

7. JE VÝZNAM CHOVÁNÍ JINÝCH DÁN TÍM, CO TÍMTO CHOVÁNÍM MÍNÍ ONI?

7.1 Intencionalismus

V noci 10. ledna roku 49 před Kristem překročil Julius Caesar s jednou ze svých legií Rubikon, malou říčku oddělující Itálii od provincie, jíž vládl. Jaký měl tento čin význam?

Že si tuto otázku musí historikové klást, by mělo být zřejmé vzhledem k rozdílu, který jsme vytyčili v 5. kapitole, mezi pohybem (který je možno popsat čistě fyzicky) a jednáním (které je smysluplné, a proto je třeba je popisovat z hlediska intencí, jež obsahuje). Lidské jednání je, jaké je, právě díky významu, který vyjadřuje. Události, o které se zajímají sociální vědci, jsou ve své podstatě gestické, protože přenášejí sdělení, ustavují strategii, řídí se nějakým principem nebo prosazují určitý zájem.

Nejjasnějším příkladem je zde samozřejmě sama řeč. Lidé v interakci vydávají zvuky, ale tyto zvuky nejsou stejného druhu jako zvuky vycházející z rozvrzaného kola, ani stejného druhu jako chrochtání, cvrlikání a vřeštění představující zvuky biologicky pudové povahy, příznačné pro nižší ne-lidské živočichy. (To, zda mluví vyšší ne-lidští živočichové, je otevřená otázka, o níž se velmi diskutuje.) Lidská řeč má vyjádřit něco tím, že toto něco zastoupí něčím jiným – je symbolická. Může tak sdělovat informaci („Blíží se lovec“), vyjadřovat touhu („Chci být nablízku“), vypovídat o stavu mysli („Mám tě rád“) atd. Když lidé vyslovují věty, řadou různých způsobů reprezentují sebe a svět sobě i jiným, a tím jsou jejich výroky smysluplné.

Z hlediska multikulturalismu je otázka po významu chování jiných jednou z prvních otázek, jež je třeba položit. Jednou z rozlišujících charakteristik multikulturní vnímavosti je, jak jsme viděli, vědomí, že jiní dělají věci jinak než my a příslušníci naší skupiny. Nemůžeme předpokládat, že jiní míní svou řečí, gestikulací nebo úkonem to co my. V důsledku toho základní pravidlo multikulturalismu zní: když se setkáme s chováním jiných, nedomnívejme se, že znamená to, co by znamenalo, kdybychom se takto chovali

my; vždy se ptejme, jaký má význam, a předpokládejme, že tento význam bude pravděpodobně jiný, než jak nám na první pohled připadá. Otázky po významu jsou tedy jádrem multikulturní zkušenosti.

Jsou také jádrem sociální vědy. Je-li většina lidského chování tím, čím je, díky významu, který obsahuje, pak se od sociálních vědců a historiků žádá něco, co jejich kolegové přírodovědci dělat nemusí, totiž interpretace významu pozorovaného chování a jeho výsledků. Sociální vědci musí interpretovat jak z deskriptivních, tak z explanačních důvodů. Aby sociální vědci věděli – a mohli tedy popsat –, co pozorují, musí znát význam určitého aktu, produktu či vztahu. Nějaký člověk zvedne ruku; o co jde? o signál? neslušné gesto? nácvik takového gesta? hlasování? taneční kreaci? pokus odehnat obtížný hmyz? Aby na to mohli odpovědět, musejí zjistit, co daný akt znamená či naznačuje.

Aby mohli sociální vědci vysvětlit povahu smysluplného aktu, produktu či vztahu, musejí jeho význam vyložit do větší hloubky a podrobnosti. I u chování či textů, jejichž vnější význam je relativně jasný, se musí sociální vědci snažit pochopit jejich hlubší význam. Nějaký akt tak například může být investováním – ale ekonomičtí sociologové budou chtít prozkoumat hlubší předpoklady, které leží v pozadí takové aktivity a které ji umožňují. (Maxe Webera dovedlo takové zkoumání k hlubšímu chápání kapitalistického chování a ke studiu protestantské teologie – něčeho, co se na první pohled zdá být bez jakéhokoli vztahu ke spoření a investování.) Nějaký akt zase může být sázkou, nicméně další osvětlování jeho významu přinutí antropology k plnějšimu prozkoumání jeho účelu a smyslu. (Clifford Geertz tímto způsobem dospěl k výkladu kouhoutích zápasů na Bali jako textu, který je pro tamní společnost něčím podobným jako pro nás *Macbeth* – tedy opět k charakteristice, která není bezprostředně viditelná.)

Není tedy divu, že si sociální vědci a historikové o lidském chování kladou otázku, co toto chování znamená. Odtud i úvodní otázka této kapitoly: jaký význam mělo Caesarovo překročení Rubikonu?

Máme-li na tuto otázku odpovědět, musíme vědět, jaký je význam „významu“. Co se po nás chce, když máme najít význam Caesarova jednání? Jednu velmi věrohodnou odpověď na tuto otázku nabízí kořen anglického slova *meaning* (význam). „Mea-

ning“ je odvozen z německého slova *meinen*, které znamená „mít na mysli“. V tomto ohledu by význam (*meaning*) nějakého činu, textu, vztahu apod. představoval to, co měl jeho původce na mysli, když ho konal nebo tvořil – co jím chtěl vyjádřit nebo čeho jím chtěl dosáhnout. Toto běžně přijímané pojetí je základem obecné filosofické teorie významu zvané intencionalismus. Podle *intencionalismu* se význam určitého aktu či jeho produktu odvozuje od intencí, záměrů jeho původce. (V tom je naznačena odpověď na otázku v nadpise této kapitoly: význam chování jiných je dán tím, co tímto chováním míní *oni*.) Význam Caesarova překročení Rubikonu tedy spočívá přesně v tom, o co Caesarovi v tomto skutku šlo, tj. čeho jím chtěl dosáhnout, a je na historících, aby odhalili, jaké byly v tomto případě Caesarovy záměry.

Jak intencionalismus vykládá nejtýpější formu významu, význam lingvistický? Jednu z nejlivnějších verzí intencionalismu nacházíme v teorii lingvistického významu, již předložil Paul Grice (1957). Má-li podle této teorie někdo, kdo mluví, svou promluvou něco mínit, musí promlouvat se záměrem vyvolat určité účinky u posluchačů. Podle Grice mluví *M* tím, co říká (*R*), něco míní, jestliže chce vyvolat nějaký účinek u posluchačů *P*, a tento účinek chce přivodit tím, že *P* rozpoznají, jaký je záměr mluvčího *M*. Například když řekne „venku prší“, tato slova znamenají, co znamenají, protože *M* jimi

1. chce dosáhnout, aby *P* uvěřili, že prší;
2. chce dosáhnout, aby si *P* uvědomili jeho záměr (1);
3. chce dosáhnout, aby toto uvědomění (2) bylo součástí důvodu posluchačů *P* věřit, že prší.

Lingvistický význam se zde odvozuje z jistého druhu komunikačního záměru na straně mluvčího.

Ve filosofii sociálních věd a historiografie bylo předloženo několik intencionalistických výkladů významu. Máme-li plněji pochopit povahu intencionalistického výzkumného programu, bude dobré alespoň jeden z nich prozkoumat. Mám zde na mysli teorii rekonstrukce, s níž přišel R. G. Collingwood (1961).

Collingwood tvrdil, že úkolem historika je „vmyslet se do jednání, rozeznat myšlení jeho aktéra“ (1961, str. 213). Podle Collingwooda má jednání vedle pozorovatelného vnějšku také

nějaký „vnitřek“ neboli „myšlenkovou stránku“, který je odlišuje od čistě fyzických událostí, jež lze popsat a vysvětlit zvenčí, čistě empirickými, neintencionálními pojmy. Chceme-li identifikovat jednání, musíme tedy zjistit, jaké vnitřní myšlenky ztělesňuje. Například popíšeme-li Caesarovo překročení Rubikonu jako „překročení“ – tj. jako intencionální akt a ne pouhou náhodu (o niž by mohlo jít, kdyby byl Caesar proti své vůli zatažen přes řeku nebo kdyby nevěděl, že jde o Rubikon) –, už je chápeme tak, že má nějaký vnitřek, že bylo mimo jiné dílem Caesarových myšlenek, jež vyjadřuje.

Collingwood ve shodě s tím dokazuje, že máme-li rozumět intencionálnímu jednání, například jednání Caesara, musíme odkrýt myšlenky, které se na tomto jednání podílejí. Collingwood to vyjadřuje tak, že historik musí ve své mysli „rekonstruovat“ myšlení jednatelů, „sám za sebe znovu promyslet myšlení původce jednání“ (1961, str. 283). Tak například

předpokládáme, že historik čte Theodosiův kodex a narazí na jistý výnos nějakého císaře. Umět slova pouze číst a překládat není totéž co znát jejich historický význam. K tomu se na situaci musí dívat, jako se na ni díval onen císař. Pak musí sám zjistit, jako by císařova situace byla jeho vlastní, jak by se dala řešit; musí vidět možné alternativy a důvody pro volbu spíše jedné než jiné, a musí tedy projít procesem, jímž prošel císař, když rozhodoval o tomto konkrétním postupu. Ve své mysli tedy rekonstruuje zkušenost císaře, a jen pokud se mu to daří, má nějakou historickou znalost – ne pouze znalost filologickou – významu daného výnosu. (Collingwood, 1961, str. 213.)

„Znovu promyslet“ tak znamená pochopit, jak jednatel pojímal fakty své situace; jeho přesvědčení a touhy ohledně této situace; jeho chápání možných průběhů jednání ve světle těchto přesvědčení a tužeb a proces praktického uvažování, v němž jednatel všechny tyto prvky spojil dohromady. V terminologii 5. kapitoly by to znamenalo odhalit, jaké důvody měl jednatel chovat se, jak se choval. Tímto způsobem odkrývají historikové význam jednání.

Vraťme se ale k Caesarovi. V collingwoodovském pojetí je dán význam překročení Rubikonu účely, jímž Caesar podle svého názoru takovým jednáním napomáhal. Jaké účely to byly? Na sklonku roku 50 před Kristem byla politická situace v Římě

neobyčejně nestabilní. Vztahy mezi dvěma hlavními vojenskými hráči Caesarem a Pompeiem se vyznačovaly hlubokou nedůvěrou; Senát ochromovaly ostré rozkoly a konzuly pronásledovala obava, aby se konzulem nestal také Caesar, až roku 49 konečně vyprší jeho služba v Galii. Caesar si toho všeho byl samozřejmě vědom, neboť měl uprostřed dění v Římě své zvědy a spojence. V atmosféře všeho tohoto podezírání a nejistoty se rozneslo, že Caesar se chystá táhnout proti Římu, a konzulové se chtěli zachránit povoláním Pompeia k obraně státu před Caesarem. Když se to Caesar dozvěděl, provedl svůj typický výpad a zaútočil na Pompeia ještě dříve, než ten mohl dát dohromady přiměřenou armádu. Význam překročení Rubikonu tedy spočíval v preventivním úderu na Pompeia a ty, kteří ho podporovali.

Přestože je collingwoodovské pojetí významu užitečné, není dokonce ani ze svého intencionalistického hlediska zcela adekvátní; proto je třeba je korigovat. (V části 7.3 uvidíme, že další doplnění potřebuje i intencionalismus jako takový.) Podívejme se na rozlišení mezi záměrem něco *dělat* a záměrem doprovázejícím *dělání* něčeho, které pěkně vytyčil jiný intencionalista Quentin Skinner.

Ale mluvit o záměrech spisovatele lze buď tak, že odkážeme na jeho plán či úmysl vytvořit určitý typ díla (jeho záměr *dělat* *x*), nebo tak, že odkážeme na určitý způsob vlastní práce a popíšeme ji (jako ztělesnění určitého záměru *dělání* *x*). V prvním případě, jak se zdá, narážíme (jako když hovoříme o motivech) na nahodilou předcházející podmínku vzniku díla. V druhém případě však narážíme na typický rys práce samotné a charakterizujeme ji z hlediska jejího vyjádření určitého cíle či záměru, tedy toho, že má určitý smysl. (Skinner, 1972, str. 401.)

Záměr něco *dělat* není nutně záměrem *doprovázejícím* to, co se dělá. Jednání ve skutečnosti nemusí ztělesňovat vědomé záměry jednatelů. Jednatel například může udělat chybu, myslet si, že určité jednání povede k dosažení *x*, což ale nemusí být pravda, nebo se angažovat v jednání, které napomáhá účelům, jež jednatel nemusí rozpoznat jako pro toto jednání určující. Záměr něco *dělat* se navíc týká motivů, které má jednatel vědomě, jednání ale přitom může ztělesňovat záměry, které si jednatel neuvědomuje nebo si jimi není jist.

K určení záměrů *doprovázejících* jednání nám nepomůže, postavíme-li rovnítko mezi vědomé záměry jednajících a skutky, které konají, ale naopak je nutno se zaměřit na jednání a ptát se, jaká intencionalita je obsažena v něm samém, nikoli co je v mysli jednajících. Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, musíme jednání zasadit do širšího kontextu života jednajících a sociálního uspořádání, v němž jednání probíhá, a interpretovat je ve světle tohoto širšího kontextu.

Historikové podle Collingwooda pouze rekonstruují myšlenkový proces jednajících. To ale význam jednání příliš úzce váže k tomu, co jím jednající vědomě zamýšlel. Plyne z toho například, že přinejmenším teoreticky je jednající nejlepším vykladačem významu svých činů. Intencionalismus se ale k této tezi nemusí upínat; nemusí popírat, že vykladači (včetně jednajících v pozdějším, reflexivnějším období) mohou významu jednání rozumět lépe než sám jeho původce. To je možné díky tomu, že význam se chápe nikoli v psychologickém procesu znovuprožití myšlenek jednajících (jak by tvrdil Collingwood), nýbrž v procesu interpretace, který jednání zasazuje do patřičného kontextu (jak nám doporučuje Skinner).

Jak jsme viděli v 1. kapitole, rozdíl mezi rekonstrukcí a interpretací je důležitý. Rekonstrukce je psychický proces identifikace, v němž historikové a sociální vědci znovuprožívají myšlenkové procesy, které procházely myslí jednajících při různém jednání. Interpretace oproti tomu vůbec psychickým procesem není; je to explikační proces, v němž se jednání zasazuje do odpovídajícího sociálního a intencionálního kontextu – kulturního světa jednajících. V interpretaci nejde o to, odhalit vědomé myšlenky, které probíhaly myslí jednajících, ale o to, dešifrovat, co jednající dělal, když se choval určitým způsobem.

Jak by tedy mohl intencionalistický výklad upravený podle Skinnerova návodu reinterpretovat Caesarův čin? Přestože v té době vedla Caesara k překročení Rubikonu myšlenka předejit Pompeia, a tím se ochránit, tento akt je třeba postavit do širšího kontextu Caesarova jednání jak před, tak po tomto překročení a do širšího politického světa, v němž toto jednání probíhalo. V takovém rámci nebude nevěrohodné interpretovat překročení Rubikonu jako krok na Caesarově cestě k autokracii.

7.2 Gadamerovská hermeneutika

Zatím jsme na otázku významu Caesarova skutku odpovídali tak, že jsme jej popsali jako preventivní tah proti Pompeiovi, případně jako krok na cestě k autokracii. Tyto odpovědi se soustřeďují na intencionalitu jednání na základě (intencionalistického) předpokladu, že význam tohoto skutku je funkcí Caesarových záměrů. Zamysleme se ale nad třemi jinými charakterizacemi významu Caesarova překročení Rubikonu:

1. Caesarovo překročení Rubikonu vyznačuje konec římské republiky (takto vlastně interpretoval význam Caesarova činu Cicero);

2. Caesarovo překročení Rubikonu ukončilo „prázdný formalismus republiky“, takže znamenalo první nezbytný krok k „udržení celistvosti římského světa“ a k zbudování „nové scény pro výkony“ římského génia (citace jsou z Hegelovy *Filosofie dějin* (1956 /původní vydání 1831/, str. 312–313);

3. Význam Caesarova překročení Rubikonu spočívá v ilustraci toho, proč lze očekávat, že když začne být politická situace zoufalá v důsledku „neschopnosti oligarchie, nespoutaných ambicí mužů nedbajících zákona a opomenutí vytvořit účinný exekutivní systém spojený s autoritou tvůrců politiky a jí podřízený“, objeví se nějaký silný vůdce (citace je z knihy *Cicero a římská republika* od F. R. Cowella /1962, str. 250/).

Všimněme si, že žádný z těchto popisů významu Caesarova jednání se nedotýká Caesarových záměrů. Význam se zde přepisuje na základě pozdějších *účinků* této události a její *důležitosti* pro následující generace.

Takovéto případy vedly k jinému výkladu významu, který je naprosto odlišný od toho, jež nabízí intencionalismus. Nejjasnějšího vyjádření se tomuto výkladu dostalo v hermeneutické filosofii Hanse-Georga Gadamera. (Výraz *hermeneutika* pochází z řeckého slova *hermeneuein*, které znamená „interpretovat“; toto slovo samo je odvozeno od řeckého boha Herma, který doručoval vzkazy ostatním bohům. Hermeneutika je věda o interpretaci psaných textů. Vznikla v novověku z úvah o tom, co obnáší interpretace významu biblických textů – což byla v šestnáctém století, kdy se protestanté

kdy se protestanté a katolíci přeli o význam Bible, velmi naléhavá otázka. Během posledních pěti století bylo rozvinuto několik hermeneutických teorií, pro naši dobu je však nejdůležitější teorie Gadamerova.)

Podle *gadamerovské hermeneutiky* nepředstavuje význam nějakého jednání (nebo textu, nebo zvyklosti) něco, co je v aktu samém; význam je vždy spíše významem *pro někoho*, takže se *vztahuje k interpretovi*. V tomto pojetí není význam nikdy tvořen jedním prvkem (jednajícími a jejich záměry), ale dvěma (tím, co se má interpretovat – jednáním, textem apod. –, a tím, kdo interpretuje). Význam vyvstává ze vztahu mezi jednáním a těmi, kdo se tomuto jednání snaží porozumět – je to výsledek interakce dvou subjektů. Dalo by se to vyjádřit i tak, že význam je v každém jednání přítomen pouze potenciálně a že tento potenciální význam se aktualizuje teprve v procesu interpretace a jejím prostřednictvím. Máme-li tedy odpovědět na otázku této kapitoly, v gadamerovském hermeneutickém pojetí význam chování jiných či jeho výsledků *není* dán tím, co si oni o něm myslí, nýbrž tím, co z toho, co jiní udělali, učiníme my nebo nějakí jiní vykladači.

V gadamerovském pojetí je význam jak polyvalentní, tak dyadický: je polyvalentní, protože každé intencionální jednání či jeho výsledek může mít v závislosti na zúčastněných vykladačích řadu významů, a je dyadický, protože význam se objevuje pouze ve vztahu mezi dvěma subjekty (jednajícím a vykladačem). To je v ostrém rozporu s intencionalismem, podle kterého je význam univalentní (každé jednání má specifický význam) a zároveň monadický (tento význam vychází pouze z jednoho subjektu, totiž z jednajícího). Všimněme si, že podle intencionalismu je význam jednání díky intencionálnosti, již ztělesňuje, už v tomto jednání obsažen. Význam je něco, co už zde je a pouze čeká, až bude pochopeno; existuje nezávisle na těch, kdo se ho snaží odhalit. V intencionalismu tak význam ke svému vzniku vyžaduje pouze intencionální jednání intencionálního jednajícího; k smysluplnosti jednání není třeba žádné jiné aktivity, a zejména ne aktivity interpretační. Význam vychází z aktivity tvůrce, nikoli z aktivity publika. Pro intencionalismus je proto význam nějakého činu fixován v čase, kdy k němu došlo, což je v rozporu s gadamerovským pojetím, podle kterého se význam objevuje, až když je interpretován, a s každou novou interpretací se objevuje nově.

Z gadamerovského pojetí vyplývá, že porozumění významu intencionálního jednání a jeho výsledků nemůže spočívat v rekonstrukci či znovunalezení minulých záměrů jednajících nebo v hledání intencionálnosti jednání samotného. Význam se do jednání dostává, pouze když je jednání zasazeno do konkrétního interpretačního kontextu konkrétním vykladačem, který tímto svým počínáním jeho význam aktualizuje. A protože se interpretační horizonty různých vykladačů mění, budou se objevovat nové dimenze významu. Z toho plyne, že význam jednání a jeho výsledků se bude nejenom měnit v čase, ale nikdy ani nebude definitivně uskutečněn. Význam každého intencionálního aktu či jeho výsledku (atentátu na Lincoln, podepsání Deklarace nezávislosti, Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*, Beethovenovy *Deváté* nebo Ústavy Spojených států) bude pro různé lidi různý. Není tedy nedopatření, že význam Caesarova překročení Rubikonu je pro Caesara, Cicera, Hegela a moderní historiky jako Cowell různý.

Částečně to plyne z různých účinků, jež Caesarův skutek přivodil – účinků, které se nepřestávají navzdory času projevovat dodnes. Částečně je to také důsledkem různých interpretačních rámců, do nichž pozdější vykladači Caesarův čin zasazují. Důležitost nějakého aktu je funkcí jednak toho, co přinesl, a jednak zájmů těch, jichž se týká. Interpretace je proces, v němž se určitému publiku odhaluje důležitost určitého jednání a jeho výsledků.

Takové odhalení nevyžaduje identifikaci s myslí minulých jednajících ani nějaké její znovustvoření. Interpretace není psychologickým procesem vcítování. Je to spíše proces, kdy necháme na intencionálním jednání či objektu, aby svůj význam odhalily samy. Gadamer interpretaci popisuje jako „splynutí horizontů“, v němž se významové jednání či objekt, vycházející z jednoho konceptuálního světa, převádí do pojmů relevantních pro jiný. „Horizonty“ Gadamer postihuje situovanost všech interpretací vyskytujících se vždy v rámci nějaké tradice diskursu. Horizonty se navíc pohybují spolu s tím, jak se pohybují ti, kteří k nim hledí; Gadamer tak chce tímto slovem naznačit také otevřenost a pružnost konceptuálních paradigmat. Výraz „splynutí“ (*Verschmelzung*) užívá Gadamer k zachycení procesu, v němž hovoří minulý či cizí objekt k určitým vykladačům nacházejícím se ve svém vlastním kulturním prostředí. Interpretace by se tak nejlépe dala chápat jako proces překlada.

„Splynutí“ je sice dobrý překlad německého termínu *Verschmelzung*, ale může být také zavádějící. (Všimněte si, že ve snaze vysvětlit význam *Verschmelzung* se toto slovo snažíme přeložit termínem, jemuž budou rozumět lidé užívající současný jazyk. Při tom podstupujeme stejný proces jako všichni vykladači významu, ať už jde o význam nějaké básně nebo historického činu, jakým bylo Caesarovo překročení Rubikonu.) „Splynutí“ by mohlo vzbuzovat dojem, že ze dvou horizontů se stane jeden, že budou odstraněny rozdíly mezi nimi. To ale „splynutí“ v gadamerovské hermeneutice *neznamená*. V interpretaci se udržuje napětí mezi minulým nebo cizím aktem či objektem situovaným ve vlastním konceptuálním kontextu a vykladači situovanými v jejich konceptuálních kontextech. Význam Caesarova jednání nebude pro Caesara nikdy přesně stejný jako pro Cicera, Hegela nebo Cowella či pro vykladače, kteří budou žít po nás.

Zde si musíme dát pozor. Gadamerovská hermeneutika *není* subjektivistická a neříká, že text je tím, za co ho považuje vykladač. Gadamer sice zdůrazňuje aktivní roli vykladačů v aktualizaci významu, *netvrdí* ale, že interpreti zkrátka vkládají *do* minulých událostí a objektů sami sebe, a interpretace je tak nakonec formou pouhé sebereflexe. Interakce interpreta s předmětem interpretace dává vyniknout různým dimenzím významu interpretované věci, které se ozřejmují jejím zasazením do nového historického uspořádání. Interpretace předpokládá otvírání nových rezervuárů (potenciálního) významu, které jsou lidem v jiných historických momentech i současníkům interpreta skryty. V nových kontextech se vyjevují odlišné stránky významu; to, co je interpretováno, hovoří novým způsobem. (Krásně je to zachyceno v poučení, jež dal pastor John Robinson puritánům, chystajícím se vydat na lodi *Mayflower* do Nového světa: „Z Jeho Slova bude prýštit stále více světla.“)

Interpreti zde nehovoří sami k sobě v jakémsi sebestředném rozhovoru, v němž slouží interpretované pouze jako podnět, ale jejich vlastním jazykem k nim mluví interpretovaný předmět. Interpretace podle Gadamera *není* zrcadlová síň, v níž se vykladači vidí v různých pózách a tvarech v závislosti na křivosti a úhlu zrcadla, do kterého hledí. Je to spíše proces naslouchání tomu, co nám chtějí svými slovy a skutky říci jiní (i když jsme si dobře vědomi, že to, co nám nějaké jednání nebo jeho výsledek říká, se

může hodně lišit od toho, co říká jiným v jiných interpretačních situacích).

Rozdíl mezi intencionalismem a gadamerovskou hermeneutikou se ukazuje v jejich odlišných pojetích časového odstupu. Pro intencionalismus je časový odstup nepřitelem, jehož je třeba překonat. Vykladači se musí pokoušet dostat se zpět do světa, v němž k danému aktu došlo, musí se co možná nejlépe snažit znovuzachytit kulturní prostředí a konkrétní duševní rozpoložení jednatelů. V gadamerovské hermeneutice je čas naopak spojencem. Čas dává jednání a jeho výsledkům možnost přinést ovoce, a tím vyjavit, o co v nich jde. Čas navíc umožňuje, aby různí vykladači zasazovali toto jednání do nových interpretativních kontextů a odhalovali různé dimenze jeho důležitosti.

Rozdíl mezi intencionalismem a gadamerovskou hermeneutikou se projevuje také v odlišném pojímání slavného hermeneutického kruhu. (Představa hermeneutického kruhu hraje v diskusích o interpretaci prvořadou roli přinejmenším od vydání děl myslitelů devatenáctého století Schleiermachera a Diltheye.) *Hermeneutický kruh* má postihnout pohyb, k němuž dochází v každém aktu interpretace. Ten se tradičně popisoval z hlediska vztahu mezi částí a celkem: člověk může pochopit význam části (řekněme věty v románu) pouze skrze poznání významu celku (celého románu); význam celku však lze poznat pouze skrze poznání významu jeho konstitutivních částí.

Vezmeme si například slavnou první větu z *Anny Kareninové*: „Všechny šťastné rodiny jsou si podobné, každá nešťastná rodina je nešťastná po svém.“* Plný význam této věty se ozřejmí až na konci románu, kdy už se čtenář seznámil s několika rodinami a ví, co Tolstoj míní pojmem štěstí. Hlubší pochopení významu této úvodní věty však zase změní čtenářovo chápání významu celého románu a to povede k další reinterpretaci významu první věty a tak dál, jak se významy části a celku budou neomezeně větvit. Tato cirkularita může teoreticky probíhat navěky: chápání části změní chápání celku, ale změna v chápání celku změní chápání části atd.

Intencionalistický konstrukt hermeneutického kruhu uvažuje o jednání (včetně promluvy) jako o části v rámci celého života

* Citováno v překladu Taťjany Haškové.

jeho původce. To znamená, že interpretace významu takového aktu, jakým je překročení Rubikonu, vyžaduje zasadit tento akt do širšího kontextu Caesarova života a také do širšího sociálního a kulturního uspořádání, v němž jeho život probíhal. Zasazením tohoto jednání (části) do kontextu Caesarova života a doby (celku) se může vyjevit jeho význam. Odhalení významu tohoto zásadního činu v Caesarově životě může samozřejmě změnit chápání Caesarova života jako celku a tato změna konfigurace významu celého jeho života může zase vést k reinterpretaci významu překročení Rubikonu. Jak se vykladači přou o podstatu Caesarova činu, pohybují se pořád dál v hermeneutickém kruhu.

V gadamerovské hermeneutice se hermeneutický kruh vysvětluje úplně jinak. Za části se považují objekty, které mají být interpretovány; celek spočívá ve vztahu mezi těmito objekty a jejich různým interpretujícím publikem. V gadamerovské hermeneutice je hermeneutický kruh jinými slovy tvořen neustálým větvením mezi předmětem interpretace a jeho interprety. Jelikož podle Gadamera není význam vlastností objektů, nýbrž polem, do kterého je objekt v interpretaci zasazen, význam objektů se aktualizuje pouze ve vztahu k interpretům; význam těchto interpretovaných entit se tedy bude proměňovat s proměnami interpretujícího publika.

Interakce mezi smysluplným objektem a interpretující komunitou není jednorázová záležitost. Nové interpretace pomáhají přetvářet povahu interpretující komunity a nově přetvořená interpretující komunita začne nepochybně nově reinterpretovat význam původního objektu. Výsledkem je neustále se odvíjející proces vzájemné výměny, v němž se mění jak význam objektu, tak povaha interpretující komunity. Hermeneutický kruh je zde spirálou vzájemnosti, protože nové interpretace minulých smysluplných objektů mění povahu interpretující komunity, k níž se vztahují, což zase mění interpretaci smysluplných objektů atd. Tento proces není v zásadě ničím omezen.

Že tomu tak je, dokládá kterákoli historie vnímání klasického textu. Určité nové interpretace významu textu (dobrým příkladem je zde Bible) pomohou definovat určitou interpretující komunitu (například rozlišit mezi protestanty a katolíky), ale taková identifikace může vést k novým interpretacím textu (například kalvinistické místo lutheránské), což napomáhá dalšímu vyme-

zování interpretující komunity atd. Proces interpretace významu a formování identity může pokračovat neomezeně (jak zřetelně dokládá historie vnímání Bible a různé interpretující komunity, jež takové vnímání pomáhalo vytvářet).

Totéž platí o historicky důležitých událostech, jakou bylo Caesarovo překročení Rubikonu. Tento akt byl od té doby, co k němu došlo, téměř neustále interpretován a reinterpretován, neboť ho vysvětlovaly stále nové interpretující komunity. Proto mohou i dnes, o dva tisíce let později, historikové o významu tohoto Caesarova činu (a významu širších událostí, jejichž byl součástí) dále diskutovat. Tento význam se nepřestává měnit a uvědomění si toho, jak se mění, je jedním z faktorů, jež přispívají ke změnám v interpretujících komunitách, které tuto událost vidí ve stále nových perspektivách.

Navíc sám tento nepřetržitě pokračující proces interpretace má historii, kterou mohou psát historikové zkoumající historie interpretací. Nějaký historik tak může vypracovat pojednání o různých interpretacích Caesarova překročení Rubikonu. I tato historie může spoluurčovat další reinterpretaci této události. (Historie historií interpretace se mohou samy časem měnit a historikové mohou vyprávět také příběh těchto změn. Přitom se bude měnit podle situovanosti v různých interpretujících komunitách i sám význam historií interpretace. Zkrátka a dobře, svou historii má i historie vnímání. Jak význam události a její vnímání „vrhá čím dál více světla“, hermeneutický kruh se neustále rozvíjí.)

7.3 Dvě dimenze významu

Intencionalismus a gadamerovská hermeneutika nabízejí každý svou teorii podstaty významu. V této věci jsou v přímém sporu: zatímco intencionalismus tvrdí, že význam je otázkou záměrů ztělesněných v nějakém jednání či jeho výsledcích, gadamerovská hermeneutika takové záměry obchází a místo toho se věnuje důležitosti jednání. Jak ale nyní uvidíme, každou z těchto teorií je vhodnější chápat tak, že se zaměřuje pouze na jeden aspekt významu a že ani v tom není adekvátní bez přihlídnutí k názoru druhé teorie. Má-li tedy intencionalismus náležitě vysvětlit ty aspekty významu, o něž se zajímá, nutně potřebuje převzít něco z gadamerovské hermeneutiky; platí to také naopak: i gadame-

rovskou hermeneutiku, má-li dostát svému úkolu, je třeba doplnit prvky převzatými z intencionalismu.

Především lze antagonismus mezi intencionalismem a gadamerovskou hermeneutikou částečně překonat, jestliže se na ně budeme dívat nikoli jako na ucelené teorie významu, ale jako na teorie pracující s dvěma různými smysly „významu“ a zabývající se dvěma různými interpretačními snahami. Intencionalismus se soustřeďuje výlučně na odpovědi na otázku „jaké záměry jsou vyjádřeny v aktu x?“. Gadamerovská hermeneutika se zaměřuje na odpovědi na otázku „jaká je důležitost aktu x pro nějakou konkrétní interpretující komunitu?“. Jde o odlišné otázky vyžadující odlišný výklad toho, co má obnášet odpověď. Intencionalismus zajímá první typ otázky (i když sám sebe pojímá jako komplexní teorii významu a interpretace); gadamerovská hermeneutika se koncentruje na druhý typ otázky a na její zodpovězení (i když i ona se staví jako vyčerpávající teorie významu a interpretace).

Zásada, jíž bychom se zde měli řídit, je nechávat tyto dvě teorie jako teorie o podstatě významu jako takového, ale uvažovat o nich naopak jako o výkladech různých otázek, které interpreti kladou v souvislosti s intencionálním jednáním a jeho výsledky. Co chtěl jednat? Co dané jednání znamenalo pro lidi v jeho původním kontextu? Jaký význam mělo pro pozdější historické události? Co nám říká dnes? Toto všechno jsou otázky po významu, avšak po významu chápaném ve dvou odlišných smyslech. Jde tedy o odlišné otázky, které akcentují odlišná pojetí toho, co znamená interpretovat význam. Intencionalismus a gadamerovská hermeneutika tedy nejsou nutně soupeři. Tyto dvě teorie se soustřeďují na odlišné interpretační otázky, jež mohou interpreti klást ohledně jednání, textů a objektů, které jsou obdařeny významem.

I když je ale chápeme jako výklady pouze jednoho typu interpretačních otázek po významu, jsou intencionalismus i gadamerovská hermeneutika stále nedostatečné. Intencionalismus nevysvětluje roli, jíž hraje ve výkladech záměrů jednatelů, a proto je nutno ho doplnit přístupy gadamerovské hermeneutiky. Gadamerovská hermeneutika je zase nedostatečná jako teorie významu chápaného jako důležitost, protože přehlíží zásadní roli, kterou mají v odpovědích týkajících se důležitosti jednání záměry jednatelů; proto musí být upravena tak, aby pojala vhledy

intencionalismu. Záměr původce jednání i převod jsou důležité v každém pokusu zjistit význam intencionálního jednání a jeho výsledků. Dovolím si to blíže vysvětlit.

Začneme s rolí převodu v odpovídání na otázku, ptající se na význam jednání či jeho výsledku z hlediska záměrů jednatelů. Myšlenky jiných, kteří žili v jiných historických epochách a kulturách, se moderním historikům, sociálním vědcům i laickému publiku zpřístupňují *pouze tím, že jsou převedeny do pojmů jim srozumitelných*. Moderní lidé nemohou vyjadřovat záměry Caesara Caesarovými slovy, protože Caesar myslel latinsky a protože latina, již znal, obsahovala jiná rozlišení, kategorie a přesvědčení než, dejme tomu, akademická angličtina dvacátého století. Konceptuální svět Říma byl úplně jiný než konceptuální svět angloamerické kultury dvacátého století. Historikové mohou nanejvýš přeložit pojmy Caesarova myšlení do anglických slov a vět a doufat, že tak v angličtině vyjádří, co bylo Caesarovým záměrem v latině.

Intencionalistická představa, že moderní historikové musí vyjadřovat Caesarovy myšlenky „v jeho vlastních pojmech“, tedy nemůže být zcela správná. Maximálně mohou dosáhnout toho, že Caesarovy myšlenky co nejlépe přeformulují do vlastního jazyka, přičemž si budou plně vědomi toho, že v tomto procesu se něco ztratí (ale i získá!), protože Caesarova kultura a konceptuální svět se dokonale nekryjí s naší kulturou a naším konceptuálním světem. To vidíme na Collingwoodově úvaze o Caesarově překročení Rubikonu. V knize *Idea historie* popsal Collingwood překročení Rubikonu jako akt „neuposlechnutí republikánského zákona“ (a Caesarovo zavraždění charakterizoval jako „střet mezi Ceasarem a jeho vrahy o povahu ústavní politiky“) (Collingwood, 1961, str. 213). Avšak pojmy „republika“, „zákon“ a „ústava“, které mají popsat politickou situaci v Římě, jsou novodobé politické termíny a v jistých ohledech jsou vlastně zavádějící. Jejich původní význam se odvozuje od moderních států s demokratickou ústavou a složitému politickému uspořádání v římské době odpovídají jen zhruba.

Máme-li tedy Caesarovo překročení Rubikonu chápat jako akt „neuposlechnutí republikánského zákona“, potřebujeme dosti zevrubnou analýzu toho, v jakém přesném smyslu byla římská forma vlády republikou a v čem se podobá a nepodobá republice, jak jí rozumíme dnes. Vyjasnění představy republiky si dále vyžá-

dá vysvětlení souvisejících pojmů a představ, jako jsou například „občan“ a „zastupitel“. V celé této snaze se neobejdeme bez termínů, které mají původ v moderních politických institucích, i když nebudou přesně vystihovat obsahy a nuance politických výrazů ve starověkém Římě. Poněkud zavádějící je ve skutečnosti i samo označení „politický“: zatímco my celkem vhodně oddělujeme politickou sféru od sféry ekonomické, náboženské nebo umělecké, v antickém Římě se takto nerozlišovalo (to se týká i řady jiných kultur). Příkladem může být politická důležitost, již měli ve starém Římě věštcí, osudová znamení apod.

Nic z toho nemá naznačovat, že pozdější interpreti nemohou rozumět záměrům v pozadí Caesarova chování (nebo záměrům lidí z kultur, které nám jsou ještě vzdálenější). Naopak to má ukázat, že porozumění záměrům někoho jiného předpokládá nejenom jednatelů, ale také interpreta. Odkrývání záměrů obsažených v aktu x je dyadické, protože interpreti musí převést myšlenky jednatelů do pojmů, jimž mohou rozumět. Jelikož v tomto případě myslí interpreti v moderní akademické angličtině, kdežto Caesar (a Žandové, středověcí kněží, a dokonce i Američané před pouhým stoletím) ne, a protože pojmy a představy z konceptuálních schémat, která jsou jiná než schéma jejich, se převádějí do pojmů, jimž mohou rozumět, porozumění nemůže být *opětovným* promyšlením, ale maximálně pouze *novým* promyšlením.

To nás dovádí k ústřednímu bodu gadamerovské hermeneutiky: neexistuje nějaké jediné pochopení toho, co Caesar udělal. I když přijmeme širší intencionalistickou perspektivu, v níž se trvá na tom, že význam Caesarova jednání spočívá v záměrech, které vyjadřuje, formulace těchto záměrů se bude lišit v závislosti na kulturním a historickém uspořádání, protože vyžaduje objasnění těchto záměrů pomocí pojmů, jež odrážejí to které uspořádání. Caesarovy záměry převedené do pojmů, které jsou pro nás dnes přiměřené, nebudou stejné jako pro francouzské historiky osmnáctého nebo japonské historiky dvacátého prvního století. Interpretace významu Caesarova činu se tedy budou v čase měnit a nikdy nemůže existovat jeden jeho „definitivní“ výklad. Každá doba bude muset přepisovat historii intencionality, spjaté s Caesarovým překročením Rubikonu, a vyjadřovat ji v pojmech, jež má k dispozici. Totéž platí pro všechny ostatní minulé intencionalní akty a jejich výsledky a také pro jednání v cizích kulturách.

Ale stejně jako je třeba intencionalismus doplnit prvky, které pocházejí z gadamerovské hermeneutiky, také gadamerovskou hermeneutiku je nutno rozšířit o prvky pocházející z intencionalismu. Gadamerovský výklad je nedostatečný, protože přehlíží zvláštní roli, již mají při zjišťování důležitosti určitého jednání záměry jednatelů a intencionalita jednání jako takového. Identita jednání, po jehož významu se ptáme, vyhrazuje zásadní místo intencionalitě tohoto jednání. Záměry určitého jednání či jeho výsledku je vymezují tak, že toto jednání a jeho výsledek jsou tím, čím jsou; pouze tímto způsobem je možno dostatečně ukotvit jejich identitu, tedy i zkoumat jejich důležitost. Jednoduše řečeno, abychom se mohli ptát na důležitost určitého jednání či výsledku, musíme znát, jaké záměry jsou v nich ztělesněny.

Caesarovo překročení Rubikonu je tedy tím aktem, kterým je – promyšleným strategickým tahem římského vojevůdce –, díky Caesarovým záměrům. Nebyl to náhodný manévr ani skutek náměsíčníka, někoho omámeného či z jiného důvodu si neuvědomujícího, že skutečně překračuje řeku, jež má obrovskou politickou důležitost. I v tom případě, že intencionalita tohoto jednání přesahovala vědomé záměry Caesara samého – a v tomto jednání by ji tedy bylo možno zjistit pouze jeho zasazením do širšího kontextu Caesarova života a života římské republiky –, je naprosto nezbytná k určení identity aktu, ať už pozdější historikové zkoumají jeho důležitost pro římskou politiku, nebo jaký je jeho dnešní význam pro nás. Jinými slovy, je-li význam jednání x pojímán z hlediska jeho účinků a vlivu na pozdější události a z hlediska toho, jaké poučení si z něho vezmou budoucí interpreti, samo jednání x , které má tyto účinky a přináší taková poučení, je právě tímto x , kterým je, díky intencionalitě, již ztělesňuje.

V důsledku důležitosti intencionality i v těch interpretativních počínech, které je nejlépe charakterizovat jako vycházející z gadamerovské hermeneutiky (těch, které se týkají významnosti jednání a jeho výsledků), nemůže ani hermeneutika přehlížet přístupy intencionalismu, který zdůrazňuje, že pro interpretaci významu je nezbytné znovunalezení záměrů původce jednání. Gadamerovskou hermeneutiku je tedy třeba doplnit prvky intencionalismu: i tam, kde se význam chápe z hlediska důležitosti, musí hrát intencionalita v jednání prvořadou roli.

Dospíváme tedy k závěru. Intencionalismus a gadamerovskou hermeneutiku je nejlépe chápat jinak, než jak se chápou samy. Nejsou to úplné teorie významu. Spíše se zaměřují na jeho různé aspekty: intencionalismus se soustřeďuje na význam chápaný z hlediska minulých záměrů, kdežto gadamerovská hermeneutika na význam chápaný z hlediska současné důležitosti. To jsou odlišné dimenze významu jednání a jeho výsledků, na jejichž rozdílnosti, ale i relevantnosti musí trvat každá vyčerpávající teorie významu. V tomto pojmání jsou správné intencionalismus i gadamerovská hermeneutika, protože zdůrazňují odlišné aspekty významuplnosti.

Je ale chyba, když se rozdíl mezi minulou intencionalitou a současnou důležitostí přehání. Minulou intencionalitu lze odhalit pouze na základě toho, co je důležité pro přítomnost, a současnou důležitost jednání a jeho výsledků je možno zjistit pouze na základě minulé intencionality, která vymezuje identitu tohoto jednání a jeho výsledků. Intencionalismus a gadamerovskou hermeneutiku je takto třeba překročit a nabídnout výklad, který zahrne prvky obou těchto teorií.

7.4 Shrnutí

Tuto kapitolu jsme začali otázkou, jaký je význam Caesarova překročení Rubikonu a která teorie interpretace (intencionalismus nebo gadamerovská hermeneutika) tento význam nejlépe zachycuje. Nyní už by mělo být jasné, že jde o otázku zcela zavádějící. Předpokládá se v ní, že význam je nezávisle existující entita, již nejlépe charakterizuje pouze jedna z těchto teorií. Jak jsme však viděli, význam lze pojímat přinejmenším dvěma různými způsoby. Význam jednání a jeho výsledků se může týkat buď toho, co tímto jednáním zamýšleli jeho původci, nebo jeho důležitosti pro ty, kdo pociťují jeho následky. Otázka po významu nějakého aktu, například Caesarova překročení Rubikonu, tak ve skutečnosti představuje otázky minimálně dvě.

V závislosti na tom, který význam „významu“ je určující, jsou na otázku po významu nějakého jednání způsobilé odpovídat dva různé typy odpovědí.

Chápeme-li význam z hlediska intencionality jednání, je příhodnou odpovědí výklad záměrů jednajícího. Jestliže ale význam chápeme z hlediska důležitosti jednání pro určitou komunitu,

potom záměry jednajícího nestačí. Otázka po významu chápaném jako důležitost vyžaduje, abychom vyložili účinky jednání a jejich významnost pro současnost. Zatímco intencionalismus se soustřeďuje na první pojetí významu, v gadamerovské hermeneutice se uplatňuje druhé. Protože ale jde o teorie různých věcí – různých aspektů významu –, nejsou nutně v konfliktu.

Navíc i když tyto přístupy chápeme jako teorie jednoho aspektu významu, samy o sobě jsou nedostatečné. Žádný z nich při vysvětlování toho, co obnáší zjištění významu, plně nedoceňuje přínos druhého přístupu. Intencionalismus správně tvrdí, že pro význam jednání, chápaný jako záměry, které toto jednání ztělesňuje, jsou rozhodující záměry původce jednání, ale tomu, že záměry minulých aktérů je třeba v zájmu srozumitelnosti převést do terminologie pozdějších interpretujících komunit, nepřiznává žádnou roli. Gadamerovská hermeneutika zase správně rozpoznává, že v jednom pojetí významu jsou pro určení významu jednání klíčové nikoli záměry původce jednání, nýbrž jeho důležitost pro interpretující komunitu, nechápe ale, jak zásadní roli mají ve stanovení identity jednání a jeho výsledků záměry jednajícího. Intencionalismus a gadamerovskou hermeneutiku je tedy nejenom třeba chápat jako vysvětlení různých druhů interpretativního úsilí; aby se mohly náležitě zhodnotit interpretativních úkolů, je třeba je také doplnit vhledy druhého přístupu.

Máme-li toto všechno na paměti, jsme připraveni odpovědět na otázku položenou v nadpisu této kapitoly: Je význam chování jiných dán tím, co tímto chováním míní oni? Odpověď zní ano i ne. Za prvé, chápeme-li význam jako intencionalitu přítomnou v jednání v době, kdy se odehrálo, pak je jistě rozhodující, co svým jednáním mínil jednající. Tím bychom se ale neměli nechat svést: ke zjištění záměrů jednajícího je třeba je převést do pojmů, jimž mohou rozumět interpreti ve svém vlastním konceptuálním světě – to, co jednající míní svým jednáním, je třeba převést do pojmů, jež mohou chápat konkrétní interpreti. Odpověď na otázku po významu jednání chápaném jako záměry jednajícího tedy nemůže být formulována z hlediska jednajícího; spíše je třeba ji formulovat v pojmech jednajícího přeložených do pojmů interpretů. V tomto případě nebude význam jednání spočívat jednoduše v tom, co jím mínil jednající, nýbrž v tom, co jím mínil, když jeho záměry převedeme do našich pojmů.

Za druhé, je-li význam jednání a jeho výsledků chápán jako důležitost tohoto jednání pro pozdější jednající a jiné interpretující komunity, pak je jasné, že záměry jednajícího nepředstavují přijatelnou odpověď na otázku po významu. Význam zde spíše spočívá v relevantnosti účinků jednání a jeho výsledků – nebo toho, co jednání odhaluje – pro ty, kdo se na ně dívají skrze vlastní historickou zkušenost a brýle interpretace. Intencionalistické zdůrazňování relevantnosti záměrů jednajícího bychom ale ani tady neměli příliš zbrkle odmítnout. Identita jednání a jeho výsledků je spjata se záměry jednajícího, takže při zjišťování důležitosti nějakého jednání či jeho výsledků musíme vyčlenit těmto záměrům klíčové místo. V tomto případě nebude význam jednání dán pouze tím, co toto jednání znamená pro *nás*, ale také tím, co znamenalo pro *jednajícího*.

Jak intencionalismus, tak gadamerovská hermeneutika chce dát na otázku této kapitoly (je význam chování jiných dán tím, co tímto chováním míní *oni*?) jednoznačnou, vyčerpávající odpověď: první na ni odpovídá kladně, druhá záporně. Obě tyto odpovědi jsou ale zjednodušující. Význam chování jiných může souviset buď s jeho minulou intencionalitou, nebo s jeho nynější důležitostí a v závislosti na tom, co je pro nás určující, budeme požadovat odlišný výklad významu. Minulá intencionalita a nynější důležitost budou navíc hrát nějakou roli i bez ohledu na to, jaké pojetí významu uplatňujeme. Otázka této kapitoly volá po odpovědi typu „buď a nebo“: buď ano (jak na ni odpovídá intencionalismus), nebo ne (jak na ni odpovídá gadamerovská hermeneutika). Nejlepší odpověď však bude mít podobu „jak, tak“. Podle jedné interpretace významu „významu“ jsou určující záměry jednajících, jak jim tyto jednající sami rozumějí; ani zde ale nemůžeme při stanovení těchto záměrů přehlížet, jakou mají pro nás důležitost. V tomto případě je tedy význam chování jiných dán tím, co jim míní *oni*, ale pouze tak, že je převeden do *našich* pojmů. Podle druhé interpretace významu „významu“ je klíčová pozdější důležitost, nikoli záměry jednajících; ale i zde jsou záměry jednajících pro stanovení identity jednání, jehož důležitost zjišťujeme, ústřední. V tomto případě není význam chování jiných dán tím, co jim míní, nýbrž tím, co toto chování, jak mu rozuměli *oni*, znamená pro *nás*. V každém pojetí významu se tedy uplatňuje jak to, co jejich chování znamená pro ně, tak to, co znamená pro nás.

Další četba

Tato kapitola hojně čerpá z Thompsona (1993).

Dobrý přehled problematiky, o níž se diskutovalo v této kapitole, nabízí Howard (1982), Hoy (1982) a Bernstein (1983). Viz též eseje Hookwaye, Skorupského a Dunna v Hookway a Pettit (1978) a vynikající sborník Hiley, Bohman a Shusterman (1991), zejména příspěvky Rouse, Bohmana, Hoya a Rotha.

K intencionalismu viz Hirsch (1967); Skinner (1969, 1972) a knihu věnovanou Skinnerovým myšlenkám – Tully (1988); Pocock (1971) a von Wright (1971). Rozbor intencionalismu s ohledem na teorii „Verstehen“ najde čtenář také v Outhwaite (1975).

K hermeneutice viz Gadamer (1992 /1960/) a Weinsheimerův komentář k *Pravdě a metodě* – Weinsheimer (1985). Viz též Barnes (1989), Hoy (1982), Bernstein (1983) a Ricoeur (1981). Přínosná jsou také všechna pojednání sebraná v Shapiro a Sica (1984).

Zásadním zdrojem k diskusi o významu a problémům s takovou diskusí spojeným je Quine (1960, 1963), zejména rozpracování teze o neurčitosti překladu a odmítnutí významového realismu. („Významový realismus“ je přesvědčení, že významy jsou pevně dané entity, existující nezávisle na interpretech.) Pozice zastávaná v této kapitole je významovému realismu protikladná (i když se opírá spíše o Gadamera než o Quinea). Přesvědčivou analýzu Quinea a relevantnosti jeho názorů pro otázky významu v sociálních vědách předkládá Roth (1987). Viz též Hookwayův esej v Hookway a Petty (1978) a esej od Newtona-Smithe v Hollis a Lukes (1986).

Pěkným pojednáním o sociologickém vysvětlení jako překladu a o tom, co vyžaduje překlad, je Turner (1980).