

Hloubková interpretace

Arthur C. Danto

*Ale uschovej podnebesí zase do podnebesí a jeho
zcizení bude nemožné, a v tom je podstata trvání věci.*

Mistr Zhuang¹

I.

V současnosti se v zahraničí stále častěji objevuje pojetí interpretace, které sice vzniká v konkrétní souvislosti s texty, avšak s otázkami dovolávajícími se spíše tradičně poji- mané interpretace nemá téměř nic společného: s tím, je-li určitá dvojnáčnost nebo roz- pornost záměrná, a pokud je bezděčná, jak se máme s takovými trhlinami vyrovnat – s otázkou, jak má být text *čten*. Tak například chronologie Faulknerem připojená k textu *Absolone, Absolone* (1936) je v rozporu se sledem událostí vyvoditelným z notoricky spleti- tého narativu románu. Vystává tedy zásadní otázka, jestli se Faulkner zmýlil, jestli by se měl opravit text románu, a nebo tento rozpor nastražil úmyslně, aby podnítl ještě hlubší reflexi času, vyprávěcího hlasu a vyprávění, než jakou by v čtenářově literárním vědomí vzbudila už sama o sobě velmi komplikovaná narativní struktura. Co je však podstatné, na základě právě uvedené interpretace musíme chronologii konstruovat jako součást díla, které náhodou obsahuje také narativ vnímaný nyní jako fragment: náleží ke komplexnější- mu literárnímu objektu jako například důmyslný rejstřík Nabokovova románu *Pale Fire* (1962), který záhadu spíše rekapituluje, než aby čtenáři pomohl se v ní zorientovat. Identi- ta díla zůstává neurčitá, dokud není učiněno nějaké rozhodnutí. Rutinní interpretace tedy spočívá ve stanovení textové identity, a i když je na podporu určité teorie zapotřebí uvážít celou řadu nejrůznějších faktorů, míří ústřední a řídicí hypotéza k pravděpodobným repre- zentacím samotného autora jako k tomu, jak má být daný text čten. Samozřejmě že by tyto reprezentace bývaly samy doznaly změny, a my se můžeme domýšlet, že si Faulkner přece jen rozporu mezi příběhem a chronologií všiml, a rozhodl se nechat to být. Textový problém se tedy vyřešil inkorporací, z díla s poněkud konvenčním příběhem ve stylu *art deco* se však stala modernistická ukázka transgenerického vědomí vlastního „já“ a tomu odpovídal kladný nebo záporný ohlas u kritiky. Dějiny výtvarného umění a literatury jsou plné nevyužitých příležitostí ke konfrontaci, takže se nikdy s určitostí nedozvíme, jestli Watteauovo vrcholné dílo *L'Embarquement à Cythere* (1717) znázorňuje *jímavé*, efemérní milence, kteří Ostrov lásky opouštějí, nebo na něj přicházejí – oba výklady jsou v souladu s jazykem názvu, ale každý vyžaduje jiné čtení díla, které díky své dvojnáčnosti přebývá v jakémsi limbu neurčitosti představovaném například vídeňskou kachnou-králíkem. Pro- tože dohady uměnovědců neberou konce, není u konce ani interpretace. S tím ovšem nemá pojetí interpretace, které se zde snažíme postihnout, nic společného, i když matení mezi tímto pojetím a zkoumáním textů v podání humanitní vědy rozdílů spíše zastírá. *Toto* pojetí interpretace nenáleží ani tak k humanitním vědám jako spíš ke *Geisteswissen-*

schaften nebo *duchovědám*, jak je budu nazývat, abych zachoval německé kompozitum. Ty odvoláváním se na autorskou reprezentaci zcela opovrhují.

Naše pojetí proto nemá nic společného ani se smysluplným jednáním konstruovaným na základě textového modelu, alespoň ne tehdy, když dvojznačnost a rozpory, kterým se v otevřené textuře promluvy a gesta nelze vyhnout, vyžadují interpretaci nebo ji umožňují. Jednání je smysluplné, když jeho popis ukazuje na nějakou sociální instituci nebo praxi, takže pohneme-li kamenem jenom proto, abychom jej přemístili, nebude to smysluplný akt – na rozdíl od všeho, co udělá král jako král nebo proto, že je králem. Karel VII. si k anglo-burgundské posádce města Troyes, které pro něho Johanka z Arku dobyla za jeho triumfální korunovační jízdy do Remeše, dovolil mimořádně velkomyslné gesto: nechal posádku odejít a vzít s sebou také výzbroj a výstroj. Anglo-burgundané však chytře, ačkoli poněkud těžkopádně interpretovali „výstroj“ mimo jiné jako svá rukojmí. I když Johanka s takovým pojmovým rozšířením nesouhlasila, bylo nakonec dokázáno, že rukojmí zadržovaní pro výkupné představují hodnotný majetek, že za své životy vděčí výkupnému a že doslova tak jako vojenské stany a *chaudières* je zapotřebí je přepravit a tak jako koně nakrmit. Ačkoli takový výklad Karel pravděpodobně nezamýšlel, nakonec jej přijal a nařídil vyplatit výkupné. Dnes už asi nezjistíme, jestli by byl Karel stejně vstřícný, kdyby Anglo-burgundané přikročili k devastaci města a argumentovali by tím, že kameny lze považovat za zbraně, protože šípy jsou přece také zbraně a kamení slouží jako střelivo do katapultů. Karel se nicméně tak jako Faulkner v případě románu *Absolone*, *Absolone* ocitl v pozici autority, jež povoluje interpretaci nebo interpretace, ať už je zamýšlela či nikoli; taková autorita je na místě vždy, když existuje nějaký systém distinkcí – jazyk, zákoník, nauka, nařízení –, který musí být přizpůsoben okolnostem, pro něž výslovně nebyl zamýšlen.

Má-li být systém dostatečně pružný, aby mohl fungovat, interpretaci se nevyhneme a autorita je zapotřebí, aby v pružnosti nezašel tak daleko, že už přestane *být* systémem. Je tedy věcí interpretace, jestli je interrupce vraždou, znásilněním to, když si muž od své zdráhající se manželky vynutí pohlavní styk, evoluční teorie teorií skutečně vědeckou, je-li zadržený revolucionář zločincem, nebo by se s ním mělo zacházet jako s politickým vězněm, nebo zda by se mělo smysluplné jednání vykládat jako určitý druh textu – ve všech uvedených případech je někdo nebo něco autoritou. Poměrně nedávno, když se v oxfordských analytických kruzích preventivně diskutovalo o tom, co říkáme když, co bychom říkali kdyby, co musíme říkat jestli, by se meze interpretace interpretovaly jako záležitost, ne-li sama esence filozofie. A ačkoli se tady ani u tribunálů společenského života nikdo o intenci jako takovou vždy neopírá, na to, co měli nebo museli mít mluvčí či panovníci na mysli nebo co by připustili jako možný výklad, kdyby byli dotázáni, se v rámci kazuistiky naráží stále, a utváří se tak něco, co se v takovém interpretačním postupu nejvíce blíží experimentálnímu potvrzení. Pochopení, co mohl mít autor jako agent a zároveň jako autorita na mysli, je tedy pro tento interpretační řád klíčové a my jej *právě proto* musíme odlišit od oné interpretace, hermeneutické nebo *hloubkové*, jak ji budu označovat, kterou se v této studii budeme zabývat. O interpretaci hloubkovou jde právě proto, že zde chybí onen odkaz k autoritě, jenž je koncepčním prvkem toho, čemu můžeme říkat také *povrchová* interpretace. Není zde proto, že rovina vysvětlení, kterou bere v úvahu hloubková interpretace, není rovinou, na níž může účastník formou nějakého jednání zaujímat pozici autority. Respektive jedinou autoritou, která má určitou váhu, je autorita vědce, v tomto případě duchovědce. Toto rozlišení by působilo přirozeněji v dobách, kdy ještě věda nebyla chápána jen jako jiná forma akce, v níž se soupeří o paradigmatu způsobem připomínajícím spor o mravopoctnost mezi misionáři a Melanésany. Vědec nevytváří skutečnosti, o nichž rozhoduje, a neodvozuje odtud svoji autoritu, na rozdíl od autora nebo panovníka – ale i to může být předmětem filozofického sporu.

Mohli bychom snad dodat následující rozlišení. Rozdíl mezi hloubkou a povrchem kolmo protíná ve filozofii běžnější distinkci mezi vnitřním a vnějším. Distinkci vnitřního a vnějšího lze jen obtížně popsat, aniž bychom se dotkli otázek filozofie mysli a filozofie vědění, nicméně povrchová interpretace charakterizuje externí jednání agenta s odkazem na vnitřní reprezentaci tohoto jednání, o níž se předpokládá, že je agentovou reprezentací, tento agent pak vzhledem ke svým reprezentacím zaujímá jakési privilegované postavení. Nebo alespoň vzhledem ke svým povrchovým reprezentacím. Pokud jde o hloubkové reprezentace, nemá žádná privilegia, a tudíž ani žádnou autoritu, protože se jich musí dobrat stejně, jako se jich musí dobrat ostatní: jsou pro něho přinejmenším z kognitivního

hlediska vnějškové, i když jsou součástí jeho charakteru a osobnosti, a vzhledem k nim je agent sám sobě de facto Jiným Vědomím. Operace známá jako *Verstehen*, při níž se pokoušíme o interpretaci pomocí zprostředkovaného zaujetí agentovy perspektivy, je sice bezesporu chybnou koncepcí, ale je přinejmenším možnou teorií toho, jak Vnější překračuje neprobádané hranice dělící je od Vnitřního, připustíme-li, že Vnitřní nepotřebuje ani nevyužije na sebe aplikované Verstehen, vzhledem k tomu, že se jedná o jeho perspektivu. Není však možnou teorií toho, jak dojdeme k hloubkové interpretaci, už jenom proto, že Vnitřní je odříznuto od svých vlastních hlubin z jiných důvodů, než z jakých je Vnější odříznuto od Vnitřního. Bylo řečeno, že zčásti dělá z pohnutky pohnutku nevědomou fakt, že by pro toho, jehož jednání vysvětluje, nebyla pohnutkou, kdyby byla vědomá. Nebyla by jí zčásti proto, že přesvědčení, které by ji ospravedlnilo, pokud by byla vědomá, je cizí systému přesvědčení, na něž by se odvolával agent. Je to tedy částečně něco, co je hloubkové, protože to je ukryté, a to jak před tím, o jehož hloubku se jedná, tak před všemi ostatními. Lidé – na rozdíl od netopýrů – asi nikdy nebudou vědět, jaké to je být netopýrem, ovšem pokud mají netopýří hlubiny, nejsou uzpůsobeni k tomu, věděli, jaké to ve své nejhlubší podstatě je, být netopýrem, o moc lépe než my. Možná samotná představa, jaké to je, něčím být, implikuje právě ten druh vědomí, které nemá o nic větší využití, než jaké má pojetí autority pro hloubku. V hloubce se nenachází nic, o čem by se dalo uvažovat jako o tom, co se tam nachází.

Vidíme tedy, že se hloubková interpretace bez oněch reprezentací, z jejichž dosažitelnosti vycházíme při vyznačení rozdílu mezi vnitřním a vnějším, zcela neobejde. Neobejde se bez nich proto, že když předstírá, že podává hloubkovou interpretaci toho, co jednotlivé osoby dělají, předpokládá, že se ví, co ve skutečnosti dělají, a to může vyžadovat odkaz právě k těmto reprezentacím. Hloubková interpretace na sebe vlastně bere určitý druh chápání komplexu reprezentací a chování, kterému v povrchové rovině můžeme díky těmto reprezentacím rozumět. Povrchová interpretace, pokud jí docílíme, nám tedy poskytne interpretanda pro hloubkovou interpretaci, jejíž interpretantia je třeba hledat v hlubinách. Hloubkové čtení románu *Absolone*, *Absolone* se tedy pokouší interpretovat text a autorskou reprezentaci spolu s odkazem k faktorům, vzhledem ke kterým je možné konstatovat, že interpret zná skutečnosti, které nezná autor. I kdyby se stalo, že by autor podal hloubkovou interpretaci svých vlastních textů – pokud tuto technologii ovládá –, nebyl by při rozlišování v těchto otázkách před ostatními ve výhodě. Otázky interpretace, na rozdíl od povrchových čtení textu, nemají nic společného s otázkami, o kterých by se dalo předpokládat, že spadají do jeho pravomoci.

O povrchové interpretaci, kterou v průběhu socializace musíme zvládnout všichni, se zešíroka debatovalo mezi filozofy zabývajícími se teorií jednání a analýzou jiných jazyků a jiných vědomí. Nicméně o hloubkové interpretaci se prakticky nemluvilo. Protože však hloubková interpretace nachází uplatnění v duchovědách, teorie, které postulují, postulují také duchovědy a jejich životaschopnost závisí na její životaschopnosti. Chtěl bych proto podat několik příkladů hloubkové interpretace a alespoň v některých se dotknout problémů, které s sebou nese. Rád bych také rozptýlil určité nejasnosti, které se objevují zvláště ve filozofii umění, když se domény hloubkové a povrchové interpretace neoddělují. Rozumí se samo sebou, že hloubka nijak nesouvisí s profunditou. Analýzu „hloubkového“ ve smyslu profundního čtení textů bohužel nabídnout nemohu.

II.

Z celé řady věšteckých úkonů praktikovaných ve starověkém Řecku se jeden obzvláště vhodně vztahuje k našemu tématu. Jedná se o takzvanou věštbu *dia kledonon*, založenou na náhodných lidských promluvách. Ten, kdo chtěl znát nějaké poselství, vložil soše boha Herma do ruky minci, zašeptal jí do ucha svoji otázku a zakryl si uši – odpověď měla být obsažena v prvních slovech vyslechnutých poté, co si uši odkryje. Nemusíme snad zdůrazňovat, že bylo zapotřebí pronesená slova interpretovat, protože je vcelku pravděpodobné, že nenesla poselství explicitně. Málokdy se stávalo, že byla tak zacílená jako text – náhodně vplynuvší na povrch, avšak údajně nastražený samotnou Prozřetelností –, který Augustina přivedl na dráhu světce („Ne v hodování a opilství ...“), ani tak výstižná jako neméně slavný text z *Vyznání* (397–398) („A lidé podnikají cesty, aby se mohli diviti horským velikánům...“),² o němž Petrarca tvrdil, že mu náhodou padl do očí, když na hoře Ventoux rozjímal o vztahu k sobě samému a k dějinám. Kolemjdoucí si daleko spíše

mumlal cosi o cenách olivového oleje, zatímco si člověk žádostivý věštby přál vědět, jestli ho má Dafné (nebo snad Ión?) ráda. Povolal tedy interpreta jako zprostředkovatele a jeho úkolem bylo přiřadit k sobě interpretandum a interpretans. Automatické psaní, z něhož se surrealisté pokoušeli vyčíst překvapivé vhledy do podstaty věcí, patřilo k těmž okruhu činností.

Vzhledem k tomu, o jakého boha šlo, stojíme před archeohermeneutickou praktikou spočívající v interpretaci promluv, „jež znamenají víc, než si mluvíci uvědomuje“, což je anglická definice řeckého *kledon*, které tímto zavádíme jako svébytné anglické slovo. Věštby stejně jako věštci a předtuchy obecně upadly v zapomnění, ale *kledon* a interpretace, kterou představuje, hrají dál v moderní hermeneutické teorii významnou roli – když se zabýváme symboly, které, jak Ricoeur poněkud gnómičky poznamenává, „říkají víc, než říkají“. Jde tedy o *kledon*, jestliže mluvíci vyslovením *a* říká *b* (nebo když agent nějakou smysluplnou akci *c* vykoná *d*), a přitom běžné struktury pro porozumění významu *a* posluchači neodhalí, že je pronášeno také *b*: ani mluvíci si není vědom, že říká *b*, zamýšleje samozřejmě říct pouze *a* (mluvčí nemají žádnou moc nad tím, co říkají, když pronášejí *kledon*). V jednom Vonnegutově románu se rozhlasovému hlasateli v nacistickém Německu podaří upozornit spojenece na důležité vojenské přesuny na německém území, a to prostřednictvím zprávy šifrované jako antisemitský proslov určený německým posluchačům, kteří pochopitelně nemají nejmenší podezření. Zrovna v tomto případě hlasatel ví, co dělá, což ho staví před nelehké mravní dilema, které by se nezměnilo, kdyby byl jenom tím, kdo tajnou vojenskou zprávu neviditelně zapuštěnou do fanatického diskurzu napsal; tuto zprávu by potom odvyšlál štábní hlasatel, který – aniž by co věděl o skrytém poselství – by pouze odvedl svoji práci, to jest vysílal by do éteru banální hrůzu. Hlasatel, stejně tak jako jeho starořecký protějšek, který byl nevědomým *porte-parole* hermetického sdělení, by pronášel *kledon*, a uvážíme-li jeho předpokládané zásady, je zřejmé, že kdyby věděl, že vlastně vysílá zašifrovanou zprávu, nedělal by to; tedy to, co v *hloubce* provádí, je nejen nezáměrné, ale (téměř dialekticky) protizáměrné. Perspektivou povrchu diskurzu je status *kledonu* jako toho, co říká, neproniknutelný a smysl toho, co říká, když říká to, o čem by sám přepokládal, že (jenom) říká, není ve skutečnosti jeho. Stejně tak jako dítě, které se narodilo Panně Marii, v určitém smyslu není skutečně *její*. Kdyby totožnost dítěte nebyla určitým způsobem *vyjevena*, nikdo by se nikdy nedozvěděl, že se pro historii narodil bůh. Vyjevit v rámci světské historie božský přívazek si žádá proroka, právě tak jako si žádá interpreta, má-li být vyjeven komunikační přívazek k běžnému sdělení. Bez takovýchto zjevení by šel život dál a ani jedni, ani druzí by netušili, že jsou do lhostejného ovzduší vysílány *kledony*. *Kledony* jsou pozoruhodné tím, že se nečekaně zjevují v závěsu za životními či diskurzivními formami, které jsou už vlastně podle povrchové interpretace tak, jak jsou, úplné. Je to jako podnebesí schované v podnebesí.

Zajímavou otázkou je, proč jsou významy skryté. Chápeme samozřejmě, když tajný agent subverzivní tajné zprávy do vysílání šifruje, proč by však měl Hermés svá poselství sdělovat prostřednictvím bezděčných nositelů, když by mohl promluvit přímo? Proč se Jupiter uchyluje k bleskům a letu ptáků, když nám chce oznámit něco, co by snad mohl vyložit přímo, bez prostředkování interpretů? Nabízí se cynická odpověď. Kdyby bohové promlouvali přímo, byli by interpreti stížení technologickou nezaměstnaností. Aby si udrželi postavení na trhu práce, nárokují si sémantický monopol na zásadní naléhavá poselství, která chápou jen oni. Netuším, odpovídá-li toto cynické řešení pravdě, ilustruje nicméně jakýsi svébytný nižší stupeň hloubkové interpretace, a to tím, že věštci si de facto zachovávají svou vlastní pozici ve světě díky tomu, že jejich klienti věří, že mají důležitou funkci, i když jde vlastně jen o funkci druhotnou. Hloubkové důvody, které tyto transakce řídí a díky nimž můžeme říct, co se skutečně děje, jsou skryty právě tak interpretovi jako jeho zákazníkovi a tato povrchová praktika by zanikla, kdyby byly její hloubkové důvody známy: neexistovala by, kdyby *nebyla* utajená. Její utajení před klientem by se dalo považovat za jakousi kněžskou *fourberie*, nebýt toho, že je utajená i samotným kněžím: a právě proto je tento mechanismus utajení z filozofického hlediska zajímavý.

Tuto dávno opuštěnou praktiku jsem oprášil jen proto, abych upozornil na strukturu akce, při níž po vykonání *a* máme popis tohoto *a*, říkejme mu *b*, takže tím, že někdo vykoná *a*, vykoná ve skutečnosti *b* v tom smyslu, že vykoná *a*, aby bylo vykonáno *b* – což odliší *b* od oněch nesčetných jiných popisů *a* přijímaných v teorii jednání –, a kdy je tomu, kdo koná *a*, utajeno, že koná *b*. Hloubková interpretace činnosti *a* ji identifikuje jako *b*, zatím-

co povrchová interpretace ji identifikuje jako *a*. Jak jsme viděli, povrchová interpretace se vztahuje k agentovým pohnutkám, i když ne k těm hlubinným, a třebaže může mít agent s formulací povrchových pohnutek potíže, není to proto, že by byly skryté. Její utajení je zvláštním druhem důvodu pro neschopnost něčemu porozumět. Dovolte mi však uvést několik většinou dobře známých příkladů, kde, jak se domnívám, se tato struktura vyskytuje.

A. *Marxistické teorie*. Marx a Engels nepřijímají jako samozřejmé popisy a vysvětlení, jež lidé o svém jednání spontánně podávají. Dokud neexistuje beztřídní společnost, lidé tím, že dělají *a*, ať už je *a* cokoli, dělají něco jiného, říkáme tomu *b*, a to musíme chápat z hlediska jejich třídní příslušnosti. Marx se proslavil svým výkladem odvolání obilných zákonů, k němuž došlo za Cobdenova ideologického a Peelova politického vedení; zatímco Cobden s Peelem prý chtěli dosáhnout toho, aby měl pracující lid levnější chléb, podle Marxe bylo *skutečným* smyslem to, aby měli průmyslníci levnější pracovní sílu. Peel a Cobden byli oba zastánci volného obchodu a své kroky (v dobré víře) halili do hávu dobročinnosti, ve skutečnosti však hájili zájmy vlastní třídy stejně tak, jako jejich odpůrci hájili zájmy své. Peel zkrachoval politicky a Cobden ekonomicky, byli však pouhými kledony své třídy, nástroji historických sil dramatického soukolí, jehož skutečnými agenty jsou společenské třídy. Svým způsobem analogická teorie vysvětluje zájmem druhu usmrcení hmyzího samečka při aktu reprodukce.

B. *Nelogické chování*. Ekonomické principy liberálních reformátorů z roku 1846 formulují jeden z několika příkladů, na něž je Pareto ochotný pohlížet jako na *logický*, a to konkrétně sledování vlastních zájmů. Avšak velká část toho, co lidé dělají, není logická, protože podávaná vysvětlení toho, co dělají, ve skutečnosti žádnými vysvětleními nejsou; základem celé kategorie jednání je pak to, čemu Pareto říká *reziduum* a co skutečně vysvětluje, co *faktická* vysvětlení, která lidé podávají, pouze racionalizují. Paretova interpretace hledá reziduum představující základ chování a racionalizaci zároveň. Člověk se nedopouští vraždy, protože z ní má hlubokou hrůzu, avšak skutečnost, že se jí nedopouští, vysvětluje strachem z božího trestu atd.

C. *Psychoanalytické teorie*. O tom, co jsou rezidua nebo jak bychom je měli vykládat, Pareto mnoho neříká, spokojí se s tím, že se zápalem venkovského ateisty identifikuje nespočetné případy nelogického chování, které „pramení zejména z duševních stavů, nálad, podvědomých pocitů a tak podobně“. O něco vhodnější teorie nacházíme u Freuda. Rozpor mezi běžným a kledonským výkladem určitého jednání nebo promluvy by zdaleka nebyl tak překvapivý podle věštby *dia kledonon* jako rozpor mezi manifestním uvažováním nebo chováním nějaké osoby a novým popisem tohoto chování pracujícím s jeho latentní podobou odhalenou psychoanalytickou interpretací. Krysí muž chodí vždycky po jídle s velkým zanicením běhat, „aby se zlikvidoval *Dick*“, jak by odůvodnil s poplácáním na své překvapivě ploché břicho. *Dick* v rodné němčině Krysího muže značí tloušťku a náhodou se tak také jmenuje americký ctitel jeho milenky, jehož likvidaci má Krysí muž podvědomě na mysli. Běhání pochopitelně nemůže sloužit jako prostředek odstranění soka v lásce a „aby se zlikvidoval *Dick*“, by nebylo důvodem k běhání, kdyby si jej uvědomoval. Přípustný důvod, „aby se zlikvidoval *Dick*“, tedy pouze racionalizuje důvod, kterým se Krysí muž dost dobře nemůže řídit, a podvědomý důvod je s ním propojen prostřednictvím transformace do slovní hříčky; tento podvědomý důvod zůstává Krysímu muži utajen, ale nezůstává utajen jeho interpretovi (Freudovi), ať už je vlastní nevědomí skryto z jakýchkoli důvodů. Tento případ není nikterak neobvyklý, obdobných příkladů je na různých místech Freudových sebraných spisů nespočet.

D. *Strukturalismus*. Ve Freudových zásadních hermeneutických pracích hrají slovní hříčky transformační úlohu, a můžeme-li se na tyto práce spolehnout, mohly by vysvětlovat, proč slovní hříčky ve společnosti tolik pohoršují (proč se setkávají s nesouhlasem, proč jsou považovány za „nejnižší formu humoru“, proč je ve své nevděčné domovině přední francouzský filozof, pro něhož se slovní hříčka stala ústředním prvkem jeho mýty, odmítán?), zcela jistě však vysvětlují – jelikož slovní hříčky jsou jazyku vrozené –, proč jsou nepřeložitelné. Promluvu a konání neuropata tedy s jazykem jeho Nevědomí propo-

juje interpretace spíš než translace nebo parafráze. Zřejmě právě proto, že je tento symptom hříčkou na psychický patogen, postuluje Lacan svoji ukvapenou teorii, podle níž musí být struktura nevědomí strukturou jazyka. Psychoanalýza v Lacanově podání spočívá právě v identifikaci toho, co symptom říká – nebo lépe, co říká určité chování, když se na ně pohlíží jako na symptom, a symptomy jsou pojímány jako diskurz ukrytý de facto na povrchu chování, asi tak jako je pohřešovaný dopis ukrytý na očích těch, kdo jej hledají. Teorie lingvistického nevědomí ovšem generuje celou řadu teorií, například vtipný nápad Lévi-Strausse, že manželství je druhem jazyka nebo přinejmenším formou komunikace, pokud si můžeme vykládat – a není prý důvod, proč bychom nemohli – výměnu žen jako určitý druh výměny slov. Takže důvody, které snad Elizabeth uvádí jako důvody, které ji vedly k tomu, že se provdala za Paula, jsou vlastně racionalizací klanových zájmů, které Elizabeth *skutečně* prosazuje bez ohledu na to, co si *ona* sama myslí. Večeře u Douglassových či kohoutí zápasy u Geertzů jsou dalšími příklady toho, že ať už si myslíme, že děláme cokoli, děláme něco jiného a hloubková interpretace nám říká co.

E. *Filozofie dějin*. Hegel byl tím, kdo na nás uvalil onu znepokojivou myšlenku, že „rozum ovládá svět“ a že „tedy [*sic*] i světové dějiny proběhly rozumně“. ³ Takže i když se nám to může jevit jako poněkud chaotické, je třeba v jistém smyslu pohlížet na Rozum tak, že jedná skrze lidské jednání, aby dosáhl cílů nebo cíle, kterého jinak dosáhnout nelze, i když si sekundární agenti dějinných událostí nejsou velkolepého řádu, ve kterém figurují, ani v nejmenším vědomi. Hegelův Rozum se podobá Vicově Prozřetelnosti, která maří lidské záměry a nastoluje poměry, jež jsou paradoxně v protikladu k tomu, co si ti, kdo podle těchto záměrů jednají, představují. „Z divokosti, lakoty a ctižádosti [...] z těchto tří velikých neřestí, které by lidský rod na zemi určitě rozvrátily“, se rodí „vojenství, obchodování a dvořanství“, ⁴ díky jejichž civilizujícímu počínání panuje sociální spokojenost. Kledonské významy jednání podle interpretačních schémat filozofie dějin jsou agentům skryty, ať už je budoucnost skrytá z jakýchkoli důvodů.

Domnívám se, že jsem příkladů uvedl dost. Teď bych se chtěl v krátkosti podívat na určité strukturální rysy, které jim jsou společné.

III.

Těžko říct, jestli máme víc obdivovat starověké věštce za to, že pochopili strukturu opakovaně manifestovanou některými z nejvýznamnějších modernistických duchovněd, nebo podezřívát posledně zmiňované hermeneutické počiny z toho, že našly kognitivní uspokojení ve strukturách z dob mnohem nevědomějších a důvěřivějších. Nebo jestli máme z toho, že jsme možná našli reziduum v Paretově smyslu, vyvodit závěr, že všechny duchovněd za své bytí vděčí popudu známému také interpretaci bible, znát odpovědi jistého druhu na otázky, které by se neměly klást. Já se však rozpakuji předložit hloubkovou interpretaci hloubkové interpretace, a to nejen proto, že mám vážné výhrady k podniku, který nebude o nic důvěryhodnější, aplikuje-li se v sebedekonstrukci sám na sebe, ale také proto, že bych chtěl ukázat, jak se snadno vyhnout obávanému Hermeneutickému kruhu, konkrétně tak, že do něj odmítneme vstoupit, a jak pominout hermeneutiku docela.

Raději se pokusím ukázat určité pojmové rysy duchovněd, a to tak, že je představím v protikladu k zcela odlišným pojetím lidského chování, konkrétně oním druhem symbolického materialismu zastávajícím názor, že duševní stavy jsou ve skutečnosti stavy našeho nervového systému. O této teorii se raději jen zmíním a nebudu ji popisovat, jednak proto, že bych ji jen velmi obtížně popsal nekontroverzně, jednak proto, že filozofové jsou s takovou teorií poměrně dobře obeznámeni. Podle mého názoru nejsme v pokušení tvrdit, že jde o interpretační teorii (i když zde samozřejmě v jistém smyslu o interpretaci jde, což je prakticky synonymní s teorií), ani že duševní stavy *interpretujeme* s ohledem na stavy nervové. Částečně je tomu tak proto, že toho o nervových stavech mnoho nevíme, natož abychom ten či onen duševní stav s určitostí identifikovali se stavy nervovými, zatímco jazyk, jímž se v hloubkových duchovnědách popisují interpretantia, je nám především důvěrně známý, má jednoznačné analogie k distinkcím na povrchu; mluvíme například o hloubkových zálibách, touhách, pocitech, přesvědčeních, strategiích apod. Podle mého názoru je však tento kontrast ještě výraznější a já bych chtěl na závěr odhalování

rozdílů mezi takřkajíc přírodní vědou lidského chování a duchovédou připojit několik poznámek.

Za prvé, kdyby byly materialistické teorie zhodnoceny teoriemi vědeckými, byly by v prostředí, které nepovoluje žádné výjimky, univerzální, což je požadavek, z něhož je na první pohled zřejmé, že bude vyhovovat funkcionalistickým předpokladům, že by duševní stavy, které jsou u člověka ztotožňovány se stavy nervovými, měly být u jiných živočišných druhů vyjádřeny jinak. Přinejmenším se nepřipouští žádný nevyjádřený duševní stav. Hlubkové teorie v duchovédách na druhé straně připouštějí celou řadu výjimek, takže neplatí, že každý povrchový jev skutečně má hloubkovou interpretaci. Hlubkové struktury třídní příslušnosti a třídního konfliktu v beztřídní společnosti mizí, lidé začínají splývat s tím, co z nedostatku kontrastu už nemůžeme nazývat jejich povrchovým já. Pareto připouští, že ne všechno chování je nelogické a sledovatelné k reziduím, a celkem pochopitelně obrátil pozornost k reziduím, aby nás osvobodil od jejich deformujícího potenciálu. Freud si jistě nemyslel, že by veškeré chování bylo neurotické a že by mělo být prostřednictvím interpretace spojováno s nevyřešenými konflikty nevědomí; v každém případě případná léčba slibovala jistý druh integrovaného jedince podezřele podobného tomu, který se měl objevit po vyřešení třídních rozporů (i když byl Freud v otázkách léčby velice skeptický a vlastně jen obtížně zjistíme, jestli kdy někoho opravdu vyléčil). Hegel úplně vyloučil některé události z toho, čemu také můžeme říkat hloubková historie, například to, co se odehrává na Sibiři, nemá vůbec žádný dějinný význam. A připomínám, že pouze první promluva vyslechnutá po odkrytí uší je kledon. Nejsem si tak jistý, zda strukturalismy připouštějí výjimky, ačkoli může-li existovat jednání, které není smysluplné, může existovat také jednání, pro něž neexistuje žádná hloubková interpretace. Celý repertoár jednání, chápaný současnými teoretiky jednání poněkud zúženě – pozvednutí ruky, přemístění kamene –, by mohl být v jádru nesmyslný, jestliže se nevykoná nic dalšího mimo to, o čem se prostě říká, že to bylo vykonáno – pozvednutí ruky, přemístění kamene. Takové jednání se tedy může vyskytovat mimo jakékoli struktury. Obdobnými úvahami dospějeme k tomu, že ne každá promluva, třebaže je smysluplná, je mluvním aktem, na nějž se vztahují pravidla určitého druhu, jako např. vysloví-li člověk *s*, lze to interpretovat tak, že koná *d*. Smysluplná promluva tedy nemusí mít onen druh významu připisovaného strukturalistickými teoriemi.

Za druhé, nikdo nechce tvrdit, že daný duševní stav *znamená* nebo odkazuje na nervový stav, s nímž je identický – pokud tato teorie platí –, nicméně samotné použití výrazu „interpretace“ právě toto implikuje tím, že propojuje povrch s hloubkou. Interpret nám říká, co hloubkového to či ono povrchové znamená. A právě přítomnost sémantické složky v duchovédných teoriích tyto teorie zčásti odlišuje od teorií přírodních věd a opravňuje charakterizovat povrchové fenomény jako v jistém smyslu jazyk. Moderní antropologie nám umožnila vnímat nejbahnější nebo alespoň nejběžnější akce jako součást komunikačního systému, nikdo už tedy nemůže monotónně popisovat objednávání jídla, stavbu domu, nákupy oblečení nebo svádění všedními kategoriemi jídla, obydlí, tepla a sexu. A právě s ohledem na systém významů, který do hloubky proniká naší existenci, interpretujeme jevy, jejichž povrchové interpretace mohou být úplně jiné.

Konečně se domnívám, že hloubková interpretantia jsou intenzionální ze stejného důvodu, z jakého jsou hloubková, konkrétně proto, že nabízejí popisy stejných fenoménů zachycených povrchovou interpretací, a že není pravda, že jsou tyto popisy v jazyce užívaném povrchovou interpretací hloubkové. To by dávalo smysl, kdyby byla hloubková interpretantia reprezentacemi, protože intenzionálnost se vztahuje právě k reprezentování reprezentací. Duchovédy nás tedy odkazují k různým systémům reprezentací, vzhledem k nimž máme rozumět tomu, co lidé dělají, i když ti, o jejichž reprezentace jde, si je jako *svoje* reprezentace samozřejmě uvědomovat nebudou. V některých případech by je racionálně ani nepřipustili. I když byl Krysí muž ztřeštěný, stěží o sobě mohl vědomě uvažovat jako o někom, kdo reprezentuje sám sebe jako někoho, kdo likviduje soka tím, že chodí po jídle běhat. V žádném případě však není zřejmé, že by nervové stavy měly reprezentační povahu nebo že by vědy zabývající se nervovým systémem byly jakkoli intenzionalistické. O tom je však lépe pojednáno jinde.

V každém případě by teď mělo být alespoň částečně zřejmé, v čem hloubková interpretace spočívá. Povrchové události se k hloubkovým vztahují dvěma odlišnými způsoby. *S* interpretujeme z hlediska *D*, když *S* znamená *D* a když *D* vysvětluje *S*. *D* je navíc

reprezentací ze strany toho, jehož povrchové chování je interpretováno, ale, a to je příznačné, skutečnost, že reprezentuje svět podle *D*, je mu utajena. Díky srovnání s materialismem mohly tyto rysy vyplynout na povrch a v tomto bodě srovnávání opouštím. Je snad zřejmé, že jsem jím nechtěl vzbudit nevoli, a ani jsem nezamýšlel poukázat na selhání duchovněd. To, na co jsme de facto pohlíželi jako na selhání, mohlo vzniknout pouze proto, že byl aplikován nevhodný model zcela odlišného typu vědy; pozorované rozdíly mohou pomoci tuto hranici mezi duchovnědami a přírodními vědami, která byla teoretiky počátku dvacátého století rozlišována velmi neurčitě, vytyčit. To zůstává úkolem na přístě. Rád bych teď rozptýlil pochybnosti, s nimiž si nyní dokážu mnohem lépe poradit, zejména tu, která zastřela filozofii umění, když se z prvků hloubkové interpretace vyvozovaly nesprávné závěry o interpretaci uměleckých děl.

IV.

Ve světle toho, že si k libovolnému uměleckému dílu můžeme představit percepčně souhlasný protějšek, který sice není uměleckým dílem, ale nelze jej na základě percepčních differentiae od uměleckého díla rozeznat, spočívá základní problém filozofie umění v zodpovězení otázky, v čem tedy tkví rozdíl mezi uměleckými díly a pouhými věcmi. Podívejme se například na korpus Leonardových fresek perspektivou kuriózní rady, kterou Leonardo udělil kolegům malířům jako prostředek stimulující tvořivost. Nabádá je, aby si opatřili stěnu postříkanou skvrnami. Všechno, co budou chtít namalovat, prý naleznou už v náznaku zobrazené na špinavé zdi. „Uvidíte, že se podobá roztodivným krajinám zdobeným horami, řekami, skalami, stromy, rovinami, divokými údolími a kopci. Rozpoznáte také rozličné zápasy a hbitě se pohybující postavy a roztodivné výrazy obličejů a výstřední kostýmy a nekonečně mnoho věcí, které můžete redukovat na samostatné, dobře promyšlené formy.“ (Leonardo poznamenává, že právě tak uslyšíme všechny melodie ve zvonění zvonu, a já dodávám, že docela jistě existuje také literární ekvivalent, kdy všechny příběhy mohou být vyčteny ze souboru skvrn kropenaté prózy.) Některé Leonardovy skici mohly vzniknout právě takovým transfigurativním zřením a je stále vzrušující dohadovat se, která z jeho mistrovských děl snad za svou existenci vděčí takové berlíčce malířského vidění. To však ukazuje na protikladný úkon, konkrétně na snahu spatřit skrze akt záměrné *disinvence* úchvatnou krajinu jako například v pozadí *Mony Lisy*, ba i samotnou *Monu Lisu* jako plochu postříkanou skvrnami. Povaha a jistě také překvapivá nenucenost, pokud jde o materiální bázi Leonardovy zručnosti, měly podíl na tom, že se něco z jeho díla může při letném pohledu jevit jako skvrny. Vasari uvádí, že jeho *intonacco pro Bitvu u Anghiari* bylo tak hrubé, že se pověstná kompozice propadla do zdi; třebaže chtěly nedávné výzkumné projekty zaniklé umělecké dílo lokalizovat pomocí sonaru a oživit je, lze si představit, že byla stěna v první řadě omítnuta, protože čím dál víc vypadala, jako by byla napadená plísní. Neomalené napoleonské oddíly obývající milánský refektář, v němž je vyobrazena *Poslední večeře* (1498), si vysloužily pověst barbarů za to, jak s touto nesmírně cennou stěnou nešetřně nakládaly, nicméně zabránit tomu, aby se dílo proměnilo ve skvrny, dokonce i dnes vyžaduje komplikovaný konzervační zásah, lze tedy připustit, že vojáci vnímali jen plíseň a vlhko. Jistě, tu a tam možná prosvítaly překvapivé tvary – oko nebo prst – to ale samo o sobě mohlo být právě takovou hrou, jako když mrak nad Lombardií připomíná Talleyranda z profilu a nebo, jak by lépe odpovídalo vojenské představitosti, dva pahorky vypadají jako *des tétons*.

Představme si, že na zapomenuté stěně sakristie Chiesa S. Leone Pietromontana vypodobnil Leonardo *Poslední soud*, který se bohužel proměnil v řadu skvrn, takže je k nerozeznání od zdi v Leonardově ateliéru, na niž si jeho obrazotvornost promítala a z níž realizovala všechna ta úžasná díla včetně zmíněného *Posledního soudu*. Z pohledu historie umění jsou obě stěny zajímavé. Vlastnit stěnu Leonardova ateliéru by bylo jako vlastnit jeho paletu, nebo lépe, jeho *cameru obscura*. Znamenalo by to vlastnit kousek pozoruhodného náčiní. Naproti tomu vlastnit tu druhou stěnu by znamenalo vlastnit umělecké dílo, které se bohužel nachází v jistém stupni rozkladu, a přece by mohlo mít mnohamilionovou cenu, jen kdyby *Patrimonio Nazionale* souhlasilo s tím, aby bylo převezeno do Düsseldorfu nebo Houstonu. Protože víme, že jde o umělecké dílo, musíme všechny skvrny a žilky interpretovat, což je úkon, který nelze aplikovat na jeho protějšek, třebaže ten nám může posloužit tak, jako sloužil Leonardovi, k podnícení vizuální obrazotvornosti. Interpretace vlastně obnáší imaginativní restaurování, pokus identifikovat místa, která

v důsledku chemických procesů a působení času ztratila tvar. Pomohlo by nám, kdybychom měli náčrtek, dobovou kopii, popis – cokoli, co by nám umožnilo odhalit Leonardovy záměry. Je celá řada Posledních soudů, ale budou nám skutečně k něčemu? Najdeme právě na tomto onu slavnou mravní diagonálu, na kterou neúnavně upozorňují vatikánští průvodci pro poučení turistů, kteří se o ní dozvěděli z populárně-naučných přednášek o Michelangelovi? Bude tam i postava Krista? Třeba Ježíš v tomto výjevu, definovaném Jeho tradičně impozantní přítomností, nezachytil. Nebo z pozoruhodného Krista, původně drobného v poměru k rozměrům výjevu, zbyla jen beztvará skvrna – další anticipace, kterou můžeme připsat Leonardovi k dobru, tentokrát pokud jde o manýristickou optiku. Interpretace nemají konce, ale jen proto, že je poznání nedosažitelné. Ten správný druh poznání dílu propůjčuje identitu a *povrchová* interpretace vykonala své. Zbývá jen reakce na dílo, pokud to je v jeho neradostném stavu vůbec možné. Máme smysl pro krásu zřícenin, dokonce i vybledlých fotografií, avšak nikoli pro zničené obrazy. O tom je však třeba diskutovat jinde.

Hlubková interpretace předpokládá provedení povrchové interpretace, abychom věděli, co se udělalo a proč. Nyní hledáme hloubkové determinanty davinciovského jednání. Odvolávání na jeho záměry pouze individualizuje interpretandum pro hloubkovou interpretaci, ale interpretantia nás vedou k Leonardovu výstřednímu nevědomí, jeho výnosnému místu a florentinské sémiotice přikrášlování – kterému se místo kohoutích zápasů věnovali Medicejové – a tak dále. Hlubková interpretace je nekonečná snad možná proto, že je nekonečná věda, dokonce i duchověda a kdo ví, jaké hloubkové struktury odhalí budoucnost? Umělcovy záměry s nimi nemají nic společného. Povrchová interpretace musí být úzkostlivě historická a musí ukazovat jen na možnosti, které by Leonardo mohl připustit, aniž by mu přisuzovala znalost duchověd budoucnosti. Leonardo přece nemohl nic vědět o Eislerově knize nebo Eislerově teorii. To však nevyžaduje odkaz k umělcově autoritě. Konečně pak hloubková interpretace připouští jistou nadurčenost (*overdetermination*) – dílo může v rámci hloubkové interpretace znamenat mnoho různých věcí, aniž by bylo vydáno té nejméně neurčité podle povrchové interpretace. V jistém smyslu tak jako filozofie také hloubková interpretace ponechává svět takový, jaký jej nachází. Ani to, že to víme, na naší reakci nic nemění, s výjimkou případů, kdy je tato reakce sama podrobena hloubkové interpretaci.

Právě hloubková interpretace je tím, proti čemu vystupují odpůrci interpretace, když nás nabádají, abychom díla nechali mluvit sama za sebe. Jen stěží vystupují proti povrchové interpretaci, vzhledem k tomu, že jinak než na pozadí dokončené interpretace nemůžeme dílo nijak identifikovat, natož je nechat mluvit. Bez povrchové interpretace se svět umění bortí ve zničené plátno a stěny pokryté skvrnami.

Přirozeně je neodolatelné zamýšlet se, jaká asi potřeba rituálního očištění hnala Leonarda k tomu, že překročil skvrny a proměnil je v umělecká díla – tázat se, co tyto skvrny *znamenají* – a srovnávat to, čeho dosáhl, s díly amerického malíře Morrisse Louise, na nichž jsou skvrny stále skvrnami a vzdorují dokonce i transfiguraci v roušky a znázorňují snad odpor k tloušťce? potřebu znečistit? touhu odstrčit bělostnou záři věčnosti?... Předpokládá to pracovat s uměleckými díly tak, jako Leonardo pracoval s postříkanou zdí, jako s příležitostí pro kritickou konstrukci bez hranic, hlubinnou hru oblastí literatury a hermeneutiky.

Přeložila Alice Chocholeušková.

„Hlubková interpretace“ je překladem studie „Deep Interpretation“ původně publikované v The Journal of Philosophy 47, 1981, č. 11 (Seventy-Eight Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division), s. 691–706 a přetištěné v knize The Philosophical Disenfranchisement of Art, New York, Columbia University Press 1986, s. 47–67.

The publisher wishes to thank Arthur Danto for his permission to a single publication of the Czech translation.

Poznámky překladatelky:

- 1 Mistr Zhuang, *Sebrané spisy*, přel. Oldřich Král, Lásenice, Maxima 2006, s. 119.
- 2 Aurelius Augustinus, *Vyznání*, přel. Mikuláš Levý, Praha, Kalich 1992, s. 259 a 314.
- 3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofie dějin*, přel. Milan Váňa, Pelhřimov, Nová tiskárna 2004, s. 14.
- 4 Giambattista Vico, *Základy nové vědy a společné přirozenosti národů*, přel. Martin Quotidian, Praha, Academia 1991, s. 101.