

Adam Dlabola
Fakulta Humanitních studií
Univerzita Karlova v Praze

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

**SUBSYSTEM NÁBOŽENSTVÍ V SYSTÉMU SPOLEČNOSTI U
NIKLASE LUHMANN**

Vedoucí práce: Prof. Miloš Havelka, CSc.

Praha 2013

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 22.7.2013

.....

Adam Dlabola

Mé díky patří především Prof. Miloši Havelkovi, CSc., za průběžnou a rychlou komunikaci, věcné připomínky, nápady a doporučení textů vhodných k vypracování bakalářské práce.

Obsah

Úvod	5
Poznámka k literatuře.....	7
Společnost a její subsystemy.....	10
Vydiferencování a vnitřní diferenciaci náboženství	13
Komunikace	17
Smysl	19
Pozorování	22
Binární kódování a programování.....	27
Funkce náboženství	31
Kontingenční formule Bůh	33
Náboženské organizace	34
Sekularizace	37
Závěr	38
Použitá literatura	40
Abstrakt.....	41
Abstract	41

Úvod

Tato práce *Subsystem náboženství v systému společnosti u Niklase Luhmanna* se zaměřuje na dílčí výsek z rozsáhlého díla, kterému se Niklas Luhmann (1927-1998) soustavně věnoval déle než tři desetiletí, během kterých napsal několik desítek monografií a mnoho odborných článků.¹ Teorie, kterou zde představil, bývá jako celek označována pojmem *systemová teorie*. Pod tímto označením se nalézají relativně komplexní, ucelené, originální dílo, ovlivňující myšlení mnoha vědeckých oborů daleko za hranicemi sociologie i za hranicemi německé jazykové oblasti. Teorii společnosti, která je dílčí součástí tohoto díla a jejíž kapitolu tvoří právě téma, které nás zde zajímá nejvíce – náboženství, by bylo možné považovat za centrální, pokud ne nejdůležitější, tak snad nejvíce rozpracované téma celého duchovního dědictví, jenž nám Luhmann přenechal.

Záběr témat, kterým se věnoval a ani nároky, které si klade, nejsou rozhodně nízké. Ba naopak, autor se rozloučil se staroevropským pohledem a zmiňuje se o snaze založit *nové evropské myšlení*.² To si vyžaduje i nové artikulace a tedy odpovídající pojmový aparát, který je charakteristický i pro teorii náboženství. Ten je v mnoha ohledech velmi osobitý, na mnoha místech nově tvořený s různými, oproti běžné praxi, často posunutými významy. Takováto sémantika si vyžaduje zvláštní pozornost, je totiž cestou k systémové teorii samé. Samotný tento fakt činí cestu do Luhmannova *teoretického království*³ značně obtížnou. Díky celé řadě slovníků sepsaných za účelem vysvětlení těchto pojmů, prokletšujících nám cestu tímto těžko průstupným trnitým křovím, můžeme i my vstoupit do tohoto impozantního díla o mnoho snáze.

Podněty k Luhmannově systémové teorii vedou napříč mnoha vědními disciplínami. Inspiruje se sociologií, filosofií, ale i biologií, kybernetikou, informační teorií, neurofyziologií. A „přetavené“ v duchu systémové analýzy směřují zpět do mnoha vědních disciplín. My se zde nebudeme pokoušet o komparativní studii, ve které bychom postavili Niklase Luhmanna vedle dalších autorů. Činit tak budu pouze v případě, povede-li to ke snazšímu vysvětlení sledované problematiky. Takovéto studie ostatně už zpracovali jiní. Zájemce může sáhnout po encyklopediích a příručkách, popřípadě specializovaných studií,

¹ Literární rešerše k Luhmannově systémové teorii viz např. Krause 2001: 239-286.

² Henningfeld – Jansohn (Hrsg.) 2005: 180-183.

³ Jak o jeho díle hovoří viz Hahn 1998:402.

kteří nabízí trh odborné literatury. A v tomto případě můžeme opět, k naší velké radosti, konstatovat široké spektrum takovýchto pramenů.⁴

Teorie společnosti disponuje obecným teoretickým základem, který by měl platit pro všechny systémy, nejen sociální, ale i psychické a biologické. Proto může být a je i náboženství, které spadá mezi sociální systémy, poměřováno tímto obecným systémově teoretickým aparátem (ať už vytvořeným na základě jakýchkoliv předchozích diskuzí s jinými autory). Systémová teorie nepojímá náboženství jako nějaký ztuhlý monolit, který by bylo možné interpretovat bez „živého“ vztahu ke svému okolí a jenž zatvrdlý na svém místě přežívá téměř bez jakékoliv změny, bez jakéhokoliv významu pro společnost, celá staletí. Naopak náboženství je vpleteno v sociální strukturu společnosti, která je charakteristická neustálým pohybem svých částí i sebe sama jako celku a to směrem ke stále větší funkcionální diferenciaci.

Teorie společnosti by bylo možné rozdělit do několika (možná celé řady) více či méně souvisejících rovin – na teorii komunikace a médií (sociální dimenze), teorii evoluce (časová dimenze) a teorii diferenciaci (věcná dimenze).⁵ Velkou část této teorie společnosti věnoval Niklas Luhmann vedle obecných témat jednotlivým subsystémům společnosti, které jsou víceméně charakteristické teprve pro moderní, funkcionálně diferencovanou společnost. Jejich výčet by mohl začít u teorie umění a kultury, pokračovat přes politiku, právo až k náboženství a zdaleka by tím nebyl vyčerpán. Těmto i dalším speciálním tématům jsou mnohdy věnovány i celé dvě monografie a tak je tomu i v případě náboženství. Jedná se o knihy *Funktion der Religion* (Luhmann 1977) a *Die Religion der Gesellschaft* (Luhmann 2000).

Cílem této práce je předložit českému čtenáři základní myšlenky a koncepce teorie náboženství Niklase Luhmanna. Vzhledem k tomu, že celá tato teorie vychází ze širšího celku, který je pro ni, dalo by se říct, naprosto klíčový – nelze se těmto základům vyhnout. Určitou výhodou při tom je, že přesně tuto cestu sleduje Niklas Luhmann. Snaží se o začlenění pro náboženství specifického do obecného celku a v tom nám usnadňuje to, že nemusíme pátrat po vzájemných strukturních vazbách systémů, subsystémů, lidí atd. Budeme tedy pouze sledovat jeho kroky a v některých případech budeme muset sáhnout po literatuře, která nám je pomůže pochopit.

⁴ Viz např. přehledová příručka Jahrhaus et al. (Hrsg.) 2012: 13-39 a 261-418 a 445-464, která odkazuje na další a další zdroje.

⁵ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 64.

Ve své bakalářské práci se tedy omezím na sociální systémy, na kategorii do které spadá organizační systém, interakční systém a systém společnosti. Z těchto dále téma zúžím právě na společnost, která bude částečně samostatným, částečně na subsystém náboženství, který se v ní vydiferecoval (Ausdifferenzierung), dále zúženým tématem. S tím, že se občas pro srovnání, ilustraci či lepší pochopení látky přenesu za tyto hranice. Takovýmto ohraničením tématu se dle mého názoru dostáváme do rozměrů, pro bakalářskou práci přiměřených.

Pro znalce Luhmannova díla bude možná zajímavé, jakým způsobem se tento systémově teoretický aparát vypořádá s náboženstvím, které tvoří podobně jako umění, značné problémy při pokusech o své uchopení. Pro všechny ostatní pak může tato práce být přinejmenším stručným úvodem do systémové teorie a teorie společnosti Niklase Luhmanna nebo v lecčems originálním pohledem na náboženství.

Obtížná vstupní bariéra, na kterou jsem byl upozorňován, při mém prvním kontaktu s Luhmannovou teorií náboženství na přednášce k sociologii náboženství Prof. Tomáše Halíka a následně i svým vedoucím práce, Prof. Milošem Havelkou, mi byla spíše než čímkoliv jiným silnou vstupní motivací. Za jejími hradbami jsem očekával fantastickou teorii. Domnívám se, že plodnější, než zde podávat další výčty bude, se do této teorie z nějaké strany „vnořit“, jestli je opravdu cirkulární⁶, nemůžeme začít ze špatného „konce“. A zmíněná témata i další souvislosti vysvětlíme. Při čtení této práce bude, z výše uvedených důvodů, třeba trochu trpělivosti, nebudou-li některé pojmy či souvislosti ihned srozumitelné, nakonec by do sebe mělo vše zapadnout.

Poznámka k literatuře

Značný časový odstup mezi monografiemi *Funktion der Religion* (Luhmann 1977) a *Die Religion der Gesellschaft* (Luhmann 2000), by mohl sloužit k porovnání proměn Luhmannovy tvorby v průběhu dvou desetiletí – alespoň co do proměn jeho teorie náboženství. Zatímco první z těchto prací patří mezi Luhmannovy prvotiny, období, v němž byla publikována, je nazýváno „přípravnou fází“ Luhmannova projektu teorie společnosti, druhá je řazena mezi sérii publikací, ve kterých Luhmann aplikuje systémovou teorii na jednotlivé dílčí oblasti, nebo možná lépe řečeno, na subsystémy společnosti. Tak vznikají

⁶ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 9.

knihy o *politice společnosti, hospodářství společnosti, právu společnosti, vědě společnosti, umění společnosti* atd.⁷

Žádný zásadní rozchod se „starým“ myšlením se nekoná. Naopak tato druhá kniha se zdá být v mnoha ohledech pokračováním a někdy pouze aktualizací konceptů, které Luhmann rozváděl již v roce 1977. Tematicky spojuje obě monografie celá řada témat od funkce, přes evoluci, až po organizaci náboženství. V tomto ohledu by bylo možno starší dílo považovat za pozadí, na němž je vystaveno dílo novější. Přesto lze nalézt několik tematických změn a, hodnoceno jako celek, se snad dá říci, že se první a starší koncentruje spíše na určení funkce náboženství. Zatímco to druhé se snaží náboženství zařadit vedle jiných, výše jmenovaných, subsystemů společnosti jako je právo, věda, umění apod. To neznamená, že již v roce 1977 Luhmann nevycházel z předpokladu náboženství jako systému společnosti a tedy komunikativně operujícího systému. Tato teze zde možná pouze, na pozadí jiných problémů, působí méně výrazně. Rozdílná se tak zdá být pouze volba a důraz na jednotlivá témata, nikoliv základy celé stavby. Posun je po dvou desetiletích patrný i v pojmosloví. Některé pojmy byly nahrazeny jinými, ale zdá se, že de facto vyjadřují stejné skutečnosti. K těmto termínům se vrátíme v souvislosti, do níž tyto pojmy patří. Na tomto místě by bylo předběžné tyto, bez jakéhokoliv kontextu uvádět.

Odhlédneme-li nyní od těchto děl, která tvoří kostru celé mé práce, věnuje se Luhmann v dílčích souvislostech náboženství i v dalších ze svých monografií, konkrétně ve 3. svazku *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Luhmann 1993), kde je celá kapitola věnovaná vydiferencování náboženské sémantiky a v mnoha zmínkách i v *Die Gessellschaft der Gesellschaft* (Luhmann 1997), které má být svorníkem k jeho dílu, položeným krátce před smrtí. Ani jednu z těchto prací jsem jako takovou příliš nevyužil, pouze jsem se zběžně seznámil s jejich obsahem a v případech, kdy se mi zdálo, že některému z témat, kterým se zde zabývám, věnují více pozornosti, odkazuji je pro případné pokračování na této práci. Ve stejném duchu jsem na několika málo místech otevřel i *Das Recht der Gesellschaft* (Luhmann 1997a), zdálo se mi, že by tato kniha mohla některá pro teorii náboženství a práva společná témata ilustrovat pochopitelněji. Domnívám se, že témata, kterými se zde zabývám, jsou však dostatečně rozvedena ve výše zmíněných dílech, zpracované v sekundární literatuře, popřípadě jsou nad rámcem této práce.

Velmi cenným zdrojem informací pro mě byly slovníky, příručky a úvody do systémové teorie, využil jsem jich hned několik. Patří k nim stať *Luhmann leicht gemacht*:

⁷ Berghaus 2004: 17-19 a 187.

Eine Einführung in die Systemtheorie (Berghaus 2004) autorky Mergot Berghaus, která se sice koncentruje na subsystém masmédií, byť její obecná část může být velkou oporou pro vstup k základům Luhmannova myšlení. Dále se jedná o *GLU: Glossar zu Niklas Luhmans Theorie sozialer Systeme* (Baraldi, Corsi, Esposito 1997) od kolektivu autorů, který se mi jevil užitečnější než slovník v monografii *Luhmann – Lexikon: Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann* (Krause 2001). Ten se sice může pyšnit velkým počtem hesel, ale o to stručněji a tím pádem i nesrozumitelněji zpracovaných. První část této knihy, úvod do systémové teorie, je ale oproti tomu dle mého názoru, díky snaze o přehledné grafické znázornění popisované teorie pro snazší pochopení textu o třídu lepší, než druhá, slovníková část. Poslední zohledněnou příručkou tohoto typu je *Luhmann Handbuch* (Henningfeld – Jansohn, Hrsg. 2005), obsáhlé přehledové dílo, z něhož jsem, ve srovnání se svým rozsahem, čerpal pouze poskrovnu, ačkoliv je v lecčems obsáhlejší než předchozí jmenované – například co do vlivů a vazeb některých autorů na systémovou teorii a naopak vlivu systémové teorie na další autory a obory.

Z monografií přeložených do češtiny jsem využil knihu *Sociální Systémy: Nárys obecné teorie* (Luhmann 2006), a spolu s ní i originál *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeine Theorie* (Luhmann 1984) a to pouze, abych navázal na překladatelský úzus pojmosloví systémové teorie. Na několika málo místech jsem pak pro konfrontaci porozumění textu sáhl po *A Systems Theory of Religion* (Luhmann 2013) – nedávno zveřejněném anglickém překladu *Die Religion der Gesellschaft*.

Vedle výše zmíněných čerpám ještě ze dvou krátkých článků Aloise Hahna z odborných sociologických periodik, z něhož jeden je posmrtnou vzpomínkou na Niklase Luhmanna (Hahn 1998) a druhý stručnou recenzí na *Die Religion der Gesellschaft* (Hahn 2001). A dvou sborníkových článků: příspěvku od Jiřího Šubrta v *Soudobá sociologie I: Teoretické koncepce a jejich autoři* (Šubrt a kol. 2007) a *Niklas Luhmann: Was unsere Gesellschaft zusammenhält?* od Detlefa Horstera ve sborníku *Philosophen der Gegenwart* (Henningfeld – Jansohn Hrsg. 2005).

Všechny tyto prameny uvádím v použité literatuře na konci bakalářské práce. Ve snaze zjednodušit bibliografické záznamy a učinit je přehlednými v nich uvádím pouze autora, rok vydání a stránku, které jsou dostatečné k dohledání bibliografické vazby, která se nachází na konci v použité literatuře.

Společnost a její subsystemy

Začněme několika obecnými tezemi. Předmětem sociologie mají být psychické a sociální systémy. Ty lze odlišit od živých systémů i od sebe navzájem. Všeobecný základ operace živých systémů je „život“, psychických a sociálních systémů „smysl“. Zatímco pro sociální systémy je charakteristická komunikace, operují psychické systémy na základě procesů vědomí.

Společnost je sociální systém založený na komunikaci. Tento systém se evolučně vyvíjí. V průběhu evoluce narůstá komplexita společnosti a v moderní společnosti došlo k funkcionální diferenciaci, ve společnosti se vyčlenily jednotlivé systémy – hospodářství, politika, věda, právo i náboženství. Vyčlenily se do podoby autonomních, sebereferečních systémů, které charakterizuje určitá kombinace uzavřenosti a otevřenosti vůči svému prostředí, ze kterého se sami vydělují (diferencují se), vytvářejí si vlastní struktury a sami se reprodukují. Tyto systémy je podle Luhmanna vhodné chápat spíše jako živé organismy než jako mechanismy – je pro ně charakteristické, že si sami tvoří své struktury a ty nadále udržují a rozvíjejí. Pro popis těchto systémů proto od teoretických biologů přijal pojem „autopoiesis“.

Každý autopoietický systém utváří svůj vztah k prostředí vlastním kontaktem k základu svých vlastních elementů.⁸ Reaguje na okolí pouze prostřednictvím iritací, jakýchsi vzruchů, které pronikají do systémů i přes jejich uzavřenost. Systémy mají tendenci být uzavřené a musí do jisté míry komunikovat samy se sebou, přesto ale do nich pronikají určité iritace. Tím, že jsou tyto iritace systémem uchopeny, stávají se informací. Lze tedy tvrdit, že systém nenachází informace mimo sebe, ale sám je vytváří – ano, jsou potřeba iritace, ale systém sám z toho musí vytvořit informaci. To je základ klíčového termínu autopoiesis.⁹ Každý systém ve funkcionálně diferencované společnosti je tak „mírou sebe sama“, sám o sobě určuje, co je a co nikoliv.¹⁰

Ve starším díle z roku 1977 pojem „autopoiesis“ ještě nezazní, ve své podstatě je však nastíněn, když Luhmann píše: „Každý smyslový systém se v každé ze svých operací vztahuje sám k sobě. To platí pro osobní systémy, stejně jako pro sociální systémy. Do té míry jsou smyslové systémy sebereferečně uzavřenými systémy. To samozřejmě nemá znamenat, že by neměly žádný kontakt s prostředím – naopak!“¹¹ Termínem „sebereferečně uzavřená

⁸ Krause 2001: 11.

⁹ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 29-30.

¹⁰ Henningfeld – Jansohn (Hrsg.) 2005: 185.

¹¹ Luhmann 1977:27.

operace“ zde *de facto* označuje ten samý skutek, pro který později použije „autopoiesis“. Rozdíl mezi starším a novějším pojetím v tomto ohledu není markantní.

Zásadní pro výstavbu systému je jeho vztah k prostředí. Funkcionální diferenciací probíhá na bázi neustálé difference systém – prostředí. Prostředí systému je vše, co k danému systému nepatří, vše, co je za jeho hranicemi. Je vždy komplexnější, než systém. Komplexita je podmínkou života, je mnohostí a mnohoznačností. Prostředí vždy nabízí obrovské pole možností. Každý systém musí prvky a relace svého prostředí agregovat, zjednodušovat a selektivně vybírat čemu bude věnovat pozornost, na co bude reagovat. Každý systém proto tuto komplexitu redukuje, nemá možnost všechny možnosti realizovat, přesahují jeho kapacitu. „Již pouhý vzor komplexity prostředí, to znamená to, co chápeme jako jednotu určitého prvku nebo události, a to, co je relevantní jako relace mezi takovými prvky nebo událostmi, je zjednodušením, jež se řídí kapacitou systému [...] Pro každý systém je proto prostředí, ačkoliv zahrnuje *všechno ostatní*, relevantní jen jako kontingentní selekce.“¹²

Kontingence souvisí s přebytkem možností. Všechno se může stát a není jistota, že se něco stane nebo nestane. Kontingence je běžně překládána jako nahodilost, ale u Luhmanna je to trochu širší pojem – je to všechno, co je, jak to je, bylo, či bude, co může být, ale zároveň nemusí a může být také jinak. Kontingence prostupuje naším životem.¹³ V další části textu bude tento pojem velmi důležitý ve spojitosti s funkcí náboženství, už nyní můžeme říct, že náboženství bude nějakým způsobem s touto kontingencí pracovat.

Na této bázi systém vytváří své hranice – ty nemají formu překročitelné linie, ale formu horizontu. Jsou selektivním zúžením možnosti kontaktu s prostředím. Systém musí využívat jakýsi rastr, který umožní, aby události získávaly informační hodnotu. Tento rastr umožňuje selektivní redukci komplexity prostředí. „Jen tak se prostředí stane >čitelným<.“¹⁴ Každý systém je přitom vázán na své vlastní strategie redukce. Binární schematismus systému je určitou strategií takovéto redukce komplexity. Jeho použitím je proměněna systémová definice reality – každý systém má svůj kód, na jehož základě selektivně redukuje komplexitu a tím si vytváří svou realitu.¹⁵

Hranice společnosti nelze chápat jako nějaké teritoriální hranice, ale jako hranice komunikace. Luhmann definuje společnost jako nejširší celek všech komunikací, za jejíž hranicí už nejsou komunikace. Společnost tedy není množinou osob, nýbrž komunikační

¹² Luhmann 1977:15-16.

¹³ Šubrt a kol. 2007: 91-93.

¹⁴ Luhmann 1977: 16.

¹⁵ Luhmann 1977: 18-19.

strukturou. Lidé (psychické systémy a těla) jsou prostředím společnosti.¹⁶ Tím nemá být popřeno, že se na komunikaci podílejí, my se však budeme koncentrovat na společenské struktury, které jsou do jisté míry na jednotlivcích nezávislé.¹⁷

To neznamená ani to, že by společenskou strukturu bylo možné pozorovat jako „věc o sobě“. Společenská funkce subsystému náboženství, kterou zde chceme analyzovat, není pozorovatelná bez pozorovatele. Už nyní tedy můžeme naznačit, že půjde o jakousi konstrukci. Jednotlivé systémy a podsystémy nelze označit jako fenomény *sui generis* – jsou konstruktem pozorovatele a vzhledem k tomu, že samy sebe pozorují, tak i „sebekonstruktem“. Z toho plynou určité teoretické problémy, jimiž se budeme zabývat níže v kapitole pozorování.

Podsystémy společnosti jsou stejně jako celková společnost (*Gesamtgesellschaft*) odkázány na komunikaci, avšak vykazují se funkcionálními specifiky. Nejsou rozlišovány pomocí společného diferenciacního schématu ve smyslu celospolečensky legitimovaného řádu – jsou diferencovány čistě funkcionálně a to tak, že každý funkční systém je vydiferencován pro specifickou, pouze danému systému vlastní funkci. Pro tyto funkční systémy pak neexistuje žádný funkcionální ekvivalent, něco jiného, co by naplňovalo stejnou funkci. Podobný problém mohou sice řešit i jiné systémy, ale jiným způsobem.¹⁸ To nevylučuje, že tyto systémy naplňují i mnoho dalších funkcí, které vedou k tomu, že jsou sepisovány celé seznamy funkcí náboženství. Luhmanna bude ale spíše zajímat ona specifická funkce, pro kterou se náboženství v rámci funkcionální diferenciacce vydiferencovává a specifikuje.¹⁹

Poznamenejme ještě, že společnost nebyla funkcionálně diferencovaná od samého počátku. Niklas Luhmann rozlišuje několik diferenciacních forem, které se liší podle toho, jakým způsobem jsou vytyčovány hranice mezi dílčími systémy a jejich prostředím. V archaických společnostech se tak prosadila forma segmentární diferenciacce, která se vyznačuje určitou rovností dílčích systému, kterými jsou v těchto systémech obvykle například klany, kmeny či dvory. Další formou je diferenciacce centrum/peripetie, která je založena na nerovnosti mezi „civilizovaným“ městem a „necivilizovanou“ vesnicí. V rámci města dále dochází ke stratifikaci, která je založena na hierarchickém principu (vytvářejí se např. vrstvy). Právě stratifikační diferenciacce později umožňuje diferenciaci do

¹⁶ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 63-64.

¹⁷ Luhmann 2000: 12-13 a 139-140.

¹⁸ Luhmann 1977: 9 a Luhmann 2000:115-116.

¹⁹ Luhmann 1977:51 a Luhmann 2000: 119-120.

autopoietických, na funkci orientovaných dílčích systémů a tedy vznik funkcionálně diferencované společnosti.²⁰

Vydiferencování a vnitřní diferenciaci náboženství

Luhmann tedy navazuje na koncepci diferenciaci moderní společnosti na základě principu funkcionální specifikace. Jedná se o přístup, který byl základem pro Émila Durkheima i Talcotta Parsonse. Na pozadí tohoto předpokladu je vedena i analýza náboženství v moderní společnosti.²¹ Přijmeme-li tuto tezi, bude možné hovořit o náboženství jako o autonomním subsystému společnosti teprve po jeho vydiferencování se ve společnosti. Dříve bylo náboženství součástí obecných společenských struktur. Jeho rozlišování známé (obyvatelné půdy) – neznámé (divočiny) bylo charakteristické pro celou společenskou strukturu. A jako dostatečně nediferencované tak ještě netvořilo subsystém společnosti. Proto se v této práci zaměřím na společnost moderní, „předmoderní“ společnost zůstane v pozadí. I přesto se zde pokusím stručně nastínit vývoj vedoucí k moderně.

Funkcionální diferenciaci bychom si neměli představovat tak, že se v moderní společnosti vytvořila velká škála různých náboženství, náboženských hnutí a sekt. „Třebaže uvnitř náboženského systému existují odlišná náboženství, jejich rozlišování následuje spíše princip segmentace, než princip funkcionální diferenciaci.“²² Všechny tyto „formace“ náboženství totiž mají stále jednu a tu samou funkci. Ale všechno po pořádku, k tématu náboženské funkce se dostanu níže (kapitola funkce náboženství).

V každém diferencovaném systému, říká, mohou existovat tři dílčí systémy a to jak ve stratifikované, tak v segmentární, tak funkcionálně diferencované společnosti – v dřívějších formách společností se tyto dílčí systémy k sobě různě vztahovaly, nebyly od sebe odděleny tak jako dnes v moderní společnosti. Což neznamená, že se v moderní společnosti navzájem nepředpokládají. Ve stratifikovaných a segmentárních společnostech mohl každý z těchto dílčích systémů zahrnovat všechny tři typy vztahů: (1) vztahy k celkové společnosti, ke které systém náleží, (2) vztahy k ostatním systémům systémově interního prostředí, (3) vztah k sobě samému. Ale ve funkcionálně diferencované společnosti se jednotlivé dílčí systémy vyhranily pro jeden konkrétní typ těchto vztahů, přičemž: (1) první vztah se stal záležitostí funkce, (2)

²⁰ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 65-68.

²¹ Luhmann 2000: 115.

²² Luhmann 2000: 120.

druhý, tedy vztah k ostatním systémům, se stal záležitostí výkonu nebo služeb (Leistung) a (3) vztah sama k sobě se stal záležitostí reflexe. V systému náboženství plní (1) funkci církev – určuje vztah k celku společnosti (Gesamtgesellschaft), (2) výkon nebo služby diakonie (něco obdobného jako pro psychické systémy péče o duši) a (3) pro reflexi systému náboženství je příslušným dílčím systémem teologie.²³

Mohlo by nás napadnout, zda tedy i jednotlivá segmentárně diferencovaná dílčí náboženství mají všechny tyto tři funkční dílčí systémy. Zda i Buddhismus má „církev“ a „teologii“. Luhmann říká, že se musíme oprostít od chápání církve jako organizace založené na členském principu, spíše se v této oblasti jedná o duchovní komunikaci, v rámci níž naplňuje církev svou funkci systému náboženství.²⁴ A jak jsem poznamenal, funkce je vztahem k celku společnosti a tím pádem i v Buddhismu lze nalézt dílčí systém, který se tímto zabývá. Stejně tak i určitou teologii, přičemž nesmíme chápat Buddhismus jako životní filosofii člověka, ale opět jako určitou „náboženskou“ strukturu společnosti.

Vrátíme-li se nyní k tezi funkcionálně diferencované společnosti, ta zde neslouží k synchronní analýze společenských struktur, systému, který dospěl do určitého bodu, do stavu (archaická společnost, moderní společnost), kde by zatvrdnul a tím nám umožnil možná jednodušší, možná právě v opodstatnění takového přístupu složitější analýzu. Takovéto „zkostnatění“ je samozřejmě v systémové teorii možné – systémová teorie nepopírá dogmata, organizační systémy, dokonce i samotné systémy společnosti mají jistou tendenci ke stabilitě. Přesto je ale vesměs teorie společnosti analýzou, která bere v potaz čas, proměnlivost, historickou variabilitu. Společenské struktury jsou stále v pohybu, mají-li možnost dosáhnout jakési stability, musí jít o dynamickou stabilitu. To je částečně patrné už z výše popsané existenční nutnosti neustálé operace systému ve funkčně diferencované společnosti. Právě dynamika těchto procesů je tím, co udržuje moderní společnost v chodu. Jednotlivé systémy, ať už sociální nebo psychické, musí operovat, jinak by zanikly.²⁵ A tím se, podle Detlefa Horstera, ve snaze o udržení sebe sama, zasazují o udržení celku společnosti.²⁶

Zatímco se ve středověku náboženství prolínalo hierarchickým uspořádáním společnosti odspodu až do těch nejvyšších stupňů, náboženská komunikace měla obrovský vliv, legitimizovala vládce atd., do značné míry integrovala celou společnost – v rámci

²³ Luhmann 1977: 54-59.

²⁴ Luhmann 1977: 56-57.

²⁵ „Říci, že systém existuje, je totožné s výrokem, že systém operuje.“ Berghaus 2004: 39; nebo jinak: Vše, co existuje, může být vyvozeno z operací systému. Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 123.

²⁶ Henningfeld – Jansohn (Hrsg.) 2005:182.

funkcionální diference společnosti se stalo rovnocenným partnerem ostatních více či méně autonomních subsystémům (politiky, práva, hospodářství). To vedlo k „uzavření míru“ mezi jednotlivými funkcionálně diferencovanými systémy – „[...] žádná ze stran si již nečiní nárok na to, aby mohla naplňovat úkoly té jiné stejně, nebo dokonce lépe.“²⁷ Proto si ani systémová analýza neklade nárok podat, ze své pozice, jediný možný výklad světa a společnosti, ale jeden z mnoha možných výkladů, který nemůže být jiným vyvrácen, jeho výklad lze pouze nahradit – výklad subsystému vědy. Dnes už neexistuje hierarchická struktura společnosti, která by určovala jaký systém je nadřazený jinému. „Společnost dnes de facto sestává z vedle sebe ležících systémů, jako hospodářský systém, právní systém, zdravotní systém, politický systém, vzdělávací systém a mnoha dalších, ze kterých žádný nemá prioritu ani politika.“²⁸ To je možná také důvod, proč Luhmann v roce 1977 psal, že „[...] doufá, že toto jeho dílo vyvolá u teologů něco víc, než jen pouhou imunitní reakci.“²⁹

Evoluce zde neznamená jeden rozsáhlý proces, ale mnoho procesů (evoluce společnosti, náboženství, práva, atd.), které neprobíhaly ve všech případech stejným tempem a se stejnou intenzitou. Vývojové podmínky jednotlivých systémů v rámci tohoto procesu byly různé. Náboženství se tak například muselo svým způsobem vypořádat s osamostatněním morálky, mezi právem a politikou je sváděn boj o to, zda je primát na straně práva či politiky a tento dialog mezi politikou a náboženstvím, a právem a náboženstvím má od toho prvně jmenovaného svůj zcela odlišný, pro vývoj toho kterého systému, specifický ráz. Představme si například vynález písma a rozšíření knihtisku, tedy komunikačních médií: Ty neměly ve všech oblastech sociální reality stejný dopad, stejný vliv na katalýzu diferenciačních procesů, některé potencionálně možné systémy mohly teoreticky naopak zpomalit nebo zcela zastavit. Jedná se tedy o pro jednotlivé systémy specifický proces. Vývoj vedoucí k vydiferencování subsystému náboženství se neshoduje s evolucí právního systému ani systému společnosti, může se s ním pouze široce překrývat.³⁰

Ani v jednotlivých segmentárně členěných náboženstvích nemělo písmo a knihtisk stejné následky. Ačkoliv třeba na buddhismus vznik písma a knihtisku neměl zásadní dopady, protože je zde komunikace předávána převážně ústně, ale vesměs lze konstatovat celou řadu pro systém náboženství jako celek charakteristických konsekvencí, jako je udržení tradice, dogmatu. Vzhledem k tomu, že písmo lze také jazykově interpretovat, dochází na jeho

²⁷ Luhmann 2000: 220

²⁸ Henningfeld – Jansohn (Hrsg.) 2005: 184.

²⁹ 1977:8 a jak to dopadlo srov. Jahrhaus et al. (Hrsg.) 2012: 247 a 408.

³⁰ Luhmann 2000: 202-206 a 250-251.

základě také ke sporům a štěpení víry. V křesťanství se díky písmu vytvořilo symbolicky generalizované komunikační médium „víra“, přičemž podmínky pravé víry byly zformulovány v různých člancích, tedy v Písmu a to písmem. Zároveň na straně protestantismu došlo jednak k silnému upnutí se k Písmu (protože co není napsáno, tomu nelze věřit) a zároveň k silnému zvnitřnění víry jako vlastního prožitku, čímž docházíme vlastně k tomu, že díky písmu došlo k zosobnění komunikace a stalo se možným, aby se z účasti na náboženské (a jiné komunikaci) stala osobní zkušenost.³¹

Ve snaze určit historické zlomy, přechody z jedné společenské formace k jiné, je potřeba se nejprve ptát, zda je vůbec něco takového možné. A Luhmann se domnívá, že ano, existují podle něho určité typové rozdíly – rozlišuje vývojově historické typy společností, o kterých už byla řeč, tedy stratifikované, segmentární a funkčně diferenciované společnosti. Říká však, že takovéto pokusy, a to zejména pokusy o určení historických zlomů, vymezení jasných mezí historického vývoje, musí být vedeny se vší opatrností – postup je často pozvolný a někdy trvá déle než celá staletí.³² „Evoluce vyžaduje v takovýchto bodech zlomu určitý způsob latentní přípravy a vznik nového řádu v rámci starého, dokud dostatečně nevyzrají, aby byly viděny jako dominantní společenské formace a odebraly starému řádu přesvědčivost.“³³ To, jak dále uvádí Horster znamená, že se v dílčích nebo kmenových společnostech postupně tvoří hierarchie, což znamená, že zde „[...] lze již nalézt předobrazy forem další, stratifikačně diferencované případně hierarchicky rozdělené stavovské společnosti“ a „[...] v hierarchizovaných nebo stratifikačně diferencovaných společnostech králů a knížat ve středověku určité předobrazy forem funkcionálně diferencované společnosti naší doby“.³⁴ Politika teritoriálních států si tak například získala nezávislost na náboženských otázkách údajně již v 15. století. Stejně tak si získala svým způsobem samostatnost věda, hospodářství atd. „Jedná se tedy o paralelně probíhající >vydiferencování (Ausdifferenzierung) většiny funkčních systémů. A teprve když je dostatečně mnoho funkcí společenského systému tímto pokryto, můžeme z toho interpretovat nový řád.< To je potom ten případ, kdy >pro politiku platí už jen politika, pro umění jen umění, pro výchovu jenom nadání a připravenost k učení, pro hospodářství pouze kapitál a výnos.< A pak dojde k

³¹ Luhmann 2000: 136 a 202-205 a 261

³² Luhmann 2000: 210-212.

³³ Cit. dle Henningfeld – Jansohn (Hrsg.) 2005: 183.

³⁴ Henningfeld – Jansohn (Hrsg.) 2005: 183-184.

převratu a k vytvoření nové společenské formace, v tomto případě funkcionálně diferencované.³⁵

V souvislosti s tímto evolucionistickým přístupem se nabízí otázka po vztahu evolučního pojetí systémové teorie a „evoluce“ v teologii. Na tomto vztahu si částečně upevníme pochopení Luhmannova pojetí evoluce. Luhmann říká, že se evoluční teorie ubírá opačným směrem než teologická reflexe a argumentace. Snaží se porozumět tomu, jak mohou komplexní systémy vznikat z podmínek, které jsou méně komplexní, než tyto systémy samy. Prvotní příčina všeho, co vzniklo, není komplexnější než to, co vzniká, a vzniklé tak má určitou možnost pochopit svůj vznik, svého stvořitele. To však neznamená, dodává, že toto naše východisko je lepší, než hledisko teologie. Oba pohledy jsou funkcionálně ekvivalentní – jeden nemůže popřít pravdu druhého.³⁶

Komunikace

Teorie komunikace je klíčovým konceptem teorie společnosti a náboženství. Je základním typem operace sociálních systémů. Její význam už byl částečně naznačen v kapitole „společnost a její subsystémy“. Nyní toto dále rozvedu.

Analýza náboženství nemůže vycházet z psychických systémů. To neznamená, že na náboženskou komunikaci nemají vliv, ale komunikace generuje vlastní formy chápání a registruje vědomí pouze do té míry, do jaké irituje komunikaci. Tím nikdo netvrdí, že neexistuje něco jako hluboká náboženská zkušenost – tím říkáme, že je pro nás, respektive pro teorii společnosti, okrajovou záležitostí. My se budeme koncentrovat na sociální systémy, přesněji na systém a subsystémy společnosti, mezi něž patří i náboženství. Tím je naznačen první krok k analýze náboženství. Stěžejním úkolem pro sociologii náboženství, je pochopit, v čem spočívá náboženská komunikace a ta nevězí v žádném z vědomí – tu musíme hledat v sociálních systémech.

Výraznou kritikou, na jejímž základě Luhmann staví svou teorii náboženství, je kritika personalismu a individualismu. Pro teorie náboženství je typické antropologické generalizování cílené na uspokojení každého jednotlivého člověka. Náboženství je běžně interpretováno s odkazem na hluboko ležící lidské potřeby. To podle Luhmanna lze pouze v případě, že by ke každému takovému výzkumu byly připsány jména a adresy dotazovaných.

³⁵ Henningfeld – Jansohn (Hrsg.) 2005: 184.

³⁶ Luhmann 1977: 12-13.

A ani tak by možná nebyla analýza cílená na určení funkce na základě jednoho či několika konkrétních osob produktivní, protože lidské potřeby podle Luhmanna vznikají teprve s příslušnými nabídkami.³⁷ My se zde této problematice vyhneme. Takovýto empiricko-metodologický přístup se nezdá být pro Luhmanna příliš zajímavým – „Nebyla to (...) jeho věc, přesně metodicky verifikovat nebo falzifikovat teoretické hypotézy. Šlo mu spíše o oduševnělé proniknutí sociální skutečnosti, o sociologicky fundovaný ostrovtip a o patřičné slovo“, parafrázuje Alois Hahn Luhmannova slova.³⁸

Luhmann se chce z pozice analytické sociologie antropologického generalizování vyvarovat, chce najít klíč k náboženství nezatížený antropologickým redukcionismem. Nejde mu o to, jaký vliv má náboženství na individuální rovině, ani o psychické potřeby jednotlivce, jde mu o studium společenské struktury. Proto je mu klíčem k popisu náboženství obecně systémově teoretický pojem „komunikace“. Ještě jednou zdůrazňuji, že tím rozhodně nemá být popřen faktický výskyt hluboce náboženské zkušenosti, motivací apod. Člověk není nahrazen pojmem komunikace v tom smyslu, že by přestal existovat a to ani pro systémovou teorii – je pouze odsunut na periferii, do prostředí systémů. Protože o něm není možné empiricky vážně hovořit, není vhodným výchozím bodem sociologické teorie. Tím je antropologická teorie náboženství nahrazena teorií společnosti, teorií komunikace svého druhu.³⁹

Všimněme si nyní jedné věci, Luhmann neříká, že komunikují sociální aktéři, komunikují systémy. Zatímco běžné popisy náboženství vztahují náboženský fenomén k jednotlivým věřícím, či náboženským skupinám, snaží se Luhmann – věrný svému všeobecnému teoretickému nasazení – porozumět náboženství na základě systémově-funkcionálních aspektů v rámci obecné teorie společnosti. Zaměřuje se na komunikační proces, nikoliv na aktéry komunikace a jejich jednání. Představa společnosti je tak představou komunikačních systémů. To ovšem neznamená, že by mohla existovat bez lidí, spíše by bylo možné říci, že žádný jednotlivý člověk není nepostradatelný. Tímto způsobem by měl být nalezen přístup, jenž není zatížen tradicí a který by mohl platit také pro ostatní pozorovatele náboženství.

Nyní se zaměříme na komunikační proces. Komunikace se skládá ze tří na sobě nezávislých operací: (1) Selektce informace – to znamená, že systém vyhodnotí něco jako informaci, (2) následně z této informace vytvoří systém zprávu, to znamená, uzná informaci

³⁷ Luhmann 2000: 139-140.

³⁸ Hahn 1998: 402.

³⁹ Luhmann 2000: 13 a 139.

za hodnou pozornosti a tedy také komunikace a (3) tato zpráva musí být systémem pochopena.⁴⁰ Mergot Berghaus uvádí, že není důležité, porozumění obsahu sdělení ale pokračování komunikace.⁴¹ Tento proces, zdárné absolvování všech tří kroků, je ale vlastně dost složitý a nepravděpodobný. K pravděpodobnosti nepravděpodobného, k tomu, aby se celý tento proces komunikace zdařil, napomáhají *média*. Luhmann rozlišuje celé spektrum médií, od toho nejzákladnějšího a nejobecnějšího, jímž je smysl, přes písmo a řeč až po pravdu, peníze, umění, moc, hodnoty, náboženství. Ano i náboženství je specifickým typem média, které má napomáhat zdárnosti komunikace, je „symbolicky generalizovaným médiem“ komunikace. Ta se plně vyvinula v průběhu evoluce, teprve během přechodu k moderní společnosti.⁴²

Ve společenském systému se tedy vytváří další a další systémy, které mají napomáhat komunikaci, zdárnému absolvování všech tří kroků, vytvářejí struktury, které mají nahodilost komunikace odchytil. Touto snahou o zjednodušení komunikace pracuje *de facto* na vyšší komplexitě komunikace, která bude napříště o něco složitější, nepravděpodobnější. Na základě první společností uskutečněné redukce komplexity se tak mohou konstituovat specifičtější formy komunikace.⁴³

Smysl

Zásadní význam kategorie „smysl“ pro teorii společnosti dokládá to, že se mu Luhmann poměrně obsáhle věnuje v knize *Sociální systémy* i v novějším díle *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Ani oborově-specifický diskurs teorie náboženství nenechává tento pojem stranou. Již v roce 1977⁴⁴ se tento pojem objevuje v souvislosti s náboženstvím a samostatná kapitola je mu věnována i v knize *Die Religion der Gesellschaft*⁴⁵. Luhmann zde tematizuje smysl jako obecnou kategorii systémové teorie i jako specificky náboženskou kategorii.

Bylo již řečeno, že ke zdárnosti komunikace napomáhají média (rozuměj média v Luhmannově slova smyslu). Smysl je obecným médiem autopoietických systémů (psychických i sociálních) umožňující tvorbu forem. „Smysl a systém se vzájemně

⁴⁰ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 89.

⁴¹ Berghaus 2004: 82-86 .

⁴² Berghaus 2004: 106 nebo viz Luhmann 1997: 316-405.

⁴³ Krause 2001: 10, srov. Luhmann 1997: 19-24.

⁴⁴ Luhmann 1977: zejm. 20-27.

⁴⁵ Luhmann 2000: 7-52.

předpokládají: jsou možné pouze pospolu.⁴⁶ Komunikace (nebo myšlení) může probíhat pouze na základě smyslu. Smysl je nepostradatelným médiem operací sociálních a psychických systémů. „Veškeré psychické a sociální systémy určují a reprodukují své operace výhradně pomocí tohoto média smysl.“⁴⁷ Operací se v Luhmannově pojetí obecně rozumí činnost systému, na jejímž základě se každý systém sebe-konstituuje a sebe-reprodukuje. „Říci, že systém existuje, je totožné s výrokem, že systém operuje.“⁴⁸

Právě médium smysl nutí na jedné straně aktualizovat pouze některé z možností a ostatní nechat v pozadí, zároveň ale umožňuje vztahovat se na všechno, co není aktuální – umožňuje vzít v potaz možné. Je to tedy médium smysl, co vytyčuje hranice mezi systémem a prostředím.⁴⁹ A je to i to, co současně umožňuje udržet neaktualizované pro systém přístupným. „Jinými slovy: Smysl umožňuje současnou redukci a udržení komplexity světa v systému.“⁵⁰ A proto se předpokládá smysl jako médium forem a tím toho, co patří k systému a proto je předpokladem systému samého. Vyloučené, nebo také neaktualizované možnosti, které tento proces předpokládá, však zůstávají na základě smyslu stále přítomny. To dává náboženství (stejně jako ostatním společenským subsystémům) určitou výhodu – umožňuje to komunikovat ono jiné, neoznačené (*unmarked space*): V případě náboženství to jsou jiná náboženství jako pohanství, *civitas terrena*, nebo ďábel.⁵¹

Náboženství podle Luhmanna nemá co do činění s „krizí smyslu“, smyslem jako „potřebou“ hledající uspokojení. Není tu proto, aby vybavilo „hledání smyslu“ vyhlídkami na úspěch. Náboženství nemá ani kompenzovat starosti, nejistotu. To bychom se stále pohybovali na rovině antropologicko-funkcionálních určení. Náboženství může nabízet jako poslední závěrečnou myšlenku pouze paradox a jako k tomu vztahovaný způsob operace pouze to, co je nazýváno obecně „víra“.⁵² Smysl je v tomto ohledu ve vztahu k subsystému náboženství tedy „pouze“ nepostradatelným médiem všech jeho operací, avšak i zde je určitý, z hlediska analýzy subsystému náboženství důležitý znak, odkazující na to, že náboženství se smyslem zachází nějak jinak, než ostatní systémy.

Sám o sobě je smysl nepozorovatelný podobně jako světlo. A už tato nepozorovatelnost nám může naznačit, že toto něco má cosi společného s náboženstvím. Zdá

⁴⁶ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 171.

⁴⁷ Luhmann 2000: 16.

⁴⁸ Berghaus 2004: 39.

⁴⁹ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997:170-173.

⁵⁰ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 172.

⁵¹ Luhmann 2000: 15.

⁵² Luhmann 2000: 35-36.

se, že se náboženství snaží toto nepozorovatelné učinit pozorovatelným (světlo v gotické architektuře).⁵³ Všechno, co se týká *unmarked space* se podle Luhmanna nějakým způsobem týká i náboženství. Luhmann naznačuje, že „[...] každé užití formy předpokládá náboženství, protože každé užití formy vytváří *unmarked state*.“⁵⁴ To souvisí jednak s relací systém – prostředí, v jejímž rámci dochází k zahrnutí, označení nějaké možnosti (*marked space*), což logicky předpokládá možnost neoznačenou (*unmarked space*) a také s pozorováním, a to bude zajímavé později, s „místem“, z něhož je pozorováno, které je pro pozorujícího nepozorovatelné.⁵⁵ K této problematice se vrátíme v části věnované pozorování a důkladně ji rozpracujeme. Nyní pouze naznačujeme, na co bude třeba později zaměřit pozornost.

Úvahy o smyslu Luhmann podtrhuje v podkapitole o smyslu smrti, ukazuje zde, jak si lze představit náboženství jako formu smyslu. Náboženství, stejně jako i jiné podsystémy společnosti reaguje na problém smrti (systému práva se tak např. zabývá právními důsledky smrti, pojišťovací systém statistikou úmrtnosti apod.). Pro náboženství je oproti ostatním podsystémům společnosti tato problematika centrální, zatímco pro ostatní podsystémy spíše okrajová. Žádný jiný systém se smrtí nezabývá způsobem, jakým se jím zabývá náboženství.

Smrt je něco, za čím nemůže být nic – avšak ani nic viděno, je za horizontem, za který nemůžeme dohlédnout, tím pádem nemůžeme opodstatnit její základ. Nejde ale o smrt jako takovou, o biologickou smrt, jde o vědění o smrti. Toto vědění je komunikovatelné vědění. Pozemský život je prostoupen sémantikou víry (rozlišování tělo – duše apod.). Médium smysl umožňuje vědomí i komunikaci, artikulaci smrti na základě rozlišování život a smrt. Náboženství se tak snaží komunikovat smysluplnost smrti. My neznáme smysl smrti a náboženství se snaží artikulovat, komunikovat smrt jako smysluplnou a zprostředkovat nám tuto formu smyslu (například nabídkou znovupřijetí smrti do života). Umožňuje nám tedy pozorovat ono nepozorovatelné, zprostředkovat paradox, který není možné „pochopit“ než skrze „víru“. Náboženství je tedy zacházení s tím, co žádným způsobem není v naší dispozici: Zacházení s kontingencí světa a našeho bytí v ní.⁵⁶ Ještě se k tomuto tématu vrátíme v kapitole funkce náboženství.

⁵³ Luhmann 2000: 16.

⁵⁴ Luhmann 2000: 53.

⁵⁵ Krause 2001: 170.

⁵⁶ Luhmann 2000: 47-52.

Pozorování

Dalším centrálním tématem systémové teorie, kterého už jsme se lehce dotkli výše, je pozorování. Nejprve se zastavíme na obecné rovině tohoto pojmu – zaměříme se na to, co to je pozorování a na jaké bázi funguje, zopakujeme některé myšlenky, které byly zatím pouze naznačeny a od tohoto tématu postupně přejdeme k pozorování náboženství – otázkou bude, kdo je pozorovatelem náboženství a jaká kritéria používá.

Pozorování je vedle komunikace základní systémovou operací, dalším klíčovým rysem autopoiesis systémů. Každá realita musí být zdvojená, aby mohlo být něco pozorováno. Pozorování tedy předpokládá rozlišování. Takové rozlišování existuje snad ve všech sociálních systémech. Pozorování znamená „užívání rozlišování k označování něčeho takového a ne jiného“.⁵⁷ „Pro pozorovatele vzniká realita teprve, když existuje ve světě něco, od čeho může být odlišována [...]“.⁵⁸ Svět je označitelný, pokud je proti němu položeno něco – ať už Bůh, nebo nic („nesvětová strana“ pozorování může být nabyta symbolikou, která signalizuje nemožnost porozumět). Stejný případ si můžeme představit na příkladech tabuizace, předpisech o čistotě a očištění atd., které prezentují řád na vyloučeném. Toto rozlišování dává označené straně plauzibilitu.

„Draw a distinction“ („učíš rozlišování“) zní výrok George Spencera Browna, který vychází z předpokladu, že rozlišování je základem konstituce smyslu. To samé míní i Luhmann. Ne nadarmo tak bývá vedle Jacquesa Derridy řazen k teoretikům difference – v tomto kontextu lze říci: *Na počátku byla difference*. Cožpak ale nebylo nic před ní, něco nebo někdo, kdo by učinil prvotní rozlišení? Teologie by možná odpověděla: Bůh. To Luhmann nepopírá, naopak se spíše přiklání na stranu Mikuláše Kusánského, který uvažuje o Bohu jako o „Stvořiteli bytí z nebytí“.⁵⁹ Poněkud se ale distancuje od Spencera Browna, když říká, že na počátku byla indiferentní realita, ze které se vydifferentcovávají systémy, které se teprve skrze pozorovatele stanou rozlišitelnými na systém – prostředí. Spencer Brown je toho názoru, že před rozlišováním není nic (*creatio ex nihilo*).⁶⁰

Důležité z hlediska teorie společnosti a náboženství je, že mluvíme-li o společenských systémech, mluvíme o systémech sebe-referenčních, pozorujících sebe sama. Podle Luhmanna není možné pozorovat a popsat společnost z vnějšku jako vně stojící pozorovatel,

⁵⁷ Berghaus 2004: 28.

⁵⁸ Luhmann 2000: 59.

⁵⁹ Luhmann 2000: 161.

⁶⁰ Jahrhaus et al. (Hrsg.) 2012: 35.

protože i ten je rovněž součástí společnosti. Teorie společnosti, jako specifická teorie v rámci společnosti, je sebe-popisem společnosti v perspektivě vědy. „Jako výsledek operování autopoietického subsystému společnosti nezrcadlí teorie společnosti žádnou objektivní realitu, nýbrž poskytuje perspektivu na základě jiných pozorování společnosti.“⁶¹ Společnost, která se sama popisuje to činí interně, ale tak, jako by to bylo zvnějšku, neuvědomuje si, že jde o sebepopis. Pozoruje se sama jako předmět svého vlastního poznání. Při uskutečňování operací poznání nemůže nechat pozorování samo splynout s předmětem tohoto pozorování. Nebo jinak: „Pomocí schématu vědomí (subjekt/objekt, pozorovatel/předmět) nelze náboženství dostatečně pochopit, protože se nachází na obou stranách této diference.“⁶² Pokud budeme přesto zastávat toto stanovisko (subjekt – objektovou diferenci), nikdy nebudeme schopni opodstatnit samotný základ tohoto stanoviska. Výhoda systémové teorie spočívá v tom, že ví, kde její „místo“ není. Ví, že je její popis produktem společnosti samé, což jí umožňuje reflektovat strukturální podmínky tohoto popisu.⁶³

Tím se dostáváme k tzv. *blind spot* (blindene Flecke), slepému místu, které je slabinou každého pozorovatele, místem, kam pozorovatel nevidí. Systém sice pozoruje své okolí, ale nedokáže pozorovat své vlastní pozorování. Toto bude později velmi důležité, dostáváme se tak k paradoxu, který není možné vyřešit na bázi logiky. To však neznamená, že by tento paradox nemohl být komunikován a právě v tomto spočívá silná stránka komunikace. Ve snaze přenést se přes tento paradox využívá sociální systém komunikace, která paradox neřeší, ale pokračuje v něm. Náboženství je přitom s těmito paradoxy kompatibilní, umí s nimi zacházet v rámci své komunikace, komunikuje paradox a tím ho nerozpouští, ale přesouvá na další úroveň.⁶⁴ Odvažuji se to interpretovat tak, že náboženství nějakým způsobem pracuje s nepozorovatelným pozorovatelem, s Bohem, kterého není možné pozorovat, ale ten je schopný pozorovat všechny pozorovatele. Věda naproti tomu žádný takovýto koncept nemá a proto je s tímto paradoxem méně kompatibilní – není schopná ho snést, ale ani vyřešit.

Systémy společnosti pozorují své komunikace a následně vytvářejí komunikace, které na tyto komunikace navazují. Jedná se tedy o komunikace komunikující své komunikace. Možná je to lépe představitelné na příkladu psychických systémů: Jejich základní stavební jednotkou jsou myšlenky – těmi operuje každé vědomí, to je iritováno svým prostředím a za

⁶¹ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 64.

⁶² Luhmann 2000: 13 a 40.

⁶³ Luhmann 2000: 220-221 a 320-321.

⁶⁴ Luhmann 2000: 132-139.

určitých okolností se tyto iritace stávají informacemi, myšlenkami, které se vzájemně pozorují a tím vytváří další myšlenky.⁶⁵ Na tomto základě pak vytváří své vlastní struktury, diferencují se od svého prostředí. Jedině tak si zajišťuje systém svou vlastní existenci. A právě toto je dalším konstitutivním momentem autopoiesis systémů. Pokud by nedošlo k rozlišování, nemohl by být systém nikdy pozorován, ba ani vzniknout, zůstal by v nerozlišitelném a tedy nepozorovatelném stavu. Proto i náboženská komunikace vždy vyžaduje komunikaci nenáboženskou a vzhledem k funkcionální diferenciaci existuje velká množina nenáboženské komunikace, a to i o náboženství.⁶⁶

Prostředí se v systému nevynořuje „o sobě“, nýbrž jako jeho konstrukce (jak se tomu bude říkat později).⁶⁷ Pohybujeme-li se na rovině pozorování prvního řádu, mluvíme o bezprostředním (fenomenálním) zacházení se světem, ale nikoliv se světem jako takovým, neboť ten je nepozorovatelný.⁶⁸ Důležité však je, že systém s touto konstrukcí právě nezachází jako s takovou, nýbrž ji zakouší jako na sobě nezávislou. Prostředí se systému nezdá jako výsledek vlastního jednání, nýbrž jako zážitek vnějšího světa. „Našemu optickému zažívání se například nerozumí jako konstrukci světa skrze naše oči, nebo náš mozek, nýbrž jako percepci světa, který tu je také bez našeho vhledu: Stromy nezmizí, když se koukneme jinam.“⁶⁹ V knize o náboženství z roku 1977 používá Luhmann k popisu této souvislosti od Ashbyho vypůjčený pojem „přerušení interdependence“, v *Die Religion der Gesellschaft* „reference jiného“ (Fremdreferenz).

Takovýto konstruktivismus, založený na základě rozlišování však nemá mást v tom, že by konstruovaná realita znamenala libovolně konstruovanou realitu, konstatuje Margot Berghaus. „Je to absurdní podsouvat operativnímu konstruktivismu přiznání k libovolnému poznání“.⁷⁰ Otázkou, která se Luhmannovi stále znovu nabízí tedy je, „proč tak a ne jinak“, „proč ne sladové pivo a banány, když chleba a víno?“⁷¹ Zajímají ho tedy „kategorie“ pozorování, způsob, jakým ten který pozorovatel pořádá svět, a ty jsou pozorovatelné v modu pozorovatele druhého řádu. Luhmann říká: „Pozorovatel druhého řádu může pozorovat

⁶⁵ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 29-30.

⁶⁶ Luhmann 2000: 173 a 187.

⁶⁷ Luhmann 2000: 28 a rovněž Berghaus 2004: kap. 3.2, 3.3, a 14.5.

⁶⁸ Berghaus 2004: 46-47 a 171.

⁶⁹ Hahn 2001: 580-589.

⁷⁰ Berghaus 28.

⁷¹ Luhmann 2000: 35 a 118.

pozorovatele prvního řádu jako pozorovatele (a ne jako věc) jen tehdy, když vidí, že tento pozorovatel nevidí, že nevidí, co nevidí.⁷²

Problém „konstruktivismu“ může sice vysvětlit pluralitu náboženství (ve smyslu mnohosti a mnohoznačnosti), ale zároveň vede k dalšímu problému, který z této mnohosti plyne – deficitu konsenzu v otázce, co kvalifikovat jako náboženské a co nikoliv.⁷³ Přistoupíme-li s Luhmannem na tento konstruktivismus, stále ještě nebudeme mít klíč k definici „náboženství“, která by mohla být učiněna platnou pro všechny pozorovatele.

Ve snaze vyhnout se zkreslení či zjednodušení, zajistit pokud možno přesný popis, uvádí Luhmann, že jeho vlastní pozorování (pozorování systému vědy) náboženství, ani pozorování jiného pozorovatele nemůže být jednoduše přesunuto na to, jak pozoruje náboženství sebe sama.⁷⁴ Každé pozorování má svá kritéria, svou perspektivu, z níž pozoruje. Říká, že to co by jeden mohl považovat za náboženství, může jiný v zápětí negovat. A tato negace by mohla být označena stejně tak jako náboženství. „Neboť co jiného by to mělo být, než náboženství, když někdo neguje to, co někdo za náboženství považuje?“⁷⁵ Vymezit, co je a co není náboženství, určit hranice náboženství, by pak bylo úkolem náboženství samého. A to také asi je, už výše jsme se zmínili o tom, v čem spočívá autopoiesis systémů – náboženství pozoruje sebe sama a samo určuje své hranice a tím vytváří svou identitu. Proto je také nadpis této kapitoly záměrně dvojznačný – předem neříká, kdo pozoruje náboženství, pouze, že je pozorováno.

Pokud bychom přistoupili na výše řečené, přesněji řečeno na to, že každé určení náboženství je náboženstvím, nebyla by ani Luhmannova teorie náboženství nenáboženským pozorováním – byla by náboženstvím, vedle jiných teorií náboženství. A stejně tak by tomu bylo i v případě analytických „přístupů odstupu“.⁷⁶ Došlo by k zrelativizování bytí náboženství nezávisle na jeho pozorovateli, ať už stojí vně, uvnitř či na obou stranách tohoto systému. Náboženství by bylo učiněno konstruktem, který zahrnuje pouze to, co jeho pozorovatel za náboženství označuje.

⁷² Luhmann 2000: 30.

⁷³ Luhmann 2000: 55.

⁷⁴ Luhmann 2000: 119.

⁷⁵ Luhmann 2000: 14.

⁷⁶ Luhmann rozlišuje ontologické a analytické přístupy k náboženství a hodnotí je slovy: „Pokud se ontolog pohybuje příliš blízko náboženství, analytik příliš daleko“. To pak také odpovídá mnohoznačnosti pojmu „náboženství“ – jednotlivé teorie náboženství využívají buďto úzkého pojmu náboženství, nejsou sto obsáhnout všechny sakrální jevy do své definice náboženství nebo vymezují náboženství příliš široce, tak že na jejich základě mohou za náboženství platit i nenáboženské, nebo kvasi-náboženské jevy. Luhmann 2000: 7.

Luhmann totiž říká, a to naší domněnku jen potvrzuje, že rozlišování samo je určitou formou náboženství. Émile Durkheim podle něho postupoval podobným způsobem, když rozlišil sakrální a profánní, kde jedna strana tohoto rozlišování stojí na straně náboženství, druhá strana je to ostatní. Durkheim však v rozlišování samém neviděl formu náboženství, ale ptá se oboru sakrálního po specificky náboženských formách. To je místo, kde se s ním Luhmann rozchází.⁷⁷

Máme se tedy spokojit s odpovědí, že Luhmann, nebo lépe řečeno systémová teorie, je při svém popisu náboženství zároveň jeho tvůrcem? Že je systémová analýza sebestopisem náboženství? Neměla by být spíše vědeckým popisem náboženství? Že systémová analýza nepodává odpověď, ale pouze vznáší otázku směřovanou na náboženství samé: „Co přesně jsou nyní formy náboženství, nebo náboženského?“ A v zápětí tyto formy konstruuje.

Jako nejpravděpodobnější se mi zdá řešení, že systémová analýza stojí na obou stranách vně i uvnitř náboženství. Jako pozorovatel náboženství v modu druhého řádu je na jednu stranu tím, kdo náboženství svým rozlišováním dává formu, zároveň však má v tomto modu jakýsi „zaujatý nadhled“, vidí něco, co náboženství samé jako pozorovatel prvního řádu nevidí. „Pozorovatel druhého řádu vidí svět prvního pozorovatele jako sice nekonečný, totiž jako uchopitelný pouze skrze pohybující se horizonty, avšak omezený, totiž závislý na struktuře. Může vidět zároveň něco, co pozorovaný pozorovatel vidět nemůže, něco, co je pro něho latentní, tedy něco, co musí zůstat neznámé, nebo nekomunikovatelné například paradoxy své vlastní sebereference. Pozorovatel pozorovatele může v určité míře nahlédnout za jeho horizont, může pozorovat, popisovat, možná i chápat, proč pozorovaný pozorovatel musí předpokládat transcendenci.“⁷⁸ To s sebou nese určité výhody i další problém: Pozorovatel druhého řádu může pozorovat rozlišování, které používá pozorovatel prvního řádu. Avšak pozorovatel nemůže v systémové teorii zůstat nezaujatým. Proto snaží-li se někdo určit náboženství na základě pozorování druhého řádu, je potřeba opět tohoto pozorovatele pozorovat pomocí otázky, jaká rozlišování používá. Tedy opět pozorovat pozorovatele. Tímto se však dostáváme do kruhu, z něhož není cesty ven. Budeme-li pozorovat pozorovatele, bylo by k pozorování našeho vlastního pozorování potřeba dalšího pozorovatele a zase dalšího a dalšího až do nekonečnosti. Pozorování je tedy vždy paradoxní operací, protože pozorovatel nemůže nikdy vidět své pozorování. Tím pádem systém není

⁷⁷ Luhmann 2000: 9.

⁷⁸ Luhmann 1993: 333-334.

schopný zdůvodnit samotný základ svého systému a musí se spokojit s tím, že jeho systém bude založen na paradoxu. Nebo je přeci jen možno přenést se nad mlhu paradoxu?

Binární kódování a programování

Důkladná analýza binárního kódování, je podle Luhmanna smysluplná, teprve ve chvíli, má-li námi sledovaný systém svůj jedinečný od ostatních systémů odlišný kód. Známe ale i méně komplexní společnosti, jejichž kódy mají spíše „obecně-systémovou“, než pro jednotlivé systémy specifickou hodnotu a nelze je považovat za typické pouze pro podsystém jako je náboženství. Příkladem uvádí Luhmann starověkou Mezopotámii, náboženská pojmenování zde byla těsně spjata s obecným, společenským rozlišováním důvěrné, obyvatelné půdy (poskytující možnost rozvíjení různých kultů) a nehostinné, ohrožující divočiny.⁷⁹

Vznik specifických binárních schematismů je úzce spjat s vydiferencováním jednotlivých subsystémů společnosti v průběhu evoluce. Rozlišování na základě binárního schematismu je tedy vlastní teprve vývojově „vyšším“ formám náboženství. Systémy, které si jednou zvolily svůj vlastní kód, následně zacházejí se všemi svými komunikacemi výhradně pomocí hodnot tohoto kódu. To neznamená, že by jednotlivé funkční systémy nezacházely s všemožnými objekty – tedy také s komunikacemi, které náležejí jiným funkčním systémům – ale pracují s nimi z jiné perspektivy, na základě jiného, sobě vlastního, rozlišování.

„Pomocí kódu se systém ze světa rozdiferencovává jako jednota a žádná operace systému se nemůže uskutečnit nezávisle na kódu.“⁸⁰ Autopoietický systém řídí svou produkci diferencí a tím zpracování informací systémem pomocí kódu, který si zvolí. K jednotlivým subsystémům společnosti patří všechny a pouze takové komunikace, které se orientují na kód vlastní těmto systémům. „Kód neposkytuje žádný návod k jednání, nýbrž pouze orientuje operace tím, že jistí napojení na následující operace.“⁸¹ Pro ilustraci uvádím některé z nich i mimo subsystém náboženství: pravda/nepravda – vědecký systém; právo/neprávo – systém práva; a konečně imanence/transcendence – systém náboženství. Opět se nám tak nabízí otázka, proč je rozlišováno tak a ne jinak. Proč náboženství používá kód imanence – transcendence a ne třeba sakrální – profánní? Luhmann říká, že v případě sakrální – profánní jde o kód, který vyšší náboženství (o které zde jde zejména) nepoužívají spíše než, že by

⁷⁹ Luhmann 2000: 75.

⁸⁰ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 140.

⁸¹ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 139-141.

nebylo použitelné vůbec. Náboženství se podle něho už tolik nezabývá věcmi a událostmi, jako spíše rozlišováním, kterým interpretuje svět.⁸²

Binární rozlišování nepřipouští třetí stranu. Není zde žádná měkká varianta, žádná střední cesta nebo kompromis – vědecká komunikace je pravdivá nebo nepravdivá. Vše, co nespadá do tohoto schematismu, je logicky vyloučeno ve smyslu „tertium non datur“.⁸³ Změna z jedné strany kódu na druhou je, oproti spojení s hodnotou jiných rozlišování (jako např. práva a pravdy), možná pouhou negací. Právní rozsudek, nebo estetická krása komunikace jsou pro vědeckou pravdu nepodstatné a naopak.⁸⁴

Diference, kterou tento binární schematismus umožňuje, má zásadní význam pro konstituci systému. Systém pomocí kódu identifikuje nejen sám sebe – určuje způsob, který sám v sobě operativně rozlišuje od toho, čím není, ale i svůj vlastní vztah ke světu. Výše jsme mluvili o rastru selektivního výběru informací – binární schematismus je jakýmsi modelem pro tento výběr. Na jeho základě je okolní kontingence systému filtrována. Umožňuje systému redukci nekonečného množství možností na pouze dvě. Toto zjednodušení umožňuje systému orientovat se v jinak kontingentním světě. Systém se pomocí tohoto „modelu zdvojení“ reality vymezí pouze na určitý její výsek, který následně v rámci zvoleného schematismu artikuluje. Na jedné straně jde tedy o omezení komunikace, na straně druhé o umožnění komunikace na základě daného kódu.

Kód sám o sobě neposkytuje žádná kritéria jednání a nezakládá žádné preference. V rámci operací orientovaných na kód má však volba jedné, nebo druhé hodnoty různé následky. Pravda, právo jako pozitivní hodnoty znamenají „napojeníschopnost“, zatímco negativní hodnoty znamenají „hodnoty reflexe“ (nepravda vede k revizi dřívějších pravd). Pozitivní není „lepší“ než negativní – v jednotě kódu se obě hodnoty střídavě předpokládají. V náboženském kódování označuje pozitivní hodnotu, která je schopná zprostředkovat napojení s psychickými a komunikačními operacemi – imanence. Transcendence reprezentuje negativní hodnotu, ze které lze to, co se děje, nahlížet jako kontingentní.

Luhmannovou tezí je, že „[...] komunikace je náboženská vždy tehdy, pozoruje-li imanenci z hlediska transcendence“.⁸⁵ Tím se dostáváme k re-entry (Wiedereintritt) kódu v kódu. Náboženství podle Luhmanna vzniklo jako re-entry formy do formy. Jedná se tedy o konstitutivní prvek, o určitý stabilizační mechanismus, který pomáhá systému náboženství

⁸² Luhmann 2000: 89.

⁸³ Luhmann 2000: 65.

⁸⁴ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 36.

⁸⁵ Luhmann 2000: 77.

udržovat sebe samo a svůj kód. Pouze pomocí re-entry se může věřící účastnit kódu imanence – transcendence, pouze na základě tohoto principu se může komunikace, která probíhá v imanenci vztahovat ke kódu. Tím vlastně reentry vytváří možnost participovat na straně imanence na kódu imanence – transcendence a zároveň si představovat, že transcendenci není jedno, co se děje v imanenci.⁸⁶ Luhmann k vysvětlení významu re-entry náboženského kódu do kódu využívá metafory divadla. Systém chce, aby nebylo možné rozlišit, zda se jedná o divadlo či realitu, proto vkopíruje rozlišování do rozlišování, nechce si přitom myslet, že to vytvořil, ale že jde o realitu, která zde je. K podpoře a stabilizaci rozlišování proto používá symboly a označení (označí nějaký kámen za posvátný, vymezi nějaký prostor jako řád vůči obklopujícímu chaosu nebo označí tento svět jako imanenci, ve které se nalézá i transcendence ve formě nějakých symbolů apod.). Možná by šlo hovořit o jakési „sociální konstrukci reality“ – systém konstruuje realitu a pak se snaží tuto realitu externalizovat tak, že do ní znovu vkopíruje rozlišování, aby tak potvrdil reálnost té své reality. „Transcendenci proto interpretujeme jako neformulovatelnou, náboženstvím právě skrytou duplikaci toho, co je nyní, dosažitelné, důvěrné v jiné oblasti smyslu.“⁸⁷

Rozlišování, říká Luhmann, se nemůže udržovat samo od sebe. Aby náboženský systém udržel toto rozlišování, musí si získat plausibilitu. Musí přesvědčit diváky o tom, že „tam někde“ skutečně je druhá strana (systémová teorie jako pozorovatel druhého řádu ale ví, že se jedná o konstrukci reality). Aby udržel toto rozlišování, používá symboly (smrt na kříži, nirvána apod.) a umožňuje ji skrze ně pozorovat. Umožňuje pozorovat transcendenci, která je jinak nepozorovatelná.⁸⁸ Jinými slovy tedy systém vytváří imaginární realitu, která není obrazem světa, ale světem pozorovatele, tak jak on sám jej vidí – není tedy jedinou možnou realitou, ale obrazem, do kterého začleňuje sebe sama a umožňuje pozorovat druhou stranu, která je oním jevištěm, kde se odehrávají nejrůznější příběhy a systém náboženství nám je zprostředkovává jako onu transcendenci, jako druhou stranu, která skutečně je. Ve skutečnosti se však jedná o paradox zprostředkování nezprostředkovatelného. To činí pomocí re-entry – vytváří vlastní formu, kterou, aby mohla být udržena, kopíruje zpět do formy, která se tak stává plausibilní.

Re-entry má však ještě druhou rovinu. Představme si to tak, že náboženství potřebuje využít filozofických argumentů k podpoře svých vlastních tezí. Potom má na výběr dvě paradoxní možnosti. Buďto zahrne tuto filosofickou formu do vlastních forem a tím se stane

⁸⁶ Luhmann 2000: 84.

⁸⁷ Luhmann 2000: 80.

⁸⁸ Luhmann 2000: 32-33.

formou náboženskou a nikoli filozofickou, nebo ji vyloučí a pak ji zase nemůže pro své účely využít. Právě pomocí re-entry, tedy vkopírování formy (v tomto případě „cizí“ formy) do formy (vlastní), může toto překonat. Z filozofické argumentace se tak může stát opora teologie.⁸⁹

„Nelze zpochybnit, že existují náboženství, především teistická, která mají na věc jiný názor. Ale existenční soudy jsou soudy pozorovatele prvního řádu. A jak by mohl říci pozorovatel druhého řádu, mají na tomto místě funkci uskutečnit a skrýt re-entry kódu v kódu, totiž učinit diferenci imanence a transcendence myslitelnou a artikulovatelnou.“⁹⁰ Trefně to komentuje Peter Fuchs slovy „[...] To, co je na transcendenci nekalkulizovatelné je kalkulizováno.“⁹¹

Vedle binárního kódování mají sociální systémy další schematismus – tím je programování. Programování, dalo by se říct, změkčuje přísnou binaritu kódu. Umožňuje zohledňovat jiná kritéria než vlastní kód systému. Jsou de facto jakýmsi otevřením se systému. Programy určují ve vztahu ke kódu kritéria pro korektní připsání hodnoty kódu. Jsou tím, kdo určuje podmínky správnosti. Zmínil jsem se, že kód neposkytuje žádný návod k jednání, že pouze jistí napojení operací systému. Podmínky realizovatelnosti určité operace řídí programy. „Určují například, že připisování pozitivního hodnotového kódu je správné pouze za určitých podmínek.“⁹²

Oproti náboženství jsou, podle Luhmanna, některé funkční systémy na průběžnou výměnu svých programů (kritérií vzdělávání, právních zákonů) připraveny, náboženství ale i přes pluralistickou nabídku jednotlivých svých směrů, nemůže pracovat na základě „dnes toto, zítra ono“, protože vyžaduje určitý způsob víry.⁹³ Proto nemůže příliš „přeprogramovávat“ své již jednou stanovené programy. V buddhismu nebo křesťanství typické návody pro správné jednání na cestě spásy, o kterých by šlo mluvit jako o podmiňování vykoupení, nemohou být ze dne na den měněny.⁹⁴ Jedná se o kritéria, o programy určující spásu – ztracení, které by pravděpodobně ztratily, a s nimi možná i celý daný náboženský systém, svou častou reinterpetací plauzibilitu a tím i atraktivitu.

⁸⁹ Jedná se o interpretaci na základě Luhmann 1997 (Recht) s. 89 kde se Luhmann zabývá vztahem práva a morálky a řeší právní dilema odkazování na morálku.

⁹⁰ Luhmann 2000: 77.

⁹¹ Jahrhaus et al. (Hrsg.) 2012: 248.

⁹² Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 139.

⁹³ Luhmann 2000: 100.

⁹⁴ Luhmann 2000: 150.

Tím uzavírám tuto kapitolu, kterou jsme si připravili půdu pro další centrální témata: Kontingenční formuli Bůh, která je téměř obecnou formulí pro náboženské programování udávající, co je ve vztahu imanence a transcendence správné – špatné, a k funkci náboženství, která pomocí této kontingenční formule naplňuje svou funkci překonání kontingence. A v neposlední řadě i k „sekularizaci“ náboženství, která je podle Luhmanna mimo jiné „[...] především v katolických zemích ideově politický program odstavení náboženských vlivů na společnost, školy, vědu, na sebeurčené vedení života jednotlivce, často s Comtovou teorií světových dějin asociovaný program antiklerického >pozitivismu<.“⁹⁵

Funkce náboženství

Luhmann se domnívá, že není pravda, že v moderní společnosti náboženství ztratilo funkčnost. Naopak „náboženství naplňuje pro společnost centrální a velmi specifickou funkci“.⁹⁶ Z předchozích kapitol už by patrně bylo možné si poskládat jakýsi obraz oblastí, v nichž naplňuje náboženství nějakou roli. Zkusme tedy výše řečené znovu uspořádat a přidat to, co ještě vyřčeno nebylo.

Luhmann se v první řadě vymezuje vůči některým dosavadním pokusům o funkcionální určení náboženství. Abychom byli konkrétní: Jednak náboženství nemá pouze integrační funkci, ale i funkci dezintegrační, podkopávající sociální řád; dále stavět na postulátu existence nejasných skutečností a lidské potřeby interpretace nemůže funkční analýza přijmout.⁹⁷ Také funkce, kterou mělo náboženství v předmoderních vysokých náboženstvích (Hochreligion), totiž vytvoření a udržení morálního schématu nelze dnes bez pochyby uznat, neboť oblast morálky se osamostatnila a tím se změnilo také náboženství.⁹⁸

Výše jsme mluvili o kontingenci v souvislosti s relací systém – prostředí a už tehdy jsme uvedli, že náboženství bude mít ve spojení s kontingentní selektivitou důležitou roli. Nyní přišel čas na to si toto vysvětlit. Společnost je prostoupena kontingentní selektivitou, která je nahodilá a neurčitelná a tedy nesrozumitelná. Náboženská funkce (pozorováno z pohledu pozorovatele druhého řádu) má kontingentní selektivitu společenských struktur a představ o světě učinit snesitelnou, šifrovat a interpretovat kontingenci. Čili převádět neurčité

⁹⁵ Luhmann 2000: 279-280

⁹⁶ Luhmann 1977: 8.

⁹⁷ Luhmann 1977: 10-12.

⁹⁸ Luhmann 2000: 96-100.

na určitelné, srozumitelné. Má transformovat neurčitelný svět ve svět určitelný.⁹⁹ „Řečeno jinými slovy, náboženství nese zodpovědnost za to, že člověk dokáže události strpět, že všechny typizace, všechny sebeidentifikace, všechny kategorizace, všechny očekávání jsou reduktivní a lze je vyvracet.“¹⁰⁰

Náboženská funkce spočívá v tom, že se snaží toto nesrozumitelné učinit srozumitelným na základě určitých šifer. Šifruje kontingenci světa a určitým způsobem ji interpretuje. „Šifrováním nerozumíme pouze používání symbolů a znaků pro něco jiného nepřímo přístupného na co ukazují, nýbrž spíše produkci (Erzeugung) vědění reduktivním určením.“¹⁰¹ Symboly a znaky, které k tomuto šifrování využívá, mají zprostředkovat určité vědění o něčem, co je jinak nepozorovatelné. To znamená, že nemá tak, jak se domnívali jiní, kognitivní, interpretační, ani integrativní funkci, ale spíše referenční funkci. Ukazuje na něco, co je jinak skryté. Jako narážku na Durkheimovo pojetí náboženství říká, že tyto šifry nejsou zaměnitelné jako znaky s ohledem na označené. Náboženská symbolika podle něho není identická s tím, co symbolizuje – se společností samou. A ironicky dodává, že „[...] náboženství nemá možnost, když už nejde >Bůh< zkusit to s >penězi<.“¹⁰²

Ve svém posledním díle *Die Religion der Gesellschaft* Luhmann tvrdí, že se náboženství snaží překonat rozdíl mezi pozorovatelným a nepozorovatelným. Překonat paradox, o němž bylo v příslušné kapitole poměrně rozsáhle pojednáno. I tady má tedy náboženství důležitou roli. Události tohoto světa nabývají náboženský smysl tehdy, jsou-li pozorovány z transcendentní oblasti. Jestli jsou pozorovány *sub specie aeternitatis*. Náboženství tedy nabízí specifický typ diskursu, který je specifickým druhem komunikace. Transcendentní pozorovatel je nepozorovatelný. Náboženství sděluje to, co je nesdělitelné a to je ten obrovský paradox. Podle Luhmanna by se sociologie náboženství měla věnovat právě této specifické náboženskému diskursu.

Ve svém pojetí funkce náboženství se tedy Luhmann nějakým způsobem opět vrací ke smyslu. S touto funkcí reformulace neurčené komplexity v komplexitu určenou je náboženství napojeno na úroveň celospolečenského systému. Už víme, že funkce náboženství nebyla vždy, v každém historickém období stejná, náboženství naplňovalo různé funkce, teprve s přechodem k funkcionálně diferencované společnosti se rozsah jeho činností zúžil.

⁹⁹ Luhmann 1977: 78-79 a Luhmann 2000: 83 a 266-267.

¹⁰⁰ Luhmann 1977: 26-27.

¹⁰¹ Luhmann 1977: 84-85

¹⁰² Luhmann 1977: 85.

Někteří autoři mluví dokonce o „vyprázdnění“ nebo ztrátě funkce. Tomuto tématu se budeme věnovat v kapitole sekularizace.

Kontingenční formule Bůh

Kontingenční formule se nacházejí ve všech funkčních systémech – v hospodářském systému „nedostatek“, v politickém systému „legitimita“, v systému práva „spravedlnost“. Jednotlivá náboženství experimentovala s kontingenční formulí, ale nenalezla konsenzus. Luhmann zkoumá kontingenční formuli pouze některých náboženství – těch „vyšších“, které mají kontingenční formuli Bůh.

Jako kontingenční formule jsou označovány symboly, nebo uskupení symbolů, „které slouží k tomu, převést neurčitou kontingenci zvláštní oblasti funkce do určitelné“.¹⁰³ To, co je pro hospodářství nedostatek a pro politický systém obecné blaho nebo legitimita, je pro náboženství Bůh. „Formule Boha vypovídá v první řadě o kompatibilitě každé kontingence s určitým druhem supramodální nutnosti. S touto generalizací se zvyšují požadavky na respecifikaci. *Veškerá* kontingence stále více komplexního světa, což zahrnuje špatné a náhodné, musí být připsána *jednomu* Bohu a tedy interpretována *v rámci* náboženského systému. To vyžaduje formu a techniku dogmatické generalizace [...].“¹⁰⁴ Pojem Boha je tak pro náboženský systém něčím naprosto specifickým, stále vzrůstající komplexita „polykontexturální“ společnosti (tj. moderní společnosti, která má více „contextures“) a tím i kontingence společnosti, si vyžaduje adekvátní řešení, je potřeba ji nějakým způsobem interpretovat – a na tomto místě „přichází“ pro náboženský systém – Bůh. Nejzazší pozorovatel osvobozený od tvoření diferencí (považovat ho za pozorovatele je možné, protože je personifikován), který je odlišený od světa, odlišený od imanence – tedy ve světě nepozorovatelný a tím pádem bez slepého místa.¹⁰⁵

Přechod od transcendence k imanenci a tím i transformovatelnost neurčitelné kontingence v určitelnou je zabezpečena a regulována v podstatě kontingenční formulí Bůh. Kontingenční formule Bůh funguje, na jedné straně jako formule jednoty binárního kódu imanence – transcendence, a na tomto základě absorbuje kontingenci, a na druhou stranu je teology interpretována jako kritérium selekce, které ve vztahu imanence a transcendence učí

¹⁰³ Luhmann 1977: 201.

¹⁰⁴ Luhmann 1977: 130.

¹⁰⁵ Luhmann 2000: 159-163.

rozlišovat správně a špatně, je tedy téměř obecnou formulí pro náboženské programování: „[...] Toto ano, toto ne – tak to chce Bůh. Tertium non datur.“¹⁰⁶ Jako personifikace transcendence je tak kritériem inkluze – exkluze. Určuje podmínky napojení-schopnosti komunikace.¹⁰⁷ „Člověk nemusí vědět, čím je, ale je třeba vědět, jak soudí, aby člověk mohl nastavit svůj život na lásku boží.“¹⁰⁸ Konstrukt Boha pozorovatele je tak vlastně pozorováním druhého řádu.

Ukázali jsme tedy, že pro monoteistická náboženství je typická kontingenční formule Bůh, která na jednu stranu slouží jako zosobnění transcendence, jako jakýsi pozorovatel světa, který je pro nás nepozorovatelný, avšak který pro nás činí pozorovatelnou jednotu difference imanence – transcendence. Zároveň je tím co pomáhá zvládnout každou kontingenci a přemoci hraniční zkušenost ztráty smyslu. Je vyjádřením a zárukou redukovatelnosti komplexity vůbec. Tím, že náboženství koncentruje své systémové operace do kontingenční formule Bůh, naplňuje svou funkci základního zaručení smyslu, umožňuje snést kontingentní selektivitu stále komplexnější společnosti.

Náboženské organizace

K náboženským organizacím pouze stručně, jedná se totiž o struktury, které jsou nad rámec této práce. Poslouží nám však k tomu ukázat, co subsystém náboženství není, a proto se u nich zastavíme. Společnost je pouze typem sociálního systému vedle organizace a interakce. Stejně jako společnost a její funkční systémy jsou i organizace autopoietickými, operativně uzavřenými systémy, které se mohou utvářet pouze uvnitř společnosti. Operují stejně jako společnost a její systémy na základě komunikace a stejně jako funkční subsystémy: „Předpokládají vydiferencování společnosti, řeči a funkcí všeho druhu, stejně jako své prostředí“.¹⁰⁹

Společnost potřebuje nějakou formu organizace komunikace – „[...] hospodářství se například může reprodukovat pouze, když existují podniky, stejně tak by výchova nemohla existovat bez škol.“¹¹⁰ Zatímco však společnost obecně zahrnuje a vylučuje v určitém smyslu všechny osoby zároveň, organizace pouze ve zcela ohraničeném rozsahu – „[...] V podniku

¹⁰⁶ Luhmann 2000: 164.

¹⁰⁷ Luhmann 2000: 152.

¹⁰⁸ Luhmann 2000: 168.

¹⁰⁹ Luhmann 2000: 230.

¹¹⁰ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 81.

mohou činit organizačně vnitřní rozhodnutí pouze členové; ve školní třídě sedí jen někteří školáci a jeden (jedna) učitel(ka)¹¹¹. Organizace si tvoří své hranice jiným způsobem než systémy společnosti. Na základě rozlišení mezi členy a nečleny. To, že jednotlivé osoby mohou být členy, přitom neznamená, že mohou být součástí struktur organizačního systému. Systém organizace je podobně jako systém společnosti nebo psychický systém autopoietickým systémem a osoby jsou jeho prostředím. Důležitým rysem organizace je, že určují programy, které stanovují správnost rozhodnutí na základě kódu ano – ne, inkluze - exkluze. Ten dále na jedné straně omezuje, na druhé umožňuje komunikace.¹¹² A na základě tohoto kódu mohou na své členy klást zvláštní požadavky a hrozit exkluzí. Pro zajištění správné víry a vyloučení heretiků využívají náboženské dogmatiky a tzv. *out-sourcing* (odstraněním oblastí komunikace a příliš vysokou interferencí).

Luhmann říká, že organizace zprostředkovává mezi náboženským osmyslňováním a každodenní praxí specificky náboženského chování, čímž vstupují na místo, které dříve zastávaly různé kulty a rituály. Organizace tedy zprostředkovávají vztah k představám o víře. Jejich vztah k funkčním systémům lze tedy chápat jako komplementární. Předobrazem organizací jsou už od středověku se vyvíjející „církev“, řády, kláštery, které si často, jako v případě církve vypracovaly svůj vlastní řád s jasně vypracovanou hierarchií struktur (oproti moderní funkcionálně diferencované společnosti). V pravém slova smyslu lze mluvit o náboženských organizacích v evropské oblasti teprve po rozštěpení víry v 16. století a rozšíření povědomí o konfesích. Teprve tehdy totiž přicházejí na řadu otázky atraktivity víry individuálně mobilního člena. Jedná se o okamžik, kdy se člověk vstupem podřizuje podmínkám členství a výstupem může vyvázat.¹¹³

Schéma inkluze – exkluze je důležité nejen pro organizační systémy, ale i pro sebepopis společnosti, protože je určujícím pro přístup ke komunikaci. Na jedné straně tohoto schématu se nacházejí podmínky a možnosti účasti na komunikaci, na druhé to, co zbývá. Nemám zde na mysli přijetí nebo vyloučení členů, ale spíše na kódu řeči ano – ne založené rozhodování o návazné komunikaci. Jako funkční systém společnosti, říká, nemá náboženství žádný důvod, oproti organizačním systémům, odmítat inkluzi. Organizační systémy disponují zcela jiným způsobem inkluze – exkluze: Rozhodují o (ano – ne) členství za pomoci pro to platících kritérií.¹¹⁴

¹¹¹ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 81.

¹¹² Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 129.

¹¹³ Luhmann 2000: 227-229 a 236-237.

¹¹⁴ Luhmann 2000: 241

Zajímavou změnou, ke které v organizačních systémech došlo v moderní společnosti v porovnání se společnostmi staršími je, že vyloučení (neboli exkluze) z jednoho dílčího systému neznamena automaticky zahrnutí do jiného. „Moderní forma inkluze s sebou nese silné uvolnění sociální integrace, protože inkluze v dílčím systému ještě nevypovídá nic o inkluzi v jiném.“¹¹⁵ Naopak to ale funguje poněkud jinak. Vyloučení z určitého systému „[...] vyvolává určitý druh dominoefektů, který může individuum jako osobu velmi rychle učinit společensky irelevantní.“¹¹⁶ Tím je myšleno tolik, že jedno vyloučení ze systému následuje další a pak zase další a další, až je člověk vyloučen „ze všech“ systémů, což vede k různým existenčním problémům (vyloučí-li mě ze školy, budu těžko hledat zaměstnání a to povede k tomu, že nebudu schopný uživit sám sebe ani svou rodinu...). U náboženských organizací je to ale možná trochu jiné (...možná mě v této „beznadějně“ situaci přijme církev).

Luhmann říká: „Organizované náboženství je zde problémem diakonie, aktivismu lásky, sociální práce. Proti tomu nelze nic říci a úspěchy mohou tuto definici situace potvrdit. Různé křesťanské řády se svými regionálními organizacemi klášterů by mohly tvořit výchozí body pro protipatření vůči lidským a přírodním civilizačním škodám. Avšak toto by bylo inkluze do náboženského systému pouze tehdy, kdyby stačilo aktivovat funkci a kód náboženství, tedy řečeno tradičně, vytvořit církev ve smyslu společenství víry. A zde se zdá, že si organizace sama stojí v cestě, protože již vždy věděla, protože vždy rozhodovala, o kterou víru by se muselo jednat.“¹¹⁷ A následně si pokládá otázku: „Ale proč to? Proč ne jiné přístupy ke světu za hranicemi tohoto světa? Proč připustit sakramenty, ale ne inscenace transu?“¹¹⁸ Organizace tedy podle Luhmanna vždy „nevítají“ vše, co se považuje za náboženství, protože to může jejich zvláštní požadavky vystavit nebezpečí. Proto je, říká, potřeba pojem náboženství vyvázat ze spárů sebepopisu náboženských organizací.¹¹⁹

Rozdíl mezi subsystémem náboženství a náboženskou organizací můžeme nakonec podtrhnout tím, jaké si kdo klade cíle: „V náboženství může jít v první řadě o vykoupení nebo o spásu duše. Pro organizace jsou však takové cíle těžko operovatelné. Jak má člověk určit, zda jsou dosaženy nebo ne a v čem to spočívá? Typicky se tak náboženské organizace zabývají transformací prostředků do náhradních cílů. Farářovi se podaří lépe než jiným

¹¹⁵ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 81.

¹¹⁶ Baraldi, Giancarlo, Esposito 1997: 81 a Luhmann 2000: 242-243.

¹¹⁷ Luhmann 2000: 243.

¹¹⁸ Luhmann 2000: 243.

¹¹⁹ Luhmann 2000: 241.

přesvědčit lidi k návštěvě boží mše. A poté, co se členství stalo individuálním rozhodnutím, může být také rozmnožení, nebo udržení stavu členů bráno jako úspěch organizace.¹²⁰

Luhmann se domnívá, že vliv organizací poroste. „Ve světě přibývajících kontingencí, ve světě široce rozšířené literality, ve světě rychlých změn a vysoké dynamiky zcela různých funkčních systémů se zdá tato cesta prosazovat.“¹²¹

Sekularizace

Pojem sekularizace je od dob Comta a především v posledních desetiletí 20. století značně diskutovaný pojem, který s sebou nese celou řadu problémů. Luhmann na tuto diskuzi navazuje a předkládá nám svůj vlastní, se svou teorií náboženství kompatibilní, náhled na věc. Definiuje jej v souvislosti s funkcionální diferenciací. V první řadě se však vyrovnává s mnohoznačností tohoto pojmu a konstatuje jeho problematičnost, zároveň však uvádí, že není možné se ho prostě jednoduše vzdát, protože by tím vzniklo prázdné místo, které by muselo být nahrazeno pojmem jiným a pojem sekularizace podle Luhmanna není možné vyškrtnout bez náhrady. V sociologii náboženství se vzhledem k tomuto problému dnes mluví spíše o „odcírkevnění“ nebo „deinstitucionalizaci“ nebo o ústupu náboženství z veřejné sféry, konstatuje Luhmann.¹²²

Z dosavadního textu víme, že se v rámci evoluce zásadním způsobem proměnilo postavení náboženství ve společnosti. Náboženství už není tím, integračním prvkem společnosti, není systémem stojícím nad ostatními ale jedním mezi ostatními – vedle vědy, práva, politiky. Převládající pojetí sekularizace, které tak říká, že náboženství je postiženo ve vztahu k vědám a za ztížených podmínek se snaží opodstatnit, podložené empirickými výzkumy mezi „převážně nenáboženskými intelektuály“, nemůže být se současným oboustranným uznáním náboženství a vědy kompatibilní. Navíc jsou podle Luhmanna předložené empirické výzkumy pro sekularizační tezi nedostačujícím vysvětlením. V moderní společnosti končí možnost vydávat autoritativní a víceméně závazné popisy celé společnosti. Luhmann říká, to se netýká jenom náboženství, to se týká všech – nakonec se to týká i té vědy.¹²³

¹²⁰ Luhmann 2000: 240.

¹²¹ Luhmann 2000: 239.

¹²² Luhmann 2000: 278-282.

¹²³ Luhmann 2000: 219-220.

Víme už také, že se náboženství vydifereovalo pro specifickou, pouze sobě vlastní funkci. „Funkcionální diferenciaci spočívá na funkcionální specializaci. Pro specifické funkce vytváří *lepší šance* za podmínek systémové vyhraněnosti. [...] Musíme počítat s možností, že na základě podmínky ústupu z mnoha funkčních oblastí, na základě zřeknutí se >social control< a legitimace politické moci, šance pro náboženství stoupají.“¹²⁴ To znamená, že náboženství sice možná v průběhu tohoto procesu ztratilo některé funkce, nebo lépe řečeno zbavilo se přebytečných funkcí, ale to nemusí být nutně nevýhodou. Muselo sice uznat, že není ve společnosti nadřazené ostatním systémům, ale zato se nyní může plně věnovat té své specializaci.

Závěr

Cílem této bakalářské práce bylo uvést, charakterizovat a zhodnotit postavení náboženství ve společnosti v díle Niklase Luhmanna. Nyní se pokusím celou práci shrnout a zhodnotit. Součástí závěru bude i seznámení s postupem při psaní práce.

Průběžné poznámkování použité literatury, hledání dílčích i obecných souvislostí ve snaze o jejich uchopení a pochopení vyústilo ve více než 250-ti normostranách značně neuspořádaného a zcela nesouvislého textu. O mnoho uspořádanějším se Luhmannova teorie nezdála být ani „v mé hlavě“ – samozřejmě jsem stále zaznamenával dílčí pokroky, ale to možná otevíralo další otázky a další horizonty.

Přestože mě Prof. Miloš Havelka, vedoucí mé práce, upozorňoval, že nemám začínat z kraje hned úvodem, ale vytyčit problémové okruhy, měl jsem značný problém dostat se k jádru věci. Problém byl možná také v tom, že přípravy a psaní této práce byly mým prvním přímým kontaktem s dílem Niklase Luhmanna. Domnívám se, že každé další pokračování v práci na Luhmannově systémové teorii by bylo o mnoho snazší.

V této práci jsem stručně pojednal o proměně společenských struktur, které vedly k vydifereování jednotlivých subsystémů v moderní společnosti. Náboženství se jako důsledek tohoto procesu ocitlo ve zcela nové situaci. Tím se mu otevřely nové otázky, kterými se v moderní společnosti musí zabývat. Vydifereovalo se do podoby autopoietického, operativně uzavřeného systému vedle jiných subsystémů (práva, umění, vědy, politiky ad.). Tato diferenciaci proběhla, a stále probíhá, na základě funkční

¹²⁴ Luhmann 2000: 144-145.

specializace jednotlivých systémů společnosti. Náboženství je tedy podrobena funkcionální analýze. Jednotlivé systémy a s nimi i náboženství nyní naplňují zcela specifické, pouze sobě vlastní funkce, které nemohou být nahraditelné ničím jiným. Tím došlo k jakémusi rozvržení společenských „rolí“ jednotlivých subsystémů moderní společnosti, které mezi sebou již nebojují o primát nad tou kterou oblastí, ale uzavřely „mír“. Poprvé se tak v moderní společnosti setkáváme s náboženstvím jako autonomním systémem. Politika by se tak již neměla vměšovat do náboženských záležitostí a naopak. Funkce, které tyto subsystémy plní jsou funkcemi celospolečenskými, funkcemi jako celek udržující celou společnost, která je zvláštním, samostatným systémem.

Spíše než jednotu charakterizuje moderní společnost neustálá diverzifikace a diferenciaci. Neustále vzrůstá komplexita společnosti a to vede k novým otázkám a problémům. A na tomto místě „vstupuje na scénu“ subsystém náboženství. A právě v této situaci může podle Luhmanna sehrát mnohem větší roli, než mohl kdy předtím. V průběhu evoluce se zbavilo některých svých funkcí a nyní se může koncentrovat pouze a právě na to stěžejní – tím je specificky náboženská komunikace. Na jejím základě se náboženství snaží umožnit zvládnutí kontingence nových komplexních a stále komplexnějších, nepřehledných a stále nepřehlednějších společenských struktur. Náboženství vstupuje do slepých úhlů každého pozorování a ukazuje paradox vezdejšího světa jako snesitelný. Umožňuje komunikovat to, co bylo nepozorovatelné a nevyslovitelné, nikoliv řešit, ale činit snesitelným, přehledným a komunikovatelným.

Zcela specifická náboženská formule Boha umožňuje náboženství pozorování nepozorovatelného. Bůh je ten, jenž stojí nad všemi pozorovateli, ten kdo nemá žádná slepá místa. Bůh je v transcendenci i v imanenci a právě na základě tohoto schématu imanence – transcendence a jeho re-entry ukazuje, že transcendence leží i v imanenci a naopak a že jedné ani druhé straně „není jedno“, co se děje na straně druhé. Tím dává náboženství orientaci v složitém, komplexním světě a umožňuje snést tíhu kontingence. Náboženství tak převzalo roli výkladu a legitimování nahodilosti světa.

Použitá literatura

- BARALDI, Claudio, GIANCARLO, Corsi, ESPOSITO, Elena. 1997. *GLU: Glossar zu Niklas Luhmans Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BERGHAUS, Margot. 2004. *Luhmann leicht gemacht: eine Einführung in die Systemtheorie*. Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien.
- HAHN, Alois. 2001 (periodikum). *Luhmanns Beobachtung der Religion*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 53, S.580-589.
- HAHN, Alois. 1998 (periodikum). *Zum Tode von Niklas Luhmann. Ein Nachruf*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 27, H. 6, S. 402-403.
- JAHRAUS et al. Hrsg. 2012. *Luhmann-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Metzler.
- JANSOHN, Hrsg. von Jochem Hennigfeld und Heinz Jansohn. 2005. *Philosophen der Gegenwart: eine Einführung*. Darmstad, Wiss. Buchges.
- KRAUSE, Detlef. 2001. *Luhmann-Lexikon: eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*. Stuttgart, Lucius.
- LUHMANN, Niklas. 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas. 1991. *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas. 1993. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas. 1997a. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas. 2006. *Sociální systémy: Nárys obecné teorie*. Brno, CDK.
- LUHMANN, Niklas. 2013. *A Systems Theory of Religion*. California, Stanford.
- ŠUBRT, Jiří a kol. 2007. *Soudobá sociologie I: Teoretické koncepce a jejich autoři*. Praha, Karolinum.

Abstrakt

Má bakalářská práce se zabývá problémem systémové teorie náboženství tak, jak ji předkládá Niklas Luhmann. Náboženství je pro Luhmanna jedním z mnoha funkcionálně diferencovaných systému moderní společnosti. Proto se nejprve zabývám problematikou subsystémů společnosti obecně. Práce dále klade důraz na centrální pojmy celé teorie a vymezuje náboženská specifika. Jedním z nich je otázka, jak se systém náboženství vyvinul a jak se stal funkcionálně diferencovaným systémem. Jinými slovy, jaká jsou specifika evoluce systému náboženství a jaká je jeho funkce, která jej odlišuje od ostatních systémů společnosti. Částečně se držím Luhmannovy struktury a zabývám se kódováním, kontigenční formulí a formou smyslu, a to jak obecně, tak ve vztahu k náboženství. Nelze opomenout ani komunikaci a zvláště pak pozorování, neboť kdo je pozorovatelem systému náboženství? Náboženství samo? Nebo Bůh? Sekularizace, jako jedno z nejvíce diskutovaných témat posledních dvaceti let minulého století, je rovněž jedním z témat práce. Luhmannova systémová teorie nám poskytuje své vlastní vysvětlení tohoto problému a to v kontextu dříve řečeného, tedy zvláště v kontextu evoluce náboženství a funkcionální diferenciaci, která vedla ke ztrátě některých (sic!) funkcí tohoto systému. V neposlední řadě má práce poskytuje malý exkurz do problematiky organizace, která je zvláštním typem sociálního systému, tedy systémem odlišným od systému společnosti.

Abstract

My thesis handles with the problem of a systems theory of religion as it presents Niklas Luhmann. Religion, for Luhmann, is one of the many functionally differentiated social systems that make up modern society. That is why I deal with the problem of subsystems of society in general at first place. Thereafter the thesis emphasizes the central issues of the whole theory with it's specifics for the system of religion itself. One of them is the problem of how this system evolved and how it became functional differentiated social system. In other words, what are the specifics of the evolution of the system of religion and what is it's function, which distinguishes it from the other systems of society. Partly I follow up Luhmann's own structure and give an account of the issue of coding, contingency formula and the form of meaning in the general as well as in the solely religious way. Of course we can't

leave out the issue of communication and especially the question of observation – thus, who observes the system of religion? Religion itself? Or God? Secularization also should not be omitted as it is one of the most discussed themes of the last twenty years of the 20th century. Luhmann's system theory provides its own explanation in context of what has been mentioned formerly – in context of evolution of religion and of functional difference which led to loss of some (sic!) functions of this system. Last but not least my thesis comprises a little excursion into the problem of organisation, which is a particular type of the social system, different from the system of society.