

НЕОАРИСТОТЕЛЕВСКИЙ ПОДХОД В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Н. И. САТОХИНА *

Статья представляет собой попытку раскрыть специфику герменевтического взгляда на правовую реальность через осмысление идеи *фронесиса* как выражающей изначальную сущность герменевтической проблемы и поэтому способной прояснить природу понимания в осуществлении права. Исходя из понимания *фронесиса* как фундаментальной формы опыта, охватывающей и знание, и творчество, и действие, а также соответствующей способности принимать решения в ситуации неопределенности и конфликта, правосудие рассматривается как парадигматический пример фронетической практики, или герменевтического понимания, где всякое осмысление всегда есть применение, и наоборот. В свою очередь правовая реальность предстает как бесконечный процесс воспроизведения правовых смыслов в ходе осуществления права через понимание, имеющее своим горизонтом мир, опосредованием — обсуждение и точкой приложения — единичные ситуации.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: фронесис, герменевтическая философия права, неоаристотелевский подход, понимание в осуществлении права, применение.

SATOKHINA N. I. NEO-ARISTOTELIAN APPROACH IN HERMENEUTICAL PHILOSOPHY OF LAW

The article is an attempt to reveal the specific character of hermeneutical view at the legal reality through the attempt to understand the *phronesis* idea as one that expresses the initial essence of the hermeneutical problem, and therefore can clarify the nature of the understanding in the realization of law. On the assumption of understanding *phronesis* as a fundamental form of experience covering knowledge, creativity, and action, as well as an ability to make decisions in the situation of ambiguity and conflict, justice is seen as a paradigmatic example of the phronetic practice, or hermeneutical understanding, where any comprehension is always application, and vice versa. In its turn, the legal reality is presented as an ongoing process of reproduction of legal senses during the realization of law through an understanding with the world as a horizon, discussion as mediation, and individual situations as points of application.

KEYWORDS: phronesis, hermeneutical philosophy of law, Neo-Aristotelian approach, understanding in the realization of law, application.

* Сатохина Наталья Ивановна — кандидат юридических наук, ассистент кафедры философии Национального университета «Юридическая академия Украины им. Ярослава Мудрого» (Харьков).

© Н. И. Сатохина, 2012

E-mail: satokhina@mail.ru

Признание человека, его прав и свобод наивысшей ценностью и цель гуманизации юридической практики в целом актуализируют герменевтико-экзистенциальные исследования в юриспруденции, в которых в центре правовой реальности оказывается не норма, а фигура субъекта права. При этом наиболее сложным для описания и анализа является динамический аспект правовой реальности, т. е. вопрос о том, как существует право или как оно осуществляется, и какая роль в его существовании (осуществлении) отводится субъекту. В рамках герменевтической философии права последнее не охватывается его традиционными определениями, а предстает как событие понимания, принципиально отличное как от научного познания, так и от простого применения нормы. Попытка прояснить природу этого понимания возвращает нас к аристотелевской идее *фронесиса*. Одновременно прояснению подлежит и природа самой герменевтической философии права, которая сегодня понимается достаточно широко. Так, в рамках методологического ее направления речь идет о выявлении методов практической интерпретационной деятельности, связанной с принятием правового решения или с толкованием доктрины. В свою очередь онтологическая версия герменевтической философии права предполагает осмысление понимания как способа бытия и прояснение условий возможности такого понимания.¹ Представляется, что, прояснив природу понимания в осуществлении права через идею *фронесиса*, мы сможем также приблизиться к прояснению специфики герменевтической философии права.

Нужно отметить, что обращение к аристотелевской идее *фронесиса* в социальных науках сегодня представляет собой уже не просто достаточно заметную тенденцию, а отдельное критическое направление, известное как «фронетическая социология».² Его основатель Бент Фливерберг констатирует крах социальных наук и утверждает, что реабилитация их возможна сегодня только в качестве наук фронетических (направленных на дискурсивное обсуждение вопросов ценностей и власти), которые он противопоставляет наукам эпистемологическим (построенным по аналогии с естественными науками).³ Сегодня неоаристотелевский подход в гуманитарных науках, в том числе в юриспруденции, возникает не в последнюю очередь как реакция на засилье технической рациональности. Но дело не только в исторической актуальности идей Аристотеля. Ведь, по большому счету, там, где имеет место человеческое действие, в том числе моральное, политическое, историческое либо правовое суждение, всегда речь идет о герменевтике применения, а значит, и о фронетической проблематике. В особенности же идея *фронесиса* является ключевой и определяющей

¹ Среди наиболее известных представителей методологического направления — Э. Бетти, Г. Коинг, Ф. Мюллер: *Betti E. Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, 1988; *Coing H. Die juristischen Auslegungsmethoden und die Lehre der allgemeinen Hermeneutic*. Köln; Opladen, 1959; *Müller F., Christensen R., Sokolowski M. Rechtstext und Textarbeit*. Berlin, 1997. — Онтологическое направление представлено в первую очередь трудами Х.-Г. Гадамера, П. Рикера, А. Кауфмана. См., напр.: *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики*. М., 1988; *Рикер П. 1) Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии*. 1996. № 4. С. 27–36; 2) *Справедливое*. М., 2005; *Kaufmann A. Beiträge zur juristischen Hermeneutic*. Köln; Berlin; Bonn; München, 1984.

² См., напр.: *Flyvbjerg B. Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How it Can Succeed Again*. Cambridge, 2001; *Flyvbjerg B., Landman T., Schram S. Real Social Science: Applied Phronesis*. Cambridge, 2012; *Geertz C. Empowering Aristotle // Science*. Vol. 293. N 5527. P. 53.

³ *Flyvbjerg B. Making Social Science Matter*. P. 1–8.

для правовой герменевтики, в которой аспект применения выражен наиболее рельефно.

Настоящая статья представляет собой попытку раскрыть специфику герменевтического взгляда на правовую реальность через осмысление идеи *фронесиса* как выражающей изначальную сущность герменевтической проблемы и, таким образом, способной прояснить природу понимания в осуществлении права. Для этого сначала мы вернемся к истокам идеи фронесиса у Аристотеля (I), чтобы в дальнейшем, через анализ того, как она была воспринята современной правовой герменевтикой (II), прояснить с ее помощью природу понимания в осуществлении права (III), что в свою очередь позволит раскрыть специфику герменевтического взгляда на правовую реальность в целом (IV).

I. Термин *фронесис* имеет греческое происхождение (греч. *φρόνησις*) и на русский переводится как рассудительность, мудрость, практическая мудрость, разум, практический разум, проницательность, благоразумие. Спектр возможных переводов этого термина свидетельствует об объеме его семантического поля в древнегреческом языке и способе его усвоения европейскими языками, исходя из латинского перевода — *prudencia*. Сначала термин *фронесис* означал мысль вместе с эмоциями и желаниями. Долгое время его не отличали от *софии* (греч. *σοφία*) — «мудрости, знания, научного познания», как об этом свидетельствуют Платон и Аристотель. Со временем этот термин стал означать добродетель, в соответствии с которой действуют в сфере практики, «практическое знание», определенный тип понимания вещей преходящих и изменчивых, связанный с опытом.⁴

Так, Аристотель в кн. VI «Никомаховой этики» проводит различие между *эпистеме* (научным знанием), которое выражается в *теории*, *технэ* (знанием в сфере творчества), применяемом в *поэзисе*, и *фронесисом* (морально-практической мудростью относительно правильных действий в ситуации), выраженным в *праксисе* (VI, 1139 b и сл.).⁵ *Эпистеме* касается вещей, которые не могут быть иными, чем они есть, *технэ* и *фронесис*, наоборот, относятся к вещам изменчивым и предполагают творческую активность. При этом *технэ* — сфера производства, тогда как *фронесис* — сфера действия (VI, 1140 a). Исходя из этого, Аристотель различает «мудреца» в смысле «ученого» и «мудреца» в смысле «рассудительного», а соответственно — сферы *софии* и *фронесиса* (VI, 1141 b и сл.). Аристотель разделяет рациональную часть души на научную и расчетливую. К первой относится изучение теоретических вещей, т. е. таких, которые не могут быть иными, чем они есть, вещей необходимых. Совершенство этой части души называется *софия* (мудрость). Расчетливой части, наоборот, принадлежит сфера вещей, которые могут быть иными, чем они есть, т. е. вещей случайных. Совершенство этой части называется *фронесис* (VI, 1144 b, 14). Это добродетель, но в то же время и определенный тип знания, понимание практических вещей. В отличие от теоретических наук познание не является его единственной целью. *Фронесис* руководит действиями. Постановив один раз, что *фронесис* — это хорошее решение о средствах относительно цели, Аристотель уточняет, что это прежде всего познание

⁴ Лабарр'ер Ж.-Л. Фронесис // Европейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Київ, 2009. Т. 1. С. 527–528.

⁵ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. М., 1976–1984. Т. 4. 1983. С. 53–293 (далее цитаты приводятся по этому изданию; ссылки даются в тексте).

конкретно-единичных вещей, а потому данное понятие ближе к чувствам, чем к науке в строгом смысле (VI, 1142 а, 11–20).

Иными словами, у Аристотеля речь идет о том, какую роль надлежит сыграть разуму в сфере моральной деятельности. Однако это такой разум и знание, которые не оторваны от бытия, а определяются этим бытием и в свою очередь определяют его. Моральное знание не является предметным знанием, т. е. тот, кто знает, не стоит перед фактами, которые не только устанавливает, а непосредственно связан с тем, что познает. Это нечто такое, что он должен делать. А значит, центральным компонентом такого знания выступает применение, которое и определяет знание в полном объеме. Таким образом, как отмечает Гадамер, «анализ морального знания у Аристотеля представляет собой своеобразную модель той проблемы, которой является герменевтическая задача».⁶ Не случайно Аристотель, размышляя о моральном знании, обращается именно к юридической сфере, где проблема применения наиболее очевидна, поскольку «закон всегда является чем-то общим, и существуют отдельные случаи родов, для которых невозможно предложить общее высказывание, которое применялось бы к ним с абсолютной точностью» (V, 1137).

Европейские языки усвоили *фронесис* из его латинского перевода. Когда Цицерон в трактате «Об обязанностях» перевел *φρόνησις* как *prudentia*, в последнем ему слышалось *providentia*, искусство предвидения (от *pro-video* — видеть наперед, предвидеть): «Под *prudentia*, на греческом *φρόνησις*, мы понимаем добродетель, отличную от *sapientia*: рассудительность — это наука о том, к чему стоит стремиться и [чего стоит] избегать; мудрость, которая является, как я уже сказал, наивысшей добродетелью, — это наука о божественных и человеческих делах, в которой содержатся [принципы] совместного бытия и союза между богами и людьми» (Об обязанностях, I, 153).⁷ Именно это определение в духе рационализма стоиков впоследствии было воспринято всей латинской традицией, в результате чего философия модерна была практически лишена наследия Аристотеля относительно *phronesis*'а, в то время как в глазах наших современников именно интеллектуальное наследие Аристотеля представляет существенный интерес.⁸

Двойная традиция перевода во многом и обуславливает сегодня трудности понимания аристотелевского *phronesis* и, как следствие, существенное упрощение изначально неоднозначной типологии Стагирита. Только в рамках онтологической герменевтики в полной мере стало возможным восстановление глубины и сложности поставленных Аристотелем проблем.

II. Так, Мартин Хайдеггер в своих ранних лекциях об Аристотеле разрушает современное ему представление о различии теории и практики через переосмысление понятия подлинного человеческого опыта в философии Аристотеля, утверждающей о существовании постоянного напряжения между теорией и практикой. Хайдеггер заново открывает изначальный *праксис*, в котором мышление связано с действием. В то время как современная наука сводит *технэ* к расчетливости и манипулятивной технологии, а *теорию* ограничивает философской абстракцией, призванной обслуживать технологию, таким образом отделяя обе от *праксиса*, Хайдеггер

⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 382.

⁷ Лабарр'ер Ж.-Л. Фронесис. С. 531–532.

⁸ Там же. С. 532.

видит особую значимость «Никомаховой этики» как раз в том, что она демонстрирует существование особого «всмащривающегося понимания», или «герменевтической интуиции», как пранаучного метода, освобождающего дотеоретическую предметную сферу от теоретической установки.⁹ Это *Augenblick* — мгновенное схватывание присутствия объекта. Это не теория, *праксис* или *поэзис*, но, скорее, феноменологическая основа всех форм опыта, которая только впоследствии дифференцируется. Хайдеггер утверждает, что современное разделение *теории*, *праксиса* и *поэзиса* игнорирует их изначальную укорененность в единой основе.¹⁰

Поэтому он определяет философию как феноменологическую пра- науку о фактическом опыте жизни и как «герменевтику фактичности», суть которой состоит в том, что уже в факте существования должно быть заключено понимание и что само существование является герменевтическим, истолковывающим, проясняющим само себя. Приблизительно так он характеризовал и аристотелевское понятие *фронесис*.¹¹ Ханс-Георг Гадамер, анализируя ранние лекции Хайдеггера, обращает наше внимание на то, что у самого Аристотеля в основе как теоретической, так и практической философии лежит практическое побуждение — устремление к добру, и в обо- их случаях в движении нас приводит потребность в знании. Стало быть, основания обоих типов философии отнюдь не теоретические. Речь идет о самопрояснении фактического сущего, о герменевтике фактичности, т. е. как раз о таком понимании соотношения теории и практики, которое представил Хайдеггер.¹²

Гадамер не только блестяще интерпретирует и развивает идеи своего учителя, но и предлагает оригинальную трактовку Аристотеля в рамках не только общефилософской, но и уже собственно философско-правовой рефлексии. Как и Хайдеггер, Гадамер обращается к практической философии Аристотеля не для того, чтобы вытеснить теорию на обочину, а, скорее, чтобы восстановить изначальное равновесие между теорией и практикой, нарушенное сегодня. Речь идет о том, что современное технологическое сознание деформирует социальную жизнь, потому что видит в теории не более чем прикладное исследование, а в практике — не более чем применение эффективных технологий. Это заставляет Гадамера вслед за Хайдеггером спросить: «Не является ли теория чем-то большим, чем то, что представляют нам современные научные институты? И не является ли практика также чем-то большим, чем простое применение науки? Правильно ли вообще разделять теорию и практику, когда они различимы только в оппозиции друг к другу?»¹³ Философ делает вывод о том, что оппозиция практики и теории является ошибкой и что теория — такой же изначальный антропологический ресурс, как и практика, поэтому все зависит от постоянного возобновления баланса между ними. Более того, философ утверждает, что «человеческое общество существует только благодаря существованию

⁹ Херрманн Ф.-В. фон. Хайдеггеровское основоположение герменевтики // Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000. С. 166.

¹⁰ Mootz III F. J. Law, Hermeneutics and Rhetoric. Burlington, 2010. P. 128.

¹¹ Херрманн Ф.-В. фон. Хайдеггеровское основоположение герменевтики. С. 167; Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. 1991. № 2. С. 56–68. — Тезис о том, что философия есть герменевтическая феноменология, обретает систематическое обоснование и прозрачность в «Бытии и времени»: Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2006. С. 15–16, 142–148, 226–230.

¹² Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки. С. 56–68.

¹³ Gadamer H.-G. Praise of theory: Speeches and Essays. New Haven, 1998. P. 24.

такого баланса и до тех пор, пока существует он».¹⁴ Воплощением же такого равновесия является фронетическое понимание, составляющее альтернативу строгому эпистемологическому познанию и ставшее основным объектом исследования Гадамера в его фундаментальном труде «Истина и метод». При этом в отличие от Хайдеггера, который подчеркивает изначальную основу опыта, коренящуюся в аристотелевской таксономии, Гадамер делает акцент на особой роли *фронесиса* у Аристотеля.

Однако, по мнению философа, в то время как различие между *фронесисом* и *эпистеме* очевидно (как различие знания о должном и знания о фактах), действительная проблема нравственного знания кроется в соотношении *фронесиса* и *технэ*. *Технэ* у Аристотеля — это мастерство, знание ремесленника, умеющего создавать определенные вещи. Но тогда не является ли «рассудительность в судопроизводстве» тоже своего рода *технэ*? Для прояснения этого вопроса Гадамер уточняет некоторые критерии аристотелевского различия:

1) в то время как *технэ* может быть освоено и забыто, *фронесис* не может быть освоен заранее, но и не может быть забыт. Мы соотносим с этим знанием не так, как если бы мы могли усвоить его или не усваивать; скорее, мы всегда уже находимся в положении того, кто должен действовать. При этом вопрос о том, что справедливо, а что нет, не может быть полностью решен в отрыве от ситуации, тогда как *эйдос* того, что хочет изготовить ремесленник, полностью определен. Аристотель в кн. V «Никомаховой этики» показывает, что существует неизбежное напряжение между законом и конкретностью случая, поскольку всякий закон носит всеобщий характер и потому не может охватить практическую действительность во всей ее конкретности (V, 1137). Именно здесь Гадамер и видит подлинную проблему юридической герменевтики: образцы поведения не являются вечными и неизменными, но не являются и простыми конвенциями, отражая природу вещей; дело лишь в том, что эта последняя определяет себя всякий раз только в применении;¹⁵

2) если *технэ* можно овладеть в совершенстве и таким образом исключить необходимость самостоятельного обдумывания, то *фронесис* в состоянии идеальной завершенности является совершенством способности к самостоятельному обдумыванию, разумности в принятии решений, а вовсе не знанием типа *технэ*. Нравственное знание в принципе не может предшествовать действию, ибо знание верных средств не может быть изначально предоставлено в наше распоряжение, потому что истинные цели не являются в данном случае простым предметом знания. Именно поэтому этика подлежит догматическому применению столь же мало, как и естественное право;¹⁶

3) наконец, *фронесис*, добродетель рассудительности, соотносится с добродетелью сообразительности, модификацией нравственного знания, которая возникает потому, что речь идет не обо мне, а о ком-то другом: вынося суждение, один человек полностью переносится в конкретную ситуацию, в которой находится и должен действовать другой. При этом такое знание не является техническим. Человек способен на сообразительность не потому, что он сведущ во всем происходящем с другим, но

¹⁴ Gadamer H.-G. Science and the Public Sphere // Praise of Theory: Speeches and Essays. P. 68.

¹⁵ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 375–379.

¹⁶ Там же. С. 379–381.

потому, что он также стремится к справедливому и связан с другим этой общностью устремлений.¹⁷

Гадамер считает это различие между формами опыта определяющей чертой философской герменевтики. Как отмечает философ, анализ *фронесиса* у Аристотеля «есть своего рода модель той проблемы, которую являет собой герменевтическая задача», поскольку позволяет убедиться в том, что именно применение определяет феномен понимания с самого начала и во всем его объеме.¹⁸ Поэтому пример «применения» права Гадамер считает показательным, ведь именно здесь аппликативный аспект понимания проявляется наиболее отчетливо, позволяя таким образом прояснить некоторые нюансы общего значения, которые в ином случае могли бы остаться незамеченными.

Так, Гадамер пытается опровергнуть мнение, согласно которому смысл действующего закона однозначен и современная нам юридическая практика только наследует этот изначальный смысл. На самом же деле, отмечает философ, смысл закона определяется юристом с учетом того случая, к которому его следует применить, и только с этой целью берется во внимание историческое содержание. Вместе с тем правоприменитель должен осознать изменения, которые произошли в правоотношениях, и соответственно заново определить нормативную функцию закона. Далее Гадамер показывает, что в ситуации принятия правового решения мы обнаруживаем типичную модель отношения между теорией и практикой, прошлым и настоящим, в которой понимание текста осуществляется путем его трансплантации, опосредованной настоящим, и которая является типичным также для исторического, теологического и филологического понимания.¹⁹

Рассматривая *фронесис* как фундаментальную форму опыта, где цели и средства одновременно определяют в практической ситуации, философ называет его опытом в собственном смысле слова, который есть нечто большее, чем понимание той или иной ситуации. Он всегда включает в себя возврат к чему-то, в чем мы ранее заблуждались, момент самопознания, осознание пределов человеческого бытия. Иными словами, *фронесис* не только отделяет себя от *технэ*, но также действует как критика всякого чисто когнитивного мышления, будучи «опытом человеческой конечности», «опытом собственной историчности».²⁰

Выводя вслед за Хайдеггером круговую структуру понимания из темпоральности бытия, в качестве пред-структур взаимодействия традиции и толкования Гадамер рассматривает предрассудки, или пред-суждения, т. е. суждения, вынесенные до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов. Применительно к судебной практике речь здесь идет о правовом пред-решении, предшествующем вынесению собственно окончательного приговора. Для участника судебной тяжбы вынесение против него такого предварительного приговора ведет, конечно, к уменьшению его шансов. Однако эта негативность, как отмечает философ, является всего лишь следствием. В основе ее лежит как раз позитивная значимость, правовая ценность предварительного решения — так же как любой прецедент имеет в первую очередь позитивную правовую ценность. Таким образом, речь идет не о том, чтобы отмежевать себя от правовой традиции,

¹⁷ Там же. С. 381–382.

¹⁸ Там же. С. 482.

¹⁹ Там же. С. 385–402.

²⁰ Там же. С. 426.

а о том, чтобы отмежевать себя от того, что может помешать нам понять эту правовую традицию с точки зрения самого дела: «Господство нераспознанных предрассудков — вот что делает нас глухими». ²¹ Вынесение же правового суждения представляет собой не результат борьбы критики и традиции и не слепое следование последней, а, скорее, слияние с традицией как бесконечный процесс приближения к ней через критическую рефлексию.

Гадамер отводит *фронесису* ведущую роль именно потому, что он указывает на социальность разума, который укоренен в диалогической традиции, и на практическое измерение теории. Исследуя *фронесис*, Гадамер не только продолжает предпринятую Хайдеггером атаку на техническое понятие теории и знания, но и проясняет специфику собственной позиции. Хотя в ранних лекциях Хайдеггер раскрывает понятие истины как «ожидание», его поздние работы часто представляют *Augenblick* как мгновенную вспышку озарения, удар молнии. Гадамер же поддерживает изначальный импульс Хайдеггера, акцентируя социальность и исторический характер *фронесиса*. Отделяя монологическое исследование науки от диалогического исследования герменевтического понимания, *эпистеме* от *фронесиса*, он пишет: «Герменевтическое сознание обретает завершенность не в методологической самоуверенности, но в готовности к опыту, сходной с той, которая отличает опытного человека от человека догматически предвзятого». ²²

Так, анализируя развитие Гадамером идеи «ожидания», Р. Достал отмечает: «Ожидание как способ отношения к искусству или к миру должно быть понято как способ поведения или привычка. “Ожидание” требует времени, и в ожидании мы теряем себя в вещах, а следовательно, теряем след времени. Там где Хайдеггер призывает нас ждать внезапную вспышку озарения, Гадамер призывает развивать привычку ожидания вместе с вещами. Это ожидание — также и разговор, разговор с самим собой, с подручными вещами и с другими... Хотя Хайдеггер и задает общее направление социальности и диалогичности в понятии *Mitsein*, в его поздних работах... явление истины предстает как голос богов, что приходит как вспышка молнии — непредумышленно и “без моста”. В свою очередь, Гадамер рассматривает разговор с другим как тот самый “мост”». ²³ При этом Гадамер подчеркивает, что диалог является краеугольным камнем его философии, возникшей из этой комплексной концепции теории, практики, понимания и истины, которая в свою очередь выросла из аристотелевской дискуссии о *фронесисе*: «Герменевтика — это практика... Всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им — вот в чем душа герменевтики». ²⁴

В целом же Гадамер связывает с идеей *фронесиса* возможность восстановить герменевтическое измерение нашей жизни через переориентацию нашего мышления о теории и практике в направлении восстановления единства этих форм опыта, что в свою очередь способствовало бы осознанию каждым (как теоретиком, так и практиком) солидарной ответственности за принимаемые решения.

Вместе с тем, как справедливо отмечает Ж.-Л. Лабарьер, многие наши современники решительно настроены на поиск у Аристотеля разрешения трудностей, которые возникли из суровой критики, направленной

²¹ Там же. С. 322.

²² Там же. С. 426.

²³ Цит. по: *Mootz III F. J. Law, Hermeneutics and Rhetoric*. P. 135.

²⁴ *Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного*. М., 1991. С. 8.

Гегелем против Канта и морального формализма, но при этом не обращают внимания на то, что *фронесис* у Аристотеля — это прежде всего добродетель, а не форма практического разума; это совершенство, которое в качестве необходимой составляющей предполагает моральную добродетель умеренности, или сдержанности.²⁵ Иными словами, нельзя быть ни морально добродетельным без рассудительности, ни рассудительным без моральной добродетели (IV, 1144 b 30–32; X, 1178 a 14–19). Именно к этой изначальной природе *фронесиса* как добродетели возвращается Поль Рикер, в центре внимания которого всегда оставалась проблема человеческой субъективности.

Рикер определяет практическую мудрость как «усмотрение, распознавание в ситуации неопределенности, нацеленное на надлежащее действие».²⁶ В контексте правовой проблематики ответ на вопрос о том, что именно надлежит распознать, мы находим в теории правовых способностей; смысл ситуативной неопределенности раскрывается в ходе исследования конфликтного измерения правового суждения; с телеологией же правосудия связано обращение философа к проблеме примирения.

Истоки аристотелевского *фронесиса* Рикер усматривает у Гомера и трагиков, с которыми Стагирита связывает прочная тематическая преемственность: философ, так же как эпический поэт и трагик, равно как и оратор, говорит о персонажах, которые являются «центрами решения» и существами, способными к «признанию ответственности».²⁷ Как отмечает Рикер, понятие морального действия, связанного с признанием ответственности, предвосхищается у Аристотеля уже в определении добродетели: «Добродетель есть сознательно избираемый склад души, состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее мудрец (*фронимос*)» (II, 1106 b, 36–38). Но *фронимос*, как отмечает Рикер, определенным образом включается во *фронесис*: «Лучший способ уразуметь, что такое мудрость, это рассмотреть, каким качеством язык наделяет мудреца» (II, 1140 a, 24). В свою очередь надлежащее действие неотделимо от его автора. Идею действия, впервые тематизированную греками, Рикер развивает в рамках рефлексии способностей, в совокупности рисующих портрет человека могущего, таким образом рассматривая действие через способности, реализацией которых оно является.²⁸

Согласно Рикеру, антропологические предпосылки права таковы, что человек считается существом, способным воспринять предписания справедливого. Значит, речь идет об утверждениях, имеющих отношение к тому, кем человек является по способу существования; к тому, кем ему следует быть, если он должен стать субъектом, которому доступна моральная, юридическая и политическая проблематика — проблематика ценности. Рикер распределяет соответствующие способности человека по трем уровням — телеологическому, деонтологическому и благоразумному, — к которым принадлежат последовательно три фигуры справедливости, рассмотренные в режимах стремления, нормы и благоразумного суждения.²⁹

²⁵ Лабарр'ер Ж.-Л. Фронесис. С. 533.

²⁶ Рикер П. Путь признания. М., 2010. С. 87.

²⁷ Там же. С. 71–80.

²⁸ О феноменологии человека могущего у Рикера см.: Рикер П. 1) Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 27–36; 2) Сам як інший. Київ, 2000; 3) Справедливое. С. 30–40; 4) Путь признания. С. 88–106.

²⁹ Рикер П. Справедливое. С. 234–239.

Телеологическому уровню стремления к благой жизни в справедливых институтах соответствуют экзистенциальные модальности человека правоспособного, признающиеся через разнообразные ответы на вопросы типа «кто?»: Кто говорит? Кто действует? Кто рассказывает о себе? Кто считает себя ответственным за последствия своего действия? Ответы представляют собой утверждения, касающиеся способностей. Я могу говорить, действовать, рассказывать о себе, признавать себя ответственным за последствия действий, автором (или виновником) которых я себя признаю. Словом, экзистенциальная тема, соотносящаяся со стремлением к благой жизни, представляет собой самоутверждение человека (право)способного. Однако удостоверение способности предполагает одновременно и осознание собственных пределов. Так, способность говорить есть всегда и принадлежность к определенному лингвистическому пространству, которым ограничено понимание.

Деонтологическому плану, где господствуют норма, обязательство, формализм и процедура, соответствует другая разновидность (право) способности, нежели та, какую Рикер обозначает в терминах способности к действию. Имеется в виду способность принять две «точки зрения», сопоставить личную и безличную точку зрения относительно собственной жизни, которая представляет собой онтологическую пресуппозицию кантовского императива. Правило универсализации максимы получает поддержку от веры в то, что я могу сменить перспективу, подняться от индивидуальной точки зрения к беспристрастной: «Субъект права — любой. Я являюсь любым по отношению ко всем».³⁰

В плоскости практической мудрости речь идет о *фронесисе*, рассудительности как искусстве принимать справедливые решения в ситуациях неопределенности и конфликта, а значит — в среде трагизма действия. Переход к практической точке зрения влечет за собой окончательную трансформацию идеи справедливости. Высказывание права при конкретных обстоятельствах судебного процесса образует парадигматический пример правосудия как справедливости. Аристотель дал ей определение на последних страницах трактата о справедливости: «Такова природа справедливости: а именно, исправлять закон, там где закону не удастся ничего предписывать из-за своей чрезмерной обобщенности» (V, 1137). По мнению Рикера, истина здесь может быть сформулирована в терминах приемлемости. Это своего рода ситуационная очевидность в констатирующем смысле, уверенность, согласно которой в данной конкретной ситуации данное конкретное решение является наилучшим, единственно возможным. Это очевидность того, что уместно сделать здесь и сейчас.³¹

Как отмечает Рикер, сфера *фронесиса* достаточно широка. Предметом отдельного рассмотрения для философа стали: медицинское суждение в крайних ситуациях, преимущественно в начале и в конце жизни; историческое суждение, когда необходимо оценить сравнительный вес действий индивидов и действий коллективных сил; политическое суждение, когда глава правительства сталкивается с обязанностью установить порядок приоритетов между гетерогенными ценностями, сложив которые мы получили бы программу хорошего правительства.³² Но высказывание права при конкретных обстоятельствах судебного процесса представляет

³⁰ Рикер П. Торжество языка над насилием. С. 30.

³¹ Рикер П. Справедливое. С. 233–248.

³² Рикер П. 1) Память, история, забвение. М., 2004. С. 442–480; 2) Справедливое. С. 249–259.

собой наиболее показательный пример фронетического суждения, среди прочего благодаря определяющей роли конфликтного измерения в вынесении правового суждения.

Для того чтобы отвести конфликту надлежащее место, которое до этого ему не отводилось, Рикер предлагает прислушаться к иному голосу, чем голос философии, — к голосу греческой трагедии. Так, «Антигона» Софокла учит тому, что само содержание конфликта — несмотря на уже утраченный неповторимый характер мифической основы — сохраняет нерушимую перманентность. Иными словами, трагедия иллюстрирует то, что Рикер называет агонистической основой человеческого испытания, где постоянно противостоят мужчина и женщина, юность и старость, общество и индивид, живые и мертвые, люди и божество. Самопознание же дается ценой жестокой учебы, в процессе долгого путешествия сквозь эти повторяемые конфликты, чья универсальность неотделима от их локализации, которая каждый раз непреодолима.³³ Конфликт между позитивным правом Креона и вечным, неизменным правом Антигоны не может быть разрешен однозначно, поскольку в основе его — внутренний конфликт каждого из героев. Это и обуславливает ценность и значение трагедии, которое Рикер усматривает в том, что, отказываясь дать разрешение конфликтам, она заставляет человека *праксиса* сориентировать действия на свой собственный риск и потратить его в направлении практической мудрости в ситуации, которая наилучшим образом соответствует трагической мудрости. Призыв к рассудительности наскавозь пронизывает все произведение: в «Антигоне» насчитывается пятьдесят случаев употребления терминов, которые касаются «обдумывания».³⁴

Переход же от трагической мудрости к практической Рикер связывает с осмыслением двух ключевых вопросов: что делает конфликт неизбежным и какое решение способно привести в него действие? Ответы философ формулирует на уровне политических институций и в сфере интерперсональных отношений. Источником конфликтов, по мнению Рикера, выступает не только односторонность характеров, но и односторонность самих моральных принципов, которые конфронтируют между собой в сложном жизненном многообразии. Так, реальное разнообразие благ, которые подлежат распределению, а также исторически и культурно детерминированный характер оценки этих благ приводят к конфликту между универсалистской претензией и контекстуалистскими ограничениями правила справедливости.

Конфликты, которые возникают в сфере политики, Рикер распределяет по трем уровням радикальности: первый связан с повседневной дискуссией в правовом государстве, правила которого становятся предметом широкого согласия; второй — с поиском «хорошей» конституции; на третьем же аристотелевский *фронесис* касается процесса самой легитимации демократии в многообразии понятий. И в этом смысле демократия является не политическим режимом, лишенным конфликтов, но таким режимом, в котором они открыты и обсуждаются согласно известным арбитражным правилам. В отличие от тоталитаризма она раскрывает себя прежде всего как общество, которое по своей форме принимает и сохраняет неопределенность. Поэтому политическая дискуссия не может быть завершена, хотя и должна иметь разрешение в ситуативном моральном суждении.³⁵

³³ Рикер П. Сам як інший. Київ, 2000. С. 291.

³⁴ Там же. С. 295.

³⁵ Там же. С. 299–313.

Если же из политической сферы мы перейдем в сферу межличностных отношений, то тут перед нами предстанут новые источники конфликтов, в основном производные от раскола между уважением к закону и уважением к лицам. В этих новых рамках реальная множественность лиц уже составляет большую проблему, чем множественность благ. При этом инаковость лиц очевидно противопоставляет себя унитарному понятию человечества. Возможность конфликта возникает тогда, когда инаковость лиц, неотделимая от самой идеи человеческой множественности, стремится стать при определенных обстоятельствах определяющей и не согласованной с универсальностью правил, которые поддерживают идею человечности. Практическая мудрость может в этих условиях состоять в том, чтобы отдать приоритет уважению к лицам под именем заботы, адресуемой лицам в их незаменимой единичности.³⁶

Наконец, *фронесис* «нацелен на надлежащее действие», что приводит к тематизации проблемы целей правосудия. По мнению Рикера, ближайшая цель судопроизводства состоит в том, чтобы положить конец неопределенности, поскольку каждый конфликт содержит момент бесконечности. В этом состоит особенность правового суждения в отличие, скажем, от исторического: потенциально неограниченный круг объяснения будет замкнут на судебном решении.³⁷ Итак, вынести судебное решение — значит поставить точку в споре. Конечная же цель суда как института — способствовать общественному миру через примирение конфликтующих сторон благодаря «правовой переработке насилия путем перенесения его в пространство слова и речи» и, таким образом, «торжеству языка над насилием». Осознавая утопичность этой цели, философ в то же время отмечает, что эта утопия укоренена в сущности права и составляет его основу.³⁸

Таким образом, Рикер продолжает линию онтологической герменевтики XX в., акцентируя внимание на антропологическом ее измерении. Вписав *фронесис* в концепцию человеческих способностей, он, таким образом, восстанавливает изначальное его значение как в первую очередь добродетели и только потом формы знания, опыта и действия.

Оригинальная интерпретация идеи *фронесиса* представлена в работах американского философа Френсиса Дж. Мутса III. Последний отстаивает тезис о том, что неоаристотелевский подход, который он связывает с работами Хайдеггера, Гадамера и Дьюна, наиболее точно позволяет объяснить роль и возможности теории в условиях постмодерна, когда *технэ* сведено просто к технике, а *фронесис* забыт.³⁹ Скромная же роль философа в век науки, как отмечает автор, состоит в том, чтобы напоминать о наиболее важном уроке, который преподает наука, — о человеческой конечности и соответствующих ограничениях знания.⁴⁰

В контексте юриспруденции такая позиция представлена критической правовой теорией, в рамках которой возможно восстановление аристотелевского равновесия между теорией и практикой. В качестве модели взаимодействия теории и практики в рамках критической правовой теории Мутс рассматривает постмодернистский подход в психотерапии, поскольку он представляет «теоретически осведомленную герменевтическую деятельность». Психотерапевт усваивает теоретические положения для того,

³⁶ Там же. С. 314–327.

³⁷ Рикер П. Память, история, забвение. С. 638.

³⁸ Рикер П. Торжество языка над насилием. С. 32–34.

³⁹ Mootz III F. J. Law, Hermeneutics and Rhetoric. P. 142.

⁴⁰ Ibid. P. 143.

чтобы помочь своему клиенту, но он не претендует на то, чтобы избежать своей герменевтической вовлеченности в диалог с клиентом. Постмодернистские психоаналитики отказываются от традиционной концепции психоанализа как всеобъемлющей теории, позволяющей аналитику выявить неврозы пациента. Вместо этого они принимают позицию «не-знания». Они помещают критическое измерение терапии в диалог с клиентом, направленном на восстановление его равновесия, а не в попытке управлять клиентом с позиции теоретически гарантированного превосходства. Согласно этому подходу психотерапевт только облегчает для пациента участие в подлинном диалоге как совместном открытии, а не выносит диагноз по теоретическому шаблону. Это основанная на теории практика, поскольку она зависит от общих представлений о природе разговорного обмена, но это теория в неоаристотелевском смысле, которая взаимодействует с практикой не с позиции внешнего наблюдателя, а в качестве непосредственного ее участника.

Как отмечает Мутс, описание психотерапевтического диалога соответствует описанию Аристотелем взаимодействия теории и практики в сфере этики. Применительно же к юридической практике эта модель проявляется в том, что осмысление правовой ситуации никогда не может быть просто *технэ*, которое эту ситуацию производит, но всегда есть терапия, которая не занимает доминирующую над практикой позицию универсальных принципов. Поэтому, отмечает Мутс, критическая правовая теория должна всерьез воспринимать юристов, решающих правовые проблемы, а не рассматривать их как самообманывающихся простаков, которым скорее нужно поставить диагноз, чем вступать с ними в диалог.

Используя в качестве модели для критической правовой теории работу постмодернистских психотерапевтов, Мутс пытается продемонстрировать, что право представляет собой не понятие, которое надлежит прояснить, а повествовательно структурированный социальный процесс, в котором участники юридической практики высказывают свои страхи и опасения подобно пациентам психоаналитика. И в этом смысле неоаристотелевский подход призывает правоведов обратить внимание на пациента, а не ставить теоретически обоснованный диагноз правовой традиции. Отсюда следует, что «целью критической правовой теории является не создание идеального правового нарратива с тем, чтобы в дальнейшем перенести его в практику, а активность теории в творческом нарративе права как преодоление бесполезных, статических конвенций и, таким образом, предоставление возможности более удовлетворительного участия в непрерывном процессе создания и трансформации правовых значений».⁴¹ Причем это теоретизирование на практике содержит в себе как практическую мудрость *фронесиса*, так и искусство *технэ*.⁴²

В итоге Мутс приходит к выводу о том, что основная роль правовой герменевтики является не методологической, а, скорее, терапевтической: она помогает минимизировать непонимание через осознание собственной конечности, историчности и погруженности в ситуацию.

В подобном ключе финский исследователь герменевтической проблематики в праве Йаркко Тонтти, базируясь на экзистенциально-онтологической философии Хайдеггера, Гадамера, Рикера и Кауфмана, пытается разработать онтологию права как гуманитарного артефакта, тесно связанного

⁴¹ Ibid. P. 149.

⁴² Ibid. P. 151.

с историчностью и конфликтом. В своей работе «Право и предрассудки: пролегомены к герменевтической философии права» автор приходит к выводу о том, что правовая традиция никогда не предоставляет нам правильных ответов, а только спектр возможных решений, выбор между которыми с необходимостью предполагает моральное и политическое суждение. При этом в процессе вынесения правового решения появляется «скрытое значение права», выявляются предпосылки правового мышления и предлагаются новые, революционные интерпретации.

Как отмечает Тонтти, эта критическая модель призвана в первую очередь способствовать постоянной самокритике правоприменителя, чтобы вынесенные им решения могли претендовать на справедливость. Субъект интерпретации должен осознавать, что его новое, критическое предложение также обусловлено предрассудками, составляющими традицию. Иными словами, как метафорично пишет Тонтти, только Фемиды, которая, сняв повязку с глаз, пытается осознать собственные предрассудки и которая понимает, что на самом деле весы никогда не уравновесятся, может использовать свой меч таким образом, чтобы это могло считаться оправданным.⁴³

III. Таким образом, в качестве определяющей особенности правовой герменевтики можно рассматривать неоаристотелевский подход к проблеме взаимодействия теории права и юридической практики, в соответствии с которым теория понимается как компонент динамических практик осуществления права, форма участия в них,⁴⁴ но в то же время и как осмысление этих практик. Последнее же никогда не есть просто *технэ*, которое производит практику, но всегда содержит в себе как сущностный аспект понимания (чем является предмет), так и аппликативный (как предмет проявляет себя). Иными словами, *фронесис* одновременно охватывает и знание, и опыт, и действие в отличие от *технэ*, где ремесленник сначала, например, постигает идею стола, затем получает опыт в изготовлении стола и только после этого производит стол.

Так, понимание, опосредующее осуществление права, имеет фронтетическую природу, поскольку всякий раз охватывает не просто теоретическое осмысление правовой традиции (здесь — в значении «горизонта понимания», или совокупности «предрассудков», составляющих «предпонимание»), но и применение ее к конкретной правовой ситуации с целью практического разрешения последней, будь то реальная ситуация в суде или гипотетическая ситуация, смоделированная законодателем, учебным-правоведом или студентами в аудитории. Таким образом, знание и действие в данном случае неразделимы. Однако фронтетическое суждение — это всегда также и самопонимание как осознание собственной темпоральности. Последняя же объединяет два аспекта: «заброшенность» (в смысле изначальной погруженности как в правовую традицию, так

⁴³ *Tontti J. Right and Prejudice: Prolegomena to a Hermeneutical Philosophy of Law.* Burlington, 2004. P. 186.

⁴⁴ Тут речь идет как раз об изначальном значении *теории*, понимаемой как участие в некоем празднестве. Так, Хайдеггер идентифицирует первичное употребление этого слова как отсылку к посланнику, отправленному принять участие в ритуальном действе. В этом смысле *теория* была праздничным погружением в божественное, противоположное повседневной рутине, но это погружение предполагало вовлеченность в мир, а не отрешение от мирских дел (*Mootz III F. J. Law, Hermeneutics and Rhetoric.* P. 128). Такую же трактовку встречаем у Гадамера (*Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки.* С. 56–68).

и в правовую ситуацию) и «проективность» (в смысле выхода за эти пределы в направлении должного).⁴⁵

В связи с этим интересным представляется предложенное Ричардом Рорти разграничение эпистемологии и герменевтики, познания и понимания. По мнению философа, если предметом эпистемологии является знание, соотносимое с нормальным дискурсом — совокупностью утверждений, которые участники разговора считают истинными, то герменевтика вступает в игру тогда, когда соглашения утрачивают смысл и возникает нечто новое. Роль познания в этом случае ограничивается нахождением соответствий и упорядочением уже существующего набора фактов, в то время как роль понимания состоит в нахождении новых парадигм и новых горизонтов знания, ранее не осмысленных. Понимание при этом предстает как непрерывная инновация вопреки систематизации и классификации.⁴⁶ Так, правовая ситуация в силу своей уникальности всегда представляет собой аномальный дискурс и требует герменевтического осмысления, а решение судьи по конкретному делу предстает как инновация по отношению к существующей правовой традиции. Именно поэтому тут на первый план и выступает герменевтика как разговор, дискуссия с целью взаимопонимания, которая не может быть завершена, хотя и должна иметь решение в ситуативном фронетическом суждении, горизонтом которого остается примирение и согласие сторон.

IV. Таким образом, в рамках герменевтической философии права последнее не является сводом правил, оно не заложено в готовом виде в норму и не может быть оттуда извлечено. Осуществляясь в правоотношениях, оно всегда динамично, исторично, процессуально.⁴⁷ Так, Артур Кауфман отмечает, что «человек развивается не так, как растения и животные, которые только чисто объективно пребывают во времени, но человек должен быть, он имеет задачу: осуществить себя во времени и из времени, чтобы стать тем, что как возможность есть в нем... История является тем измерением, в котором он должен прийти к своей сущности».⁴⁸ По мнению философа, способ бытия людей соответствует способу бытия вещей, основанных в человеческом бытии. Поэтому право исторично в аналогичном человеку смысле: оно должно постоянно осуществляться, чтобы прийти к самому себе. Вслед за Эрихом Фехнером Кауфман подчеркивает, что не существует готового права, но во все времена происходит его становление.⁴⁹

Иначе говоря, право, как и всякий культурный феномен, проживает свою жизнь как цепочка интерпретаций, где каждое новое «прочтение» изменяет как горизонт «читателя», так и значение феномена благодаря явлению, которое Гадамер назвал «историей воздействий»:⁵⁰ история воздействует на определенное сообщество интерпретаторов, т. е. на

⁴⁵ Подробнее о временности понимания см., напр.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 142–153, 336–339.

⁴⁶ *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 235.

⁴⁷ *Kaufmann A.* Preliminary Remarks on a Legal Logic and Ontology of Relations // *Law, Interpretation and Reality. Essays in Epistemology, Hermeneutics and Jurisprudence* / ed. by P. Nerhot. Dordrecht, 1990. P. 120–123.

⁴⁸ *Кауфман А.* Онтологическая структура права // *Российский ежегодник теории права.* № 1. 2008. С. 168.

⁴⁹ *Kaufmann A.* Fünfundvierzig Jahre erlebte Rechtsphilosophie // *Rechts- und Sozialphilosophie in Deutschland Heute* / hrsg. von R. Alexy, R. Dreier und U. Neumann. Stuttgart, 1991. Beiheft N 44. S. 159.

⁵⁰ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 355–363.

специфическую традицию, например, толкования отдельных правовых норм. Новый интерпретатор, который пытается понять смысл нормы, пребывает в новой ситуации и с новым «предпониманием», чем исторически более ранние интерпретаторы. Таким образом, взаимодействие между правовой традицией как совокупным горизонтом понимания в осуществлении права и конкретным правовым решением иллюстрирует идею «герменевтической спирали». С одной стороны, традиция обуславливает осмысление правовой ситуации, но речь идет не о жесткой детерминации, а о том, что традиция устанавливает рамки понимания, очерчивая доступные смысловые альтернативы. Она определяет, какие решения являются недопустимыми. Кроме того, традиция обеспечивает общую структуру и универсальный алгоритм ответа на любой правовой вопрос. С другой стороны, сама традиция состоит из обусловленных ею решений в конкретных ситуациях, через которые правоприменитель «вводит в игру свои собственные пред-понятия». ⁵¹ При этом такой круг не является застывшей структурой, а предусматривает «концентрическое расширение понятия смысла». ⁵²

Следовательно, онтологический статус права не может быть стабилизирован и схвачен в своей определенности. Осуществление права предстает как постоянно воспроизводимый поиск правильного решения в конкретной ситуации, творческий акт включения в осуществление традиции, причастности к общему смыслу. В свою очередь правовая традиция пребывает в процессе постоянной реинтерпретации и реконструкции, в ходе которой право воспроизводится в конкурирующих прочтениях, даже если они гипотетические и не представлены в действительности позициями сторон. В этом смысле традицию права вслед за Джанни Ваттимо можно понимать как бесконечный исторический процесс конфликта интерпретаций, в котором разные интерпретаторы пытаются занять доминирующую позицию по отношению к другим. ⁵³ Разрешение же этот конфликт находит всякий раз в ситуативном фронетическом суждении, предоставляющем преимущества тем интерпретациям, которые позволяют минимизировать насилие во всех возможных формах. ⁵⁴

Представляя собой в первую очередь добродетель, *фронесис*, как убедительно продемонстрировал Рикер, есть также и одна из правовых способностей человека. И эта способность высказывать суждения относительно справедливости в ситуации неопределенности и конфликта охватывает также способность говорить, действовать, рассказывать о себе, признавать себя ответственным за последствия действий, автором (или виновником) которых мы являемся. Поскольку же, как было показано выше, в силу своей фронетической природы понимание всегда имеет общую структуру, независимо от того, кто является его субъектом — «теоретик» или «практик» (в любом случае оно становится основой для дальнейших интерпретаций, расширяя горизонт понятия смысла), то ответственным

⁵¹ Там же. С. 462.

⁵² Там же. С. 345.

⁵³ *Vattimo G. Ermeneutica e democrazia // MicroMega. Le ragioni della sinistra. 1994. N 3. P. 42.*

⁵⁴ *Tontti J. Right and Prejudice. P. 144.* — Подробнее о том, что целью правосудия являются примирение и минимизация насилия, см. также: *Макинтайр А. После добродетели. М.; Екатеринбург, 2000. С. 343; Рикер П. 1) Торжество языка над насилием. С. 27–36; 2) Путь признания. С. 207–232.*

за содержание правовой традиции фактически становится каждый, кто выносит суждения о праве.

Таким образом, современная герменевтическая философия права основывается на неоаристотелевском подходе, восстанавливающем равновесие между теорией и практикой через идею *фронесиса* как понимания в условиях неопределенности и конфликта, которое нацелено на надлежащее действие. При этом возвращение к идее *фронесиса* означает для философии права переориентацию с регрессивного пути обоснования, крайним этапом которого является претензия последнего основания, на прогрессивный маршрут от нормы к ее осуществлению, где расположена конфликтная зона — зона трагизма действия. Правосудие при этом представляет собой парадигматический пример практики, в которой элемент конфликта обуславливает герменевтическую ситуацию, а право осуществляется через фронетическое понимание, имеющее своим горизонтом мир, опосредованием — обсуждение и точкой приложения — единичные ситуации.