

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ

Бојан Д. Спаић

ТУМАЧЕЊЕ ПРАВА У ОКВИРУ БЕТИЈЕВЕ
ХЕРМЕНЕУТИКЕ КАО УНИВЕРЗАЛНЕ МЕТОДЕ
ДУХОВНИХ НАУКА

Докторски рад

БЕОГРАД

2013

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF LAW

Bojan D. Spaić

LEGAL INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF
BETTI'S HERMENEUTICS AS UNIVERSAL
METHOD OF GEISTESWISSENSCHAFTEN

Doctoral Dissertation

BELGRADE
2013

ПОДАЦИ О МЕНТОРУ И ЧЛАНОВИМА КОМИСИЈЕ

	ТИТУЛА	ИМЕ И ПРЕЗИМЕ	ЗВАЊЕ	НАЗИВ УНИВЕРЗИТЕТА И ФАКУЛТЕТА
МЕНТОР	Доктор правних наука	Данило Баста	Академик, редовни професор у пензији	Универзитет у Београду, Правни факултет
ЧЛАН КОМИСИЈЕ	Доктор филологије	Драган Стојановић	Редовни професор у пензији	Универзитет у Београду, Филолошки факултет
МЕНТОР	Доктор правних наука	Јасминка Хасанбеговић	Редовни професор	Универзитет у Београду, Правни факултет

Датум одбране: _____

ИВАН ТИБОРУ

ПОДАЦИ О ДОКТОРСКОЈ ДИСЕРТАЦИЈИ

НАСЛОВ	Тумачење права у оквиру Бетијеве херменеутике као универзалне методе духовних наука
РЕЗИМЕ	<p>Последње деценије XX вијека су и у оквиру филозофије, чији је основни проблем језик, довеле до преокрета који се назива интерпретативним окретом. У мноштву утицаја које је филозофија права претрпјела од аналитичке и континенталне традиције у филозофији једним су дијелом остали занемарени они утицаји који потичу од саме теоријске јуриспруденције, она правила која произлазе од саме практичке јуриспруденције, те се у неку руку и изгубила самосвојност коју је Келсен, изграђујући чисту теорију права, желио да подари правној науци.</p> <p>Централна тема највећег дијела докторске дисертације јесте управо херменеутика уопште и херменеутика једног италијанског правника посебно. Систематика рада јесте, ако не потпуно детерминисана, онда бар знатно условљена недостатком превода дјела Емилија Бетија на наш језик. Услед тог недостатка, сумарно позивање на поједина општа мјеста, праћено критиком, једноставно није могуће. Недостатак превода представља основни узрок исцрпности с којом је презентована тематика опште теорије интерпретације и теорије правне интерпретације и која је условила, у границама ауторових способности, минуциозно читање и тумачење Бетијевих, на махове репетитивних и (понекад и излишно) сложених аргументативних конструкција. Од лика и дјела аутора о којем је ријеч у тези, данас смо (ако некритички претпоставимо да наше поднебље у најмању руку дијелом судјелује у савременој култури) бар двоструко удаљени. а) Име Емилија Бетија већ деценијама стоји на маргинама интересовања у оквиру дисциплине коју називамо херменеутиком. б) Херменеутика се такође, сама наизглед повлачи на маргине интересовања дисциплине коју називамо филозофијом. Појединачно узете, те су нам тезе дале разлоге да сматрамо да је актуелизација Бетијеве херменеутике значајна упркос томе што је несавремена.</p> <p>У првом се поглављу бавимо повјешћу саме херменеутике чије је „причање” тек у последње вријеме постало искључиви посао филозофа и историчара филозофије. Мишљење Емилија Бетија, путеви и странпутице његове опште теорије тумачења и теорије тумачења права, која је и изграђена у оквирима опште теорије, не могу се схватити уколико се херменеутичкој проблематици не приступи херменеутички – што у битном значи повјесно, те тиме и дијахроно. Нијесмо, дакако, ни покушали да изложимо цјелокупну историју херменеутике – то је излишно управо стога што тих покушаја данас има све више. Покушали смо, међутим, да херменеутичка струјања у последња два вијека представимо у оквиру</p>

три њихова основна аспекта и да у једном од тих аспеката лоцирамо Бетијево мишљење. Прво се поглавље управо бави преображајем *ars interpretandi* у универзалну теорију интерпретације и/или разумјевања у мишљењу Мајера, Аста, Шлајермахера, Дилтаја, Хајдегера, Гадамера, Хабермаса и Рикера.

Друго је поглавље у цјелости посвећено разматрању Бетијеве опште теорије тумачења која је изложена у најзначајнијем дјелу методолошке херменеутике у XX вијеку – двотомном *Teoria generale della interpretazione*. Недостатак превода Бетијевог дјела на наш језик јесте условио детаљно читање и извјештавање о централним поставкама тог рада. Релативни мањак критичке литературе довео је до тога да многим од тих поставки приђемо сасвим самостално, без дисмисивности у односу према неким тезама које се данас (засигурно привремено) узимају као застарјеле. Другим ријечима, настојали смо да што цјеловитије прикажемо здање онтологије, гносеологије и епистемологије на којој се заснива херменеутичка методологија Емилија Бетија, сматрајући да је управо методолошки дио Бетијеве херменеутике централан како за његово мишљење тако и за било коју правну теорију тумачења, полазећи од идеје да правну теорију никада не интересује само *разумјевање*, већ је прије свега интересује *исправно разумјевање*.

Позива правника Бети се, упркос значајним екскурсима у „чисту” филозофију, никада није одрекао. Прије него што ће уобличи своју општу теорију интерпретације, Бети је пред собом, захваљујући бројним дебатама које је водио с различитим школама правног мишљења у првој половини XX вијека, имао слику једне истински правне херменеутике која у одређеним тренуцима поприма и обресе херменеутичке филозофије права. За разлику од неких других аутора, за Бетија је изворно нормативна проблематика подручних херменеутика увијек остала посебно важна. Казано јесте нарочито тачно ако узмемо у обзир да је већ након нацрта за општу херменеутику изградио правну херменеутику, засновану управо на тим нацртима. У трећем поглављу рада је правној херменеутици, која је служила као директна инспирација општој херменеутици, посвећена посебна пажња. У оквиру тог поглавља се бавимо Бетијевим учењима о интегративној и еволутивној функцији правног тумачења, критици воље законодавца као предмета правног тумачења, специфичностима тумачења појединих правних аката, као и правним принципима и карактеристикама правног поретка.

Излагања у другом поглављу омогућавају ситуирање Бетијеве херменеутике у повјест те дисциплине, а разматрања у последњем поглављу покушавају да одговоре на питање о томе у којој су мјери Бетијева схватања релевантна данас. Свакако да то није историјско питање, у смислу да настојимо утврдити да ли је Бети истински утицао на потоњу теорију тумачења, већ је у првом реду концептуално питање, у смислу да Бетијеве идеје настојимо

	<p>конфронтирати и упоредити са струјањима у савременој херменеутици. Последње поглавље рада је посвећено развоју опште херменеутике и подручне херменеутике која је за наш рад од посебног значаја, у деценијама које су слиједиле Бетијевом капиталном дјелу објављеном средином педесетих година прошлог вијека. У том поглављу је размотрена рецепција Бетијевог дјела и његов савремени значај. Урадили смо то објашњавајући нека од основних струјања у савременој филозофији (прије свега друштвених) наука, као и утврђивањем импликација онтолошке и методолошке херменеутике за данашњу филозофску и филозофско-правну културу. Коначно, и значајније, размотрили смо и савремена струјања у правној херменеутици, односно, како би се то у англо-америчком свијету поставило, теорији правне интерпретације.</p>
КЉУЧНЕ РЕЧИ	<p>Херменеутика, тумачење, правно тумачење, Емилио Бети, канони тумачења, текстуализам, интенционализам, телеологизам, интерпретативни окрет, интерпретативизам, реализам, скептицизам, когнитивизам, оригинализам</p>
НАУЧНА ОБЛАСТ	<p>Правне науке</p>
УЖА НАУЧНА ОБЛАСТ	<p>Правна теорија, филозофија права</p>
УДК	<p>340.12 (043.3)</p>

DATA ON DOCTORAL DISSERTATION

TITLE	Legal Interpretation in the Context of Betti's Hermeneutics as Universal Method of Geisteswissenschaften
SUMMARY	<p>The so-called interpretative turn has been a major development in the last two decades in philosophy. Among the variety of influences that the philosophy of law has experienced from analytical and phenomenological tradition, the influences derived from theoretical jurisprudence itself, as well as those derived from practical jurisprudence have remained neglected resulting in the dissolving of the self-contained character of legal science that Kelsen established by building his a pure theory of law.</p> <p>The core topic of this doctoral thesis is hermeneutics in general, with an emphasis on hermeneutics and legal hermeneutics developed by an Italian jurist and philosopher of law – Emilio Betti. The exposition of the thesis is partially influenced by the absence of translations of Betti's work into Serbian language. The above-mentioned shortcoming in our legal culture has made it virtually impossible to reference to translated and commented ideas of Betti. The lack of translations has been the main cause for an exhaustive presentation of his general theory of interpretation and his theory of legal interpretation, followed by the author's meticulous reading and interpretation of Betti's intermittently repetitive and on occasion redundantly complex argumentations. Under the assumption that our region does take part in contemporary culture, today we are alienated from Betti's work at least in two ways: a) Emilio Betti's name has been marginalized for decades within hermeneutics; b) hermeneutics is seemingly becoming more and more distanced from the core of interest of philosophy. Taking the two statements separately into consideration, we have been given a reason to believe that despite its anachronous nature, the actualization of Betti's hermeneutics is nonetheless significant nowadays.</p> <p>The first chapter of the thesis is dedicated to the history of hermeneutics, considering the fact that this topic has only recently been exclusively attributed to philosophers and historians of philosophy. Emilio Betti's work, the ways and sideways of his general theory of interpretation and his theory of legal interpretation built within the bounds of general theory, cannot be understood unless the problem of hermeneutics is approached hermeneutically – which means from the historical and therefore also from the diachronic perspective. No attempt was made to elaborate on the entire history of hermeneutics – this has been made redundant because of the increasing number of attempts to do so nowadays. We have tried, however, to present hermeneutical developments during the past two centuries in the context of their three basic aspects (ontological, methodological and critical), and to locate Betti's views within one of these</p>

aspects. The first chapter is therefore focused on the transformation of *ars interpretandi* into the universal theory of interpretation and/or the theory of understanding within the history of hermeneutics.

The second chapter is entirely dedicated to Betti's general theory of interpretation, presented in one of the most important works of methodological hermeneutics of the 20th century – *Teoria generale della interpretazione*. The absence of translations of Betti's works into our language demanded detailed reading and interpretation of its central theses. A relative lack of critical literature in this field resulted in an individual and independent approach to some of the conceptions and argumentations within this work, without rejecting some of his views that today are (certainly temporarily) considered obsolete. In other words, we attempted to present in the most comprehensive way possible the ontology, gnoseology, and epistemology on which Betti's hermeneutical methodology was based, considering that it was exactly the methodological part of Betti's hermeneutics that was central not only to his thought but for any theory of legal interpretation, starting from the idea that the legal hermeneutics is never only interested in *understanding*, but foremost in *correct understanding*.

Despite significant excursions into the field of “pure” philosophy, Betti had never given up on being a jurist. Prior to formulating his general theory of interpretation, Betti had a vision of legal hermeneutics, sometimes with the contours of a hermeneutical philosophy of law. These positions lead him to numerous debates with different schools of juristic thought in the first half of the 20th century. Unlike for some other authors, the normative problem of a regional hermeneutics had always retained great importance for Betti, which is particularly evident from the fact that he based his general hermeneutics on the first drafts of the legal hermeneutics. Even in the fully developed hermeneutical view expressed in *General Theory of Interpretation* legal interpretation remains the main source of insight and a cornerstone for the analysis of other regional hermeneutics. In the third chapter the focus is shifted to Betti's hermeneutics of law, interpreted as a direct inspiration to his general hermeneutics. Here we elaborate Betti's thoughts on interpretative and evolutionary role of legal interpretation, his criticism of the legislators will and intention as a subject of a legal interpretation, on specific features of some legal acts, as well as on principles and characteristics of the legal order.

Presentations in the second chapter enable a placement of Betti's hermeneutics within the history of this discipline, whereas the last chapter's considerations respond to the question of relevancy of Betti's thoughts today. It is clear that we are not dealing with a historical question in the sense of Betti's true influence on the contemporary theory of interpretation, but with a conceptual question, in the sense that we attempt to compare and contrast Betti's ideas to contemporary strands in legal and general hermeneutics. The last chapter of the thesis is dedicated to developments in general hermeneutics and regional hermeneutics in the

	decades following Betti's capital work. The final chapter considers the reception of Betti's work and its contemporary significance, by clarifying some of the main strands in contemporary philosophy of social sciences, as well as by determining implications of ontological and methodological hermeneutics on contemporary philosophy and jurisprudential culture today. Finally, we analyse and present contemporary strands in the legal hermeneutics, known in the Anglo-American world as theory of legal interpretation.
KEY WORDS	Hermeneutics, Interpretation, Emilio Betti, Legal Interpretation, Canons of Interpretation, Textualism, Intentionalism, Purposivism, Interpretative Turn, Interpretivism, Realism, Skepticism, Cognitivism, Originalism, Living Constitutionalism
SCIENTIFIC AREA	Legal Sciences
SPECIFIC SCIENTIFIC AREA	Legal Theory, Philosophy of Law
UDK	340.12 (043.3)

САДРЖАЈ

1. ХЕРМЕНЕУТИЧКА И АНАЛИТИЧКА ПЕРСПЕКТИВА У ПРОУЧАВАЊУ ПРАВА.....	14
1.1. ДВИЈЕ ТРАДИЦИЈЕ	15
1.2. КОНВЕРГЕНЦИЈЕ	22
1.3. РЕГИОНАЛНА НЕРАЗУМЈЕВАЊА	26
1.4. ПРАВНО ТУМАЧЕЊЕ И ТЕОРИЈА ПРАВА КОД НАС.....	33
1.5. РЕЗИМЕ ПОГЛАВЉА	39
2. ХЕРМЕНЕУТИКА: ОД ПОДРУЧНИХ ДИСЦИПЛИНА ДО ФИЛОЗОФСKE КОИNE.....	42
2.1. ПОЛИСЕМИЈА ПОЈМОВА ХЕРМЕНЕУТИКА И ИНТЕРПРЕТАЦИЈА	43
2.2. КРАТКА ПРЕДИСТОРИЈА ХЕРМЕНЕУТИКЕ	48
2.2.1. ХЕРМЕНЕУТИКА НА МАРГИНАМА АНТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ	48
2.2.2. ПРАВНА ХЕРМЕНЕУТИКА КАО ДИО ПОВЈЕСТИ ХЕРМЕНЕУТИКЕ	52
2.2.3. ПРОСВЕТИТЕЉСКА ХЕРМЕНЕУТИКА	55
2.2.4. РОМАНТИЧАРСКА ХЕРМЕНЕУТИКА	59
2.3. ТРИ ЛИЦА ХЕРМЕНЕУТИКЕ	62
2.3.1. ОД АРТИСТИЧКЕ ДО МЕТОДОЛОШКЕ УНИВЕРЗАЛНОСТИ.....	66
2.3.1.1. ПОГРЕШНО РАЗУМЈЕВАЊЕ КАО ИСХОДИШТЕ ТУМАЧЕЊА.....	68
2.3.1.2. МЕТОДОЛОШКО УТЕМЕЉЕЊЕ ДУХОВНИХ НАУКА	74
2.3.2. ХЕРМЕНЕУТИКА КАО ОНТОЛОГИЈА	80
2.3.2.1. РАЗУМЈЕВАЊЕ И IN-DER-WELT-SEIN	80
2.3.2.2. ТРАДИЦИЈА, ПРИПАДНОСТ И РАЗУМЈЕВАЊЕ	86
2.3.3. ХЕРМЕНЕУТИКА КАО КРИТИКА	97
2.3.3.1. ХЕРМЕНЕУТИКА, КРИТИКА И КОМУНИКАЦИЈА.....	98
2.3.3.2. ДИСТАНЦА И ХЕРМЕНЕУТИКА СУМЊЕ	104
2.4. ЗАВРШНЕ НАПОМЕНЕ.....	113
3. ОПШТА ХЕРМЕНЕУТИКА ЕМИЛИЈА БЕТИЈА	115
3.1. МЈЕСТО БЕТИЈЕВЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ	116
3.2. НАПОМЕНА О СТИЛУ И О БЕТИЈЕВОЈ РЕЦЕПЦИЈИ ХЕРМЕНЕУТИЧКОГ НАСЉЕЂА.....	121
3.3. ОБЈЕКТИВНИ ПОЛ ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ.....	127
3.3.1. ОНТОЛОШКА И ЕТИЧКА ПОЛАЗИШТА	127
3.3.2. ИДЕАЛНА ОБЈЕКТИВНОСТ ВРИЈЕДНОСТИ.....	129
3.3.3. ИНДИВИДУАЛНИ ДУХ И ДУХОВНОСТ ЧОВЈЕЧАНСТВА.....	136
3.3.4. РЕАЛНА РЕАЛИЗАЦИЈА ИДЕАЛНЕ ОБЈЕКТИВНОСТИ	137
3.3.5. ОБЈЕКТИВАЦИЈЕ ДУХА КАО РЕПРЕЗЕНТАТИВНЕ ФОРМЕ	139

3.4. РАЗУМЈЕВАЊЕ И ТУМАЧЕЊЕ	141
3.4.1. ТРИЈАДИЧКА СТРУКТУРА РАЗУМЈЕВАЊА	142
3.4.2. ЈЕЗИК, КОМУНИКАЦИЈА И ТЕКСТ	149
3.4.3. ТУМАЧЕЊЕ, САЗНАЊЕ И СТВАРАЊЕ	157
3.5. ТЕОРИЈСКИ МОМЕНТИ/АСПЕКТИ ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ	165
3.5.1. ФИЛОЛОШКИ/АПЕРЦЕПТИВНИ МОМЕНАТ	169
3.5.2. КРИТИЧКИ МОМЕНАТ	169
3.5.3. ПСИХОЛОШКИ МОМЕНАТ	170
3.5.4. ТЕХНИЧКИ МОМЕНАТ	171
3.6. ИНТЕРПРЕТАТИВНИ КАНОНИ	172
3.6.1. КАНОН АУТОНОМИЈЕ	175
3.6.2. КАНОН ТОТАЛИТЕТА	177
3.6.3. КАНОН АКТУЕЛНОСТИ	181
3.6.4. КАНОН ПРИЛАГОЂАВАЊА	184
3.6.5. АУТОНОМИЈА, АКТУЕЛНОСТИ И ИНТЕГРАТИВНА ФУНКЦИЈА ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ	186
3.7. ПРЕПРЕКЕ ИСПРАВНОМ РАЗУМЈЕВАЊУ	191
3.8. ВРСТЕ ТУМАЧЕЊА	192
3.9. КРИТЕРИЈУМИ КЛАСИФИКАЦИЈЕ ИНТЕРПРЕТАТИВНИХ ПОСТУПАКА	197
3.9.1. ПРЕВАЛЕНЦИЈА ЈЕДНОГ ОД ТЕОРИЈСКИХ МОМЕНАТА ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ	197
3.9.2. ФУНКЦИЈА ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ	198
3.10. ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У РЕКОГНИТИВНОЈ ФУНКЦИЈИ	201
3.10.1. ФИЛОЛОШКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА	202
3.10.2. ИСТОРИЈСКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА	207
3.10.3. ТЕХНИЧКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА	210
3.11. ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У РЕПРОДУКТИВНОЈ ФУНКЦИЈИ	213
3.12. ТРАДИЦИЈА, ОБРАЗОВАЊЕ И ХЕРМЕНЕУТИКА	215
3.13. ЗАКЉУЧНЕ НАПОМЕНЕ	219
4. НОРМАТИВНА ФУНКЦИЈА ПРАВНОГ ТУМАЧЕЊА	224
4.1. ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У НОРМАТИВНОЈ ФУНКЦИЈИ	225
4.1.1. ТЕОЛОШКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА	226
4.1.2. ПСИХОЛОШКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У ПРАКТИЧНОЈ УЛОЗИ	227
4.2. ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У БЕТИЈЕВИМ ПРАВНО-ДОГМАТИЧКИМ И ПРАВНО- ИСТОРИЈСКИМ РАДОВИМА	230
4.3. ТЕОРИЈА ПРАВНОГ ТУМАЧЕЊА И ХЕРМЕНЕУТИЧКА ТЕОРИЈА ПРАВА	235
4.4. ПРАВНО ТУМАЧЕЊЕ КАО ТУМАЧЕЊЕ У НОРМАТИВНОЈ ФУНКЦИЈИ	242
4.4.1. ИСТОРИЈСКО САЗНАЊЕ НОРМЕ И ЊЕН ИНТЕГРАТИВНИ РАЗВОЈ	246
4.4.2. ПРИМЈЕНА, КВАЛИФИКАЦИЈА И КОНСТРУКЦИЈА	247
4.4.2.1. КВАЛИФИКАЦИЈА И ТУМАЧЕЊЕ	250

4.4.2.2. ДОГМАТИКА И ТУМАЧЕЊЕ.....	253
4.4.3. УЛОГА ТУМАЧЕЊА У ИНТЕГРАЦИЈИ ПРАВНОГ ПОРЕТКА.....	255
4.4.3.1. ПРАВНЕ ПРАЗНИНЕ И ТУМАЧЕЊЕ.....	258
4.4.3.2. ТУМАЧЕЊЕ И НЕДОСТАЦИ ПРАВНЕ РЕГУЛАЦИЈЕ.....	261
4.4.3.3. РАСУЂИВАЊЕ ПО АНАЛОГИЈИ И ЊЕГОВЕ ГРАНИЦЕ.....	263
4.4.3.4. ПРАВНИ ПРИНЦИПИ КАО ИНТЕРПРЕТАТИВНА СРЕДСТВА.....	266
4.4.4. ТУМАЧЕЊЕ И ДИСКРЕЦИЈА.....	273
4.4.4.1. ПРАВНО РЕГУЛИСАЊЕ ТУМАЧЕЊА.....	280
4.4.5. АУТЕНТИЧНО ТУМАЧЕЊЕ.....	285
4.4.6. КРИТИКА ПРЕДРАСУДА ТЕОРИЈА ПРАВНОГ ТУМАЧЕЊА.....	288
4.4.6.1. MENS AUCTORIS.....	290
4.4.6.2. RATIO JURIS.....	294
4.4.6.3. IN CLARIS NON FIT INTERPRETATIO.....	296
4.4.6.4. МОМЕНТИ И ВРСТЕ ПРАВНОГ ТУМАЧЕЊА.....	301
4.4.7. ТУМАЧЕЊЕ ЗАКОНА.....	304
4.4.8. ТУМАЧЕЊЕ ОБИЧАЈНИХ ПРАВИЛА.....	309
4.4.9. ТУМАЧЕЊЕ ХЕТЕРОНОРМАТИВНИХ ПРАВНИХ АКТА.....	311
4.4.9.1. ТУМАЧЕЊЕ УПРАВНИХ АКТА.....	311
4.4.9.2. ТУМАЧЕЊЕ ПРЕСУДА.....	314
4.4.10. ТУМАЧЕЊЕ АУТОНОМНИХ АКТА.....	315
4.4.10.1. ТУМАЧЕЊЕ УГОВОРА.....	315
4.4.10.2. ТУМАЧЕЊЕ МЕЂУНАРОДНИХ УГОВОРА.....	316
4.5. ЗАКЉУЧНЕ НАПОМЕНЕ.....	317
5. ХЕРМЕНЕУТИКА: ПОВРАТАК ПОДРУЧНИМ КОРЈЕНИМА.....	322
5.1. ХЕРМЕНЕУТИКА КАО ПРОБЛЕМ ОДНОСА ТЕОРИЈЕ И ПРАКСЕ.....	323
5.1.1. ЕМИЛИО БЕТИ VS ХАНС ГЕОРГ ГАДАМЕР.....	327
5.1.2. РЕЦЕПЦИЈА БЕТИЈЕВЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ.....	342
5.2. ХЕРМЕНЕУТИКА И НАУКЕ.....	346
5.3. РЕЛАТИВИСТИЧКЕ ИМПЛИКАЦИЈЕ ФИЛОЗОФСКЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ.....	346
5.3.1. МЈЕСТО ХЕРМЕНЕУТИКЕ У ОКВИРУ НАУЧНЕ МЕТОДОЛОГИЈЕ.....	355
5.4. САВРЕМЕНА ПРАВНА ХЕРМЕНЕУТИКА.....	364
5.4.1. АНГЛОСАКСОНСКЕ ТЕОРИЈЕ ПРАВНЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ.....	371
5.4.1.1. ФИЛОЗОФСКИ РЕАЛИЗАМ У ПРАВНОЈ ИНТЕРПРЕТАЦИЈИ.....	376
5.4.1.2. КОНВЕНЦИОНАЛИЗАМ У ПРАВНОЈ ИНТЕРПРЕТАЦИЈИ.....	385
5.4.1.3. ИНТЕРПРЕТАТИВНИ УНИВЕРЗАЛИЗАМ.....	389
5.4.1.4. ОРИГИНАЛИЗАМ, ТЕКСТУАЛИЗАМ И ИНТЕНЦИОНАЛИЗАМ.....	400
5.4.2. ПРАВНИ РЕАЛИЗАМ ЂЕНОВЉАНСКЕ ШКОЛЕ.....	408
5.4.3. ЊЕМАЧКА ИНТЕРПРЕТАТИВНА ТЕОРИЈА.....	414
5.5. БЕТИ И САВРЕМЕНА ХЕРМЕНЕУТИКА.....	421
6. БИБЛИОГРАФИЈА.....	436

1. ХЕРМЕНЕУТИЧКА И АНАЛИТИЧКА ПЕРСПЕКТИВА У ПРОУЧАВАЊУ ПРАВА

Нико не може прескочити сопствену сјенку.

Ханс-Георг Гадамер

1.1. ДВИЈЕ ТРАДИЦИЈЕ

Познато је да су филозофске афилијације појединих кључних теоретичара права двадесетог вијека пресудно утицале на обликовање њихових погледа у оквиру опште теорије права. Неокантовство је било основно упориште чисте теорије права Ханса Келсена (Hans Kelsen, 1881–1973), теорија која је себи поставила задатак да право делимитира у односу на сродне дисциплине и установи га као строгу нормативну науку (Paulson, 1992, pp. 311-332). Филозофија обичног језика Џона Остина (John Langshaw Austin, 1911–1960), послужила је Херберту Харту (Herbert Lionel Adolphus Hart, 1907–1992) као инспирација за излагање онога што је и данас ортодоксија у англоамеричкој правној теорији (Postema, 2011, p. 267).¹ Наравно, то не значи да се филозофске позиције централних протагониста новије повјести правне теорије рефлектују увијек директно на њихово правно мишљење. Много је чешћи случај да правни теоретичар, суочавајући се са горућим правним проблемима свог времена, свом предмету приступи из одређене перспективе која на тај предмет баца специфично свијетло и дјелимично одређује одговоре на постављена питања.

Чини се несумњивим да се филозофска становишта на неки начин неизоставно преплићу с теоријско-правним становиштима. За разлику од дифузности позиција и дебата у филозофији, метатеоријски посматрано, филозофија и теорија права се, међутим, током историје структурирају у дихотомији јуснатурализам–правни позитивизам. Поменута дихотомија се данас, ако се као њена окосница узме проблем демаркације права и морала као нормативних система, показује све мање способном да обухвати проблеме и дебате у савременој теоријској јуриспруденцији (Leiter, 2010, pp. 1-21). У оквиру наше филозофије права у првој половини деведесетих година XX вијека сличан закључак извео је и Данило Баста:

¹ Случајеви правне филозофије која нема упориште у некој општој филозофији прије су изузеци који потврђују правило. Пишући о Артуру Кауфману, Данило Баста наглашава да он „припада оним правним филозофима чија је мисао у присној и уједно плодносној вези са савременом филозофијом” (Basta, 1994, str. 196).

С временом се [...] увидело [...] да говор о „вечном враћању природног права” самим собом изазива супротан (али не мање искључив) говор о „вечном враћању правног позитивизма”, чиме се цео спор разоткрива као теоријска слепа улица, као јалов и непродуктиван (Basta, 1994, str. 211).

Упркос вишедеценијским настојањима појединих правних теоретичара, нашој правној теорији није својствено нити практично познато контрастирање између начина проучавања права које надилази традиционалну дихотомију позитивизам–јуснатурализам, која је данас великим дијелом хеуристички неупотребљива у проучавању савремених струјања у правном мишљењу. Управо због тога нам се чини опортуним да у уводу овог рада изложимо неке од основних разлика у проучавању права из перспективе метаправних позиција које се при том проучавању заузимају.

С обзиром на значај филозофских проблема у теоријско-правним дјелима, данас је постало прикладније говорити о различитим перспективама у проучавању права које се мање или више приближавају доминантним струјањима у савременој филозофији него о непомирљивим и вјечно супротстављеним супстанцијалним становиштима.² У традицији XX вијека та су струјања у првом реду: а) аналитичка филозофија – чији се антиметафизички коријени могу видјети у раду на математици и логици, који је предузео Готлоб Фреге (Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848–1925), и у Витгенштајновом (Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889–1951) *Tractatus logico-philosophicus* (али се основне духовне инклинације могу пронаћи већ у емпиристичкој филозофији), и б) европско-континентална филозофија – која у XX вијеку слиједи доминантно феноменолошка струјања, која је покренуо Хусерл (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859–1938) полазећи од Brentановог (Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano, 1838–1917) рада, а на која се настављају обновљене егзистенцијалистичке и херменеутичке традиције XIX

² На тај начин о дихотомији јуснатурализам–правни позитивизам говори Ханс Келсен (Koller, 2006, p. 182).

вијека.³ Данас се, упркос дифузности континенталних струјања, може говорити о двије доминантне филозофске традиције које су утицале на обликовање позиција у оквиру филозофије и теорије права. Ријеч је дакако о аналитичкој и херменеутичкој филозофској традицији (Habermas, 2003, pp. 51-82). Сумарно објашњење тих струјања нас може довести до разликовања савремених перспектива у проучавању права које ће бити значајне за рад који слиједи.

Почеци аналитичке филозофије везују се на неки начин за језички емпиризам у којем је рођена идеја да се стари метафизички проблеми западне филозофије, уколико из ове перспективе нијесу бесмислени, могу ријешити логичко-језичком анализом. У оквиру аналитичке филозофије, већ од самих њених почетака, сви централни филозофски проблеми схватају се као проблеми језика – „*филозофија је логика науке*, тј. логичка анализа појмова, судова, доказа, теорија науке” (Carnap, 1992, pp. 54-55). Служећи се средствима концептуалне анализе, аналитичка филозофија је заснована на увјерењу да се растављањем концепата на њихове саставне дјелове може доћи до неке врсте базичних појмова који се не могу даље анализирати. Због јасних паралела с физиком, та су схватања, чији је један од првих пропонената на енглеском говорном подручју био Џ. Е. Мур (George Edward Moore, 1873-1958), названа „логичким атомизмом”, који је доминирао аналитичком филозофијом у двадесетим и тридесетим годинама прошлог вијека. Друга фаза аналитичког мишљења почиње с бечким кругом који је основао Морис Шлик (Friedrich Albert Moritz Schlick, 1882–1936).⁴ У оквиру тог круга развија се идеја о стварању научног језика у којем би биле садржане искључиво смислене тврдње.

³ Емилио Бети је већ у вријеме писања *Опште теорије интерпретације*, о којој ће бити ријечи у овом раду, био збуњен изјавама појединих америчких аутора који су се из бихејвиоралне перспективе бавили оним што је он сврставао у семиотику као теорију знакова (Betti, 1990b, p. 95).

⁴ Шлик долази на чело организације појединаца заинтересованих претежно за филозофију науке (првобитно назване Удружење Ернст Мах) након стицања позиције предавача на Бечком универзитету. Убрзо се удружењу уз Ханса Хана (Hans Hahn), прикључују и Рудолф Карнап (Rudolf Carnap, 1891–1970), Херберт Фајгл (Herbert Feigl, 1902–1988), Курт Гедел (Kurt Friedrich Gödel, 1906–1978), Ото Нојрат (Otto Neurath, 1882–1945), Фридрих Вајсман (Friedrich Waismann, 1896–1959) и други.

Аналитичку неконтрадикторност или емпиријску провјерљивост, као критеријум за смисленост судова, покушаће да понуди Ајер (Alfred Jules Ayer, 1910–1989) у дјелу *Language, Truth and Logic* из 1936. У радовима аналитичких филозофа већ средином вијека ће увјерљиво бити показана сва бесмисленост покушаја издавајања вјештачког језика који би отклонио проблеме у строгој научној и филозофској комуникацији. Пажња теоретичара тог круга мишљења тиме бива битно помјерена с идеалних логичко-језичких конструкција на проблеме обичног језика и његове употребе као превасходног проблема било које филозофије. Језик, с којим је аналитичка филозофија почела свој пут, губи своје значење скупа дескриптивних исказа који одговарају стварности. Анализирајући природни језик у свакодневној употреби, Ц. Л. Остин долази до подјеле на *локутивне*, *илокутивне* и *перлокутивне* говорне акте, водећи се идејом да, када говоримо, ми заправо нешто радимо прије него што описујемо свијет у посебичним терминима. У окрету ка онтолошким и метафизичким проблемима који је услиједио након доминације филозофије обичног језика аналитичка проблематика се знатно удаљава од својих коријена, држећи се своје основне идеје о концептуалној анализи као начину филозофског постављања проблема и претежно претпостављајући да филозофија треба да утре пут (прије свега природној) науци (Martinich, 2001, pp. 1-4). Епистемолошки проблеми, које је рана аналитичка филозофија претпостављала као основне, захваљујући превасходно Квајновој (Willard Van Orman Quine, 1908–2000) зазорној критици разлике аналитичко–синтетичко у раду *Two Dogmas of Empiricism* (Quine, 1951, pp. 20-43), показују се тешко рјешиви без испитивања основних антиметафизичких опредјељења, као и без темељног преиспитивања емпиристичких усмјерења у анализи језика (Jori, 1994a, p. 6). Дакле, „[Д]а бисмо уопште знали који метод да прихватимо, ми већ морамо имати неке метафизичке и епистемолошке закључке” (Rorty, 1992a, p. 1), што је јасно већ у позном Витгенштајновом раду, а бива освјешћено у оквиру поменутог круга мишљења. Аналитичка филозофија тако од самих својих почетака гаји идеју о језику као о основном медијуму и основној филозофској преокупацији, с тим што ће тек касније раскинути с идејом да је логичка синтакса језика та која нам нуди привилеговани приступ стварности.

Упркос таквој унутрашњој динамици и бројним савременим критикама (а нарочито неопрагматичкој, деконструктивистичкој и херменеутичкој), аналитичка се филозофија од свог постанка до данас повезује с филозофијом природних наука и с једним нарочитим стилем „of doing philosophy”. Бернард Вилијамс (Bernard Arthur Owen Williams, 1929–2003), један од најзначајнијих етичара у оквиру аналитичке филозофије, писао је:

Оно што разликује аналитичку филозофију од осталих савремених филозофија (иако не превише од филозофија из неког другог времена) јесте начин поступања, који укључује аргументе, дистинкције и у оној мјери у којој се успјева постићи умјерено прост говор [...] разликује оштро између опскурности и техничности (Williams, 1985, p. 285).⁵

Континентална филозофска традиција јесте од самих својих почетака (који се свакако могу пратити од антике, али је далеко прикладније њихово ситуирање у картезијанском заснивању субјективитета, као и у емпиристичким и рационалистичким дебатама из којих је проистекао класични њемачки идеализам) дифузнија, али и она, упоредо с аналитичком, у XX вијеку проблематизује утемељујући значај језика за свако мишљење које настоји да освјести сопствене претпоставке. У оквиру континенталне филозофије тај подстицај је дошао од Мартина Хајдегера (Martin Heidegger, 1889–1976) који је из романтичарске традиције извукао поуку о „парадигматском карактеру херменеутике коју су развили Дројсен и Диштај” (Habermas, 2003, p. 51). Поред тога што се филозофија свијести, која је у XIX вијеку цвјетала на европском континенту, огледа понајбоље у примату епистемолошке, а тиме и научно-методолошке проблематике примату који је услједио након слабљења спекулативних конструкција класичног њемачког

⁵ О основним карактеристикама аналитичке филозофије Мајкл Дамет (Michael Anthony Eardley Dummett, 1925–2011) говорио је на овај начин: „Оно што разликује аналитичку филозофију, у њеним различитим манифестацијама, од осталих школа јесте вјеровање, прво, да се филозофско схватање мишљења може постићи посредством филозофског схватања језика, и друго, да се разумно схватање може постићи само на тај начин” (Dummett, 1994, p. 4). Цитирано је становиште, као што ћемо видјети, сасвим сигурно барем дјелимично, ако не и у потпуности, погрешно.

идеализма, континентална је филозофија за разлику од аналитичке, увијек остала знатно више везана за хуманистичке дисциплине, литературу и умјетности. У вези с њеним односом према хуманистичким дисциплинама, које су бар у последња два вијека биле у центру пажње континенталне филозофије, Луц Гелдзепер (Lutz Geldsetzer, 1937–) пише:

Аналитичка филозофија и филозофија науке су биле и још увијек јесу највећим дијелом оријентисане на процедуре истраживања и изградње теорија у царству природне науке. Такозване хуманистичке дисциплине или ‘моралне науке’, још од времена Аугуста Конта и Џона Стјуарта Мила, највећим дијелом су сматране за неразрађене и неразвијене дјелове монолитског подухвата модерне науке, који је изграђен на основу математике и физике. Чланови бечког и берлинског круга су их ригорозно искључили из идеала јединствене науке обиљежавајући их као ‘метафизичку поезију’ (Begriffsdichtung), прихватајући само неке њихове дјелове, нпр. социологију, економију а касније и лингвистику, који су дјеловали прикладно за уобличавање у форме парадигме математичке изградње теорија (Geldsetzer, 1998).

На основу наведеног, да се закључити је подјела на континенталну и аналитичку филозофију бар једним дијелом, питање стила филозофирања. У прилог тој тврђњи говори и чињеница што се никако не може рећи како у оквиру континенталне филозофије нема аналитичке аргументације, већ искључиво то да се аргументација разумије у контексту дијалектике питања и одговора која сеже до грчких почетака западног мишљења. Стилистичке разлике, ипак, не могу у потпуности објаснити разлике између традиција (Levy, 2003, p. 287), већ се прије појављују као индикативне, у том смислу што указују на темељне неједнакости у поступку и начину разматрања филозофских питања.

Можемо се сагласити с појединим ауторима да, иако не постоје централне теме које су суштински различите, сасвим сигурно постоје основни модалитети мишљења који су међусобно дивергентни и тешко ускладиви. Континентална је филозофија у својим основним појавним облицима 1) била концентрисана на обухватност мишљења, која се испољавала као недостатак специјализације (а управо

је специјализација карактеристична за аналитичку филозофију); 2) и имала је, бар у добром дијелу XIX и XX вијека, „несцијентистички” карактер у том смислу што се за разлику од аналитичке филозофије није саморазумјевала као програмски основ природних наука; 3) карактерисана је дубоком историчношћу филозофских проблема и свијешћу о проблематичности прогресивног карактера филозофских рјешења. За континенталну филозофију након Хегела (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) историја филозофије јесте на много начина филозофија сама (видети: Levy, 2003, р. 289);⁶ и коначно, 4) херменеутичко искуство јесте радикално дијахроно оријентисано, темпорални карактер разумјевања је увијек примаран, зато што континентална филозофија никада није заборавила поуке историцизма XIX вијека (иако је раскринкала његове неутемељене претензије).⁷ Самим тим континентална филозофија је за разлику од аналитичке увијек била далеко од смиревања у оквиру једног парадигматског оквира, а њене најзначајније фигуре уобичајено су субверзивни мислиоци, који потенцијално мијењају цјелокупан *Weltanschauung* једног времена. Фуко (Michel Foucault, 1926–1984) у вези с овим тенденцијама каже следеће:

Шта је филозофија данас [...] ако није критички рад који мишљење врши на самом себи? У чему се састоји ако не у подухвату да се сазна како и у којем је обиму могуће мислити другачије? (Foucault, 1986, pp. 8-9).

Наведена Вилијамсова оптужба упућена континенталним мислиоцима која се тиче опскурности у начину излагања филозофских проблема, највећим се дијелом може приписати управо тим карактеристикама континенталне

⁶ Интересантна је теза по којој су разлике између континенталне и аналитичке филозофије у томе што је аналитичка филозофија у потпуности изграђена по научном моделу и у томе што се у аналитичкој филозофији, уз идеју о прогресу филозофије, успоставило оно што је Кун (Thomas Samuel Kuhn, 1922–1996) у погледу развоја природне науке називао парадигмама (Levy, 2003, pp. 284–304).

⁷ Ернст Тугендхат (Ernst Tugendhat, 1930–) запажа несклоност аналитичке филозофије ка рефлектовању својих основних претпоставки, што је, према његовим ријечима, највећим дијелом последица недостатка историјске свијести (Tugendhat, 1982, p. iv).

филозофије. Од Хегела наовамо на континенту *филозофирати* у битном значају сучавати се с проблемима који не морају бити традирани, али морају бити образложени из перспективе дијалектичке цјелине, коју нам даје повјест западног мишљења од предсократоваца до постмодерних филозофских струјања. Радикалност постављања питања у континенталној филозофији не проистиче из наивног, интуитивног става према појмовима које треба рашичланити, већ из претумачења традиција које су одређени проблем схватале на одређени начин. Континентална филозофија сопствену историчност узима озбиљно јер сматра да је значајно непотпун сваки одговор на филозофско питање који не обухвата претходне одговоре у готово догматски формулисаној традицији с многобројним „примјерима класичног”. Поменутој ће традицији, којој у сваком битном погледу припада и херменеутика Емилија Бетија (Emilio Betti, 1890–1968), на сличан дијакрон начин бити посвећена посебна пажња у првом поглављу нашег рада. *Срх* нашег разматрања, дакако, није никакво еклектичко и некритичко спајање двеју традиција. Ријеч је, напосто, о антиесенцијалистичком проблему могућности плодног дијалога између херменеутике (као дистинктно континенталног струјања) и теорије интерпретације (као аналитичког струјања), које има смисла онолико колико се питања и одговори на кључна филозофска питања међусобно допуњују, конвергирају, или пак колико чине излишном расправу о одређеним проблемима који су у оквиру једне традиције рјешени у прошлости. Уколико бисмо морали да упростимо ствари, такав приступ може допринјети богатству аргумената у аналитичкој филозофији и њиховој детаљности и прецизности у континенталној филозофији.

1.2. КОНВЕРГЕНЦИЈЕ

Довољно је за сада нагласити управо ту оријентисаност савремене континенталне филозофије на језик, која почиње с Хајдегеровом фундаменталном онтологијом, и подударност те филозофије с аналитичким струјањима, која су од својих витгенштајновских почетака већ на неки начин оријентисана на језик. Повезаности између тих струјања почињу се осјећати у последњим деценијама XX вијека, не толико посредством међусобног утицаја, колико захваљујући унутрашњим потребама и конвергентним интересовањима (Jori, 1994a, p. 2). У

струјању које бисмо генеричким именом могли назвати *постмодерна* одиграва се дефинитивни заокрет филозофије ка језику, и то не на начин логичке анализе језика у служби филозофије науке, што је карактерисало рану аналитичку филозофију:

Zašto je baš filozofija jezika centralna disciplina filozofije obilježene jezičnim zaokretom? Preusmjeravanje pažnje sa spoznajnih mogućnosti čovjeka na njegove jezične mogućnosti može se objasniti prethodnom promjenom kanoniziranog toka filozofije. Isto kao što, primjerice, Descartes (1951) i Kant (1984) sumnjaju u opravdanost metafizičkog filozofiranja o svijetu bez pouzdanog definiranja čovjekovih granica spoznaje, tako postmodernistička filozofija sumnja u mogućnost valjanog opisa vanjskog svijeta i čovjekovih spoznajnih mogućnosti bez preispitivanja jezika kao primarnog medija filozofije. Prote philosophia postaje filozofija jezika (Sorić, 2011, p. 282).

Управо у том смислу може се тврдити да је у протеклих неколико деценија лингвистички окрет из прве половине XX вијека „сазрио” (Viola, 1994, p. 64) те се с пуним правом може рећи да су „традиције херменеутичке и аналитичке филозофије данас прије комплементарне него сукобљене” (Habermas, 2003, p. 52).⁸ Требало би имати у виду да то ни у ком случају не значи да су савремени мислиоци заузели еклектичке позиције које инкорпорирају сцијентистичку оријентисаност аналитичке филозофије и хуманистичку усмјереност континенталне:

У првом реду, оно што је довело до приближавања аналитичке и херменеутичке перспективе јесте свакако језички окрет, који се у првом реду односи на то да су се филозофска питања до сада највећим дијелом преобразила, на дубок начин, у питања језика (Zaccaria, 1994c, p. 109).

У том правцу су направљени значајни кораци и то показује и неколицина академских прича о нетрпељивости и неразумјевању између табора. Кажу да је

⁸ Гадамер већ почетком шездесетих година прошлог вијека Гадамер говори о „премошћавању” англосаксонског номинализма и метафизичке континенталне традиције проблематизовањем језика као предмета филозофског истраживања (Gadamer, 1977a, p. 75).

Ричард Рорти (Richard McKay Rorty, 1931–2007), заговорник препорода прагматизма у САД, већ у вријеме објављивања књиге *Philosophy and the Mirror of Nature* отворено негодовао на програмско потискивање неаналитичких струјања у Америчком филозофском удружењу и на америчким универзитетима (нарочито на Принстону, на којем је у то вријеме предавао). Један од разлога због којих је Рорти касније напустио филозофске катедре и наставио свој академски рад на катедрама за енглески језик био је и тај што су његове колеге на та неаналитичка скретања гледале као на јерес (Zabala, 2012). Истовремено, неки од оних који су утицали на Рортијев неопрагматизам писали су:

Све ми се чини да ће свако ко верује да историја може имати дубок филозофски уплив морати научити да премости дуго постојеће разграничење између континенталне филозофије и филозофије енглеског говорног подручја (Т. S. Kuhn, 1990, р. 161).

Нема сумње у то да се у филозофији након препорода типично англо-америчког прагматизма и постепеног смањења интересовања за деконструкцију и структурализам може говорити о фузији традиција⁹ упркос томе што се термин херменеутика у аналитичкој традицији након осамдесетих година прошлог вијека сасвим ријетко помиње. Савремени мислиоци из оба тора све више узимају у обзир могућност да се поједина „рјешења” филозофских проблема морају тражити у оквирима и једне и друге традиције. Ернст Тугентат (Ernst Tugendhat, 1930–) јесте на примјер, увјерен да аналитичка филозофија садржи кључ за рјешавање појединих Хајдегерових проблема, а Ричард Рорти сматра то исто, имајући у виду могућност континенталне филозофије да ријешити аналитичке проблеме. Поједини

⁹ Упркос томе, треба имати на уму и став Ричарда Рортија по коме аналитичка традиција тешко може бити помирена са постметафизичким струјањима у филозофији: „Аналитички филозофи Бренденовом и мом прагматизму највише замерају зато што они ‘разговор’ и даље сматрају нечим другоразредним, нечим ‘слабим’, у поређењу с научним истраживањем. Они третирају науку као културну сферу чији циљеви превазилазе пуко људско. Стога сматрам да је конверзационална филозофија супротност аналитичкој филозофији. С тог становишта, аналитичка филозофија изгледа као последњи трзај онтолошке традиције” (Rorty, Vatimo i Zabala, 2011, str. 66-67).

мислиоци у оквиру херменеутике, попут Пола Рикера (Paul Ricoeur, 1913–2005), типично континенталну дихотомију између објашњавања и разумјевања рјешавају управо спајањем двеју традиција, док фон Фрихт (Georg Henrik von Wright, 1916–2003) разликује позитивистичку и херменеутичку анализу језика, прије него континенталну и аналитичку традицију филозофирања у вези с питањем језика (Viola, 1994, р. 65). Рајт, такође, у свом дјелу *Explanation and Understanding* прави разлику између континенталне херменеутичке традиције коју назива „дијалектичком” и англоамеричке херменеутичке (боље: теоријско-интерпретативне) традиције коју назива „аналитичком” (Olafson, 1986, р. 29).

С једне стране, питање приближавања двије традиције обиљежено је у последњих неколико деценија у првом реду питањем језика, који се ни у аналитичкој филозофији више не схвата као средство за описивање стварности, већ се озбиљно почиње узимати његов дискурзиван карактер – освјешћивање везе између језика и дјеловања, што отвара аналитичку филозофију континенталним утицајима. С друге стране, херменеутичка филозофија почиње се суочавати са семантиком и анализом језика, које су у дјелима Хајдегера, Гадамера и Бетија практично занемарене (иако Бетијев еклектицизам и акрибија и у том случају доводе бар до тога да он већ 1955. узима ове дисциплине озбиљно). До могућности теоретисања о конвергенцијама између двије филозофске традиције свакако је у највећој могућој мјери довела тенденција која је (како се то данас, изгледа, често чини) именована као „интерпретативни окрет”. Утицаји које су позно Витгенштајново дјело и Хајдегерово схватање језика извршили на савремену филозофију довели су до озбиљне реевалуације односа између природних и друштвених наука, као и до озбиљног преиспитивања Дилтајеве (Wilhelm Dilthey, 1833–1911) „догме” о одвојености разумјевања и објашњавања. Филозофија је, како на континенту тако и у англосаксонском свијету, захваљујући развоју догађаја у филозофији природне науке, почела озбиљно да узима интерпретацију као сазнајну активност која је одувјек била у самом центру херменеутике у свим њеним повјесним облицима. Управо су се у проблемима интерпретације почели сабирати, и из те се перспективе разматрати сви савремени епистемолошки, онтолошки, етички и политичко-филозофски проблеми, као и проблеми правне теорије и филозофије уз постепено замагљивање разлике између традиционалних

дисциплина (Bohman, Hiley, & Shusterman, 1991, p. 2). С једне стране, у оквирима аналитичке традиције Квајново схватање неодређености превода и Дејвидсоново (Donald Herbert Davidson, 1917–2003) схватање о радикалној интерпретацији (Davidson, 2001) довела су до преиспитивања самих основа лингвистичког окрета, као и до оспоравања за тај окрет кључног разликовања између концептуалног и емпиријског. Наведена схватања су отворила аналитичку традицију за херменеутичке утицаје (Bohman et al., 1991, pp. 3-4). С друге стране је Пол Рикер (Paul Ricoeur, 1913–2005), настојећи да потврди налаз о универзалности херменеутике упркос Хабермасовим (Jürgen Habermas, 1929–) приговорима који су у том правцу упућени Гадамеру, промјенио на специфичан начин почетна полазишта континенталних онтолошких херменеутичких струјања и плодно повезао учење о интерпретацији с критичком друштвеном науком, инкорпорирајући у херменеутику и моменат језичке анализе, семантичке теорије значења, који је ова слиједећи Хумболта, добрим дијелом занемарила.

Данас су многи склони да, слиједећи Рортија, разлику између аналитичке и континенталне филозофије, без обзира на њихову историју, посматрају као мањкаве сличности у „одређеном сету проблема о којима дискутују поједини професори филозофије у различитим дјеловима свијета” прије него као разлику у фундаменталним методолошким позицијама сваког од тих праваца (Rorty, 1992b, p. 374). Трајно обиљежје аналитичке филозофије ипак остаје „немар” према проблемима историје филозофије, тј. незаинтересованост за оно што је (од Хегела и званично) један од основних проблема континенталне филозофије. Утолико се њени основни проблем и оријентације мијењају знатно брже него што је то случај у континенталној. У данашње вријеме се, ипак, управо под утицајем Рортија, Хабермаса, Апела (Karl-Otto Apel, 1922–), Мекдауела (John Henry McDowell, 1942–) и бројних других, ова разлика радикално смањила. Нажалост, све више изгледа да се разлика смањила наоштрб континенталних струјања.

1.3. РЕГИОНАЛНА НЕРАЗУМЈЕВАЊА

Питање о томе у којем је обиму ту комплементарност прихватио шири круг стручне јавности ипак остаје. Поједини мислиоци из оба круга мишљења ће, захваљујући међусобном реферирању и коментарисању, засигурно постићи

комуникацију, али ће већина академске филозофије остати потпуно имуна на подстицаје који долазе и с једне и с друге стране. Чини нам се да се то најбоље огледа у регионалним дисциплинама, попут филозофије и теорије права, којима ћемо се у наставку увода подробније позабавити. Бројни су разлози због којих сматрамо да је та, другдје не толико нова, дихотомија релевантна за разумјевање правних проблема данашњице. Један од првих повода јесте свакако тај што су се фундаментално методолошке и филозофске дилеме које стоје у позадини разликовања јуснатурализма од правног позитивизма највећим дијелом измијениле до непрепознатљивости. На прелазу из XIX вијека у XX вијек та разлика је на филозофском нивоу значила различитост између идеализма и емпиризма, међутим, она данас свакако не означава ништа слично.¹⁰

Неке од разлога који су довели до слабљења традиционалних дихотомија прецизно идентификује Норберто Бобио (Norberto Bobbio, 1909–2004) у чланку *La ragione nel diritto* из 1987. године. Бобио, наиме, теоретише о slabим и jakim разлозима у праву, претпостављајући да се јаки разлози везују за монизам инстанце која је створила право, док се први везују за претежно техничке начине повезивања правних правила, утврђивања њиховог значења, логичких процедура у доношењу одлуке и слично (Bobbio, 1987, p. 79). У другом случају јесте практична јуснатуралистичка концепција разума или пак позитивистичка концепција рационалне извјесности и објективности, које творе право (а које су несумњиво сцијентистичке), док у првом случају разум фигурира као разумност, разборитост, давање аргумената који су увијек, бар у најави, антиесенцијалистички и контингентни. Напуштање појединих класичних проблема у јуриспруденцији говори у прилог томе да су критеријуми дефинитивне идентификације позитивног права у неку руку напуштени и да су уступили мјесто струјањима која у центар

¹⁰ На примјер, у једној радикалној савременој верзији јуснатурализма Мишел Вилеј (Michel Villey, 1914–1988) сматра да право произлази директно од ствари у том смислу да је уписано у природи. Данас се свакако то не може квалификовати као нека врста идеализма, већ као један крајњи епистемолошки и онтолошки реализам (Guastini, 1994, p. 223).

пажње стављају управо разум у Бобијевом слабијем смислу те ријечи (Viola, 1989, р. 65). Сходно томе, и разлика о којој смо претходно говорили јесте релевантна.

Други сет разлога за слабење метатеоријске експланаторне снаге дихотомије јуснатурализам – правни позитивизам можемо лоцирати у оквиру историје правно-теоријских идеја. Ренесанса класичних правних доктрина након Другог свјетског рата на европском континенту није била дугог вијека. Препород практичке филозофије послужио је као инспирација за топишка, реторичка, а затим и херменеутичка учења о праву. У педесетим и шездесетим годинама XX вијека та учења су се раширила прије свега у Њемачкој, критички приступајући класичним позитивистичким и јуснатуралистичким учењима о разликовању *бивања* и *требања* из перспективе која је у првом реду дијахрона, што ће рећи – на начин који озбиљно узима историчност чињеница и вриједности (о херменеутичким учењима Кауфмана и Есера у њемачкој правној филозофији ће бити више ријечи у последњем поглављу овог рада):

Филозофска херменеутика је довела у питање претензију формализованих језика науке и технике да заузму цјелокупно поље рационалности, као што су се и херменеутичке теорије правне интерпретације супротставиле претензији правног позитивизма и формализма који су претендовали да изложе цјелокупан правни феномен (Zaccaria, 1984, р. 2).

Филозофија права *common law* свијета је највећим дијелом своје повјести у XX вијеку себе називала аналитичком (концептуалном) јуриспруденцијом.¹¹ Брижљива анализа језика права јесте темељна карактеристика која је заједничка кључним личностима тог правца правног мишљења какви су Оливер Вендел Хоумз и Херберт Харт (Postema, 2011, р. 3).¹² Строга, позитивистичка оријентација како Хоумзовог (реалистичког) тако и Хартовог (позитивистичког), модела правног

¹¹ Поједини утицајни теоретичари у оквиру англосаксонског правног круга данас говоре о томе да правни позитивизам није нужно повезан с концептуалном анализом (Marmor, 2012a, pp. 1-26).

¹² Ваљало би, наравно, имати на уму да су двадесетовјековној аналитичкој јуриспруденцији значајни претходници Остин (John Austin, 1790–1859) и Бентам (Jeremy Bentham, 1748–1832).

мишљења доминирала је англосаксонским правним мишљењем и још увијек доминира, иако данас у мањој мјери. У Њемачкој у другој половини шездесетих година управо ће херменеутички инспирисане теорије правне интерпретације и теорије права смијенити нормативистичке елаборације неокантовства, које је на непоновљив начин у својој чистој теорији права реализовао Келсен, док ће се у англосаксонском свијету почетком те исте деценије устоличити једна нова верзија правног позитивизма која је црпила инспирацију из језичке оријентисаности аналитичке филозофије. Након Хартовог кључног огледа у дескриптивној социологији права насловљеног *The Concept of Law* из 1961. појавиле су се бројне позиције с којих су правни теоретичари покушали да уздрмају аналитичку методологију и позитивизам којим је та методологија у Хартовом дјелу резултирала. Антипозитивистичке тенденције англо-америчке правне теорије најпрегнантније су испољили Ернест Вајнриб (Ernest J. Weinreb), Џон Финис (John Mitchell Finnis, 1940–), Мајкл Мур (Michael S. Moore), полазећи од различитих филозофских основа: од рационалности, природноправне теорије, или пак филозофског реализма. Интересовања за оне аспекте правног феномена које је тешко покрити из те, у основи позитивистичке перспективе, у Великој Британији и Сједињеним Америчким Државама ће се пробудити тек с херменеутички инспирисаном теоријом права у другој половини осамдесетих година прошлог вијека (о којима ће такође бити више ријечи у последњем поглављу рада).¹³ Струјање које је у највећој могућој мјери истакло недостатности аналитичког приступа и одрало могућност интерпретативистичког (тј. у битном херменеутичког) приступа праву јесте оно које је у првој половини осамдесетих година прошлог вијека инаугурисао Роналд Дворкин под именом „право као интегритет“ (Postema, 2011, p. 401). У Дворкиновој се теорији на најбољи начин уочава то да је аналитичком приступу могуће супротставити приступ који можемо назвати херменеутичким¹⁴ и који до појма

¹³ У Америци се већ се почетком осамдесетих година говори о томе да се „тема херменеутике или тумачења померала све више у средиште пажње северноамеричке филозофије“ (Madison, 1990, p. 67).

¹⁴ Дворкин у свом кључном теоријско-правном раду се на махове позива на Гадамера, како би поткријепио своје интерпретативно-универзалистичке тезе о праву (Dworkin, 1986, pp. 55, 66, 420).

права покушава доћи на основу одређеног схватања подухвата правне интерпретације и довођења до разумјевања одређених кључних појмова у оквиру друштвене праксе коју називамо правом.

Имајући на уму претходно речено, данас се филозофија права може посматрати као подвојена у погледу начина на који приступа језичкој и друштвеној стварности коју називамо правом. Из наведених разлога је упутно већ на почетку, прије обраде Бетијевог рада, у складу с разликовањем између филозофских струјања у савремености направити разлику између онога што можемо назвати аналитичком и херменеутичком филозофијом права (Jori, 1994b; Rozza, 2010). На нивоу подручне филозофије, каква је филозофија права, разлика између аналитичког и херменеутичког приступа испољава се прије свега као разлика у методолошком, епистемолошком и гносеолошком постављању правних проблема. На тај начин се уз све већи савремени нагласак на правну методологију, теорија права може разматрати узимајући у обзир не резултате, већ опште методолошке перспективе у сазнању права (Zaccaria, 1990, p. 3).

У појединим правним културама, каква је италијанска, разлика између аналитичке и херменеутичке перспективе у праву искристалисала се већ педесетих година прошлог вијека. Преузимање аналитичке перспективе од аутора какав је Норберто Бобио иницијално је слиједило тадашње тенденције логичког позитивизма, али је и та аналитичка перспектива наставила да се развија као релативно самостална, настојећи да поткријепи своје основне поставке новијим развојима у аналитичкој филозофији (Viola, 1994, p. 69), повезујући их у погледу теорије правне интерпретације на креативан начин с Келсеновим нормативизмом. Захваљујући развоју догађаја који смо описали, као и порасту интересовања за англоамеричку правну теорију на европском континенту, аналитички приступ постаје ортодоксија правне теорије у најзначајнијим круговима правног мишљења. Херменеутичка реакција се услед тога тек након Дворкина појављује као теоријски

О Дворкиновој теорији права и са њом повезаној теорији правне интерпретације ће бити ријечи у последњем поглављу овог рада.

етаблирана алтернатива аналитичком приступу. Франческо Виола, један од главних заступника херменеутичке перспективе у проучавању права у Италији, објашњава разлоге за доминацију аналитичког приступа, а то у ствари јесу и разлози занемаривања херменеутичке перспективе у праву.

а) Први разлог за ту диференцијацију јесте то што основни правни проблеми не могу бити постављени на начин логичког позитивизма већ се као основни језички проблем у вези с правом поставља управо онај који се тиче „интерсубјективних значења” која треба разумјети, а не проблем објашњења стварности која је независна од језика (Viola, 1994, р. 71). Херменеутичка традиција, назначили смо слиједећи Хабермаса, а елаборираћемо у наредним поглављима, посматрала је језик у првом реду наслањајући се на Хумболтова схватања по којима језик није никада само систем знакова већ јесте и дискурс, али и сâм начин друштвено-историјског догађања. У бројним правним културама већ сâм број списа који су у осамдесетим и деведесетим годинама прошлог вијека написани о томе, довољно свједочи о међуутицају херменеутичке филозофије и теоријске јуриспруденције (Viola, 1989, р. 61).

б) На континенту је додатни разлог за занемаривање херменеутичке перспективе у праву од аналитички оријентисаних аутора био и огроман утицај који је имала (и још увијек има) Келсенова чиста теорија права. У покушају да право строго делимитира у односу на остале духовне науке,¹⁵ Келсен је заправо затворио врата херменеутичким утицијама који су у битном, како код Бетија тако и код осталих пропонената филозофске и правне херменеутике, интердисциплинарни и наслоњени на традицију *Geisteswissenschaften*. У крајњој линији, то је направило строгу разлику између социолошког и правног метода и искључило херменеутичку перспективу из аналитичких разматрања (Viola, 1994, р. 74). Наравно, као што смо и претходно тврдили, и поред тога што и у аналитичкој и у херменеутичкој

¹⁵ Термин *Geisteswissenschaft* често се користи у њемачкој литератури да означи спој онога што данас називамо друштвеним наукама и хуманистичким дисциплинама. Сама њемачка рјеч је настала као превод енглеског термина „морал сциенце” (Wright, 1971, р. 6).

перспективи имамо по сриједи тзв. језички окрет, концепције језика су оно што темељно раздваја та два струјања и у регионалној филозофији каква је правна:

За анализу језик јесте конвенционални инструмент или пак практична способност оријентације у свијету, за херменеутичку филозофију он је ‘кућа бивствовања’, тј. мјесто у којем човјек борави и артикулише своја искуства. Аналитичка филозофија (нарочито због утицаја логичког позитивизма) има поетичку концепцију језика (језик је дјело); херменеутичка филозофија има, прагматичку концепцију (језик је активност) (Viola, 1994, p. 75).

ц) Нема сумње у то да „право уопште *није* примарно литерарни наратив, већ је јединство норми које служе контроли дјеловања” (Jori, 1994a, p. 29), и да обухвата не само један језички ентитет већ јесте и друштвена чињеница. Утолико је херменеутичка филозофија права склонија да посматра језик као дискурс прије него као језик у његовој типичној употреби у оквиру одређене заједнице. Наведена теза свакако подразумјева строжу везу између друштвене праксе и правног језика, тј. између метода друштвених наука и правног метода (Barberis, 1994, p. 150). Додатно, у херменеутичким струјањима у праву јесте освјешћено оно што је у антипозитивистичким струјањима у филозофије науке у другој половини XX вијека постало јасно:

Когнитивни подухват није више самодовољан, већ је уписан у унутрашњост ширег егзистенцијалног кретања, којим управљају практички обзири и укљученост у одређене искуствене контексте. У том смислу свијест постаје неопходан елемент свијета живота, јер покушава да утврди повезаности и намјере у мрежи односа која постоји у интерсубјективном животу. Но тај когнитивни задатак не може бити обављен изузев на самом путу и нема потпуно значење ван тог пута (Viola, 1989, p. 78).

Другим ријечима, Хартово наглашавање интерне тачке гледишта јесте и у праву довело до оспоравања могућности неке неутралне позиције с које би право могло бити схваћено као самоинтегративан и самодовољан нормативни систем. Херменеутичке су позиције настојале нагласити да је централни проблем теоријске јуриспруденције заправо проблем разумјевања једне друштвене праксе на начин који бисмо бар метафорички могли назвати објективним. Теоријска

јуриспруденција се њима покушава повезати с практичном јуриспруденцијом све до крајњих теза, каква је Дворкинова, која каже да сваки правник, суочавајући се у одређеном нормативном контексту са случајем који треба ријешити одговара на кључна теоријска питања попут питања важења и појма права. Управо ће о *херменеутичкој филозофији права* и о *теорији правне интерпретације* доминантно бити ријечи у поглављима која слиједе.

1.4. ПРАВНО ТУМАЧЕЊЕ И ТЕОРИЈА ПРАВА КОД НАС

Упркос томе што данас можемо, саглашавајући се с Хабермасом, говорити о конвергенцијама између аналитичке и херменеутичке филозофије, приближавање двије, на њима засноване перспективе у области теорије и филозофије права на европском континенту великим дијелом представља процес који још увијек јесте једносмјеран. Синхрона перспектива коју аналитичка филозофија права наглашава далеко је више имала утицаја на европском континенту него што је дијахрона херменеутичка перспектива имала на енглеском говорном подручју. И у праву се, међутим, у последње три деценије одиграо значајан изазов који су класичним методолошким поставкама аналитичке филозофије и правног нормативизма упутили теоретичари херменеутички инспирисаних интерпретативистичких струјања. У педесетим и шездесетим годинама, та су струјања завриједила релативно мало пажње да би у осамдесетим годинама постала истински такмац нормативистички и аналитички оријентисаној теоријској јуриспруденцији.¹⁶ Дворкинова се правна теорија може читати и као најзначајнији изазов који је из перспективе херменеутичке филозофије постављен доминацији аналитичког метода у англосаксонском правном мишљењу.

Основно интересовање херменеутике јесте језик и то језик у свом писаном облику (Ricoeur, 1989a, p. 72). Херменеутика, прије свега, представља учење о

¹⁶ Након критике аналитички инспирисаног правног позитивизма коју је осамдесетих година предузео Роналд Дворкин, данас се све више учвршћује увјерење да су хартовска струјања однијела дефинитивну превагу (Leiter, 2003, pp. 17-51; Shapiro, 2007, pp. 22-55) и да је строго аналитички приступ правним проблемима сасвим легитиман подухват.

вјештини разумјевања писаног текста. Апстрактно постављено, текстови из перспективе времена, када су написани, могу бити дати или синхроно или дијахроно, као што из перспективе простора могу бити дати као текстови наше културе или пак текстови културе која је нама страна. Можемо закључити да постоје два основна херменеутичка става тумача у односу на текст чије значење утврђује: а) један став јесте став припадања (апропријације) по којем су тумач и текст увијек дати, бар посредно и посредовано, синхроно, тако да и тумач и текст припадају једном одређеном времену и разумију се у оквиру тог времена, тј. припадају једној одређеној култури; б) други, јесте став дистанце (дистанцирања), по којем између тумача и текста увијек постоји одређени јаз који услед неке инхерентне карактеристике језика, као средине у којој се разумјевање одвија, није у потпуности премостив, што због различитости у времену настанка текста што због различитости између културе тумача и културе текста. Повјест херменеутичких теорија јесте, на неки начин, дијалектика између схватања интерпретације као синхроне и монокултурне апропријације и дијахроног и мултикултурног динстанцирања.

Речено не важи мање за правну интерпретацију. Аналитика (или феноменологија) тумачења правног текста такође мора поћи од једне од те двије претпоставке, или од неког схватања које нуди одговарајућу медијацију између то двоје. Правно је тумачење специфично по томе што у њему није у питању само разумјевање текста, или није само то у питању. У њему је у првом реду ријеч о примјени правила која су у тексту садржана или су њиме изражена на одређену ситуацију. Наведено важи за обје врсте тумачења које се традиционално схватају као правна, а која је Келсен називао *аутентичним тумачењем* (обухватајући тим термином и тумачења органа који правни текст нису иницијално усвојили, какви су судови) и *доктринарним тумачењем*. Без обзира на то да ли интерпретација има обавезујући карактер или не она се предузима не само да би се текст сазнао већ да би се утврдио његов нормативни садржај – тј. да би се дошло до правила поступања у одређеној ситуацији која је текстом само дјелимично, само на општи начин или само потенцијално дата.

Правници практичари на нашим просторима ће радо пристати уз тезу да је њихов посао претежно посао тумачења. Херменеутика, као ријеч која означава учење о тој вјештини, никада није у праву (ван круга теоријске јуриспруденције, али и ту у ограниченој мјери) добила пажњу коју, с обзиром на то самоодређење правничког позива, заслужује. За то постоје бар два начелна и сијасет културно специфичних разлога. 1) Први, принципијелни разлог јесте то што се у оквиру херменеутичке теорије може направити разлика између *дескриптивних* и *нормативних* учења о тумачењу. Описивање активности коју правници увијек предузимају приликом обављања свог посла увијек је имало ограничен домет у оквиру правничке струке. Однос правника и правне теорије никада није однос једнозначног прихватања неких теоријских схватања, већ функционише као образовањем научено саморазумјевање правника у оквиру свог позива. Правници практичари који се баве теоријском јуриспруденцијом прије су изузетак него правило. 2) Нормативна схватања херменеутике у праву такође прати једна подударна амбивалентност. Правила тумачења слиједе логику свих нормативних исказа, она се узимају као обавезујућа за правника уколико иза њих стоји одређени ауторитет. Правна правила о интерпретацији представљају у правним системима на овим просторима ријеткост (један од разлога јесте и недостатак цјеловитих кодификација одређених области каква је грађанско право). Утолико је теоријска елаборација нормативне херменеутике принципијелно ограничена у домету и сврси.

Пређемо ли на разлоге који су културно специфични, говор о правној херменеутици почиње неизбјежно наликовати на ламент. С обзиром на количину и квалитет литературе у области правне теорије на нашем језику, правној је херменеутици посвећено сасвим мало пажње. Ранији аутори који су писали о правном тумачењу једва да су се и дотицали херменеутичке проблематике, иако су, сваки на себи својствен начин, обрадили бројне граничне проблеме, а нарочито проблем значаја језика за *ars iuridica*. Херменеутика је код нас и данас на маргинама интересовања правне теорије и филозофије. У једном од ријетких радова о херменеутици и правној науци, Данило Баста наводи став Артура Кауфмана по којем је правна херменеутика још увијек на почетку свог развоја, наглашавајући да је она „приморана да води борбу за живот, да тражи место под сунцем и да

непрекидно потврђује своју легитимност на тлу правног мишљења уопште и правне методологије посебно” (Basta, 1990, str. 88-89). Једним је дијелом задатак овог рада да објасни зашто је то тако. Поменути задатак је ипак споредан у односу на интерпретацију и анализу идеја једног од најзначајнијих правника који је писао у оквиру хуманистичке дисциплине коју називамо херменеутиком.

Најважније дјело о тумачењу права код нас јесте свакако *Тумачење права* Радомира Лукића (Lukić, 1961). Лукић је као пионир у систематској обради те области правне теорије и филозофије на нашим просторима тематици приступио пропедеутички, и то не теоријски већ, како је аутор сматрао опортуним и потребним за вријеме у којем је дјело објављено, изразито практичним. Првенствена је намјера Лукићева била поучити оне који ће се у правној пракси бавити тумачењем, једној древној и код нас недовољно обрађеној вјештини (Lukić, 1961, str. 3-4). Упркос искреној жељи да постане подстицај за даље расправе и дјела о херменеутичкој проблематици, Лукићев је уџбеник како по својим основним поставкама тако и у образовном раду на правним факултетима у Србији остао „свето писмо” за све теоретичаре који су право проучавали, имајући, чини се, ограничен утицај на генерације правника које су образоване у духу тог списа. С практичне стране, Лукићево схватање правног тумачења је упркос намјерованој намјени у правном животу остала на размеђи између „луке” теорије и каткад хаотичне правне праксе. Недовољна методолошка освјешћеност уваженог професора довела је до тога да се уџбеник прије свега усвоји као један систем објашњења и систематизација који не помажу у довољној мјери рјешавању свакодневних проблема с којима се правници сусрећу практикујући право. Теорија је у битном остала изграђена одозго упркос Лукићевом труду да је примјерима приближи позиву судије, адвоката и правника опште праксе, те никада није у довољној мјери схваћена и прихваћена у правном животу. На крају, доживјела је судбину коју су доживјеле многе филозофије права, судбину над којом је Лукић у својим дјелима често ламентирао – остала је подједнако удаљена и од спекулативних претензија филозофије и теорије и од практичних претензија правног живота.

Постоји више разлога због којих је судбина тог ванредно значајног дјела остала „закована” за просторе академске заједнице. На теоријском нивоу 1) озбиљна елаборација херменеутичке проблематике нажалост није услиједила све до кратких, али садржајних чланака Данила Басте на тему односа филозофске и правне херменеутике с краја осамдесетих година прошлог вјека (Basta, 1990, 1994). Баста је већ чланком *Право и херменеутика* из 1989. године знатно изместио тежиште интересовања теорије правног тумачења на њене односе с филозофском херменеутиком. Бавећи се управо теоријом тумачења Емилија Бетија, а у складу са својим академским радом и филозофским склоностима, Баста је дао један сажет и правнички разумљив приказ дијалектике у оквиру херменеутичког наслеђа XIX и XX вијека. Бастина се интерпретација Бетија ограничила на дјелове рада италијанског романисте који непосредно потпадају под оно што бисмо могли назвати нормативном херменеутиком, с обзиром на то да је пажња посвећена прије свега канонима тумачења који по Бетијевом мишљењу (и у Бастиној исправној интерпретацији) имају прецептивну функцију утолико што усмјеравају разумјевајуће дјеловање правника (као и филолога, историчара или теолога). Далеко је, међутим, важније да је Бастин повјесни приказ херменеутике отворио врата за разумјевање права као својеврсног умјећа у ономе што је централно за херменеутику – омогућио је интерпретацију правног подухвата као умјешности у језику. 2) Бастина разматрања, инспирисана развојем филозофске херменеутике на европском континенту, јесу парцијално допуњена аналитичким приступом херменеутичким проблемима који је дјелимично усвојио Коста Чавошки у свом *Уводу у право* (иако је то усвајање аналитичке традиције сасвим специфично, обиљежено ауторовим гледиштима и стилем који су укоријењени у традицији континенталне теорије права) (Čavoški, Vasić, 2010). Чавошки је тим радом дотадашњу херменеутичку ортодоксију код нас ослободио стега систематичног нормативног приступа управо у корист разумјевања права као умјећа и поимања херменеутике као дијалектике правног дјелања.

Нека новија дјела нажалост нијесу дорасла претходно наведеним ни као компендијуми херменеутичких знања нити као аналитички радови о правној херменеутици, упркос покушајима да се у њима правна методологија строже повеже с теоријом тумачења будући да је интерпретирана као оруђе у служби разумјевања

права. Без обзира на поменути недостатност потоњих радова, с окретом – по нашем мишљењу темељним – који је услиједио у нашој филозофији права радовима о континенталној топици и реторици у духу послератног препорода практичке филозофије, чији су аутори Љубомир Тадић и Јасминка Хасанбеговић, испунили су се услови за свестрано разматрање херменеутичког проблема у области права. Изнова откривена заснованост права на традиционално схваћеној дијалектици и реторици утра је пут за проучавања која су претежно аналитички оријентисана те тиме и усмјерена на нека савремена струјања у правној филозофији (Hasanbegović, 1988, 2005). Интерпретативни окрет, како се често означава струјање које је у центар филозофске пажње ставило интерпретацију, јесте уосталом карактерисан стављањем праксе и практичке мудрости у центар филозофских интересовања – Гадамер и Рорти то чине обнављањем Аристотеловог учења о *φρόνησις*, Тејлор разумјевањем теорије као једне праксе, Дрејфус наглашавањем практичког холизма (Bohman et al., 1991).

На нашем језику, нажалост, до сада није написано цјеловито дјело које би освијетлило рад бар једног од најзначајнијих протагониста херменеутичког окрета који се у праву одиграо у другој половини XX вијека. Изгледа да деценијама након тих првих покушаја изградње правне херменеутике, као теорије правног тумачења, двије битне области остају непокривене: 1) не постоји озбиљан и цјеловит рад у области правне херменеутике који би проблематиком и садржајем задовољно потребе правне теорије и филозофије; 2) потреба за теоријом правног тумачења још увијек не потиче од правника који се сусрећу с проблемима у тумачењу правних правила. На основу радова једног од најзначајнијих теоретичара опште и правне херменеутике, ми ћемо покушати да ту проблематику обухватимо у њеном пуном обиму, обрађујући теме које до сада нијесу биле предмет пажње наше правне теорије и филозофије, слиједећи при том Лукићеву наду да ће његов „рад подстаћи научне раднике да се овим [херменеутичким] питањем почну бавити онако како оно то по свом значају заслужује” (Lukić, 1961, str. 4). У том раду, ипак, нећемо покушати да понудимо неку одређену теорију интерпретације. Настојаћемо да пружимо солидан преглед схватања у херменеутици и теорији правног тумачења, без чега је до изградње једне такве теорије тешко доћи.

1.5. РЕЗИМЕ ПОГЛАВЉА

Последње деценије XX вијека су и у оквиру филозофије, чији је основни проблем језик, довеле до преокрета који се (у складу с помодном терминологијом коју смо и ми сами користили) називан интерпретативним окретом. У мноштву утицаја које је филозофија права претрпјела од аналитичке и континенталне традиције у филозофији једним су дијелом остали занемарени они утицаји који потичу од саме теоријске јуриспруденције, она правила која произлазе од саме практичке јуриспруденције, те се у неку руку и изгубила она самосвојност коју је Келсен, изграђујући чисту теорију права, желио да подари правној науци. Централна тема највећег дијела нашег рада јесте управо херменеутика уопште и херменеутика једног италијанског правника посебно. Систематика рада који слиједи јесте, ако не потпуно детерминисана, онда бар знатно условљена недостатком превода Бетијевих дјела на наш језик. Услед тог недостатка, сумарно позивање на поједина општа мјеста, праћено критиком, једноставно није могуће. Недостатак превода представља основни узрок исцрпности с којом је презентована тематика опште теорије интерпретације и теорије правне интерпретације и која је условила, у границама ауторових способности, минуциозно читање и тумачење Бетијевих, на махове репетитивних и (понекад и излишно) сложених аргументативних конструкција. Од лика и дјела аутора о којем ће бити ријечи у том раду, данас смо (ако некритички претпоставимо да наше поднебље у најмању руку дијелом судјелује у савременој култури) бар двоструко удаљени: а) Име Емилија Бетија већ деценијама стоји на маргинама интересовања у оквиру дисциплине коју називамо херменеутиком. б) Херменеутика се такође, сама наизглед повлачи на маргине интересовања дисциплине коју називамо филозофијом. Појединачно узете, те нам тезе дају разлоге због којих сматрамо да је актуелизација Бетијеве херменеутике значајна упркос томе што је несавремена.

У првом ћемо се поглављу стога позабавити повјешћу саме херменеутике чије је „причање” тек у последње вријеме постало искључиви посао филозофа и историчара филозофије. Мишљење Емилија Бетија, путеви и странпутице његове опште теорије тумачења и теорије тумачења права, која је и изграђена у оквирима опште теорије, не могу се схватити уколико се херменеутичкој проблематици не

приступу херменеутички – што у битном значи повјесно, те тиме и дијахроно. Нијесмо, дакако, ни покушали да изложимо цјелокупну историју херменеутике – то је излишно управо стога што тих покушаја данас има све више. Покушали смо, међутим, да херменеутичка струјања у последња два вијека представимо у оквиру три њихова основна аспекта и да у једном од тих аспеката лоцирамо Бетијево мишљење. Прво се поглавље управо бави преображајем *ars interpretandi* у универзалну теорију интерпретације и/или разумјевања у мишљењу Мајера, Аста, Шлајермахера, Дилтаја, Хајдегера, Гадамера, Хабермаса и Рикера.

Друго је поглавље у цјелости посвећено разматрању Бетијеве опште теорије тумачења која је изложена у најзначајнијем дјелу методолошке херменеутике у XX вијеку – двотомном *Teoria generale della interpretazione*. Недостатак превода Бетијевог дјела на наш језик јесте условио детаљно читање и извјештавање о централним поставкама тог рада. Релативни мањак критичке литературе довео је до тога да многим од тих поставки приђемо сасвим самостално, без дисмисивности у односу према неким тезама које се данас (засигурно привремено) узимају као застарјеле. Другим ријечима, настојали смо да што цјеловитије прикажемо здање онтологије, гносеологије и епистемологије на којој се заснива херменеутичка методологија Емилија Бетија, сматрајући да је управо методолошки дио Бетијеве херменеутике централан како за његово мишљење тако и за било коју правну теорију тумачења, полазећи од идеје да правну теорију никада не интересује само *разумјевање*, већ је прије свега интересује *исправно разумјевање*.

Позива правника Бети се, упркос значајним екскурсима у „чисту” филозофију, никада није одрекао. Прије него што ће уобличи своју општу теорију интерпретације, Бети је пред собом, захваљујући бројним дебатама које је водио с различитим школама правног мишљења у првој половини XX вијека, имао слику једне истински правне херменеутике која у одређеним тренуцима поприма и обресе херменеутичке филозофије права. За разлику од неких других аутора, за Бетија је изворно нормативна проблематика подручних херменеутика увијек остала посебно важна. Казано јесте нарочито тачно ако узмемо у обзир да је већ након нацрта за општу херменеутику изградио правну херменеутику, засновану управо на тим нацртима. У трећем поглављу рада је правној херменеутици, која је служила као

директна инспирација општој херменеутици, посвећена посебна пажња. У оквиру тог поглавља се бавимо Бетијевим учењима о интегративној и еволутивној функцији правног тумачења, критици воље законодавца као предмета правног тумачења, специфичностима тумачења појединих правних аката, као и правним принципима и карактеристикама правног поретка.

Излагања у другом поглављу омогућавају ситуирање Бетијеве херменеутике у повјест те дисциплине, а разматрања у последњем поглављу покушавају да одговоре на питање о томе у којој су мјери Бетијева схватања релевантна данас. Свакако да то није историјско питање, у смислу да настојимо утврдити да ли је Бети истински утицао на потоњу теорију тумачења, већ је у првом реду концептуално питање, у смислу да Бетијеве идеје настојимо конфронтирати и упоредити са струјањима у савременој херменеутици. Последње поглавље рада је посвећено развоју опште херменеутике и подручне херменеутике која је за наш рад од посебног значаја, у деценијама које су слиједиле Бетијевом капиталном дјелу објављеном средином педесетих година прошлог вијека. У том ћемо поглављу размотрити рецепцију Бетијевог дјела и његов савремени значај. Урадићемо то објашњавајући нека од основних струјања у савременој филозофији (прије свега друштвених) наука, као и утврђивањем импликација онтолошке херменеутике за данашњу филозофску и филозофско-правну културу. Коначно, и значајније, размотрићемо савремена струјања у правној херменеутици, односно, како би се то у англо-америчком свијету поставило, теорији правне интерпретације.

2. ХЕРМЕНЕУТИКА: ОД ПОДРУЧНИХ ДИСЦИПЛИНА ДО ФИЛОЗОФСКЕ КОΙΝΕ

Биће које се може разумјети јесте језик.

Ханс-Георг Гадамер

2.1. ПОЛИСЕМИЈА ПОЈМОВА ХЕРМЕНЕУТИКА И ИНТЕРПРЕТАЦИЈА

Херменеутика означава бар две ствари: једном а) умјешност разумјевања,¹⁷ други пут б) теорију разумјевања и тумачења лингвистичких и нелингвистичких израза (Ramberg & Gjesdal, 2009). Током историје херменеутика се повезивала с појмом интерпретације који је у дужем периоду те историје схватан у смислу довођења до разумјевања (најчешће писаног) израза који није јасан:

Потреба за изградњом једне теорије разумевања и тумачења следила је из чињенице да у многим случајевима сусрета с неким текстом, одређеном причом или догађајем, смисао и значења нису већ на први поглед свима *доступни* и *дати*. Тако херменеутичка вештина представља резултат перманентног настојања да се изађе на крај с *вишезначношћу* говора, с *несводивим богатством* традиционалних текстова и предања (Simović, 1989, str. 9).

За разлику од њених почетака као дисциплине у XVIII вијеку, када је херменеутика уз критику и граматику фигурирала као основ филолошких наука у коме се морају обезбједити правила за разумјевање писаних споменика (Gronden, 2010, pp. 87-88), данас је садржај појмова херменеутика и интерпретација предмет бројних контроверзи. У уводу за зборник *Hermeneutics and Modern Philosophy* Брајс Вахтерхаузер (Brice R. Wachterhauser), већ средином осамдесетих година говори о тој дисперзији значења термина:

„Херменеутика” јесте термин којим се данас у великој мјери разбацујемо. Попут свих сличних фраза које уживају период популарности и ова је наставила да живи неким сопственим животом. Услед тога се та ријеч сада користи у толико различитих контекста и с толико различитих значења да више не посједује несумњиво значење (Wachterhauser, 1986, p. 5).

¹⁷ Уколико се разумјевање бар дјелимично схвата као резултат тумачења. Сама ријеч тумачење је, као што ћемо видјети у наставку рада, предмет бројних контроверзи те би се могла аналитички означити као вишезначна (Solum, 2010b, p. 552).

Херменеутика је, на тај начин, од средства за ријешење проблема разумјевања, од струјања с потенцијалом да онтолошке проблеме преобрати у проблеме језика, а епистемолошке проблеме остави филозофији (природне) науке, сама постала срж проблема и централно поприште дебата у филозофији и јуриспруденцији. Изгледа да, како Гадамер (Hans-Georg Gadamer, 1900–2002) иронично истиче, то што је херменеутика вјештина споразумјевања очигледно не чини мањим тешкоће у споразумјевању о херменеутичким проблемима (Gadamer, 1983, p. 473).

Паоло Командучи (Paolo Comanducci), италијански теоретичар права, 1999. године у одређеној мјери уводи ред у савремену какофонију филозофских позиција ставом да се проблематика интерпретације данас може класификовати у зависности од значења које се приписује ријечи интерпретација. 1) Прву групу схватања Командучи назива *херменеутичким* и сматра да је интерпретација приписивање значења „објектима, феноменима, процесима од сазнајућег субјекта” (Comanducci, 1999, p. 2). Субјект је тај који из своје епистемолошке позиције (наравно вишеструко условљене и предодређене) приписује значења не само културним већ и природним појавама и процесима. Радикалнија схватања те врсте (каква су Рортијево¹⁸ и Фишово¹⁹) унивезализују тумачење до те мјере да сâм објекат

¹⁸ Рортијеве идеје су изложене у *Philosophy and the Mirror of Nature* (Rorty, 1979) а разрађене у *Consequences of Pragmatism* (Rorty, 1996). На основу неуспјеха филозофије науке да утемељи наше системе знања у објективним, извјесним и самоочевидним истинама у форми базичних судова о стварности, Рорти дијагностификује пропаст епистемологије и покушава је замјенити управо херменеутиком. Филозофија науке која своје тезе није градила на тезама о базичности логичких позитивиста и аналитичке филозофије показала је по његовом мишљењу да би се требало одрећи идеје о филозофији као потрази за нужним и општеважећим значењима и знањима (Rorty, 1979, p. 317): „Херменеутика види односе између различитих дискурса као линије у могућем разговору, разговору који не претпоставља дисциплинарну схему која повезује саговорнике, али у којем нада за сагласношћу никада није изгубљена” (Rorty, 1979, p. 318). Основна идеја дакако није искључиво Рортијева, већ је производ његове интерпретације антисенцијалистичких елемената класика прагматизма, у првом реду djела Džона Djuија (John Dewey, 1859–1952). Nadovezuјуći se на Džejmза (William James, 1842–1910) и Перса (Charles Sanders Peirce, 1839–1914), Dјун је одабацивао идеју реалистичког заснивања истине и стварности и порицао филозофији улогу у есенцијалистичком

ничански поистовјећују с неком понуђеном интерпретацијом. 2) Другу групу схватања можемо назвати *семантичким* у оквиру којих се под интерпретацијом подразумјева „приписивање значења лингвистичким ентитетима који су вербални или написани” (Comanducci, 1999, p. 3). У другом случају се подразумјева да се без тумачења текста не може доћи до његовог значења, које је могуће открити на основу коришћења одређених лингвистичких правила. Тумачење у том случају суштински представља комуникацију која је посредована лингвистичким правилима. 3) Коначно, будући да полази од једне веома важне подручне дисциплине, Командучи као трећу групу поимања тумачења наводи *правна поимања*. У оквиру правних поимања термин интерпретација се користи да би денотирао „приписивање значења лингвистичким ентитетима који су вербални или су пак писани у оним ситуацијама у којима постоји сумња у вези са значењем које треба приписати” (Comanducci, 1999, p. 4). Наведена класификација јесте провизорна али ће послужити читаоцу да се оријентише у раду који слиједи, а нама ће олакшати излагање дебата у савременој херменеутици које ће бити представљене у последњем поглављу рада. Упутно је, чини се, образложити филозофска струјања која су му претходила, која су га пратила и која су наступила након њега како бисмо разумјели Бетијево схватање тумачења уопште и правног тумачења посебно. Другим

заснивању цјелокупног знања: „Нити сопство нити свијет, нити душе нити природа (у смислу нечега изолованог и довршеног у својој изолацији) нису центар ништа више него што земља или сунце нису апсолутни центри једног универзалног и нужног референтног оквира. Постоји покретна цјелина дијелова у интеракцији; центар израња тамо гдје има прегнућа да се они промијене у одређеном смјеру” (Dewey, 1929, p. 232). О Рортијевом односу према херменеутици и савременој филозофији ће још бити ријечи у завршном поглављу овог рада.

¹⁹ Стенли Фиш (Stanley Eugene Fish, 1938–) своје схватање тумачења није изградио у области правне, већ у области филолошке херменеутике, у дјелу насловљеном *Is There a Text in This Class* из 1980. Примјена елаборираног поимања филолошке интерпретације ће услједити у тексту *Interpretation and the Pluralist Vision* (Fish, 1980a). Фиш види тумача и предмет интерпретације као непоправљиво контекстуално ситуиране, а саму интерпретацију као услов могућности разумјевања текста. Тумачење као пракса није руковођено правилима јер су правила увијек предмет интерпретације, те тако одговара искључиво интерпретативној заједници (Fish, 1981-1982, pp. 495-505).

ријечима, неопходно је заузети дијахрону перспективу и образложити бар дијелимично историјско кретање херменеутике од њених корјена у подручним дисциплинама па све до схватања која је проглашавају универзалном у онтолошком и онтичком смислу.

Ханс-Георг Гадамер, мислилац који је темељно редефинисао мјесто херменеутике у филозофији и друштвеној теорији, у позним расправама о херменеутици и практичкој филозофији писао је:

Није само реч херменеутика стара. И ствар која се тако означава, било да је она данас поново представљена кроз интерпретацију, тумачење, превођење или чак само кроз разумјевања, у сваком случају претходи идеји методске науке какву је развио нови век (Gadamer, 2000, p. 173).

Будући да је теорија праксе тумачења и разумјевања, херменеутика је током своје историје покушавала да у односу на праксу на коју реферира развије одређене нормативе, правила тумачења која би обезбједила исправно разумјевање. У том свом облику се већ у ренесанси, уз разликовање између *hermeneutica sacra* и *hermeneutica profana*, среће и правна херменеутика, као теорија тумачења уског круга правних текстова који су сабрани и уређени у Јустинијанов кодекс (Gronden, 2010, p. 13). Теолошка, јуристичка и филолошка интерпретација дакако јесу старије од својих теоријских елаборација; старе су бар онолико колико је стара људска потреба за разумјевањем писаног текста. Упркос томе, тек су последње деценије XX вијека од једног типично континенталног интересовања и теоријског струјања направиле централну тему у филозофским и научним дебатама о друштвеним и хуманистичким наукама. Херменеутика је од умјећа тумачења (*ἑρμηνευτική τέχνη, ars interpretationis, Kunst der Interpretation*) у XX вијеку с једне стране прерасла у основну филозофску дисциплину, а с друге у озбиљног такмаца за позицију опште методологије (и чак теорије) друштвених и хуманистичких наука (Marić, 1990; Mueller-Vollmer, 1985, p. ix).

С једне стране, херменеутичка проблематика је постала централна за савремену културу, с друге њена изворна једноставност, оличена у идеји да је по сриједи умјеће тумачења писаног текста у праву, теологији и филологији, у потпуности се изгубила. Већ деведесетих година прошлог вијека Ђани Ватимо

(Gianni Vattimo, 1936–) је могао закључити да је херменеутика прерасла у неку врсту *κοινή* – заједничког језика цјелокупног западног мишљења, аналитичког (које се највећим дијелом повезује с англо-америчком филозофском традицијом у XX вијеку) и феноменолошког (које се повезује с континенталном филозофском традицијом у XX вијеку) без разлике (видјети: Vattimo, 1994, р. 3). Утолико су у херменеутици на неки начин помирене перспективе о којима смо говорили у уводу рада, али само у одређеној мјери и под одређеним условима који ће постати јаснији управо у овом поглављу.

Из перспективе савремене филозофије историја херменеутике је прије свега историја њене универзализације, која се појављује, као што ћемо на наредним странама и видјети, или као историја универзализације проблема присутних у одређеним подручним херменеутикама или као разматрање херменеутичке димензије језика као универзалне.²⁰ С тог становишта, универзалност се не може схватити као претензија на универзално важење суда о историчности спознаје, јер би се тада херменеутика уплела у неразрјешиве апорије, јер и сама мора подлећи том суду (Gronden, 2010, рр. 25-26). За потребе овог рада није неопходно да оцртамо могуће правце оправдања валидности тврдње о универзалности; то можемо оставити савременом херменеутичком струјању које називамо филозофским или онтолошким.²¹ Теза о универзалности за нас јесте дескриптивна теза о ширењу досега херменеутичког проблема кроз повјест те дисциплине, без обзира на то да ли је ријеч о „продубљивању” њене проблематике или пак о примјени њене проблематике на нове области науке, не узимајући у обзир да ли је

²⁰ Историја херменеутике се појављује као проблем по први пут код Вилхелма Дилтаја, којем ће бити посвећен посебан дио овог поглавља (Dilthey, 1980a). Мислацац који је више од било ког другог подарио херменеутици језик за њено саморазумјевање у оквирима савремене филозофије јесте Ханс-Георг Гадамер (Gadamer, 1978b).

²¹ На сасвим прихватљив начин и уз све неопходне резерве то чини један од најутицијанијих савремених историчара херменеутике Жан Гронден (Jean Grondin, 1955–) везујући универзализацију проблематике херменеутичке филозофије за универзално схваћен перспективизам ничеанске провенијенције (Gronden, 2010, рр. 25-26)

њена намјера експликација општих правила тумачења ради методског усмјеравања поступка који доводи до разумјевања, или оцртавање општих смјерница за дух који настоји да разумије страни (прије свега језички) израз.

Слиједећи Грондена, може се примјетити да универзалност херменеутике није тенденција повезана с филозофским струјањима у XX вијеку (Gronden, 2010). У том, припремном дијелу рада, прије свега ћемо анализирати херменеутику у њеној готовој, тј. универзалној форми, јер се код аутора које ћемо обрађивати универзалност херменутичког проблема или установљава, или потврђује, или пак подразумјева. Добро је, међутим, примјећено да је у подручним херменеутикама, какве су правна, филолошка и теолошка, нека врста универзалности увијек била подразумјевана, те ћемо се ми, лапидарно и фрагментарно, позабавити и оним теоријама разумјевања и тумачења које су далеко прије друге половине XX вијека претендовале на неку врсту универзалности. Неке заборављене опште теорије тумачења, којима ћемо кратко посветити пажњу прије разматрања централних тенденција савремене херменеутике срећемо већ од XVII вијека.

2.2. КРАТКА ПРЕДИСТОРИЈА ХЕРМЕНЕУТИКЕ

2.2.1. ХЕРМЕНЕУТИКА НА МАРГИНАМА АНТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

Прије обраде главних тема овог поглавља, укратко ћемо изложити повјест херменутичког проблема на сличан начин на који су ове теме изложене у значајним историјама херменеутике из друге половине XX вијека (Ferraris, 2008; Gadamer, 1978; Gronden, 2010; Szondi, 1995). Латинску ријеч *hermeneutica*, у XVII вијеку, створио је лутерански теолог Јохан Данауер (Johann Conrad Dannhauer, 1603–1606) како би означио дисциплину која се бави правилима интерпретације текстова (Grondin, 1994b, p. 211). Херменеутика као дисциплина доживљава критичан успон у периоду романтизма „као последица модерног растварања стабилних веза са традицијом” (Gadamer, 1986, p. 279), херменутичка проблематика се у различитим облицима среће још у грчкој антици. Онтолошка дистанца која је постојала између богова и људи, је преошћавана у митологији посредством Хермеса, чије су послање наслиједили пјесници и пророци, те је интерпретација у том смислу схватана као „способност преношења, посредовања онога што су други рекли” (McLean, 2003, pp. 1-2; Simović, 1989, str. 10). Интерпретација о

којој се овдје говори јесте прије δὲναμις, него што је τέχνη. Тумачење ријечи рапсода и пјесника, које су скривале значења која нијесу била директно доступна, довело је до идеје да је тумачење могуће као вјештина која се усавршава правилима и техникама (Simović, 1989, str. 10-11).

Платонов *Ион* је зацијело једна од првих расправа о тумачењу која заврјеђује пажњу дисциплине која ће стољећима касније бити названа херменеутиком. У *Иону*, дијалогу отвореног типа из периода који упућенији сврставају у рани период Платоновог стваралаштва, Сократ о тумачењу пјесника расправља с младим рапсодом који се управо вратио с Асклепијевих игара, музичког надметања организованом у Епидаурису. Умјетност је рапсода, тврди Сократ, у потпуности продрјети у дух пјесништва, сазнати намјеру аутора текста (διάνοιαν ἐμανθάνειν) Хомера, Хесиода, Архилоха, или ког другог поете панхеленског значаја (*Ион*, 530ц). Бити рапсод значи учинити себе тумачем, разумјети (ἐρμηνέα) смисао пјесникових ријечи, продрјети у пјесникове мисли, како би их на вјеран и величини пјесника достојан начин пренио аудиторијуму. Ион није вичан тумачењу стихова сваког од пјесника које Сократ има на уму; изричит је у тврђњи да је само Хомер предмет његовог интересовања и тумачења, те да само у случају тумачења ријечи аутора *Илијаде* он предњачи у односу на остале из његове струке (*Ион*, 531а). Сократу, без превише труда, полази за руком да доведе у питање Ионову тврђњу простом констатацијом да ће Хомерове стихове који се тичу пророчанстава боље протумачити врач, или пак да ће оне који се тичу љекарства боље протумачити познавалац љекарске вјештине (*Ион*, 537а, б, ц, д). Вјештина јесте мјера умјешности тумачења текста најприје стога што предмет о којем се у тексту говори диктира вичност разумјевања односних ријечи. Сократу је сасвим јасно стало до истине у говору пјесника, Иона природно интересују осјећања која ће стихови, на одговарајући начин интерпретирани, изазвати код аудиторијума. У *Иону* у којем имамо, као и другим Платоновим дијалозима, употребу ријечи ἐρμηνέα, немамо никакво прецизније одређење ἐρμηνευτική која је искоришћена свега три пута у

дијалозима (Државник, 260д; Епиномис, 275ц;²² Дефиниције 414д).²³ У поменутиим дјелима, њено се значење прије подразумјева него што се проблематизује и анализира; преводиоци су ријеч, иако је непознато на шта се тачно односи, повезивали с умјешношћу у *μαντιῆ* (дивинација, пророковање) у односу на коју се *ἐρμηνευτική* преводило као интерпретација небеских знакова (Grondin, 1994b, p. 215). Платонова је намјера у *Епиномису* (као што се види из дијела текста наведеног у фусноти) да из области мудрости искључи и одређене техничке дисциплине какве су пророковање и „херменеутика“ с обзиром на то да се не тичу истине, већ само онога што је написано. Сократова, односно Платонова позиција је јасна. У разговор с Ионом Сократ се не упушта како би освјетлио вјештину тумачења пјесништва, већ како би дошао до смисла саме вјештине проницања у истину тврдње која јесте у суштини тумачења. Возар и љекар ће схватити ријечи које се односе на њихову струку далеко боље него што ће их рапсод, вичан интерпретацији стихова, разумјети и објаснити. Платонов је наум доћи до истине у погледу ствари која је у питању. Сама ствар диктира начин одношења према њој, ствар одређује вјештину (тј. знање) које нас о њој обавјештава (Ион, 573д, е). Занемарујући анимозитет према пјесништву који се јасно читава из дијалога, Платон поставља двије веома значајне тезе које се тичу тумачења. 1) Прва је теза да је основни задатак тумачења истина, тј процјена истинитости изговореног или написаног текста. 2) Друга теза је да се истинитост може процијенити тек из перспективе умјешности, познавања предмета на који се односи текст који се тумачи.

Херменеутика се, познато је, појављује и као наслов дјела које улази у састав онога што ће заслугом Андроника с Родоса постати познато као *Органон*. Аристотелов *Περὶ Ἑρμηνείας* више не чува ону вишесмисленост Платонових

²² Изворни текст гласи: „οὐ μὴν οὐδὲ μαντικὴ γὰρ οὐδ' ἐρμηνευτικὴ τὸ παράπαν: τὸ λεγόμενον γὰρ οἶδεν μόνον, εἰ δ' ἀληθές, οὐκ ἔμαθεν”. То не може бити дивинација или интерпретација као цјелина, зато што ове само знају шта је речено, али нијесу сазнале да ли је то истинито.

²³ Притом, *Епиномис* и *Дефиниције* Платон није сâм (у цјелини?) написао. Нека се одређења из дефиниција приписују Спелусиу.

дијалога и учење о тумачењу представља као излагање о категоријама и судовима који ће постати канон формалне логике све до Фрегеових (Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848–1925) интервенција у другој половини XIX вијека. Грци су интерпретацију увијек повезивали с исказивањем (излагањем, *Auslegen*) тако да је и Аристотелов спис заправо херменеутички онолико колико се бави исказном реченицом која посредује између мисли и онога коме те мисли желимо да саопштимо (Gronden, 2010, p. 39). Но, значајнији развој вјештине тумачења у антици не догујемо директно Сократовим ученицима. Идеја да ријечи које су посредоване пјесничким или пророчким умјећем скривају другачија значења од оних очевидних, исказаних, настала је заједно с рехабилитацијом Хомерових и Хесиодових стихова у киничкој школи посредством алегоријске интерпретације. Алегорију ће тек стоици развити као методско начело тумачења. Новоплатоничари су алегоријско тумачење користили приступајући Платоновим списима, нарочито његовој тенденцији да о појединим темама говори позивајући се на мит (Simović, 1989, str. 13-14). Граматички и историјски приступ текстовима развијен је насупрот алегоријском и аналогичком приступу у оквиру александријске филолошке школе која је, за потребе категоризације, реконструкције и критике дјела старих аутора аналогију схватала не као симболичку већ као „*мотивску, стилску, граматичку и историјску*” (Simović, 1989, str. 14). У антици се већ развија оно што Слободан Симиовић назива сукобом између трансцендентног и иманентног приступа интерпретацији који ће се наставити и у потоњој историји херменеутике. Херменеутика у грчкој антици, за разлику од реторике, никада не постаје предмет учења и подучавања:

[С]пособност говора и разумјевања коју свако од нас има потребује неку врсту усавршавања које са своје стране захтјева развој одговарајуће умјетности у којој је искуство оних који су највјештији у говорењу кодификовано и учињено опште доступним. Статус реторике као такве умјетности је нашироко признат, али чак ни у Грчкој нијесу постојали учитељи херменеутичке умјетности у ширем смислу те ријечи а ситуација ни у савремености није много различита (Olafson, 1986, p. 28).

С обзиром на циљ овог рада, уводне опаске о херменеутици и интерпретацији у антици сасвим су довољне да отворе простор за излагање савремених појавних облика херменеутике.

2.2.2. ПРАВНА ХЕРМЕНЕУТИКА КАО ДИО ПОВЈЕСТИ ХЕРМЕНЕУТИКЕ

У предисторији херменеутике као опште дисциплине поједини аутори су идентификовали и универзалистичке тенденције теорије правне интерпретације које се појављују крајем хуманизма и ренесансе, када се у бројним и значајним, а данас претежно занемареним расправама почињу излагати основе теорије праксе једне техничке правне дисциплине која се неће у пуном обиму успоставити све до прве половине XIX вијека и спора између Савињија (Friedrich Carl von Savigny, 1779–1861) и Тибоа (Anton Friedrich Justus Thibaut, 1772–1840) о којем ће на наредним странама бити нешто више ријечи (Ferraris, 2008, p. 60). Нема никакве сумње у то да у оквиру правне херменеутике постоји историјски слијед, вишеструко прекидан и занемариван, као слијед рефлексива о питањима херменеутичког поступка који је започет с хуманистичком јуриспруденцијом (Plachy, 1974, p. 21). У јуну 1532. године правник Виглиус (Viglius Aytta van Zwichem, 1507–1577) у писму које упућује Амербаху (Bonifacio Amerbach, 1495–1562) пише да без интерпретације не постоји правна доктрина и да се цјелокупно право састоји у проналажењу исправног метода тумачења (Plachy, 1974, p. 1). Средином осамдесетих година прошлог вијека, један од корифеја херменеутичког приступа праву ће се пожалити да се правна херменеутика још увијек налази на почетку свог развоја, услед необичног положаја у којем се савремена правна херменеутика налази, а који је у првом реду карактерисан тиме да је она изгледа позвана да увијек правда своје мјесто у оквиру теорије и филозофије права (Basta, 1990, str. 88-89). Упркос томе, данас се не може порећи да су у оквиру хуманистичке јуристичке херменеутике (неизграђене као цјеловите дисциплине) постојала два основна напора: 1) напор да се продубе и усаврше методи интерпретације ради практичне примјене и 2) напор да се „изгради херменеутичка доктрина која је мање или више систематична” (Plachy, 1974, p. 1).

Правна херменеутика је као техника читања и интерпретације правних текстова стара онолико колико је старо само право, па овдје говоримо искључиво о

тенденцијама освјешћивања теорије тумачења као дисциплине у оквиру опште теорије права и правне филозофије. Управо је хуманизам, као вријеме детаљног и посвећеног коментарисања текстова *Corpus juris civilis*, довео до стварања дисциплине коју бисмо у правом смислу те ријечи могли назвати правном херменеутиком (Mueller-Vollmer, 1985, р. 3). Једна од таквих, заборављених и недовољно коментарисаних расправа јесте свакако и расправа *Singularis Tractatus de Juris Interpretazione* коју је написао Константин Рогериус (Constantius Rogerius) 1463. године. Рогериус, сумирајући практичне напоре глосатора и постглосатора, разликује *interpretatio correctiva, extensiva, restrictiva* и *declarativa* (Rogerius, 1549, р. 25). Операције правне интерпретације, се према мишљењу Рогериуса заснивају на интелигенцији, науци, знању, разборитости и уопште свим сазнајним поступцима тог времена. Међутим, херменеутичко знање јесте изразито практично оријентисано што се најбоље огледа у аритистичком и пруденцијалном карактеру херменеутике (Ferraris, 2008, р. 60). Ферарис (Maurizio Ferraris, 1956–) примјехује да XIV вијек јесте и родно мјесто измјештања правне херменеутике из контекста *тривијума*, који је у првом реду филолошки и који се састоји у граматички, дијалектици и реторици, и уласка у састав *квадривијума*, који укључује музику, аритметику, геометрију, и астрономију. Измјештање правне херменеутике из контекста тривијума и уласка у састав квадријума дешава се тако што се правна интерпретација концентрише на утврђивање *causae*, која повлачи за собом испитивање *questio facti* или *coniecturalis questio*. По утврђењу чињеница херменеутички се проблем поставља само онда када је проблематично њихово квалификовање из перспективе правних правила тј.: а) када постоји конфликт између духа и слова закона; б) кад последице контрадикторности у закону; в) кад постоје двосмислености у закону и г) када кауза уопште није одређена законом, већ је неопходно прибијегавање аналогији (Ferraris, 2008, р. 61). За разлику од већине савремених аутора, Емилио Бети, правник и теоретичар интерпретације о којем ће претежно бити ријечи у овом раду, познавао је Рогериусове радове и коментарисао их је у контексту односа између екстензивног тумачења и аналогије (Betti, 1971b, pp. 173-179).

Други савремени аутор и Бетијев следбеник ће детаљније анализирати, заједно с колегама (Guido Kisch, Р. О. Kristler), коријене савремене правне херменеутике у херменеутици хуманизма. Адолфо Плаки (Adolfo Plachy) у

хуманистичкој правној херменеутици проналази прије свега интересовање за епистемолошка питања, а то интересовање се манифестује као критика сазнања и метода истраживања. Покушаји заснивања топике које је предузео Клаудије Кантиункула (Claudius Cantiuncula, око 1490–1549) касније ће, захваљујући опсједнутошћу доктринарним систематизацијама довести до потпуног занемаривања херменеутике и топике у корист јуснатурализма, правног позитивизма и романтичарског историцизма (Plachy, 1974, pp. 20-21). Као једног од најзначајнијих познохуманистичких аутора који су дали подстицај јуристичкој херменеутици, Плаки наводи Филипа Меланхтона (Philipp Melancthon, 1497–1560) и његову доктрину о правичности (ἐπιείκεια) која је по мишљењу Гвида Киша у првом реду правно херменеутичка иако је тешко теолошки обојена (Plachy, 1974, p. 24). Меланхтоново је учење о тумачењу права засновано на статичком схватању правног феномена, што је мана која ће се већ код Урлиха Цасијуса (Ulrich Zasius, 1461–1533) отклонити. У Цасијусовом се дијелу изричито исказује потреба за интерпретативном консолидацијом римског приватног права, јер Цасијус сматра да оно мора бити интегрисано на основу нових околности које су наступиле, а то чини и на тај начин што се свјесно и изричито удаљава од граматичког и филолошког метода тумачења правних текстова (Plachy, 1974, pp. 26-28). Не мање је значајан и Јохан Саксонски (Johannes Saxonijs, око 1561) који је у својим радовима почео да елаборира идеју о интерпретативно-евалуативној ефикасности права, доводећи у питање идеје по којима се *Corpus Juris Civilis* може сматрати довршеним текстом којем интерпретативна интеграција није потребна (Plachy, 1974, pp. 29-30). Аутор који по Плакијевом мишљењу максимално наглашава „неужност интерпретација које су увијек адекватне условима и ситуацијама које се непрестано мијењају” јесте Бонифацио Амербах (Bonifacius Amerbach, 1495–1562) (Plachy, 1974, p. 30). Правник којем се у Плакијевом прегледу хуманистичке правно-херменеутичке мисли посвећује посебна пажња јесте Клаудије Катиункула, у чијем се раду, као и раду коментатора, управо и огледа реализација онога што ће Бети касније назвати каноном актуелности разумјевања, по којем је тумачу увијек стављено у задатак прилагођавање правних текстова новонасталим ситуацијама. Катиункула је своје идеје заснивао на увјерењу да се закони морају подврћи једном

aequum et bonum, али без извртања смисла закона и потпуне арбитрарности у пресуђивању (Plachy, 1974, pp. 35-37).

Након те кратке дигресије о правној херменеутици (дужна пажња ће јој бити посвећена у четвртом и петом поглављу овог рада), а прије него што пређемо на разматрање херменеутичких перспектива доминантних у XX вијеку које ће нам по претпоставци омогућити да разумијемо херменеутику аутора којима ћемо се бавити у наредним поглављима, упутно је укратко изложити неке од најзначајнијих недовршених пројеката херменеутике као универзалне дисциплине на прелазу из просветитељске у романтичарску културу.²⁴ Један од најзначајнијих заокрета у историји духа свакако је означило Кантово (Immanuel Kant, 1724–1804) критичко мишљење, које је утрло пут превазилажењу просветитељског рационализма. Романтичарска ће се традиција управо родити из идеје да људски ум није самодовољан, а та идеја је у крајњем довела до препорода грчког духа који је са собом носио страност и позивао на разумјевање (Gronden, 2010, pp. 104-105). С друге стране, већ просветитељска херменеутика назначава одређена савремена струјања у којима је она повезана с лингвистиком и семиотиком и која су изразито перспективистичка и релативистичка (Gronden, 2010, p. 97).

2.2.3. ПРОСВЕТИТЕЉСКА ХЕРМЕНЕУТИКА

Хуманистичка и ренесансна опсејданост античким наслеђем, као и посвећено поштовање класичних списа у просветитељској култури трпе корјените промјене. Након Беконовог (Francis Bacon, 1561–1626) сцијентистичког претумачења епистемолошког наслеђа антике, језик – који је за херменеутику увијек

²⁴ И правна ће херменеутика у вријеме просветитељства стећи, из перспективе теорије интерпретације неке значајне карактеристике које ће задржати све до савремене правне мисли у последње двије деценије XX вијека. У њој ће се развити идеја да интерпретирати правни текст значи заправо искварити га на неки начин, као и идеја о томе да само питање о томе *шта треба интерпретирати* легитимно припада концепту права и предмет је правне теорије, док је питање о томе *како интерпретирати* постављено у сасвим други план (Viola, 1989, p. 69). На овај начин се и долази заправо до питања важења као питања које ће опсесивно владати правном теоријом у последњем вијеку а које се тек данас у одређеним областима почиње напуштати (Leiter, 2010).

од централног значаја – своди се на номиналистичко схватање вјештачког средства које је подложно промјенама и усавршавању на основу емпиријског и компаративног истраживања (Ferraris, 2008, p. 64). Управо се у просветитељству разумјевање по први пут покушава ослободити било каквог традиционалног ауторитета, али и ауторитета традиције. Бекон је тај који у *Новом органону* (чији је поднаслов *Истинске сугестије за интерпретацију природе*) као највеће препреке слободном испитивању види управо предрасуде и класификује их као као *idola* (Bacon, 1901, p. §XXXIX).

Ни у том периоду нијесу изостали радови који су херменеутику почели постављати на универзалне основе, инспирисани просветитељским рационализмом, а прије свега Лајбницом (Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646–1716). Најзначајнији покушаји изградње универзалне теорије тумачења почињу већ у XVIII вијека с дјелима Кладенијуса (Johann Martin Chladenius, 1710–1759) и Мајера (Georg Friedrich Meier, 1718–1777). Кладенијус у књизи *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* установљава опште учење о тумачењу ван модела по којем је то учење апсорбовано у логику или филозофију. Кладенијус разликује оригиналну спознају која подлијеже својим правилима и оно што можемо назвати разумјевањем доприноса спознаји посредством такође посебних правила која можемо назвати тумачењем. Основна идеја у позадини његовог рада јесте управо разрада ових других правила у едукативне сврхе (Gronden, 2010, pp. 85-86).

Традиционално је интерпретација надлежна тамо гдје постоје нејасна мјеста. Кладенијус, ипак, та нејасна мјеста не повјерава у цјелости херменеутици, већ их, уколико се тичу процјењивања аутентичности текстова, њихове кохерентности и смислености појединих мјеста која им припадају, ставља у надлежност критичке умјешности (тек ће с Кантом доћи до значајне измјене разумјевања појма критике).²⁵ Сходно томе да разумјевање није у потпуности посао интерпретације, Кладенијус

²⁵ Методолошка струјања у херменеутици ће задржати разлику између херменеутике и критике и у XX вијеку. У наставку рада ћемо видјети на који је начин то разликовање још увијек проблематично и значајно код Бетија, који расправља о логичком приоритету интерпретативних и критичких операција у вези с објективацијама духа.

из херменеутике искључује и граматичке нејасноће и двосмислена мјеста како би отворио простор за проблем помањкања претходног знања у вези са списом као правим предметом херменеутичке проблематике. Херменеутика, дакле, ступа на сцену тек онда када „нијесмо у стању да образујемо слику о ономе о чему се говори или о ономе шта заиста аутор жели да каже” (Gronden, 2010, р. 89). Ферарис сматра да се код Кладенијуса „[у] интерпретацији не ради толико о схватању онога шта је аутор намјеравао да каже, користећи одређене ријечи [...] већ [прије о] разјашњавању онога што ствари саме по себи значе” (Ferraris, 2008, р. 100). Феномен непостојања претходног знања или знања о стварима на које се текст односи јесте, међутим, у тој мјери централан да херменеутика има универзалан задатак, јер је у сваком разумјевању неопходно управо прибављање оних појмова који недостају како би се створио цјеловит увид у једно одређено мјесто.²⁶ Свакако да је његова замисао херменеутике с тим задатком прије свега педагошка и дидактичка утолико уколико треба створити код ученика она значења која ће омогућити разумјевање исказаног. У томе се састоји и очигледна просветитељска настројеност његовог учења о тумачењу.

Гронден и Ферарис наводе као једну од најзначајнијих тачака Кладенијусове херменеутике учење о *Sehepunkt* под којим он подразумева „[о]не околности наше душе, нашег тела и целокупне наше личности које сачињавају или јесу узрок томе да себи неку ствар представљамо на један, а не на неки други начин” (Chladenius, 1969, р. §309). Учење није изграђено у потпуности у оквиру поменутог дјела које се тиче интерпретације већ је изложено у оквиру његовог пројекта опште историјске науке разрађеног у дјелу *Allgemeine Geschichtswissenschaft* из 1752. Тачка гледишта за њега није означавала увод у неки перспективистички релативизам у погледу

²⁶ Тачно је да ни у том случају не можемо говорити о универзалности херменеутике с обзиром на сужавање поља њеног значења, што примјећује Ферарис (Ferraris, 2008, р. 103). Наравно, и то смо до сада више пута истакли, нама јесте изузетно важна проблемска позиција Кладенијуса, који у области херменеутике уводи могућност разматрања претходног знања и перспективизма који ће херменеутици у њеним каснијим уобличењима бити веома значајни.

сознања, већ је служила као објашњење начина за постизање разумјевања упркос различитости у претходном знању (Gronden, 2010, pp. 91-92).

„Мајеров пројекат опште вештине тумачења из 1757. године представља последњи врхунац просветитељских универзалних херменеутика” (Gronden, 2010, p. 97). Мајер је напустио Данауерове и Кладенијусове идеје ограничавања херменеутике на писани текст и установио цјелокупан систем знакова као њен предмет; универзална херменеутика јесте наука која успоставља правила тумачења или свих или пак највећег дијела знакова (Meier, 1757, pp. 1-2). Сам знак код Мајера може одредити као средство које омогућава да се препозна стварност неке ствари (Plachy, 1974, p. 9). У *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* већ на самом почетку он разликује између *hermeneutica significatu latiori* (interpretatio naturae), која се тиче цјелокупног система знакова, и *hermeneutica significatu strictiori* (interpretatio scriptorum), која се тиче разумјевања говора и текста. И у једном и у другом случају ће њен задатак остати тај да формулише одређена правила, а придржавањем тих правила утврђују се значења. Мајер, као и већи дио просветитељске културе, инспирацију црпи из Лајбницовог дјела, али вјероватно и из Локове семиотике (Ferraris, 2008, p. 102; Plachy, 1974) јер ставља посебан нагласак на знак и одређује га као средство посредством којег се може сазнати нека друга ствар (Meier, 1757, p. 4). Настоји и дефинитивно да утврди задатак херменеутике наглашавајући да херменеутика 1) учи о исправном коришћењу семантема; 2) олакшава усвајања свих умјетности, наука, схватања и истина; 3) ослобађа од предрасуда и 4) обезбјеђује сигурност у пракси интерпретације (Plachy, 1974, p. 9).

Карактеристично је да Мајер практично поистовјеђује значење знака и намјеру аутора извлачећи тај закључак консеквентно из идеје да је Бог творац највећег броја знакова до чије намјере треба држати (Ferraris, 2008, p. 103). Значење знака није ограничено на знаке које користимо у споразумјевању, већ је свака ствар, како природна тако и конструисана, знак, уколико се њеним посредством може сазнати нека друга ствар. Значење знака нам је доступно у оквиру система знакова па су и саме природне ствари разумљиве само из перспективе њиховог односа са знаковима који их означавају (Gronden, 2010, pp. 93-94). Херменеутичка истина је ипак делимитирана од фактичке истине утолико уколико се у херменеутичкој

истини утврђује *mens auctoris* који је најбоље познат *autentičnom tumači*. У недостатку аутентичног тумача, за херменеутику важи принцип *aequitas hermeneutica* који налаже да се аутор, све док се супротно не докаже, сматра за савршеног творца чији се говор мора сматрати истинитим (Gronden, 2010, p. 95).

Mens auctoris, карактеристично просветитељска црта херменеутике, не значи као код Шлајермахера (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768–1834) о којем ћемо тек говорити, то да херменеутички *iter* јесте прелажење онога што можемо назвати генетички *iter*. Напротив, утврђивање ауторовог наума овдје прије има „натуралистичко-теолошки карактер” јер је анализиран посве аналогно оној изворној креацији ствари од стране Бога (Ferraris, 2008, p. 103). Мајерова херменеутика је толико разрађена да је поједини аутори упоређују с каснијим универзалним пројектима какви су Шлајермахеров, Дилтајев, Бетијев, чак и Гадамеров (Plachy, 1974, p. 5).

Након што смо сумарно размотрили универзалистичке претензије херменеутике као помоћне дисциплине у просветитељству прелазимо на такође сумарно разматрање романтичарске херменеутике, која ће нас на најбољи начин увести у савремену херменеутичку проблематику.

2.2.4. РОМАНТИЧАРСКА ХЕРМЕНЕУТИКА

Упркос томе што је и данас релевантна Дилтајева интерпретација историје херменеутике у први план ставила Шлајермахера, сâм Шлајермахер је у својим објављеним списима о херменеутици далеко више пажње посветио теоријама Волфа (Christian Wolff, 1679–1754) и Аста (Georg Anton Friedrich Ast, 1778–1841) као својих претходника, него својој властитој. С обзиром на то да ће Волфово дјело о интерпретацији бити објављено тек 1931. године, Шлајермахеров се критички приступ заснива прије свега на Астовом дјелу из 1808. насловљеном *Grundlinien der Gramatik, Hermeneutik und Kritik* (Ast, 1808).

По први пут код Аста израња проблем психолошког тумачења, који се раније није постављао. Основно питање дотадашње херменеутике (прије свега Кладенијуса и Мајера) јесте питање разумјевања ауторовог израза, а не разумјевања духа самог аутора. Аст (прије Шлајермахера) означава темељан преокрет у којем

постаје јасно да није само дио текста или његова цјелина оно што треба разумјети већ се мора разумјети сâм аутор (Szondi, 1995, p. 100).²⁷ Задатак интерпретације се тако у потпуности измјешта из онога што је дотадашња теорија интерпретације претпостављала; херменеутички акт никако није акт разумјевања појединих дјелова текста, нити се разумјевање цјелине појављује као резултат разумјевања свих дјелова одговарајуће цјелине (Szondi, 1995, p. 106): „За просветитељство је још увек било незамисливо да се под називом ‘херменеутика’ постави један тако крајње сложен задатак” (Gronden, 2010, p. 105).

Схватање аутора у Астовом дијелу већ зависи од битног афинитета који постоји између нашег и туђег духа који се остварује у процесу филолошке едукације. Инспириран Шелинговом филозофијом (за коју је у првом реду и био заинтересован), Аст коначан циљ разумјевања види у спајању духа хеленизма и духа хришћанства у јединству којем дух у свом историјском развоју тежи. Описана синтеза заправо одређује и „задатак херменеутике” (Szondi, 1995, p. 103) управо зато што то да са становишта филозофије идентитета „без изворног јединства свега духовног не би било могуће никакво разумевање” (Gronden, 2010, p. 105).

И у претходећој херменеутици и код Аста, проблем херменеутичког круга игра одлучујућу улогу. Астово је постављање проблема, међутим, специфично што уколико у духовном јединству, које треба остварити интерпретацијом круг није методолошки упут, већ проблем који је на неки начин разријешен тиме што је утврђено духовно јединство цјелине и дјелова (Szondi, 1995, p. 105):

²⁷ Сонди (Péter Szondi, 1929–1971) сматра да је то посебно проблематично мјесто уколико се узме у обзир чињеница да је Дилтај историју херменеутике интерпретирао прије свега као напредовање ка анализи разумјевања која би требало да обезбједи епистемолошку основу за правила која руководе сваком тумачењем. Према његовом мишљењу се показује да је елаборација те могућности у оквиру херменеутичке теорије управо резултат промјене објекта интерпретације који се одиграва код Аста (Szondi, 1995, p. 100). Дилтај је не само сасвим занемарио Аста већ је то учинио и Ханс-Георг Гадамер који га само успунто помиње као једног од аутора у сукобу с којим се развила Шлајермахерова херменеутика (Gadamer, 1978b, p. 208).

Obe su pak sad tako uklopljene i prožete jedna drugom da se celina ne može promišljati bez pojedinosti kao svog člana, niti pojeдиност bez celine kao sfere u kojoj živi. Nijedna dakle nije starija od druge, jer se obe uzajamно uslovljavaju i po sebi su jedan harmoničan život. Stoga se ni duh celokupne antike ne može istinski spoznati ako ga ne pojmimo u njegovim pojedinačnim objavama, u delima antičkih pisaca, i obrnuto, duh jednog pisca ne može se shvatiti bez duha celokupne antike (Ast, 1808, pp. 178-179).²⁸

На тај начин „[р]азумјевање постаје одвијање у којем идеја цјелине (која је садржана у сваком детаљу па је могуће и инуитивно спознати већ с разумјевањем првог детаља) постаје конкретна тиме што се дјелатност [тумачења] обавља као слијед појединачних чинова разумјевања” (Szondi, 1995, p. 106). Слиједећи наведену линију мишљења, Аст долази и до централне тезе за потоњу (нарочито методолошку) херменеутику, по којој се разумјевање дјела састоји у истинској рекреацији креираног: „So ist das Verstehen und Erklären eines Werkes ein wahrhaftes Reproduzieren oder Nachbildung des schon Gebildeten” (Ast, 1808, p. 187).²⁹ Аст тако, између осталог, долази и до разликовања врста разумјевања (Ast, 1808, p. 177) односно до: 1) *историјског разумјевања*, тј. разумјевања контекста у којем је настало дјело; 2) *граматичког разумјевања*, које се односи на форму језика у којем је дјело изражено (Ast, 1808, pp. 192-193) и 3) *духовног разумјевања*, којим доспјевамо до духа индивидуалног аутора и епохе (Ast, 1808, p. 197).

Рекапитулирајући, можемо нагласити да се Астова херменеутика разликује од дотадашње, просветитељске херменеутике, у пет тачака: 1) разумјевање текста значи у првом реду прелажење стваралачког пута, пута духа који је прешао аутор самог тог текста; 2) проблем темпоралне дистанце у разумјевању је разрјешен претпоставком да постоји афинитет између духа времена у којем се тумачи и духа

²⁸ Наведени дно текста је превела Јасминка Хасанбеговић. Идеја херменеутичког круга која је већ код Меланхтона назначена добија у Астовом раду до тада најуниверзалније уобличење (Gronden, 2010, p. 106).

²⁹ Видјећемо како је код Бетија та идеја преузета као захтјев да се у интерпретацији, дакле посредством *iter hermeneutico* пређе онај *iter genetiico* који је довео до стварања дјела.

времена у којем је дјело створено; 3) проблем херменеутичког круга је постављен у пуном свјетлу иако је разрјешен већ тиме што се присутност цјелине духа претпоставља у сваком његовом дијелу; 4) генетички моменат, тј. његова рекреација постаје неопходна да би се разумјело дјело; 5) полисемија не потиче од самог текста већ, с обзиром на живу духовну везу која постоји између предмета и тумача, потиче од онога који тумачи (Ferraris, 2008, pp. 146-147). За знатно касније наступајућу филозофску херменеутику је засигурно најзначајније Астово употребљавање појма херменеутичког круга – који је до тада значио логичку грешку – да се означи разумјевајуће кретање између цјелине и дјелова (Stierle, 1994, p. 22). Тек ће Мартин Хајдегер и Ханс-Георг Гадамер поменути појам ставити у центар својих разматрања разумјевања.

2.3. ТРИ ЛИЦА ХЕРМЕНЕУТИКЕ

Поменули смо да се херменеутички проблем у својој пуној ширини, филозофској и теоријској обухватности неће успоставити прије њемачког романтизма. Од *арс интерпретанди* херменеутика након романтизма Аста, Шлајермахера и Бека (Philipp August Böckh, 1785–1867) почиње прерастати у општу методологију тумачења (Mueller-Vollmer, 1985, pp. 8-12) да би нови вијек захваљујући Дројзеновом (Johann Gustav Droysen, 1808–1884) *Grundriss der Historik* и Дилтајевој *Lebensphilosophie* дочекала као општа метода духовних наука (Mueller-Vollmer, 1985, pp. 17-20, 23-28). Уопштавање херменеутике као дисциплине у XIX вијеку, које Пол Рикер назива ширењем херменеутичког поља и које се састоји у укључивању подручних (регионалних) херменеутика у једну општу теорију (Ricoeur, 1989a, p. 72), као и у „радикализовању”, тј. продубљивању њене проблематике у XX вијеку, које се састојало у утемељивању епистемолошких обзира раније херменеутике на онтолошким основама, разорили су саморазумљивост разликовања исправног и погрешног разумјевања, те тиме и довели у питање једнозначност било којег израза и назначили могућност полисемичности сваког могућег предмета

тумачења (Bost, 1990, p. 17).³⁰ У даљем је развоју херменеутика, с једне стране, постала не само општа методологија тумачења текста већ и општа метода духовних наука да би, с друге (онтолошке) стране, проблем разумјевања постао фундаментални проблем конституције човјековог постојања па и услов могућности докучивања властитог *mohu-bitu*. Првопоменуто ширење херменеутичког проблема смјерало је на укидање нововјековног методског монизма у науци издвајањем разумјевања (*Verstehen*), као модуса сазнања примјереног свијету духа, историје и слободе, од објашњења (*Erklären*), као модуса сазнања примјереног свијету природе, каузалности и нужности. Продубљивање херменеутичког проблема је сазнање уопште учинило зависним од тумачења и разумјевања (Heidegger, 1988, p. 382), с обзиром на њихову конститутивност у човјековом постојању као начину битка тубитка (Gadamer, 1978b, p. 292). Спекулишући о херменеутици у том новом, универзалном виду, Ханс-Георг Гадамер разумјевање и тумачење измјешта из њихових конвенционалних методолошких оквира постављених у романтизму и код Дилтаја, жртвујући успут богату традицију метода тумачења у правној, филолошкој и теолошкој херменеутици.³¹ Поменута ће карактеристика његовог схватања

³⁰ У критичкој се литератури неријетко каже да су два основна проблема херменеутике методолошки („проблем методе друштвених (духовних) наука“) и филозофски („проблем карактера посредовања“) у складу с чим се расправа о разумјевању и објашњењу као и расправа о негативном и позитивном посредовању узимају као централне. Уз та струјања Слободан Симовић говори и о критичкој херменеутици, која се управо у вези с потоњим проблемом супротставила класичној (Simović, 1989, str. 104). У наставку ће постати јасно да типологија коју смо узели у обзир на једноставнији начин развија дискурс о повјести херменеутике у последња два вијека.

³¹ Гадамерово екстраполирање апликације из склопа јуристичке херменеутике више наликује свођењу ове подручне херменеутике на један њен аспект него на уважавање традиције правног тумачења. Може бити да наглашавање примјене објашњава посредовање између смисла објективације духа и ситуације тумача, као што може бити да овај моменат јуристичке (и теолошке) херменеутике обезбјеђује јединство херменеутике као практичке филозофије, али је то свођење богате традиције једне подручне херменеутике свакако и својерсно укидање њених значајних момената и сиромашење њеног историјског наслеђа. Сматрамо да се јуристичкој херменеутици у Гадамеровом дијелу не одаје почаст, већ се она жртвује у корист онтолошке херменеутике. Ханс Крамер је у последње вријеме језгровито изложио општу критику Гадамера (Х. Крамер, 2010).

тумачења и историје херменеутике, видјемо у наставку, одлучујуће утицати на конфронтацију између схватања херменеутике као опште методе и схватања херменеутике као практичке филозофије.

Упркос уводним и почетним разматрањима која су, у првом реду, послужила да херменеутику представе као дисциплину с историјом, која сеже све до самих почетака западног мишљења, ми ћемо у наставку оставити по страни хронолошки приступ како бисмо се позабавили централним проблемима савремене херменеутике. Од Хегела до наших дана сваки историјски приступ одређеној филозофској дисциплини има доктринаран карактер уколико покушава да унесе у развој те дисциплине неку врсту њој страног реда и слиједа. На историје херменеутике које су након шездесетих година прошлог вијека написане одлучујуће су утицали Дилтајев рад о успону херменеутике и Гадамерова критика ранијих херменеутика из *Истине и методе*. Уколико је наратив у дјелима која о овим темама расправљају претежно условљен или перспективом филозофске универзалности или пак перспективом методолошке универзалности. У излагањима о херменеутици која слиједе у овом поглављу нећемо се водити „логиком” њеног историјског развоја већ ћемо, како нам се чини приличније и приближније стању херменеутике данас, изложити различита херменеутичка схватања у оквиру три основне групе. Слиједећи систематику Јозефа Блајхера (Josef Bleicher), говорићемо о методолошкој херменеутици, онтолошкој херменеутици и критичкој херменеутици онако како су се оне формирале у дјелима различитих мислилаца у претходна два вијека.

Гадамер је за основни критеријум излагања историје херменеутике узео универзализацију њеног проблема и дао приказ својих претходника који до данас није стилем, јасноћом и приступом премашен (Gadamer, 1978b, pp. 204-340). Данас је за нас и Гадамер дио те историје, и то веома значајан дио, те праћење херменеутике из перспективе њене универзализације може само служити као перспектива коју треба избјегавати како нас не би навела на погрешан пут. Са становишта нашег рада далеко је важније оцртати херменеутичку проблематику XX вијека, као сет филозофских проблема од посебног значаја за друштвене науке и хуманистичке дисциплине међу којима је и право. У уводу је наглашено да овај рад

не претендује да изложи историју умјећа правног тумачења иако се све што у њему пише тиче управо правног тумачења. Такав подухват, ако није анахрон, онда бар припада правној догматици, док је тематика овог рада у првом реду филозофска (ваља избјећи наратив о теоријском, с обзиром на различите конотације тог термина у различитим дисциплинама те и у праву).³²

О херменеутици се у последњим деценијама XX вијека може говорити бар тројако: 1) као о методи (Дилтај, Бети, Хирш); 2) као о филозофији (Хајдегер, Гадамер) и 3) као о критици (Апел, Хабермас, Рикер) (Marić, 1990, str. 7). На сличан начин, Роналд Гарет (Ronald Garet) 1985. године говори о пет начина употребе термина херменеутика: 1) метатеорија разумјевања и тумачења; 2) херменеутичка феноменологија као истраживање конститутивних феномена људског постојања; 3) посебан метод духовних наука; 4) просто као контекстуализам (који обухвата социолошка схватања изграђена на Дилтајевој *verstehen* методологији) (Garet, 1985, p. 38). Наведене подјеле су, упркос својој дидактичкој вриједности, упрошћавања која све мање успјевају да на одговарајући начин систематизују правце у оквиру проблематике интерпретације у савременој филозофији и филозофији права. Захваљујући ономе што се често назива лингвистичко-херменеутичким окретом у филозофији, континентални и аналитички правци мишљења у радовима Апела (Karl-Otto Apel, 1922–), Рортија, Хабермаса (Jürgen Habermas, 1929–), Мекдавелла (John McDowell, 1942–) и бројних других аутора приближавају се до нераспознатљивости. На тлу аналитичке филозофије херменеутика, а нарочито правна херменеутика, постаје проминентна захваљујући студију међуодноса различитих подручних херменеутика, тј. захваљујући проучавању односа филолошког, јуристичког и теолошког тумачења (Faralli, 2005, p. 59). Херменеутика

³² На крају, код нас се правна теорија увијек схватала као дисциплина која стоји на размеђи између филозофије и правне догматике. Неминовна флуидност те границе практично је онемогућила проблемску диференцијацију између теорије и филозофије права, чак и код оних аутора (какав је Радомир Лукић) код којих је методолошка диференцијација минуциозно изведена. На другом смо мјесту покушали да из концептуалне перспективе укажемо на потешкоће у погледу дефинитивне детерминације граница између правне теорије, правне филозофије и блиских дисциплина каква је политичка теорија.

је од средства за рјешење проблема, од струјања с потенцијалом да онтолошке проблеме преобрати у проблеме језика, а епистемолошке проблеме остави филозофији (природне) науке, сама постала срж проблема и централно попреште дебата у филозофији и јуриспруденцији. Изгледа, како Гадамер пронично истиче, да то што је херменеутика вјештина споразумјевања очигледно не чини мањим тешкоће у споразумјевању о херменеутичким проблемима (Gadamer, 1983, p. 473).

Грешка је претпоставити, као што се то некада чини, да је филозофска херменеутика резултат ширења херменеутичке проблематике.³³ С једне стране је радикалан антиметодолошки окрет у теорији тумачења, који се некада приписује Ничеу (Markowski, 2001), но који је у свему дјело Хајдегера и Гадамера, херменеутичку проблематику сузио у том смислу да је из ње искључио тумачење дјела. Веберу и Бетију је до те активности нарочито стало, и то не мање него појединим савременим теоретичарима интерпретације какав је Роналд Дворкин. С друге стране, и метафорички је проблематично схватити Хајдегеров „изум” као ширење херменеутичке проблематике јер се херменеутичко испитивање схвата као онтолошка егзистенцијална аналитика предтеоријског разумјевања. У том смислу се у овом раду и не говори о прогресу, развоју, ширењу, чак ни о продубљивању херменеутичке проблематике (иако термин продубљивање у уобичајеном филозофском речнику може бити кандидат за оно што се с херменеутиком одиграва код Хајдегера и Гадамера, али смо становишта да је такав есенцијалистички речник излишан и контрапродуктиван). Далеко је прикладније, чини нам се, говорити о аспектима, круговима или, метафорички, о лицима херменеутике у протекла два вијека.

2.3.1. ОД АРТИСТИЧКЕ ДО МЕТОДОЛОШКЕ УНИВЕРЗАЛНОСТИ

Рекли смо да је херменеутика у свом изворном значењу, у којем је први пут употријебио Данауер, вјештина тумачења текста, и то у првом реду његових нејасних и двосмислених мјеста. Шлајермахер је – с обзиром на увијек постојећу

³³ То је изгледа често у подручним херменеутикама и теоријама у хуманистичким наукама (Burzyńska & Markowski, 2009, pp. 190-191).

могућност неразумјевања – назначио могућност универзализације херменеутичке проблематике, но херменеутика код њега није мишљена као дисциплина којом се могу засновати духовне науке у цјелости. Вилхелм Дилтај је први аутор код којег разумјевање постаје централни проблем духовних наука у њиховом методолошком одређењу у односу на природне науке.

У историји филозофије науке XIX вијек је био обиљежен ватреним расправама о методолошком и филозофском утемељењу духовних наука, које су за разлику од тада већ етаблираних природних наука биле сасвим свјеже у свом захтјеву за научношћу (Wright, 1971, p. 3). Херменеутичка учења су се у том погледу формулисала у опозицији према онима које бисмо могли назвати позитивистичким, са заступницима какви су Џон Стјуарт Мил (John Stuart Mill, 1806–1873) и Огист Конт (Auguste Comte, 1798–1857). Заједничка црта антипозитивистичких струјања била је одбацивање методолошког монизма који је заступао позитивизам, наслањајући се на методологију природних наука, а посебно је наглашавано питање разлике (које је поставио Винделбанд/Wilhelm Windelband, 1848–1915) између природних наука, као номотетских, и друштвених наука, као идиографских, које се баве индивидуалним карактеристикама предмета проучавања. У том контексту Дројсен (Johann Gustav Droysen, 1808–1884) и формулише разлику између *Erklären* и *Verstehen* као разлику између темељних начина поступања природних и духовних наука (Wright, 1971, p. 5). Објашњавајуће становиште почело се повезивати с номотетским карактером природних наука, које поступају по принципу каузалног објашњења природне стварности, док се разумјевајуће становиште заснивало једним дијелом на психолошким концептима „транспозиције” у ум аутора или пак у менталитет времена, мисли и мотивације, а другим дијелом на наглашавању интенционалности као разумјевању циљева и сврха, значења које онај који дјелује приписује знацима, институцијама и сличном (Wright, 1971, p. 6).

Излагање методолошке херменеутике код Шлајермахера и Дилтаја показује тај пут антипозитивистичког струјања које једну помоћну дисциплину тумачења текста доводи у центар пажње савремене филозофије.

2.3.1.1. ПОГРЕШНО РАЗУМЈЕВАЊЕ КАО ИСХОДИШТЕ ТУМАЧЕЊА

„Са Шлајермахером почиње модерна херменеутика” (Mueller-Vollmer, 1985, p. xi). Упркос тој, мало оспораваној тези,³⁴ Шлајермахер је зазирао од објављивања херменеутичких дјела. Захваљујући савременом интересовању за његов рад, које је побуђено Гадамеровом филозофском херменеутиком, већина његових списа о теорији интерпретације данас је систематизована и објављена.³⁵ У првој половини XVIII вијека Шлајермахерови списи су остали у сјенци Хегелове филозофије, која је помрачила не само његов рад већ и цјелокупни романтицизам. Након Дилтајевог дјела *Leben Schleiermachers* из 1860. године ситуација се драстично мијења. Гадамер, централни протгониста савремене филозофске херменеутике, образлажући стање студија Шлајермахеровог дјела у шездесетим годинама прошлог вијека наводи да су његова херменеутичка схватања „повијесно дјелотворна” управо захваљујући Дилтају (Gadamer, 1978b, p. 216, fusnota 20). У једном каснијем спису Дилтај ће

³⁴ Тезу је, упркос општеприхваћености, ипак у битном аргументовано оспоравао један од најзначајнијих представника литерарне херменеутике у XX вијеку – Петер Сонди (Szondi, 1995). Он увјерљиво показује да универзална херменеутика није почела са Шлајермахером нити је с њим доживјела климакс. Сонди, напротив, тврди да је управо универзализација херменеутике помрачила развој теорије литерарног тумачења као подручне херменеутике до које је њему највише стало. Нама ће Сондијеви аргументи послужити у каснијим разматрањима, а у складу с њима је развијена и слика прешлајермахеровске херменеутике. У овом се дијелу с обзиром на његов препедеутички карактер не можемо детаљно бавити историјом херменеутике без обзира на то колико је она богата и интересантна.

³⁵ Шлајермахерови списи о херменеутици обухватају мањи дио његовог укупног опуса. Састоје се од билежака и афоризама из 1805–1809, два академска говора из 1829, излагања из 1819. и група глоса из 1932–1933. Ту спада и издање *Hermeneutik und Kritik* из 1838. године које је уредио Фридрих Лике (Friedrich Lücke; Манфред Франк је 1977. редиговао Ликеово издања). Спис *Херменеутик* уредио је Хајнц Кимерле (Heinz Kimmerle), који је критички приредио Шлајермахерове херменеутичке списе (1959) (Ferraris, 2008). Шлајермахер никада није дао за објављивање ни један значајнији спис о херменеутици. Од бројних претпоставки о разлозима због којих није објавио своје херменеутичке радове најприхватљивији се чини онај да заправо никада није био задовољан својим радом у тој области (Gronden, 2010, pp. 108-109).

Шлајермахеру и експлицитно приписати улогу свог претходника на пољу херменеутике (Dilthey, 1996, pp. 235-258).

Шлајермахер је усталом први схватио ограниченост регионалних херменеутика и утврдио да је јасности ради неопходна, чак нужна, једна општа херменеутика (Schleiermacher, 2002, p. 32). На тај начин управо с њим почиње процес дерегионализације херменеутике и њено заснивање на јединственом проблему (Ricoeur, 1989c, p. 73). Херменеутику је сматрао вјештином разумјевања која се за разлику од владајућег мишљења не бави напросто скупљањем правила правног, теолошког и филолошког тумачења, већ настоји да за предмет има разумјевање у цјелини (Mueller-Vollmer, 1985, p. 12). У Шлајермахеровом мишљењу је „метод *реконструкције смисла текста* развијен у оквиру херменеутичке вештине представљао полазиште универзалне теорије *реконструктивног приступа духовним садржајима* уопште” (Simović, 1989, str. 16).

Црпећи своја схватања из најзначајнијих трендова времена у којем је живио, Шлајермахер у многим кључним тачкама прави одлучујући искорак у односу на претходнике. Као и Фридрих Шлегел (Karl Wilhelm Friedrich Schlegel, 1772–1829), а наслањајући се на Кантов коперникански обрт и Фихтеово извођење крајњих последица Кантовог становишта, Шлајермахер по први пут покушава да утемељи теорију интерпретације у једном одређеном схватању разумјевања.³⁶ Нова перспектива насилно раскида са становиштем по којем је умјеће тумачења везано за поједина спорна мјеста у тексту, чије значење не може бити схваћено спонтано (како се, по просветитељској претпоставци, а захваљујући *ratio commune*, језички изрази уобичајено схватају), па на основама одређеног схватања разумјевања проглашава тумачење вјечитим задатком (Mueller-Vollmer, 1985, p. 9).

Разумјевање је за Шлајермахера активност која је аналогна говорењу, јер и једна и друга потичу од јединствене способности за говор, која се састоји од

³⁶ Рикер примјећује да је субординација егзегезе и филологије проблематични разумјевања посве слична Кантовом обрту у погледу природних наука, с обзиром на то да су тим поступком егзегетичке и филолошке дисциплине укључене у круг историјских наука (Ricoeur, 1989c, p. 74).

познавања језика и владања говором, а која је у одређеном облику својствена сваком човјеку. Основну идеју црпи из романтизма, наиме, да онај који треба да разумије стваралачки акт има жив однос с поступком стварања (Ricoeur, 1989c, p. 75). Говорни акти и акти разумјевања се на тај начин налазе у односу кореспонденције тако да сваки акт разумјевања заправо представља инверзију говорног акта смјерајући на утврђивање мишљења које стоји у позадини одређеног израза (Mueller-Vollmer, 1985, p. 10). С друге стране, с обзиром на критику кантовске провенијенције, Шлајермахер повлачи за херменеутику кључне закључке управо сходно томе да је њен задатак формулисање универзалних правила разумјевања (Ricoeur, 1989c, p. 75).

Херменеутика за Шлајермахера – као и за Аста уосталом – представља процес разумјевања цјелокупног текста, тј. шира је у сврси од поступка разјашњавања појединих нејасних дјелова текста. Задатак херменеутике није педагошко уопшљавање једног *subtilitas explicandi* усмјереног на *граматичко* објашњавање нејасних дјелова текста неупућеном аудиторијуму, већ је прије свега *subtilitas intelligendi*, која се састоји у „заузимању генетичког односа с психолошком мотивацијом аутора који се интерпретира” (Ferraris, 2008). Другим ријечима, Шлајермахер претпоставља два момента који су неизоставни у свакој интерпретацији: а) први се састоји у разумјевању акта говора, у његовом односу с језиком којим се једна заједница користи, схваћеног као цјелина, тј. као тоталитет (*граматички*),³⁷ а б) други у разумјевању тог истог акта као момента у развоју особе с обзиром на то да је сваки израз дјело неког појединца (технички/психолошки) (Gronden, 2010, pp. 110-111). Граматички и технички/психолошки моменат³⁸ служе

³⁷ Шлајермахер говори о основном канону граматичког тумачења (што је терминологија која ће своје коначно методолошко-херменеутичко уобличење добити код Бетија), које се састоји у томе што се језик схвата као нешто што је темпорално и територијално подјељено, па један израз може бити схваћен само уколико се у обзир узме то да постоји дистанца између дјела и тумача (Schleiermacher, 2002b, pp. 34-35).

³⁸ Који се некада схватају и као граматички и психолошки начин тумачења (Mueller-Vollmer, 1985, p. 11). Сам Шлајермахер сматра граматичку интерпретацију значајнијом и одређује је као „умјеће да се из језика и помоћу језика нађе одређени смисао једног извјесног говора” (Schleiermacher, 2002b, pp.

разумјевању говора и схватању говорних аката као производа мислећег субјекта. Задатак је тумача да репродукује изворну продукцију, да освјести генезу ауторове психологије, чак према чувеној Шлајермахеровој формулацији, да разумије аутора боље него што је аутор разумио самог себе.³⁹ „Ово је први основ универзализације херменеутике: она није више везана за објашњење појединих нејасних дјелова, нити се представља као супсидијерна техника,” већ служи разумјевању било којег текста. Уз претходно наведено треба истаћи да су на тај начин постављене и основе за херменеутику као учење о разумјевању свих манифестација духа и људског понашања (Ferraris, 2008). За разлику од раније херменеутике, Шлајермахер тврди да граматичко и техничко тумачење нијесу различите врсте тумачења које би се могле по вољи примјенити на одређени дискурс, већ сматра да „свако тумачење мора учинити обоје”, тј. да мора утврдити двоструки однос између језика и

34, 88-108). Техничка интерпретација јесте, међутим, та која језик схвата као оруђе израза ауторове индивидуалности до које треба доћи том врстом тумачења (Schleiermacher, 2002b, p. 53), утврђивањем стила и композиције (Schleiermacher, 2002b, pp. 60-62), као и „[п]осједовањем цјелокупног духа говора” (Schleiermacher, 2002b, p. 108). Гронден објашњава да је Шлајермахер техничку интерпретацију могао назвати и психолошком зато што смјера на „разумевање неког духа, које језик разоткрива из душе која га ствара” (Gronden, 2010, p. 111). Рикер истиче да се у току његовог живота значење техничке интерпретације непрекидно мјењало и да између граматичке и техничке интерпретације постоји извјесна тензија (Ricoeur, 1989c, p. 76).

³⁹ Шлајермахер дословно каже „Мора се сада тако добро разумјети и разумјети боље него писац” (Schleiermacher, 2002b, p. 33). За интерпретације ове идеје видјети Ферарисово дјело о историји херменеутике (Ferraris, 2008, p. 153). Гронден идеју о бољем разумјевању аутора тумачи као „недостижни телос разумевања” који је и код Шлајермахера никад довршен задатак (Gronden, 2010, p. 114). Није јасно зашто би боље разумевање дјела неког аутора било недостижно с обзиром на чињеницу што самом аутору увијек недостаје свијест о одређеним сопственим предрасудама као претпоставкама које стоје у позадини његовог дјела. Претпоставка о бољем разумјевању аутора је код Емилија Бетија неизбјежна с обзиром на интегративни задатак интерпретације који произлази из елиптичности језика. У сваком случају, сама идеја о бољем разумјевања аутора од његовог саморазумјевања није изворно Шлајермахерова. Њу проналазимо код Канта, Фихтеа, Хербарта (Johann Friedrich Herbart, 1776–1841), Шлегела. Мјеста на којима поменути аутори наводе формулу која је слична Шлајермахеровој назначио је Жељко Павић у оквиру превода Шлајермахерових дјела на хрватски језик (Schleiermacher, 2002b, pp. 33-34).

говорника – једном је наиме језик примаран, док је други пут примаран аутор говора (Schleiermacher, 2002b, p. 85).⁴⁰

Узме ли се у обзир да је учење о разумјевању, као инверзији говорења Шлајермахер дијелом наслиједио, онда се као његов изворни новитет појављује став да разумјевање није полазишна тачка интерпретације, већ да ту улогу има свеприсутна могућност неразумјевања, страности и нејасности. „Херменеутика”, тврди Шлајермахер, „почива на фактуму неразумјевања говора” (Schleiermacher, 2002b, p. 83). „У шлајермахеровској перспективи интерпретација значи приближити се асимптотично тоталитету смисла који никада неће бити достигнут у потпуности” (Ferraris, 2008, p. 152). Традиционална херменеутика је претпостављала да се разумјевање одвија просто и природно, а да тумачење долази у први план тек када дођемо до нејасног мјеста. „Шлајермахер је изокренуо ту ‘наивну’, провинцијалну перспективу и као темељно стање ствари претпоставио неспоразум” (Gronden, 2010, p. 112). То што смо увијек позвани на разумјевање од стране нејасности и страности, по Шлајермахеру, не значи да можемо и превазићи дистанцу до тог *Tu* творца текста – *individuum est ineffabile*. Упркос томе, универзалност могућности неспоразума подразумјева то да се разумјевање и интерпретација практично могу поистовјетити; истинско разумјевање говора се састоји у тумачевој реконструкцији свих његових елемената који има задатак да се на неки начин („дивинацијом”, погађањем) „саживи” с творцем (Gronden, 2010, pp. 113-114).⁴¹ За Шлајермахера је основни циљ херменеутике разумјевање у највишем смислу што би значило да је истински схваћено само оно што је протумачено као цјелина „у свим својим односима и својој повезаности” (Schleiermacher, 2002b, p. 84).

Изложено је већ довољно да се разумије Шлајермахерова улога оснивача савремене херменеутике, али и поред тога добро би било образложити једно

⁴⁰ Изричито се супротставља подјели интерпретације на нижу (граматичку) и вишу (техничку) сматрајући да је и у граматичкој интерпретацији могуће открити доста тога чега ни сâм писац није био свјестан (Schleiermacher, 2002b, p. 86).

⁴¹ Управо у том смислу Шлајермахер и говори да „од дјетињства вршимо тумачење” те би се на основу тога што је тумачење дар „теорија могла сматрати сувишном” (Schleiermacher, 2002b, p. 84).

постојано опште мјесто у вези с њим. Од Дилтајевих радова о херменеутици, Шлајермахерова херменеутика се схвата као једна врста психологизма, с обзиром на то да тумачење подразумјева инверзију акта говорења, како ди се дошло до аутора у акту дивинаторне интуиције. Теза да управо у Шлајермахеровом раду „психолошка интерпретација добија место и улогу коју никада раније није имала у оквиру херменеутичке вештине” постала је опште мјесто у критичкој литератури. У истом том тумачењу Шлајермахеровог дјела психолошка интерпретација „би требало да обезбеди увид у унутрашњи стваралачки процес који ће помоћи да се боље разумеју како смисаони склоп једног дела, тако и мотиви и побуде аутора” (Simović, 1989, str. 17). Новија су истраживања, међутим, скоро у потпуности оповргла тај поглед на његову мисао и указују на то да је Шлајермахер направио отклон од романтичарски схваћеног субјекта, као творца дјела, да је аутора схватао прије као супстанцу, као акт из којег дјело проистиче. Језик који се разумије и аутор чији духовни свијет треба да схватимо нијесу одвојени један од другог – природа језика модификује наш ум па су изрази нашег ума темељно зависни од језика. Претпоставка о укорјењености наших умних радњи у преегзистентном медијуму чини неоснованом сваку оптужбу за психологизам упућену Шлајермахеровој херменеутици (Mueller-Vollmer, 1985, pp. 11-12). Требало би, такође, нагласити да се дивинација о којој Шлајермахер говори у контексту разумјевања схвата у савременој критичкој литератури прије као поступак погађања него као божанска надахнутост. Дивинација је неопходна управо због оног *individuum est ineffabile*. Свјестан тога да и херменеутичка правила подразумјевају правила за своју примјену, Шлајермахер је сматрао проблематичном могућност да се сва правила тумачења наведу, а поготову да се њима увијек и без изузетка дође до разумјевања говора, текста и аутора (Gronden, 2010, p. 114).

Шлајермахер је херменеутици подарио изворни порив за универзализацијом (дакако, далеко ван онога што је сам очекивао да ће постићи) тако да је отворио и неке суштинске проблеме који ће обиљежити њен даљи развој. У првом реду, Шлајермахер је теорији и пракси тумачења у задатак ставио *intelligendi*, док је *explicandi* оставио реторици. Затим, што је свакако и спорније, оставио је нерјешеним однос између разумјевања и тумачења претпостављајући истовјетност између вјештине тумачења и вјештине разумјевања (Mueller-Vollmer, 1985, p. 12).

Коначно, херменеутика се по његовом мишљењу не бави истинитошћу ствари, па истина остаје у битном задатак дијалектике (Ferraris, 2008, p. 153). На који начин су ти проблеми остали кључни за савремену филозофску херменеутику, изложићемо у закључном поглављу рада. Засада нам је најзначајније истаћи Шлајермахеров захтјев у вези с херменеутиком који је изречен управо са становишта неопходности замјене „опуштене” херменеутичке праксе једном строжом која гласи: „херменеутичка правила морају бити више методска” (Gronden, 2010, p. 113). Универзализација херменеутичке праксе (дерегионализација херменеутике) ће с обзиром на свеprisутну могућност неспоразума постати основ за изградњу филозофске херменеутике у XX вијеку, а тај ће захтјев пресудно утицати на разумјевање херменеутике као опште методологије духовних наука, коју је назначио Дилтај, а спровео у дјело нико други до Емилио Бети.

2.3.1.2. МЕТОДОЛОШКО УТЕМЕЉЕЊЕ ДУХОВНИХ НАУКА

Дилтајев филозофски подухват се најприје може схватити као доживотно настојање у критици историјског ума, тј. као покушај утемељења духовних наука које би том критиком било постигнуто (Diltaј, 1980b, str. 43; Urbančić, 1976, str. 13). Под духовним наукама подразумјевао је све дисциплине које се баве разумјевањем израза човјековог унутрашњег живота ма у чему се они састојали, па стога њихово заснивање јесте напор да дођемо до објективног темеља тих израза (Palmer, 1969, p. 98). Упорност покушаја да се овај темељ пронађе, заузимање и одбацивање ранијих позиција, као и несклоност издавању дјела која би остварила тај пројекат, чине Дилтаја једном од „најтрагичнијих” фигура у повјести савремене филозофије.⁴² Такође, нема сумње у то да је управо Дилтај пресудно утицао на то да херменеутика постане једно од најзначајнијих филозофских струјања у XX вијеку, али је у најмању руку иронична чињеница што је ријеч херменеутика у његовом покушају научног утемељења духовних наука била великим дијелом резервисана за означавање скупа правила за интерпретацију текстова (Schmidt, 2006, p. 29). Упркос несумњивом значају који Дилтај има у повјести херменеутике, у критичкој

⁴² „Дилтај, међутим, никада није до краја остварио своју замисао да пружи систематско трансцендентално-филозофско утемељење историјских, духовних наука” (Simović, 1989, str. 108).

литератури остаје високо спорно питање о томе у којој се мјери Дилтајево име може повезати с пројектом херменеутике као опште методологије духовних наука. Сасвим је сигурно да код њега не можемо пронаћи „канонизовани, систематски облик херменеутике” какав можемо пронаћи код Шлајермахера те стога не можемо пронаћи ни било какве нормативне упуте тумачу као начин да се погрешно разумјевање избјегне (Urbančić, 1976, str. 89). Дуго је времена, као сазнајно-теоријско утемељење, у његовом раду фигурирала психологија, схваћена не као конструктивистичка дисциплина која има задатак утврђивања каузалитета у душевном животу, већ као „разумјевајућа дисциплина, која полази од целине склопа живота какав је дат у доживљају” и на тај начин описује структуру душевног живота. Требало је да послужи као темељ духовних наука јер би била у прилици да непосредно извјештава о унутрашњим доживљајима без коришћења спољашњих чула – она је, по Дилтајевом изричитом науму, требало да постане за духовне науке оно што је математика постала за природне науке (Gronden, 2010, pp. 122-123). Помало парадоксално, чувени есеј у којем је Дилтај изложио историјат протестантске херменеутике и своје схватање дисциплине завршио је следећим ријечима (и то свега неколико редова након наизглед категоричке тврдње да „разумјевање може достићи универзално важење интерпретације само у погледу писаних докумената”):

Али, осим заслуга херменеутике за праксу интерпретације, мени се чини да постоји један даљи циљ иза такве дисциплине, који је заправо њен основни циљ: да очува универзално важење историјске интерпретације против романтичарског каприца и скептичке субјективности, као и да нам да теоријско оправдање тог важења, на којем је заснована извјесност историјског знања. Посматрана у односу на епистемологију, логику и методологију духовних наука, теорија интерпретације постаје важна веза између филозофије и историјских наука, суштински саставни дио темеља духовних наука (Dilthey, 1924, p. 331).⁴³

⁴³ Нешто другачији превод завршног пасуса Дилтајевог текста о настанку херменеутике даје Зоран Ђинђић (Dilthey, 1980a, str. 109-110).

Код Дилтаја дозријева идеја која се почиње развијати након Шлајермахеровог преображаја херменеутике у методологију да се у вези с методом природних и друштвених наука прави разлика између разумјевања и објашњења. Изложену идеју налазимо у знацима већ налазимо у њемачкој историјској школи, а покушај изградње систематске теорије засноване на њој чини Дројсен (Simović, 1989, str. 17). Разликујући четири врсте интерпретације, Дројсен даје следеће одређење тумачења: „Суштина интерпретације јесте у томе да се у претходним збивањима сагледају стварности с целокупним мноштвом услова које је изискивало њихово остваривање” (Droysen, 1960, p. 339). За њега је то кључна тачка у којој се *Erklären* разликује од *Verstehen*, на основу које ће и потоња херменеутика – укључујући и Дилтаја – изградити сопствене позиције дистанцирајући се од методолошког подражавања поступка природних наука.

Централна тенденција Дилтајевог рада јесте дакле била формулисање методологије духовних наука која неће некритички транспоновати методе природних наука, али ће омогућавати да се дође до објективних судова. Основно епистемолошко питање јесте оно о природи акта разумјевања, који је за духовне науке централан. На тај је начин „Дилтајева филозофија прије и изнад свега епистемологија, теорија сазнања, а људско сазнање почиње у људском уму” (Lessnoff, 1994, p. 170). Разумјевање се у првом реду одвија посредством историје (Palmer, 1969, pp. 100-101). У потрази за начином сазнања примјереном живом искуству, Дилтај сматра да је динамика људског живота,⁴⁴ као комбинација сазнања, осјећања и воље, несводива на каузалитет и квантитативно мишљење. Дилтај тврди да је „[...] први услов могућности духовних наука у томе да ја сâм јесам историјско биће, да је онај који истражује историју управо онај који ту историју чини” (Urbančić, 1976, str. 21-22). Слика сазнајућег субјекта коју нуди емпиријска епистемологија Лока (John Locke, 1632–1704), Хјума (David Hume, 1711–1776), па и Канта чак, и слика ума као пасивне и механичке инстанце за њега нијесу адекватне.⁴⁵

⁴⁴ Живот је основна онтолошка категорија Дилтајеве филозофије (Simović, 1989, str. 107).

⁴⁵ Упркос томе, „Дилтај озбиљно схвата своју везу са трансценденталном филозофијом; он чак себе сматра извршиоцем њеног програма” (Đinđić, 1980, str. 13).

Венама тог и таквог субјекта, по чувеном Дилтајевом изразу, не тече „права крв” (Ђинђић, 1980, стр. 15; Lessnoff, 1994, р. 171). Духовне науке морају схватити тај и такав живот посредством категорија које су интринсичне самом том животу који се схвата као значење, тј. као људско искуство које се може сазнати изнутра (Palmer, 1969, pp. 102-103).

Живљено искуство (*Erlebnis*) Дилтај дијели у двије врсте: а) *унутрашње* – које је искуство субјекта о самом себи и директно је, б) *спољашње* – које зависи од субјективних стања, али јесте искуство спољашњег свијета. Разликовање између унутрашњег и спољашњег искуства представља корјен његовог разликовања духовних и природних наука (Lessnoff, 1994, р. 171). У складу с тим, Дилтај развија своје схватање методологије духовних наука које ће бити у стању да се ухвати у коштац с живљеним искуством не сводећи га на категорију каузалитета: „[П]овезаност и међузависност (*Zusammenhang*) целине живота од које добијају значења и постају разумљиви појединачни доживљаји и моменти духовног света [је] у духовним наукама увек непосредно и кроз искуство дата, доживљена, док се у природним наукама повезаност природе конституише на основу апстрактних појмова” (Urbančić, 1976, стр. 21). Постоји, сматра Дилтај, једна важна предност коју духовне науке имају у односу на природне⁴⁶ – она се састоји у томе што се сопствено унутрашње искуство и унутрашње искуство другог човјека могу непосредно разумјети, захваљујући афинитету и универзалности мишљења, у објектима и дјелима која су производ тог искуства. Описано се разумјевање одвија као транспозиција у туђе искуство посредством реконструкције и „реискуствовања” унутрашњег свијета искуства друге особе (Palmer, 1969, р. 104). Модалитет сазнања

⁴⁶ С обзиром на то да се баве спољашњим искуством, природне науке никада не долазе до онога што стварност која је у односу на нас спољашња заиста јесте. Крајња природа стварности јесте увијек изван нашег искуства. Каузални закони остају увијек хипотетички јер је каузална нужност концептуална конструкција која се никада не може, како је показао Хјум, у потпуности потврдити (Lessnoff, 1994, р. 172).

који је примјерен изразима живота јесте разумјевање, а методологија духовних наука јесте стога, управо методологија разумјевања.⁴⁷

Нема сумње у то да је у једној фази свог рада на разумјевању које је карактеристично за сазнање унутрашњег искуства Дилтај кључну улогу приписивао психологији. Касније је тај исти проблем разматрао у контексту међузависности психологије и историје. Херменеутика се, не само као методологија духовних наука већ и у било ком контексту, у његовим програмским радовима неће појавити све до 1900. Но, већ 1895. у рукописима који су издати знатно касније у сабраним дјелима под називом *Изградња историјског свијета у духовним наукама* централни појмови његове филозофије постају доживљај, разумјевање и израз. Сада се разлика између природних и духовних наука схвата прије свега као разлика у односу према објекту испитивања. Разумјевање у природним наукама има тенденцију да се од спољашњег врати на унутрашњи израз који „није ништа психолошко, већ повратак на једну духовну творевину” (Gronden, 2010, p. 135). Класичне интерпретације Дилтаја, након тог преокрета у његовом мишљењу, уобичајено постављају ствари на тај начин да је херменеутика у његовом позном раду замјенила психологију као методолошки темељ духовних наука. С обзиром на то да их Дилтај никада изричито није поставио на тај начин, наведене поставке јесу проблематичне. Миш (Georg Misch, 1878–1965) и Болнов (Otto Friedrich Bollnow, 1903–1991), најутицајнији интерпретатори Дилтајевог дјела, су по Гронденовом суду у том наглашавању радикалности преокрета у Дилтајевог позном раду заправо на неки начин, несвјесно и добронамјерно, гурали свој филозофски пројекат (Gronden, 2010, pp. 135-136).⁴⁸ Дилтај је, било како било, у систематском односу између живота, израза и разумјевања видио методолошку формулу духовних наука (Palmer, 1969, pp. 106-107), а херменеутика је у његовим каснијим дјелима, како ју је критика

⁴⁷ Већ су Дилтајеви настављачи Болнов и Миш сматрали да се не може одбранити то строго разликовање разумјевања и објашњавања. Према њиховом мишљењу, мора се признати да разумјевање није ограничено на духовне науке (Palmer, 1969, p. 106).

⁴⁸ Одличну реконструкцију херменеутике у ужем смислу код Дилтаја (као правила и начела тумачења и разумјевања) даје Иван Урбанчић у раду *Темељи методе моћи* (Urbančić, 1976, str. 89-112).

схватила, централна компонента методологије духовних наука (Lessnoff, 1994, p. 186).

Гронден сматра да код Дилтаја херменеутика остаје нормативна, да она остаје учење о вјештини и није јасно на који би начин, тако схваћена, могла имати везе с методологијом духовних наука: „Чини се да је код Дилтаја примереније говорити о никад превазиђеној напетости између сцијентистичке тежње ка проналажењу чврстог ослоња за духовне науке и увида у неукидиву повесност људског живота, која методолошку намеру чини неизводљивом” (Gronden, 2010, p. 137). Из друге перспективе, узимајући у обзир каснији развој херменеутике, Рикер сматра да Дилтајев проблем остаје нерјешив управо зато што је херменеутика повезана претежно с епистемолошким питањима заснивања и оправдања духовних наука (Ricoeur, 1989с, p. 77). Методска херменеутика која се његовим дјелом заснива из перспективе филозофске (онтолошке) херменеутике, о којој ће у наставку бити више ријечи, остаје безнадежно заробљена на тлу објективног утемељења интерпретације које је у својој суштини епистемолошко и сцијентистичко (Simović, 1989, str. 111).⁴⁹

Повежемо ли парцијалне подстицаје – једне који полазе од Шлајермахера, који је настојао да изгради канонску, систематску и нормативну теорију тумачења, и друге који полазе од Дилтаја, који је покушао да духовне науке филозофски утемељи у херменеутици – долазимо до основне инспирације за разумјевање херменеутике као опште теорије интерпретације и као начина заснивања духовних наука који ће средином XX вијека до краја довести Емилио Бети. Утолико можемо рећи да се до развоја онтолошких концепција тумачења и разумјевања, о којима ће у наставку бити ријечи, општа теорија тумачења заснива у првом реду као методологија, а њен је позив нормативан.

⁴⁹ Симовић даље тврди да је управо занемаривање „продуктивног аспекта интерпретације” заправо и довело до немогућности да се Дилтајев методолошки подухват оствари тврдећи да су тек са тим запажањем Хајдегер и Гадамер омогућили увид у „начин на који функционише како свакодневно разумевање тако и сама наука” (Simović, 1989, str. 112). Вратићемо се тој тези разматрајући Беттјево схватање објективности интерпретације.

2.3.2. ХЕРМЕНЕУТИКА КАО ОНТОЛОГИЈА

Егзистенцијалистичка филозофија на један битан начин преиначава дотадашњу херменеутичку традицију која се након Шлајермахера концентрише на ширење херменеутичког проблема сабирањем различитих подручних херменеутика. За Мартина Хајдегера и Ханса-Георга Гадамера, ауторе који ће обиљежити херменеутичку и филозофску традицију XX вијека, проблем разумјевања не може бити ријешен уколико се не подреди онтолошком проблему. Код Хајдегера по сриједи није утврђивање неког „како се сазнаје”, епистемолошког поступка, који ће нам гарантовати објективност, већ је ријеч о онтолошким условима разумјевања уопште (Mengoni, 1978, p. 129). На тај начин се класично херменеутичко питање о начину читања, после Шлајермахеровог и Дилтајевог преображаја у питање о правилима лингвистичке комуникације, путем форми које садрже смисао, поставља као фундаментално питање људске егзистенције. У онтолошкој херменеутици

[п]олазна тачка интерпретације није текст [...] већ чињеница живота или проблематична ситуација, у којој текст, који о томе има нешто да каже, бива испитиван. Разумјевање наступа само уколико тумач успије да разумије питање на које текст одговара (Mengoni, 1978, p. 136).

Радикализовање херменеутичке проблематике се одвија као нека врста реакције на методолошку усмјереност романтичарске и историцистичке херменеутике у којој је цјелокупна њена проблематика, вођена Кантовом критичком филозофијом, преобразена у епистемолошки проблем заснивања духовних наука. Интерпретација и разумјевање престају да буду „ешифеномен на маргини наука везаних за текстове, и постају утемељујући егзистенцијал за времену подложно бивствујуће, коме се у његовом бићу ради о самом том бићу” (Gronden, 2010, p. 37). У оквиру Хајдегеровог и Гадамеровог мишљења, херменеутика постаје могућа као општа филозофија егзистенције.

2.3.2.1. РАЗУМЈЕВАЊЕ И IN-DER-WELT-SEIN

Хајдегер је изазвао један од најзначајнијих окрета у схватању разумјевања који је у крајњој линији и довео до могућности заснивања онтолошке херменеутике, о којој ће на наредним странама бити ријеч. Разумјевање, тврди Хајдегер

наслањајући се на Хусерлову феноменологију и филозофску компоненту Дилтајеве херменеутике, на првом мјесту није напросто модус сазнања (како то уобичајено, видјели смо, схватају пропоненти методолошке херменеутике) који би се супротставио неком објашњавању као модусу сазнања каузалних веза. Хајдегер, већ у раним предавањима насловљеним *Онтологија: Херменеутика фактичности*, најављује свој пројекат враћања херменеутике у оно што је она изворно била – интерпретација која чини приступачним оно што јесте, која излаже (*Auslegen*) свијет, а нарочито оно биће које јесте разумјевајуће, тј. тубивствовање (Haidegger, 2007; Smith, 2011, p. 16). За Хајдегера је *Verstehen* прије свега „фундаментални егзистенцијал”, тј. „темељни модус *битка* тубитка” (Heidegger, 2006, pp. 142-143).⁵⁰ Разумјевање као врста сазнања је тек пуки дериват једног изворног разумјети које је онтолошки конститутивно за тубивствовање. С обзиром на сложеност проблематике разумјевања и тумачења код Хајдегера, као и на сасвим специфичну терминологију коју користи и коју није лако пратити, чини нам се да је упутно да покушамо да на што једноставнији начин изложимо неколико основних питања његовог мишљења која могу помоћи у оријентацији у тексту који слиједи.⁵¹

Егзистенцијалистичко и онтолошко преиначење једне изворно епистемолошке и гносеолошке проблематике јесте наравно прилично спорно из

⁵⁰ Уз њемачко издање Хајдегеровог *Sein und Zeit* (које се у овом поглављу и у наставку рада наводи у библиографским одредницама) коришћен је и превод Хрвоја Шаринића *Битак и вријеме* (Heidegger, 1988). Нијесмо сматрали да је неопходно посебно наводити и стране хрватског издања. Превод није коришћен у цјелости како би се избјегле термилошке забуне и обезбједила термилошка усклађеност (нпр. Хајдегерово *Erklären* смо преводили као *објашњење* док је преводу *разјашњење*).

⁵¹ Чињеница што терминологија *Битка и времена* није нешто споредно и спољашње у Хајдегеровој аргументацији већ заузима централно мјесто разматрању проблема којима се бави у дјелу онемогућава практично да се садржај излагања о разумјевању и тумачењу у потпуности приближи читаоцу који не разумије основне разлоге због којих аутор поставља филозофске проблеме на начин на који их поставља у књизи. Из разлога који ће бити јаснији у наставку нашег рада, ми се нијесмо могли ограничити на пуко излагање закључака Хајдегеровог разматрања тумачења и разумјевања. То би нам наиме онемогућило да испитамо ваљаност Бетијеве критике Хајдегера и његових ученика.

перспективе методске херменеутике и мора бити оправдано. Хајдегер је свакако свјестан тога и труди се да подробно објасни проширење појма разумјевања на подручје припадно онтолошкој структури субјекта схваћеног, наравно као тубивствовање. По Хајдегеровом мишљењу се наиме „ствари” које нас сусрећу појављују у нашем бригујућем опхођењу према свијету прије свега као *πράγματα*, што у првом реду значи да су бића која нас сусрећу у бриговању *прибор*. Прибор нам је дат као неко „зато-да”, тј. као нешто што може бити употријебљено, те је сама та употребљивост прибора заправо начин његовог откривања нама, који Хајдегер назива *приручношћу* (*Zubandenheit*) (Heidegger, 2006, pp. 68-69). Феноменолошка анализа, којом се предтеоријски (практично) тематизује стварност, открива оно сусрећуће у свијету као прибор који постоји на начин приручности. Привођење сврси приручног, које је по свом онтолошком карактеру сврховитост, човјеку је, као тубитку, могуће само на основу неке претходне докучености (*Vorentdecktheit*). Хајдегер сматра да се претходна докученост састоји управо у разумјевању посредством кога је омогућено то да нас унутарсвјетско уопште сусретне (Heidegger, 2006, p. 86). Описано разумјевање јесте нека врста основне упознатости са свијетом која претходи и омогућава свако сазнање и сваку теорију.⁵²

На тај начин долазимо до схватања разумјевања које није епистемолошко већ у онтолошком смислу представља конститутивни моменат битка тубитка. „Ту” једног бивствујућег којим Хајдегер карактерише то бивствујуће управо значи да је том бивствујућем у његовом бивствовању стало до тог бивствовања. Фундаментални егзистенцијали у којима се показује та „сталост” јесу управо *чувствовање* и *разумјевање*. Једном када је разумјевање схваћено онтолошки, као фундаментални модус битка тубитка, и тумачење има значење које је у првом реду онтолошко. У излагању односа тумачења (*Auslegen*)⁵³ и разумјевања, Хајдегер ипак долази и до онтичке

⁵² Није мјесто да се подробније бавимо начином на који од разумјевања Хајдегер долази до претходног разумјевања тубитка у самоупућивању, а посредством приручности и сврховитости (Heidegger, 2006, p. 86).

⁵³ *Auslegen* се у раније поменутом хрватском преводу подесно преводи као *излагање*. Приликом читања редова који слиједе треба свакако, увијек када се помене тумачење, имати тај превод на уму, с

проблематике заснивања природних и духовних наука која је толико преокуширала методску херменеутику, а нарочито Дилтаја.

Из излагања разумјевања као докучености властитог моћи-бити (тј. као пројекта) сасвим је јасно да однос између њега и тумачења не може бити другачији до инвертован у односу на уобичајено схватање тог односа у методолошкој херменеутици. Тумачење је из те перспективе напросто излагање онога што се разумјело. Тек се у тумачењу (излагању) схваћеног приручно представља у свом *као нешто* (што Хајдегер назива као-структуром тумачења). Приручно се тако тумачи (излаже) из перспективе његове сврховитости која је увијек претходно разумљена; као неки одређени предмет се приручно увијек претпредикативно исказује на разумјевајући-тумачећи начин: „Свако је опажање (*Wahrnehmen*) приручног прибора већ разумјевајући-тумачеће” (Heidegger, 2006, p. 149) Катедра, да узмемо насумичан примјер, по Хајдегеровом мишљењу не бива опажена како би се тематизовала (тј. како би било могуће рећи да тај одређени предмет схватамо *као* катедру), већ њена сврховитост бива разумјевањем докучена и тумачењем изложена. У покушају прецизирања егзистенцијала разумјевања и његовог дистанцирања од свакодневног разумјевања у игру улазе и предимовина (*Vorhaben*),⁵⁴ предвидик (*Vorsicht*)⁵⁵ и предмнијевање (*Vorgriff*).⁵⁶ ⁵⁷ На основу њих је уопште могућа нека одређена

обзиром на то да је он ближи Хајдегеровом обзиру према етимологији употријебљених ријечи (Heidegger, 1988, p. 169). Коначно, као што ћемо видјети, и само тумачење нема карактер начина разумјевања као врсте сазнања, већ се схвата фундаментално-онтолошки.

⁵⁴ Именица се у Хејдегеровим текстовима преводи (вјероватно неизбјежно) рогобатно као *предимовина*, а иначе *Vorhaben* као намјера, план. Значење глагола *vorhaben* јесте намјеравати, планирати, имати нешто испред себе (у времену као циљ).

⁵⁵ У уобичајеном значењу *Vorsicht* јесте опрез, предострожност, или упозорење (као виђење унапријед).

⁵⁶ Некада се преводи и као *антиципација* (Betі, 1988, str. 100).

⁵⁷ Оваје се свакако ради о појмовним потешкоћама на којима ће толико инспирати Бети. Разумјевање Хајдегер схвата као фундаментално онтолошку категорију (егзистенцијал), разликујући га од разумјевања као резултата тумачења како би то било схваћено у методској херменеутици. Но,

појмовност, тј. свака теоријска, појмовна, научна обрада ствари јесте могућа само на основу изворног (пред)разумјевања: „Тумачење никада није неко схватање постављеног (*Vorgegeben*) које је лишено претпоставки [...] по себи разумљива, непроблематизована предрасуда (*Vormeinung*) тумача [...] нужно лежи у сваком исказу тумачења” (Heidegger, 2006, p. 150). Хајдегер то назива „пред-структуром разумјевања” у којој је тумачење нечега укоријењено. *Предрасудно* конституише сам смисао ствари, схваћен као оно што се може артикулисати на основу разумјевања, те је тако конституисан на темељу могућности тубитка као егзистенцијал. Смисао и бесмисао такође имају онтолошко значење с обзиром на то да не подразумевају неко врједновање, већ фундаменталну карактеризацију свега онога што нас унутар свијета сусреће. Како се разумјевање по Хајдегеровом мишљењу увијек тиче цјелине бивствовања-у-свијету оно је увијек и без изузетка разумјевање егзистенције.

Након што је оцртао онтолошке смјернице за разматрање разумјевања, тумачења и смисла, Хајдегер прелази на значење, тј. импликације тако схваћене предструктуре разумјевања у којем се свако тумачење креће.

Свако тумачење [излагање], које треба прибавити разумјевање, мора да је већ разумјело оно што ваља изложити. Та се чињеница одувјек примјећивала, мада само у подручју изведених начина разумјевања и тумачења, у филолошкој интерпретацији (Heidegger, 2006, p. 152).

већ на том мјесту Хајдегер битно одступа од тог начина постављања питања разумјевања приписујући предразумјевању фундаментално онтолошки карактер. Нема сумње у то да се ради о несмотрености која доводи до конфузије. Не постоји нити један добар разлог (ако изумемо етимологију ријечи) који би оправдао чињеницу што је егзистенцијал именован као разумјевање умјесто као предразумјевање, управо како би га разликовао од онога што назива свакодневним разумјевањем. То је један од основних приговора које је Хајдегеровом схватању разумјевања упућивао аутор којим ћемо се у наредним поглављима подробно бавити – Емилио Бети (Betti, 1990b, p. 244, fusnota 11). У поглављу које се бави Бетијевим схватањем интерпретације видјемо да тај приговор промашује суштину Хајдегеровог наума, иако исправно упућује, као што смо назначили, на могућност концептуалне конфузије.

Не мање, то је случај у било којој научној дисциплини. На основу излагања предструктуре разумјевања, Хајдегер је увјерен да се научна аргументација којом се легитимишу резултати истраживања увијек мора кретати у оквирима онога претходно разумљеног (Heidegger, 2006, p. 152). Свако научно „изведено и осебујно одношење према бићу, било оно природа или повијест, свагда претпоставља ‘предструктуру’ људског опстојања, ‘претходно’ разумијевање битка” (Šarčević, 1978, p. 613). Изворни појам разумјевања се тако поставља као услов могућности разликовања врста сазнања и све што знамо јесте изведена последица изворног разумјевања свијета. С друге стране, усуд је сваког сазнања да се врти у кругу, враћајући се на сопствене раније неартикулисане претпоставке на основу којих је до сазнања и дошло. Сада јесте већ јасно да је то Хајдегера онтолошка и радикална преформулација (и крајња универзализација) концепта херменеутичког круга, добро познатог ранијој херменеутици. Круг у контексту фундаменталне онтологије није никакво методско правило, нити је упут за тумачење нејасног текста; његово је значење фундаментално-онтолошко у том смислу што је свако опхођење са свијетом које резултира излагањем неминовно циклично на тај начин што је увијек засновано на неизбјежној предструктури разумјевања неодвојивој од бивствовања тубивствовања. Јасно се поставља питање на који је начин могуће научно сазнање уколико је круг сазнања и онтолошки схваћеног (пред)разумјевања неизбјежност.

У закључку који ће у каснијој херменеутици бити безброј пута навођен, Хајдегер држи да тај круг, у новооткривеном значењу, није никакав *viciousus*. Свако је сазнање, наиме, само једна врста разумјевања и ако желимо да омогућимо тумачење неопходно је да буду испуњени услови да би се оно остварило. Један од услова јесте управо тај да се круг прихвати као егзистенцијална чињеница, као сама структура тубивствовања: „Das Entscheide ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen” (Heidegger, 2006, p. 153). Но и тако постављена проблематика разумјевања садржи сасвим јасно методолошки упут који критика често превиђа:

У њему [кругу] се крије позитивна могућност најизворније спознаје која је, дакако, схваћена на прави начин само када је тумачење разумјело да његов први, трајан и последњи задатак остаје да предимовина, предвидик и

предмнијевање⁵⁸ не буду дати у облику досјетки (*Einfälle*) и народских представа (*Volksbegriffe*), већ да у њиховој разради из самих ствари обезбједи научну тему (Heidegger, 2006, p. 153).

Назначена је тиме, за здрав разум невјероватна, а за надолазећу филозофију крајње примамљива, могућност да су духовне науке на неки начин „строже” од природних наука и да је разлика између њих напросто квантитативна а не квалитативна, тј. да се тиче прије свега опсега претпоставки које се не доводе у питање приликом изведеног разумјевања:

[Н]аука није изворно дешавање истине, него оно проучавање већ отворене области истине, и то схватањем и потврђивањем оног што себе показује као могућно-и-нужно исправно на том пољу. Када и уколико наука изађе ван оквира исправности и дође до истине, тј. до суштинског разоткривања бивствујућег као таквог, она је филозофија (Heidegger, 2000, str. 44).

Хајдегеру ће то омогућити да, закључујући расправу о разумјевању и тумачењу из *Бивствовања и времена*, потврди: „Математика није строжа од историје, него је само ужа у погледу опсега за њу релевантних егзистенцијалних фундамената” (Heidegger, 2006, p. 153). Касније ће, полазећи од сличних претпоставки, нагласити да „[н]еизгактност духовних историјских наука није никакав недостатак већ испуњавање за ту врсту истраживања једног суштинског захтева”, мислећи на захтјев строгости који се поставља како би се живот схватио управо у његовој несводивој посебности, а не на начин егзактне прорачунљивости природних наука (Heidegger, 2000, str. 63).

2.3.2.2. ТРАДИЦИЈА, ПРИПАДНОСТ И РАЗУМЈЕВАЊЕ

Ханс-Георг Гадамер јесте, ван сваке сумње, централна личност савремене онтолошке херменеутике и један од најутицајнијих теоретичара разумјевања и тумачења у XX вијеку. Бескрајно утицајна, Гадамерова преформулација изворно хајдегеровске идеје у којој се инвертује однос разумјевања и сазнања дала је

⁵⁸ У хрватском преводу који смо користили превод ријечи *Vorhabe* је вјероватно омашком изостављен (Heidegger, 1988, p. 174).

херменеутици XX вијека онтолошки печат и критичку инспирацију која јој је у дјелима методске херменеутике недостајала. За разлику од Хајдегерове деструктивне идеје критике метафизике посредством херменеутике фактицитета, код Гадамера срећемо тенденцију позитивне изградње херменеутике која нема више улогу припремне дисциплине у елаборацији смисла бивствовања, већ је она сама филозофија у правом смислу те ријечи (Smith, 2011, p. 21). Управо се на тај начин потврђује могућност оне универзалности херменеутике, коју је Шлајермахер назначио и тек с њим херменеутика добија доминантно филозофско значење које ће је до данас пратити.

Скоро да је непотребно истаћи да управо Гадамеровој *Истини и методи* дугујемо једно од најсадржајнијих и најдоследнијих излагања повјести дисциплине, написане управо из перспективе могућности универзализације. Све оне карактеристичне теме какве су херменеутички круг, предрасуде, традиција, стапање хоризоната, као и темпорална дистанца, у облику за који се каснија филозофија интересовала, дугујемо управо Гадамеру. Идеја филозофске херменеутике је, настављајући се на Хајдегерову аналитику тубивствовања (видјети: Šarčević, 1978, p. 613), успјела изведбом и основним поставкама да знатно одступи и темељно преобрази „учења о умјећу” традиционалне методске теорије интерпретације. Управо у том контексту, Гадамеров циљ никада није био да да „неку општу теорију интерпретације и неко учење о разлици њених метода [...] већ да се пронађе оно што је заједничко свим начинима разумјевања и да покаже да разумјевање никада није субјективно понашање према датом ‘предмету’, већ да спада у повијест дјеловања, а то значи: у битак онога што се разумјева” (Gadamer, 1978b, p. 13). Управо у том смислу, упркос критичкој апропријацији рада претходника, Гадамерова се херменеутика изворно профилише као антиметодолошки настројена (Stierle, 1994, pp. 15-16), те и као директно супротстављена Шлајермахеровом, Дилтајевом, а видјећемо, и Бетијевом пројекту методске херменеутике као теорије разумјевања и интерпретације.

Гадамерова херменеутичка филозофија почиње анализом искуства истине у умјетности како би оспорила искључивост методског схватања истине које

имплицитно постоји у савременој науци.⁵⁹ Упркос несумњивој антиметодолошкој оријентацији врсни познаваоци Гадамеровог дјела су сасвим у праву када тврде да:

Гадамеру [...] никада није било стало до општог супротстављања истине и методе. До истине се сигурно може стићи путем методе. Оно што је сматрао проблематичним била је само нововековна претензија на ексклузивност методске свести, догматска теза да изван методе не може постојати никаква истина (Gronden, 2010, p. 190).

Није ријеч, дакле, о томе да се научно сазнање фаталистички интерпретира као техничко и да се његова суштина идентификује у онтоолошком устројству западне метафизике, већ прије о томе да се оспори могућност поступка природних наука да покрије цјелокупно искуство онога што називамо истином. Неискључивост ће довести до благонаклоног гледања на методску херменеутику и до признања њеног значаја као подручја истраживања које може сапостојати са својим сопственим теоријским позицијама (Gadamer, 1978a).

Гадамерова почетна херменеутичка поставка се тиче на неки начин радикалне критике традиционалне тродимензионе херменеутичког проблема на *subtilitas intellegendi*, *subtilitas explicandi* и *subtilitas aplicandi*. Упркос томе што су у филолошкој херменеутици *explicandi* и *intellegendi* схваћени као јединство, херменеутички се проблем у његовој пуноћи, по Гадамеровом мишљењу, може схватити искључиво ако се овима придружи на одговарајући начин схваћен *applicatio* теолошке и јуристичке херменеутике у којима је по њему „разумијевање одувјек и примјењивање” (Gadamer, 1978, pp. 341-343). Основна је Гадамерова теза да апликативни моменат који можемо екстраполирати из склона јуристичке и

⁵⁹ Упркос томе, Гадамер никада неће прихватити интерпретацију свог дјела у којој се метод супротставља истини. Бетијево инсистирање на методском раду у оквиру херменеутике ће он сâм оцјенити као „одлично” (Gadamer, 1978b, p. 13), а неће пропустити ни да похвали Хабермасов интерес за заснивање критичке друштвене науке (који ће у свом позном раду Хабермас, видјећемо, напустити).

теолошке херменеутике никако није ограничен само на те подручне дисциплине.⁶⁰ Напротив, ако је проблем разумјевања заправо проблем премошћавања временског одстојања, проблем чињења блиским онога што нам је страна и далеко, тј. Апликација, онда је и историјска интерпретација та која мора обавити посао примјене: „Разумијевање је онда посебан случај примјене нечег општег на конкретну и посебну ситуацију” (Gadamer, 1978b, p. 345). За Гадамера то, међутим, не значи да је текст дат предајом оно опште што се на посебне ситуације може примјенити независно од ситуације тумача у којој је, као и у општем на дјелу историјска свијест (Gadamer, 1978, p. 358). Примјена, заправо, подразумјева само разумјевање текста, а никако његово уподобљавање одређеном случају.

У Гадамеровом је постављању херменеутичког проблема на те основе свакако кључна Хајдегерова онтологизација концепта херменеутичког круга и његово позитивно значење за истраживање у духовним наукама о којем смо говорили.⁶¹ Гадамер, међутим, не остаје на плану фундаменталне онтологије већ тврди да Хајдегерово схватање има значајне импликације по саморазумјевање духовних наука као херменеутичких, бар онолико колико онтолошка реevaluација концепта имплицира могућност *„исправљања саморазумјевања стално обављеног разумјевања”* (Gadamer, 1978b, p. 298). На плану разумјевања у духовним наукама круг у битном значи да тај који разумјева, сусрећући се са својим предметом, увијек прави набачај смисла цјелине; овај преднацрт се схватањем смисла дјелова текста увијек модификује. Погрешно је, међутим, претпоставити да се при разумјевању текста или говора предмњења и предрасуде морају у потпуности оставити по страни. У процесу разумјевања предмњења бивају верификована, потврђена или оповргнута разумљеним на начин укључивања одређеног исправног разумјевања у

⁶⁰ Некада се погрешно тврди да је предрасудност разлог због којег се код Гадамера може говорити о „конструкцији а не о тачној репрезентацији смисла” (Бован, 2012, стр. 88). Гадамер заправо не тврди ништа слично, већ наглашава да је само тумачење немогуће уколико је искључен моменат примјене или апликације.

⁶¹ Детаљније о Гадамеровом присвајању Хајдегерових раних разматрања херменеутике видјети у: Smith, 2011, pp. 15-39.

круг својих смислених очекивања. Отвореност за смисао текста подразумева тако логику питања и одговора, јер се тек питањем у духовним наукама „уопште конституишу тема и предмет истраживања” (Gadamer, 1978, p. 318), у којој се оно што постоји у предмњењу и предрасуди освјетљује, али не до мјере потирања сопствене перспективе у разумјевању; „ограничено прихватање сопствених предмњења и предрасуда” управо јесте услов могућности разумјевања текста (Gadamer, 1978b, pp. 301-302). Излагањем Хајдегерове аналитике разумјевања Гадамер долази до појма предрасуде (*Vorurteil*), као једног од кључних момената у установљавању могућности универзалног важења херменеутичког проблема. Сасвим је јасно да је негативна валенца појма конструкција резултат просветитељске вјере у могућност заснивања модерне науке на картезијанским судовима који не дозвољавају утемељење знања у било чему што може бити предмет сумње (Gadamer, 1978b, p. 304).

Просветитељски започет покушај разумјевања повјести без призивања ауторитета и наслањајући се на разум јесте, с обзиром на нужну ауторитативност предањских текстова, садржао у себи противрјечност коју је још и историјска школа XIX вијека задржала. За разлику од просветитељства, опремљена историјском свијешћу, она не покушава да *mythos* разоткрије посредством *logosа*, који има универзално важење и носи могућност скоро есхатолошке усавршивости човјека, већ настоји да обезбједи важење предаји из ње саме, каже Гадамер, „историјском спознајом с одстојања”. Другим ријечима, и историјска је наука, настојећи да се стави раме уз раме с методологијом природне науке, поставила захтјев за превазилажења свих предрасуда (Gadamer, 1978b, pp. 304-309). Али, ако је ум „реално повјесни ум” и ако је „увијек упућен на датости којима се потврђује” и ако човјек у сазнању историје увијек има „посла са самим собом и својим сопственим творевинама”, онда се мора признати да „повијест не припада нама, већ ми припадамо њој” и да је „[ф]окус субјективитета изобличено огледало” (Gadamer, 1978b, p. 309). Историја се тако може схватити само узимајући у обзир историјску стварност појединца, која није стварност ума који се с догађајима сусреће као с предметом који треба сазнати независно од предаје (код Канта ум ни природу не сазнаје, нити је може сазнати, без обзира на услове сазнања који су му инхерентни),

већ су „предрасуде појединца, много више него његови судови, повијесна збиља његовог битка” (Gadamer, 1978b, p. 310).

Гадамер се, да би рехабилитовао појам предрасуде, тачније, да би установио могућност његове позитивне валенце (не искључујући могућност негативне), враћа рехабилитацији појмова ауторитета, у просветитељству схваћеног као извора већине предрасуда које онемогућавају слободну и храбру употребу ума и традиције. За разлику од идеје ауторитета као слијепе послушности супротстављене уму и слободи, Гадамер тврди да „ауторитет непосредно нема ништа с послушношћу, већ са спознајом” захваљујући чину признавања и чињеници што он никада није дат него стечен (Gadamer, 1978b, pp. 312-313). Схватимо ли традицију као безлични ауторитет, постављен на те основе, показује се да између ње и ума не постоји „безусловна супротност” с обзиром на то да и она увијек захтјева признање као чин ума:

Чак и тамо гдје се живот будно мијења, као у револуционарна времена, и тамо се, у тобожњој мјени свих ствари, очувава и са новим стапа у нову вриједност много више старог него што ико од нас слуги. У сваком случају, очување није мање понашање из слободе него што су то преокрет и традиција (Gadamer, 1978b, p. 316).

Отуда и Гадамеров наук да се методско историјско сазнање одвојило од понашања према прошлости, које подразумјева укљученост у једну одређену традицију, умјесто да с њим сачињава јединство које једино и омогућава наш однос с прошлошћу. Ауторитет традиције јесте тако херменеутички продуктиван моменат, а не напросто искривљеност перспективе коју треба уклонити, како би се оставило мјеста самоутемељујућем уму:

Само разумјевање не треба замишљати толико као једну радњу субјективитета, већ као продор у догађање предаје, у којој се стално посредују прошлост и садашњост. То је оно што се мора читавати у херменеутичкој теорији, којом превише влада идеја поступка, идеја методе (Gadamer, 1978b, p. 324).

Уроњеност појединца у традицију значи на неки начин предрасудну отвореност за смисао који му је стран и који је производ неког другог духа.

Међутим, сви методи субјективног тумачења који подразумевају транспозицију у духовност аутора, схватањем предрасудности као саставног дијела повјесности разумјевајућег субјекта падају у воду. Душевна и духовна блискост, емпатија и конгенијалност нијесу *stih* процеса разумјевања, већ је то „удио у заједничком смислу” у којем херменеутика има задатак да поновно успостави разумјевање тамо гдје оно изостаје с обзиром на то да је његов циљ споразумјевање о ствари (Gadamer, 1978b, pp. 325-236). „У нашем херменеутичком разумјевању текстови су нам познати само [...] у оквиру традиције њихових интерпретација, и само утолико уколико ова традиција може имати утицај на ситуацију у којој се сами налазимо” (Smith, 2011, p. 18).⁶²

Позитивно значење херменеутичког круга може се у потпуности схватити тек када је разјашњена субјективна урођеност у повјест посредством ауторитета традиције коју конституишу предрасуде које се појављују као услов било којег разумјевања повјесног одвијања (видјети: Westphal, 2011, p. 46). У томе се управо огледа превазилажење дистинкције субјект-објект на основу суприпадности ових, уобичајено антиномичних појмова предрасудној стварности традиције и историје, на основу чега се и открива „ванметодско искуство истине” (Argiroffi, 1994, p. 65). Херменеутички круг, с једне стране, дефинитивно значи „усаглашавање кретања предаје и кретања појединца”, док с друге стране, чини очигледном једну фундаменталну предрасуду коју Гадамер назива „замисао потпуности [...] која указује на то да је разумљиво само оно што збиља представља потпуно јединство смисла” (Gadamer, 1978, p. 327). Предрасуда потпуности јесте услов разумјевања текста и подразумева не само то да је мисао аутора дјела које се разумјева потпуна и заокружена у свом смислу већ и то да је та мисао истинита. Отуда и тврдња да је споразумјевање првенствено споразумјевање о ствари, која тек секундарно узима у обзир мишљење другог. Метафорички речено, херменеутички пут се не прелази

⁶² Погрешно је и произвољно схватити „дистанцирање тумача од своје традиције” као нормативну поуку Гадамерове херменеутике, што чини Сања Бован (Бован, 2012, стр. 91). Управо је идеја припадности традицији за Гадамера услов разумјевања објективације духа. Касније ћемо показати на који је начин та идеја проблематична.

босонога, већ се ствар разумјеваног разумјева у динамици дистанце и блискости које постоје између повјесног кретања ствари урођене у традицију и кретања предрасуда и судова појединца у њиховој повјесној збиљи, конституисаној управо (парцијално али суштински) ауторитетом традиције.

Из те анализе произлази уједно и најзначајнији и најрадикалнији искорак који Гадамер прави у односу на методску херменеутику. Изворна намјера у позадини његових разматрања не открива се више као разоткривање просветитељске и историјско-научне „предрасуде према предрасудама”, већ као темељна промјена задатка херменеутике као дисциплине. Гадамер је више не утемељује у методолошкој свијести која би нас на основу освјешћивања одређених правила и негативних предрасуда довела до исправног разумјевања дјела и његовог аутора, већ је схвата као разјашњавање „услова под којима се долази до разумјевања” који немају нормативну димензију, већ функционишу трансцендентално-дескриптивно као дати. Предрасуде којима се не располаже слободно и које се унапријед не могу дисквалификовати као лоше (непродуктивне), како је то учињено у просветитељству и романтичарској херменеутици, своје право лице морају показати тек у разумјевању. Задатак је херменеутике да објасни како до афирмације продуктивних предрасуда долази (Gadamer, 1978b, p. 329).

Догађање које је централно за херменеутичко питање и које је у романтичарској психологизованој и историзованој херменеутици постављено као проблем може заправо назначити смјер у којем се може одвијати разлучивање позитивних од негативних предрасуда и јесте догађање *временског одстојања* (дистанце). Смисао текста који се разумјева из историјске перспективе тумача не разумјева се боље услед тога што се у њему проналази оно што је аутору неосвјешћено било присутно приликом његовог стварања, већ стога што тумач мора да разумије више него аутор. Утолико се не може говорити о бољем разумјевању аутора од њега самог, већ напросто о другачијем разумјевању; ако се уопште разумјева, разумјева се другачије те је интерпретација увијек и продукција

(Gadamer, 1978b, p. 330).⁶³ Другачије разумјевање јесте боље разумјевање само ако се прихвати то да је временско одстојање услов разумјевања са свим последицама које то схватање подразумјева. Боље разумјевање не подразумјева напросто то да се једино једна повјесна цјелина може у потпуности разумјети, већ прије свега то да 1) временско одстојање доприноси одумирању непродуктивних и пристрасних предрасуда и 2) дозвољава формирање оних које воде истинско разумјевање. Временско одстојање омогућава да нам се нешто обрати и да се у том обраћању повјесно посредованог постави питање; постављање питања које омогућава разумјевање јесте суспензија сопствених непродуктивних предрасуда у игри у којој се предрасуде не замјењују механички једне другима, већ се у живом поступку разумјевања одвијају и попуштају под захтјевима других (Gadamer, 1978b, p. 333).

Најзначајнија последица укоријењености субјективног разумјевања у традицију из које се дјело обраћа субјекту започињући разговор о ствари која треба да постане предмет сумишљења јесте свијест о уроњености субјекта у оно што Гадамер назива *дјелатна повјест* (*Wirkungsgeschichte*). Дјелатна повјест је та која увијек условљава наше разумјевање када из сопствене историјске ситуације покушавамо да разумијемо неку ствар; она одређује могуће предмете разумјевања оивичавајући хоризонт у којем добар дио онога што јесте бива занемарен. Појам дјелатне повјести нам указује на то да наша ситуација јесте херменеутичка ситуација из које се види све што се у повјести може видјети и да она оцртава оно што можемо назвати хоризонтом који није крајња линија наше могућности разумјевања, већ указује на могућност даљег виђења. Истовремено, то значи да разумјевајућа активност никада није просто репродуктивна:

Сусрет и стапање хоризоната јесу могући зато што, с једне стране, свијест о предрасудама даје могућност да се њима управља и да се на тај начин исправе очекивања, а, с друге стране, значења која треба разумјети протежу се изван намјера аутора. Због тога је свако херменеутичко разумјевање не

⁶³ У савременој правој херменеутици се расправа о продуктивном и репродуктивном дијелу интерпретације изнова јавља посредством разликовања између интерпретације и конструкције, о којој ће бити више ријечи у последњем поглављу рада (Solum, 2010a).

само пука репродукција већ има и продуктивни аспект и развија се као сâм историјски процес (Viola, 1994, p. 68).

Хоризонт сопствене садашњице стога није неки затворени хоризонт. Комуникација између различитих епоха била би немогућа, па и само споразумјевање, када би било тако. Хоризонт се појављује као услов разумјевања предатога: Њега конституишу предрасуде и он је поље у којем се оне тестирају. Сусрет с прошлошћу може се одиграти само ако имамо сопствени историјски хоризонт који је са своје стране могуће формирати само захваљујући прошлости. У дијалектици између садашњег и прошлих хоризоната коју покреће и одређује традиција одвија се разумјевање:

У провођењу разумјевања долази збиљски до стапања хоризоната, а то стапање с нацртом историјског хоризонта истовремено спроводи и његово укидање. То контролирано провођење таквог стапања означили смо као задатак дјелатно повијесне свијести (Gadamer, 1978b, p. 340).

Уколико се разумјевање уопште одиграва као стапање хоризоната, оно се мора наслонити на онај на почетку поменути моменат јуриспруденције и теологије као подручних дисциплина; увијек када је по сриједи посредовање између прошлог и садашњег, далеког и блиског на дјелу је *subtilitas aplicandi*. Отуда класична херменеутика, ослобођена објективистичких предрасуда и паралелизма с методама природних наука, само посредством тако задобијеног јединства проблема разумјевања може претендовати на универзалност.

У Гадамеровом случају, универзалност више није последица ширења херменеутичке проблематике на сва поља у којима се можемо сусрести с разумјевањем текста или говора. Напротив, код њега је у потпуности освјешћен онај лингвистички окрет који се с Хајдегером и Витгенштајном одиграо у континенталној и аналитичкој филозофији и о коме смо говорили у уводу рада. У чланку „О универзалности херменеутичког проблема” из 1966. Гадамер потврђује:

Језик је фундаментални модус дјеловања нашег бити-у-свијету и свеобухватна форма конституције свијета (Gadamer, 1977b, p. 3).

Из те перспективе се, по Гадамеровом мишљењу, истинска универзалност херменеутике може разумјети искључиво из увида у истинску универзалност језика понајбоље лапидарно изложено у чувеној и безброј пута коментарисаној примједби из *Истине и методе* по којој „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. У чланку који смо претходно поменули Гадамер ће на неколико начина елаборирати ту претензију на универзалност: 1) она се у првом реду тиче оног „исконског разумјевања” које претходи сваком неразумјевању, чије је избјегавање Шлајермахер поставио као задатак херменеутике (Gadamer, 1977b, p. 7). Став се заснива на поукама које је Гадамер преузео од Хајдегера – парадоксално, проспективистички карактер нашег разумјевања управо обезбјеђује апропријацију прошлости посредством стапања хоризоната; 2) питању о укоријењености нашег знања подлијеже и модерна наука у свом технолошком ставу према свијету уколико је знање оно којем се тежи. Уколико је освјетљење неосвјетљеног значајан дио задатка сваког сазнања, херменеутички проблем није ограничен само на она поља истраживања од којих је Гадамер почео. У науци судови функционишу у оној херменеутичкој и реторичкој динамици питања и одговора и само на тај начин могу бити схваћени. У крајњој линији, и наука мора бити укључена у лингвистичку конституцију свијета која се изграђује управо на језику као на фундаменталном феномену.⁶⁴ Претходно наведено не значи да је ријеч о крајњем сазнајном релативизму. Напротив, на језику, његовом формирању и нашем животу у њему

⁶⁴ Интересантно је на који начин ове проблеме излажу аутори који нијесу у непосредној вези с херменеутичком проблематиком нити су се бавили филозофијом науке у ужем смислу те ријечи. Станислав Лем пишући нека од својих најзначајнијих дјела *Соларис*, *Глас његовог господара* и *Фијаско* (*Соларис* је преведен на српски језик) обрађује проблем немогућности разумјевања међу цивилизацијама (прецизније: међу облицима живота) које су услед биолошких, културних и еволутивних разлика развиле и суштинске разлике у начину концептуализације свијета. Поменута дјела, у жанровском контексту у којем је Лем писао, радикализују херменеутички проблем до крајњег nihilizma у погледу могућности рјешавања одређених препрека у комуникацији. Покушај контакта се фасцинантно увијек завршава неуспјешно. Романи о којима је ријеч, стога, представљају и огледе о херменеутици.

почива цјелокупно живљено искуство, па се на њему темељи универзалност херменеутике:

Оно што ја описујем јесте модус цјелокупног људског искуствовања свијета. То искуство зовем херменеутичким из разлога што се процес о којем говоримо континуирано понавља у искуствима која су нам блиска. Свијет који је пред нама јесте увијек већ протумачен, већ јесте организован у неке основне односе, у које искуство закорачује као нешто ново, узнемирујући оно што је руководило нашим очекивањима и реорганизујући се у том поступку (Gadamer, 1977b, p. 15).

Из онтолошке перспективе коју је оцртао Хајдегер проблем универзализације херменеутике доводи се с Гадамером до крајњих консеквенци. Критичка становишта аутора који долазе након њега, било да су дјеловали у херменеутичкој традицији било да су писали ван тих оквира, често су грубо занемарена у нашој литератури, а од неизмјерног су значаја за одговарајуће вриједновање рада италијанског филозофа права којем ће бити посвећена централна поглавља овог рада. Узимајући у обзир Хабермасову критику појмова традиције и ауторитета, као и Рикерову критику појма припадности, Бетијева се херменеутичка позиција може, видјећемо у наставку, сагледати ван стереотипа који је карактеришу као одоцнели еклектицизам изграђен на наслеђу њемачког романтицизма и историзма.

2.3.3. ХЕРМЕНЕУТИКА КАО КРИТИКА

Хајдегерове идеје су, видјели смо, тек у Гадамеровој *Истини и методи* добиле експлицитну херменеутичко-универзалистичку разраду. У деценијама након писања тог безмјерно значајног дјела, Гадамерове су идеје преиспитиване, негиране и критиковане у оквиру структурализма, постструктурализма и деконструкције – филозофских праваца који су завладали континентом у претходних неколико деценија. Херменеутика је, ипак, преживјела бројне покрете који су се у седамдесетим и осамдесетим годинама прошлог вијека декларисали као антихерменеутички. У првом реду, троструки карактер херменеутике о којем смо говорили и који измиче логици прогресивног историјског слиједа допринио је њеној „неодређености и аморфности”. Утолико, свако дефинитивно одређење

херменеутике измиче, а њена се проблематика успјешно опире систематском разматрању (Weinsheimer, 1995, р. xiii). Један од значајнијих разлога опстанка херменеутике јесте и тај што су услједиле и критике које су се, прихватајући основне херменеутичке идеје о језику, значењу и разумјевању, концентрисале на недостатности Гадамерове херменеутике у погледу заснивања духовних наука, нарочито из перспективе њене универзалности. Гадамер је, упркос томе што је од раног Хајдегера преузео идеју изворности разумјевања и његовог утемељујућег значења за свако одношење са свијетом, свој рад темељио на традицији која је у центру пажње имала хуманистичке дисциплине, њихове проблеме и методе. Наведене дисциплине су у XIX и XX вијеку постале не само историцистичке већ су у одређеним круговима који су слиједили Маркову еманципаторску и друштвено-критичку линију мишљења биле позване да разумију традирано остајући у оквиру једног одређеног хоризонта који омогућава разумјевање, али такође биле позване да тај хоризонт радикално преиспитају критикујући просветитељство без обзира на то што су остале при његовој *sapere aude*.

2.3.3.1. ХЕРМЕНЕУТИКА, КРИТИКА И КОМУНИКАЦИЈА

Разматрање Хабермасових идеја у оквиру херменеутичке традиције може се учинити необичним. Њемачки филозоф и теоретичар друштва је у протекле три деценије афирмисан у филозофским и друштвено-научним круговима у првом реду као мислилац дискурса и комуникације и као интелектуалац који у јавности још увијек редовно адресира велики број горућих политичких проблема. Хабермас је, када је 1967. писао своју *Zur Logik der Sozialwissenschaften*,⁶⁵ био увјерен да се критичке друштвене науке морају утемељити методолошки и епистемолошки. Пишући нови

⁶⁵ Прво издање изашло је као посебно издање часописа *Philosophische Rundschau* и у њему је садржана (у форми рецензије другог њемачког издања *Истине и методе* из 1965) прва критика Гадамерових херменеутичких схватања. Она ће бити проширена у чланку „Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'” и објављена 1971. у зборнику, веома значајном за филозофску херменеутику, насловљеном *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Jürgen Habermas, 1971, pp. 45-56). Радови из тог зборника су коришћени у излагању које слиједи. Гадамерови одговори су садржани у истом зборнику под насловима „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'” и „Replik” (Gadamer, 1971a, pp. 283-317; 1971b, pp. 57-82)

предговор за то дјело 1982, он објашњава на који је начин његово мишљење претрпјело промјене:

Засигурно, био сам једно вријеме увјерен да се пројекат критичке друштвене теорије мора у првом реду потврдити с методолошког и епистемолошког становишта. То се огледало у томе што сам се у предговору за то дјело из 1970. године држао пројекта „заснивања друштвених наука у теорији језика”. То више није план којег се држим. Теорија комуникативног дјеловања коју сам након тога предложио није настављање методологије другим средствима. Она раскида с приматом епистемологије и бави се претпоставкама дјеловања оријентисаног на међусобно разумјевање независно од трансценденталних предуслова знања (Jürgen Habermas, 1988, p. xiv).

Прије те промјене, Хабермасово је мишљење било чврсто утемељено у марксистички инспирисаној критичкој теорији франкфуртске школе с основном идејом да изнова развије концепт критике и критичке теорије како би изнова пробудио њен основни еманципаторски интерес. Хабермасово окретање херменеутици у том покушају јесте заправо потрага за основама и методама духовних наука које би могле имати импликације по једну такву теорију (Mendelson, 1979, p. 46). С једне стране, у изградњи својих позиција у вези с духовним наукама Хабермас је инспирацију црпио не само из феноменолошке (коју ће, видјећемо, тек Рикер строго повезати с херменеутиком) и лингвистичке традиције већ је сматрао да се те науке имају утемељити у процедурама дисциплина које се заснивају на интерпретацији текста (McCarthy, 1988, p. vii). На крају, херменеутика је, као и критичка теорија, на различитим основама од Дилтаја до Гадамера развила једну критику инструменталног ума и сцијентизма (Mendelson, 1979, p. 45). С друге стране, Хабермас је као општар критичар одређених схватања из оквира Гадамерове филозофске херменеутике започео дебату која је у оквиру дисциплине постала опште мјесто у савременим расправама. Ми ћемо у овом дијелу рада прије свега нагласити оне проблеме Хабермасове теорије духовних наука који су у непосредној вези с херменеутичком традицијом, о којој смо до сада говорили, и изложићемо његове приговоре Гадамеровом учењу како бисмо на одговарајући начин оцртали

даље, постгадамеровске перспективе у херменеутици.⁶⁶ О Хабермасовом виђењу методолошког утемељења духовних наука ће бити више ријечи у последњем поглављу овог рада, када ће нам оно послужити као средство за критичку евалуацију херменеутике Емилија Бетија.

Почнимо онда с Хабермасовом критиком Гадамерових позиција. О проблему разумјевања значења, за разлику од Гадамера у *Истини и методи*, Хабермас расправља управо на нивоу методологије духовних наука који не може бити пренебрегнут без обзира на позитивистичке бихејвиорално-аналитичке предрасуде по којима је питање конституције и верификације теорија сведено на аналитичко утврђивање односа између различитих симбола (Jürgen Habermas, 1988, p. 91). Херменеутички приступ је управо, уз феноменологију и лингвистику, један од оних који на неки начин смјера да заузме примат у погледу утврђивања значења у духовним наукама. Према Гадамеровом мишљењу, видјели смо, оно што уопште омогућава разумјевање јесте постојање хоризонта у којем „обитавају” партнери у комуникацији. Разумјевање значења јесте могуће захваљујући стапању (фузији) ових хоризоната како у вертикалном – који се тиче разумјевања дјела у различитим историјским периодима – тако и у хоризонталном смислу – који се тиче разумјевања саговорника у различитим географским и културним контекстима (Jürgen Habermas, 1988, p. 151). Из херменеутичке перспективе се феноменолошки и лингвистички приступи утврђивању значења показују као објективистички с обзиром на њихову тврђу о теоретичару као неутралном посматрачу или аналитичару (Jürgen Habermas, 1988, p. 153).

Најзначајнији Гадамеров налаз је, како сматра Хабермас, ипак апликативни модел по којем, слиједећи теолошку и јуристичку херменеутику, можемо представити свако разумјевање као „могуће добијање саморазумјевања оријентисаног на дјеловање друштвених група из традиције” (Jürgen Habermas, 1988, p. 164). Концепти које добија из херменеутичке традиције Хабермасу на тај

⁶⁶ Још један важан разлог говори у прилог томе да је неопходно размотрити бар приговоре које је Хабермас упutio Гадамеру. Неријетко се сасвим произвољно тврди да се у херменеутици након Гадамера није десило ништа вриједно пажње (Бован, 2012, стр. 87).

начин служе „стварању друштвене теорије која није редукционистичка”, већ представља темељни блок у стварању „визије друштва које је слободно од доминације које повезује превазилажење капиталистичке економије политичком слободом и демократијом” (Mendelson, 1979, p. 48). Кобна је, међутим, Гадамерова грешка, упркос томе што је на одговарајући начин критиковао лажни објективизам методолошки оријентисане науке, у томе што је методолошко дистанцирање од објекта, које нужно мора постојати у теоријском разматрању, практично суспендовао онтолошком херменеутиком. Опозиција између херменеутике и методологије тако је на неки начин замаглаила питање могућности утемељења херменеутичких наука које, по Хабермасовом мишљењу, мора бити постављено (Habermas, 1988, p. 167). И касније, али и у својим раним методолошким и епистемолошким радовима Хабермас полази од идеје да разумјевање увијек подразумјева партиципацију а не само опсервацију:

Свака наука која признаје објективације значења као саставни дио свог објективног поља мора се позабавити методолошким посљедицама улоге учесника коју има тумач, који не даје значење посматраним стварима, већ мора експлицитирати значење објективација које могу бити схваћене само полазећи од процеса комуникације (Jürgen Habermas, 1993, pp. 22-23).

За Гадамера разумјевање јесте прије ствар урањања у одређену традицију у којој су садашњост и прошлост испреплетане, али то не може „оправдати закључак да медијум традиције није дубоко трансформисан захваљујући научној рефлексiji” (Jürgen Habermas, 1988, p. 168). Не постоји традиција која није обликована и која је потпуно слободна од свјесне интервенције услед промјењених околности те су Гадамерова схватања на неки начин дијалектику између разума и ауторитета (који традиција увијек посједује) антипросветитељски окренула у корист другог. Наглашавање традиције се, видјели смо, ефектуира у *Истини и методи* као рехабилитација предрасуда које су за *Verstehen* конститутивне.

Гадамерова предрасуда у прилог предрасудама (или предрасуђивању) које традиција чини важним јесте у конфликту с моћи рефлексije, која се показује немоћном да одбије захтјеве традиција. Супстанцијалност се дезинтегрише у рефлексiji, зато што рефлексija не само што потврђује већ

и слама догматске снаге. Ауторитет и знање не конвергирају. Дакако, знање је укоријењено у конкретној традицији; оно остаје везано за контингентне услове. Но, рефлексивна се не исцрпљује у фактичности традиционалних правила без остављања било каквог трага. Она је осуђена да дјелује након чињеница; али, дјелујући ретроспективно, она ослобађа ретроактивну снагу. Нијесмо у стању да расуђујемо о интернализираним нормама све док прво не научимо да их слиједимо слиједимо захваљујући принуди наметнутој споља. Али, док се рефлексивна присјећа путева ауторитета посредством којих су граматике језичких игара научене догматички као правила погледа на свијет и правила дјеловања, од ауторитета се може одузети оно што се састојало у пукој доминацији како би се разложио у слабију снагу увида и рационалне одлуке. (Jürgen Habermas, 1988, p. 170).

Хабермас се пита да ли из антиципације смисла можемо закључити о постојању легитимних предрасуда које би у коначном требало да разликују добар ауторитет од лошег ауторитета (а овај први је по Гадамеру карактерисан знањем а не послушношћу). Ако је, као што то сам Гадамер истиче, посао тумачења тај да учини транспарентним предрасуде (тј. да критички промисли традиционална увјерења), зар већ то не претпоставља елиминисање њиховог предрасудног карактера (Mendelson, 1979, p. 62). Хабермасу се чини да Гадамер претпоставља управо супротну ствар – то да се образовањем усађене предрасуде у зрелијем добу просто у рефлектованом облику преносе с индивидуалне личности која их је нама прењела на ауторитет традиције. На тај начин, Гадамер заправо потврђује конфликт који постоји између традиције и критичке рефлексивне у којем се ова друга губи у потврди ауторитета прошлости и остаје заробљена у раноконзервативном погледу на ауторитет и романтичарском одбацивању просветитељства (које је по мишљењу Хабермаса допринјело изолацији Немачке од остатка западног свијета) (Habermas, 1988, pp. 169-170). Гадамер, тврди Хабермас, апсолутизује традицију чинећи је непробојном за критичку рефлексивну (Mendelson, 1979, p. 67).

Суштинско питање које у својим методолошким и епистемолошким рефлексивама Хабермас поставља јесте оно о постојању рационално-критичког референтног оквира који нас може избавити из неке подручне традиције и

дозволити критику сваког ауторитета. У разумјевању се управо открива моћ рефлексije, те као нерјешена апорија херменеутичког приступа остаје тај усуд апропријације објекта у оквиру одређене традиције и ауторитета који не може бити критички пољуљан. На основу тога се херменеутичка претензија на универзалност може и мора оспорити уколико она, у верзији коју излаже Гадамер, не подразумјева и *критичку херменеутику* у оквиру које се морају размотрити и друштвени услови под којима је могућа слободна комуникација између субјеката, тј. комуникација у којој су лажне свијести разобличене. Нужна припадност традицији, коју Гадамер постулира, јесте оправдана уколико покушавамо да пронађемо неку стајну тачку изван сваке традиције, али није оправдана уколико оспорава критички потенцијал људског разума.⁶⁷ Хабермас оспорава универзалност херменеутике на бар два основа: 1) Контекст у којем се одвија апропријација одређене традиције јесте зависан и од односа доминације, а не само од језичког устројства међуљудских односа у оквиру те заједнице; језички универзализам који Гадамер претпоставља не може се носити с идеолошком структуром друштвеног живота. 2) Чисто разумјевајућа филозофија науке захтјева и теоријски систем који би био у прилици да „интегрише историју традиције с осталим структурама с којима је ова повезана”. На тај начин било би могуће и теоријско разрачунавање с идеолошком страном објективног контекста у којем је нека традиција ситуирана (Mendelson, 1979, pp. 64-65).⁶⁸

⁶⁷ Гадамер ће у каснијим радовима о критици идеологије говорити као о посебном случају херменеутичког опхођења с традицијом у оквиру којег се покушавају разоткрити доминантне друштвене предрасуде. Тај „екстремно тежак задатак” у крајњем води до „разоткривања одређених категорија предрасуда посредством критике” (Gadamer, 1976, p. 93).

⁶⁸ Предмет овог рада није дебата између Гадамера и Хабермаса те се нећемо даље упуштати у елаборацију аргумената и контраргумената. За наше потребе у наставку овог рада довољно је знати да је Хабермас дошао до основа на којима се Гадамерова концепција универзалности херменеутике може критиковати на основу њене идеје припадности традицији, тј. на основу идеје апропријације која је карактеристичка за свако разумјевање. Навођени Менделсонов чланак, уосталом, даје одличан преглед тих позиција и цјелокупне дебате.

2.3.3.2. ДИСТАНЦА И ХЕРМЕНЕУТИКА СУМЊЕ

Рикер је посве специфична фигура у оквиру херменеутичке традиције у којој доминирају мислиоци њемачке провинијенције. Упркос несумњивом значају за постадамеровско постављање херменеутичког проблема, Рикерово име је у савременим расправама често занемарено, а управо је он оцртао могуће перспективе херменеутичког мишљења у XIX вијеку. За разлику од Хабермаса, који у својим расправама о херменеутици говори о ограничениости дисциплине и њеној неодрживости у недостатку критичке друштвене науке, Рикер експлицитно реципира херменеутички начин постављања проблема као свој основни филозофски поступак. Критика с којом Рикер настоји да помири херменеутику ипак није марксистички схваћена потреба еманципаторске друштвене науке која ће бити у стању да разобличи лажну свијест појединаца и група, већ се прије свега односи на рехабилитацију могућности интегрисања методолошких поступака стицања знања у оквирима саме филозофске херменеутике (Westphal, 2011, pp. 56-57).

Рикерово основно критичко питање у односу на дотадашњу херменеутику – а нарочито с обзиром на Гадамерово схватање – јесте: „Како је могуће увести било какву критичку инстанцу у свијест о припадности изричито одређену као одбијање сваке дистанцијације?” (Ricoeur, 1989c, p. 94). Слијеђење херменеутичке проблематике ће га довести до одбијања тенденције у онтолошкој херменеутици која минимизује потребу за епистемологијом разумјевања на којој се може изградити практична интерпретативна методологија (Weinsheimer, 1995, p. xv). За потребе одговора на то основно питање, Рикер херменеутику прелиминарно одређује као „теорију операција разумјевања у њиховом односу са интерпретацијом текстова” (Ricoeur, 1989c, p. 71). Од Рикеровог питања смо и ми пошли у уводу рада покушавајући да у повјест херменеутике читаоца уведемо управо посредством динамике која у разумјевању постоји између дистанцијације и апропријације. Сада нам се ваља, међутим, детаљније позабавити оним у чему се по Рикеровом схватању састоји херменеутика.

Три су основе на којима се заснива Рикерово мишљење: 1) прва се тиче „анализе” језика у пуноћи његових употреба, тј. смисла употреба језика које нијесу

ограничене на анализу његове структуре и логике; 2) друга се тиче наративног збрајања модалитета „игре причања”, у оквиру којег истиче базичну јединственост и функционалну повезаност наратива у свим њиховим формама уз експлицирање његове темпоралности (Ricoeur, 1989a, p. 12); 3) коначно, Рикер се бави темпоралношћу и наративношћу из перспективе организације језика као текста (Ricoeur, 1989a, p. 13). Рикера та основна интересовања наводе да херменеутички проблем постави полазећи управо од Хабермасове критике Гадамерове тријаде предрасуде–ауторитет–традиција. Видјели смо да је Гадамерова херменеутика на неки начин концентрисана на питање припадности традицији, хоризонту разумјевања па и самом тексту. Управо у припадности Гадамер открива позитивну могућност разумјевања као апропријације онога што нам је далеко и страно остајући незинтересован за радикални захтјев критичке и разријешене евалуације постојеће традиције (Westphal, 2011, p. 48).

Питајући се под којим условима херменеутичка филозофија може инкорпорирати потпуно отворено критику идеологија, Рикер увиђа фундаментални проблем онтолошке херменеутике. У захтјеву за фундаментално-онтолошким захватањем проблема разумјевања који би радикалније поставио ствар од „пуког” епистемолошког проблема утемељења духовних наука, Хајдегер губи из вида да се изведеност наивног научног проблема разумјевања може показати само у случају могућности прелажења пута у другом смјеру. Да би се разумјевање у духовним наукама схватило као изведено из фундаменталнијег појма разумјевања као егзистенцијала који увијек прати бити-у-свијету, неопходно је да постављање епистемолошког питања постане могуће. Рикеровим ријечима, „управо је захтјев за радикалношћу тај који спрјечава повратак од опште херменеутике ка подручним херменеутикама” (Ricoeur, 1989b, p. 351). Гадамер изричито поставља питање за које Хајдегер сматра да је у односу на питање онтолошког устројства западног мишљења изведено, али услед инсистирања на онтолошкој радикализацији херменеутичког питања и тенденцији херменеутичког искуства да то питање учини проблематичним идеолошко-критичка становишта га у томе практично онемогућавају. Дихотомија која је дата већ насловом Гадамеровог дјела осуђује на „неаутентичност”, на изведену, објективирајућу свијест методски оријентисане науке. У апропријацији нечега што нам јесте страно занемарена је једна важна

димензија херменеутичког која се понајбоље огледа управо у пракси подручних дисциплина каква је филологија – разумјевање текста не подразумева само апропријацију о којој говори Гадамер већ неизоставно захтјева и дистанцијацију (Ricoeur, 1989b, pp. 352-353).

У уроњености субјекта и објекта тумачења у повјест (видјети: Gadamer, 1967, p. 158) Рикер не види неку хетерогену припадност која искључује сваку дистанцу у односу према предмету интерпретације. У тумачењу се, напротив, збива нешто што Рикер назива „блискост удаљеног” или „ефикасност дистанце”, коју диктира сама свијест о историјској ефикасности (Ricoeur, 1989c, p. 94). Између дистанцијације и партиципације постоји дијалектика коју је Гадамер својом идејом о стапању хоризоната само назначио. Основна је Рикерова замисао управо та да се уклони негативан предзнак који је у онтолошкој херменеутици добила дистанцијација како би се у пуној мјери сагледала „тензија између сопственог и туђега, као и између блиског и удаљеног” која постоји у разумјевању (Ricoeur, 1989c, p. 94).⁶⁹

Језичка припадност заједници значила је за Гадамера у првом реду могућност разумјевања или дешифровања знака, текстова и дјела који су нам традицијом предати. Рикеров је став да медијаторска функција језика, за коју Гадамер претпоставља да дјелује увијек онда када речене ствари воде дијалог, јесте заправо најочигледнија када се *Sprachlichkeit* замјени са *Scriptlichkeit*, тј. када упркос дистанци успјевамо да комуницирамо захваљујући ствари која је текст (Ricoeur, 1989c, p. 95), који служи као „одговарајући медиј између темпорално проживљеног и наративног акта” (Ricoeur, 1989a, p. 13). У таквој концепцији текста открива се могућност инкорпорирања проблема дистанцијације који се на основу задатка херменеутике у њеној дотадашњој повјести показује нерјешеним (Ricoeur, 1989c, p. 71).

⁶⁹ Већ је на основу тога јасно у којој је мјери депласирана тврдња по којој Рикер „не доноси ништа ново у односу на Гадамера” (Бован, 2012, стр. 87). Јасно се тиме пропушта увидјети управо оно о чему смо, наводећи Хабермаса, говорили као о значајном проблему Гадамерове херменеутике. Динамика дистанцијације и њеног превазилажења је код аутора те тврдње у потпуности занемарена као централна тема у континенталној херменеутици.

Најважнија последица Рикерове анализе недостатака Гадамерове херменеутике јесте укидање последње дихотомије која остаје да важи након капиталног дјела Хајдегеровог ученика, која је, штавише, дата у самом наслову тог дјела. Поменути се проблем код Рикера излаже као проблем недостатка објективног утемељења духовних наука под претпоставком измицања истине из руку експерименталног модела природних наука (Ricoeur, 1989d, p. 97). Продуктивност дистанцијације Рикер види управо у централности *текста* као посебног случаја међуљудске комуникације и као парадигме дистанцијације. Текст се заправо, сматра Рикер, састоји у дијалектици између ријечи и написаног, која припада оралном дискурсу који се објективизира као структурирано дјело.

Тако постаје јасно да се херменеутика тиче тријаде дискурс–дјело–писмо у чијем се сваком елементу огледа дистанцијација као услов разумјевања и као изворна карактеристика историјског искуства (Ricoeur, 1989d, p. 113). Јасно је већ у расправи о дискурсу као ефектуацији језика да ефектуација представља услов за анализу осталих елемената тријаде. Дискурс је могуће посматрати као *догађај*, утолико што се увијек када неко говори заправо нешто дешава, и као *значење* уколико се фраза може схватити као изјава и реконструисати од оних на које је адресирана. У језику као дискурсу, Рикеру је стало до кључне разлике између језика и ријечи, схеме и употребе, тј. у коначном, стало му је до разлике која постоји између лингвистике језика и лингвистике дискурса. С обзиром на то да је знак основна јединица лингвистике језика, Рикера прије свега интересује лингвистика дискурса која за своју основну јединицу има фразу (Ricoeur, 1989d, p. 99). Фраза је као елемент дискурса основна јединица у вези с којом се поставља проблем разумјевања.

Дискурс, који је заправо остварење језика његовом употребом, као догађај схвата се на три начина: 1) дискурс се прије свега реализује темпорално у садашњости; 2) док језик нема субјекта, дискурс је увијек говорење онога који се ријечима изражава и, коначно, 3) дискурс је за разлику од језика чији знаци реферирају једни на друге увијек дискурс о нечему, „односи се на свијет који претендује да опише, изрази или представи” (Ricoeur, 1989d, p. 100). Трећи разлог јесте кључан јер показује да је дискурс размјена, тј. да је упућен неком слушаоцу и да

се одвија као дијалог, и управо се из тог трећег момента може закључити на значењску димензију дискурса. Уколико се наиме дискурс остварује као догађај, разумије се у првом реду као значење. Дијалектику између језика и дискурса као догађаја и као значења Рикер поставља на следећи начин:

Као што се језик актуелизацијом у дискурсу превазилази као систем и реализује се као догађај, тако се улазећи у поступак разумјевања дискурс као догађај превазилази у значењу (Ricoeur, 1989d, p. 101).

Рикер прави још један кључни искорак у односу да дотадашњу херменеутику позивајући се на *Speech-Act* теорију како би образложио значењску страну *дискурса*. У ту свху ће од Остина (John Langshaw Austin, 1911–1960) и Серла (John Rogers Searle, 1932–) преузети класификацију субординираних аката у дискурсу која подразумева да сваки дискурзивни акт има три основна елемента (чина): 1) локуторни, тј. извођење самог чина говорења у којем је дато семантичко или дословно значење израза; 2) илокуторни као истински намјеравано значење од стране говорника; 3) перлокуторни тј. оно што „стварно” чинимо чињеницом говорења, тј. последице говорног акта без обзира на намјеру и значење („последица или *утицаја* које ти чинови имају на делање, мишљење или веровање слушаоца”) (Mišćević, 1991, str. 20; Searl, 1991, str. 72). Цјелокупна значењска димензија дискурса, схваћена на овај начин, омогућава његову актуелизацију у дјелу и писму.

За разлику од дискурса оличеног у фрази, *дјело* јесте резултат умјећа (*τέχνη*) која организује језик и показује се као далеко сложенија творевина. Дјело је 1) дуже од фразе и подразумева тоталитет његових елемената; 2) дјело је подређено врсној класификацији, тј. сврставању у литерарни жанр; 3) коначан облик дјела јесте специфична конфигурација индивидуалног израза који називамо стилем (Ricoeur, 1989d, p. 103). У дјелу се тако обавља медијација између догађаја и смисла стилизацијом на тај начин што се јединствена индивидуалност материјализује посредством организације лингвистичког материјала. Надаље, дјело говорника идентификује као аутора, који дјело производи одговарајући на неку одређену ситуацију. Коначно, у дјелу се једним дијелом укида разлика између објашњења и разумјевања, кључна за класичну херменеутику, с обзиром на то је индивидуална

продукција структурирана на начин жанра, стила и коначно језика (у смислу система фонетичких и семантичких правила) (Ricoeur, 1989d, pp. 104-106).⁷⁰

Када је утврдио однос између дискурса и дјела, Рикер прелази на преформулацију проблема *писма*, уобичајено схваћеног као оспољење говора у циљу његовог чињења трајним. У првом реду Рикер објашњава да је фиксирање само привидно изведено и секундарно питање; заправо, писмо је то које „чини текст аутономним у односу према намјерама творца” и што га чини подложним неизмјерном броју читања (Ricoeur, 1989b, p. 106).⁷¹ У писму се тек показује продуктивност оне алијенирајуће дистанцијације – *Verfremdung* – у којој се психолошко одваја од текстуалног, и којом се значење написаног ослобађа од дијалогског: „писати и читати” постају сасвим различити од „говорити и слушати”. С обзиром на наша разматрања Бетијеве – у основи – методолошке херменеутике, важно је још једном нагласити да дистанцијација коју писмо подразумјева није (само!) чињеница коју треба превазићи методолошки већ је конститутивна за разумјевање (Ricoeur, 1989d, p. 107).

Одбацујући психологизацију интерпретације која је у романтицизму била неизбјежна с обзиром на генијални израз који је требало разумјети, а коју је код Дилтаја немогућ превазићи јер се тичала разумјевања туђег живота на основу објективација духа, Рикер смјера на утврђивање „свијета текста” као инстанце која измиче како разумјевању схваћеном на традиционалан начин тако и структуралном

⁷⁰ Увиди структурализма су тако неопходни за анализу језика на семиотичком нивоу, док они не успевају да понуде одговарајуће поимање дискурса као изговора или реченице која је намјењена да представи нешто (Pigoulakis, 2010, p. 85).

⁷¹ Гадамер на сасвим различит начин анализира однос између реторике и херменеутике: „[О]ратор носи своје слушаоце са собом; снага аргументације савладава слушаоца [...] са друге стране читање и тумачење написаног је тако дистанцирано и одвојено од свог аутора и његовог расположења, његових намјера и неизражених тенденција да схватање значења текста прије личи на умјешност оратора него на процес пуког слушања” (Gadamer, 1986, p. 282). Херменеутички проблем је тако увијек тај да се нешто што је далеко учини блиским било вертикално (историјски) било хоризонтално (културно и географски).

објашњењу говора.⁷² Значење претходно наведеног става односи се управо на то да је дискурс за разлику од језика референцијалан, односи се на ствари, изражава свијет (Ricoeur, 1989d, p. 108):

Акт разумјевања [...] се састоји у преузимању семантичког динамизма у свијетлу којег, у оквиру метафоричког израза, једна нова семантичка припадност израња из руина семантичке неприпадности којом резултира дословно читање фразе (Ricoeur, 1989a, p. 22).

Проблем референце јесте фундаментални херменеутички проблем. Парадоксално, тај проблем израња у том облику тек у оним облицима дискурса у којима референца постаје проблематична; у говорном облику проблеми референце се могу ријешити остензивно, показујући ствар о којој се говори, или бар на основу ситуирања ствари у референтни оквир саговорника. Истински проблем реферирања настаје у дискурсу који је постао дјело или текст, с обзиром на то да је та директна референцијалност, иако могућа, тешко одржива а често и непожељна с обзиром на то да литература у огромном броју случајева не реферира на стварност. Постоји, међутим, једна референцијалност другог степена коју дјело и писмо подразумјевају, а која се не односи на свијет објеката, већ на *Lebenswelt*, тј. на *in-der-Welt-sein*. Разлика између разумјевања и објашњења јесте изразито лоше конципирана (Ricoeur, 1989a, p. 22; 1989c, p. 71). Управо испитивањем комплементарности између то двоје (које романтичарска и дилтајевски инспирисана херменеутика настоји да одвоји) долазимо до нових херменеутичких хоризоната. Објашњење схваћено као методолошка дистанцијација или мисаона објективација јесте могуће управо због аутономије текста који посредством писма постаје објекат (Westphal, 2011, pp. 54-55). На тај се начин конституише, према Рикеровом мишљењу, истински задатак интерпретације, с ону страну дихотомије између разумјевања и објашњавања:

⁷² Када говори о томе да је обавеза интерпретације постало објашњење, Рикер прије свега смјера на структуралну анализу. Без те структуралне анализе, чији је задатак управо објашњење дјела као структурираног дискурса, конститутивни моменти дјела не би могли бити схваћени (Ricoeur, 1989d, p. 106).

Тумачити значи учинити експлицитним начин бивања-у-свијету који је отворен у тексту (Ricoeur, 1989d, pp. 109-110).

Очигледно је да свијет текста о којем је ријеч није свијет уобичајеног говора. Задатак је интерпретације да искаже могућности свијета које су, захваљујући фикцији, поезији и прози, проширене у односу на референцијалност свакодневног причања и слушања. У једном надахнутом изразу Рикер укратко говори о „имагинативној варијацији коју литература обавља над реалним” (Ricoeur, 1989d, p. 110).

Једном када је посредством продуктивности дистанцијације размотрио проблеме језика, дискурса, дјела и писма указујући на начин на који се аутор односи према објективацијама које су у питању, Рикер наглашава да је „текст посредовање путем којег ми разумјевамо нас саме”. Након што смо то образложили постаје једноставније разумјети тврђу да дистанцијацијом у писму, читаоцу уопште постаје могуће схватање значења које надилази афективну повезаност с намјерама аутора, а апропријација објекта би могла да се одигра тек у дјелу схватајући његов смисао (Ricoeur, 1989d, p. 111). Значење текста, тј. ствар о којој је текст или „свијет текста”, како га назива Рикер, јесте оно што дјело открива и обзнањује:

Дакле, разумјети значи разумјети се пред текстом. Не наметати тексту сопствену ограничену способност схватања, већ се изложити тексту да би се од њега добило једно шире ја тако да исказ егзистенције кореспондира на одговарајући начин исказу свијета (Ricoeur, 1989d, p. 112).

Тријада дискурс–дјело–писмо јесте конститутивна за субјекта. Свијет текста који је, парадоксално, стваран у оној мјери у којој је фиктиван отвара сасвим нови простор за саморазумјевање онога „који се као читалац не проналази осим губећи се”. Сасвим је јасно да је фикција коју ствара текст мјењајући свијет у том саморазумјевању и својеврсна мутација субјекта на тај начин да субјекат и према тој промјени себе мора имати однос дистанцијације. Да бисмо уопште разумјели текст, разумјевању је неопходно придружити објашњење; третирање текста као објекта појављује се управо као услов очувања његовог алтеритета у односу на субјект тумачења (Westphal, 2011, p. 56). Тако се коначно долази до поенте дијалектике апропријације и дисапропријације. Тако схваћена херменеутика не подлијеже

приговорима које је Хабермас упућивао Гадамеру. Напротив, критика идеологије јесте основни задатак разумјевања формираног на основу текста ако не желимо да нашим разумјевањем управљају предрасуде (Ricoeur, 1989d, pp. 112-113).

На тај начин, узимајући дистанцијацију као полазишну херменеутичку тачку, не дирајући у универзалистичке претензије Гадамерове херменеутике, Рикер успјева да херменеутику помири с критичком функцијом друштвене науке на којој је толико инсистирао Хабермас у својој „епистемолошкој” фази. Како би била комплементарна с позивом критике идеологије, херменеутика мора прије свега признати 1) дистанцијацију као саприпадну самој суштини текста посредством које је текст деконтекстуализован; на тај начин дистанца као критичка инстанца постаје сама суштина тумачења а не његов акциденталан дио. Дјелу које је писмом ослобођено свог аутора приступа се увијек критички. 2) Херменеутика мора одбацити и дихотомију између објашњавања и разумјевања коју је као модусе сазнања примјерене духовним, односно природним наукама постулирао Дилтај. Дискурс постаје дјело само под условом да се може структурисати и формирати, а структура и форма су нужно предмет објашњења а не само разумјевања:

Задатак разумјевања је довођење до дискурса онога што је дато као структура... у тој ситуацији, истина и метода не представљају алтернативе, већ дијалектички процес (Ricoeur, 1989b, p. 355).

3) Трећа неопходност у зближавању херменеутике и критике састоји се управо у способности текста да отвори нове димензије реалног, о чему смо говорили; то није проста референцијалност на супрот значењу о којој говори Фреге, већ је једна могућност референцијалности другог степена у којој је задатак херменеутике разумјевање свијета који се текстом отвара. Захваљујући наративу који се читањем отвара, у херменеутици је увијек по сриједи дистанцијација од оног свакодневног реалног и приближавање томе, текстом отвореном, моћи-бити. 4) Коначно, критички се позив херменеутике код Рикера радикализује и у том смислу што је субјективност конститутивна у односу на смисао текста уколико је отворена за ствар која се текстом отвара и даје. У тој мјери је могућа и она крајња дистанцијација у односу на нас саме, наша увијерења и схватања, осјећања и вјеровања. Разумјети себе пред текстом јесте услов разоткривања оне „лажне

свијести” до којег је толико стало критичкој науци, чији је недостатак Хабермас приговарао Гадамеру (Ricoeur, 1989b, pp. 356-357). Из те перспективе Рикерова се херменеутика може схватити као мирење, медијација онога што је у херменеутичкој традицији растављено – метода и херменеутике (Stierle, 1994, p. 21).

2.4. ЗАВРШНЕ НАПОМЕНЕ

Након редова посвећених корифејима херменеутичке мисли у претходна два вијека, наша се пажња окреће једином правнику који у правом смислу те ријечи завријећује посебно мјесто у повјести савремене херменеутике – уједно и теоретичару интерпретације и разумјевања којем је то мјесто у највећој мјери и оспоравано. У уводу смо назначили да ћемо на наредним странама покушати да његове идеје, тешко разумљиве без излагања констелације херменеутичких позиција која је дата у овом поглављу, изложимо што детаљније и вјеродостојније како бисмо надомјестили релативни недостатак рецепције његовог дјела у оквирима наше (и не само наше) правне културе. Излагање Бетијевих схватања ће нам омогућити да потврдимо или оспоримо тврђу по којој је његова херменеутика реликт прошлости у том смислу што се наставља на методолошко-херменеутичка струјања и усваја Хартманову онтологију при утемељењу херменеутичке методологије. Покушаћемо, другим ријечима, да провјеримо валидност тезе по којој се Бетијева схватања безрезервно анализирају у оквиру методолошке херменеутике.

Додатни задатак који у раду стоји пред нама јесте да потврдимо чињеницу да је правна херменеутика, теорија правног тумачења, као припадног самој суштини правничког позива, пуноправни саставни дио било које херменеутичке теорије која с епистемолошког и методолошког становишта претендује на универзалност. Можемо то учинити само уколико прихватимо, у пуном смислу те ријечи, пуноправност припадности подручне правне херменеутике као неизоставног дјела правне теорије и филозофије. Сама правна теорија и филозофија јесу у сваком разматрању, које има претензију да себе означи као херменеутичко, неодвојиве од цјеловитог разматрања правног феномена у његовој линвистичкој, дискурзивној, социјалној и институционалној димензији, доводећи у питање „чистоћу” сваког искључиво правног истраживања и не трпећи редукционистичке и есенцијалистичке демаркационе линије између дисциплина које су сродне правној

теорији и филозофији. Другим ријечима, схватити шта је правна херменеутика у оквиру правне теорије и филозофије захтјева управо да правне теорија и филозофија, зарад „строгости” испитивања, напусте методолошки монизам и круте унутардисциплинске обзире.

Поједини савремени правни теоретичари који дјелују у духу аналитичке филозофије сматрају да је ова поливалентност херменеутичких позиција, знак произвољности и неорганизованости, методолошке непрецизности и неодређености у оквиру интерпретативистичких тенденција у савременој правној теорији. Ако приговор о којем је ријеч херменеутичка струјања не могу оповргнути методолошким приступом, морају га узети озбиљно. Релативно важење тог приговора правна херменеутика може само схватити као хеуристички упут – као назнаку могућности да је правни феномен једнако „праван” и у „полусјенци” колико и у ономе што се и данас, упркос бауку наводног релативизма и нихилизма који са собом носи херменеутичка традиција, назива његовом „суштином”. Од херменеутике Емилија Бетија, којој ће бити посвећена два наредна поглавља нашег рада, нема у оквирима правне теорије и филозофије бољег основа за разматрање проблема дисциплинарне ускогрудости појединих хуманистичких наука, неосјетљивости правне теорије на промјене у филозофском вокабулару савремености, истрајности есенцијалистичких тенденција савремене правне филозофије и неразумјевања правног феномена у његовој цјеловитости без губљења у апстрактности и општости.

3. ОПШТА ХЕРМЕНЕУТИКА ЕМИЛИЈА БЕТИЈА

Свако се мора разумјети и протумачити из његовог сопственог мишљења.

Фридрих Шлајермахер

3.1. МЈЕСТО БЕТИЈЕВЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ

Наводећи најзначајније херменеутичке радове у XX вијеку Петер Сонди као прекретнице у тој области помиње радове: Дилтајев рад *Успон херменеутике* из 1900. године, Хајдегеров *Битак и вријеме*, Гадамеров *Истина и метода* и Бетијева *Општа теорија интерпретације* која се у њемачком преводу појавила тек 1967. године (Szondi, 1995, p. 1). Међу филозофима који су у XX вијеку изградили херменеутику у оном облику у којем је данас знамо нашао је, по Сондијевом мишљењу, мјесто и један правник који је највећи дио свог позног рада посветио управо питањима на која смо у претходном поглављу рада обратили посебну пажњу.

Упркос свом несумњивом значају, Бетијева је херменеутика дуго остала у сјени филозофске херменеутике која је обиљежила не само филозофски већ и филозофско-правни дискурс на европском континенту (и у његовој родној Италији) у последње четири деценије XX вијека. Бетијева херменеутика се, у већ образложеној дистинкцији између онтолошке или филозофске херменеутичке проблематике и епистемолошке проблематике, чврсто ситуирала у потоњој, изричито одбацујући антиметодолошко заснивање херменеутике које су спровели Хајдегер, Гадамер и Бултман. Наведени разлог јесте један од основних разлога који ће тек 1978. године, након значајних радова романисте и посвећеног следбеника Ђулијана Крифа, утицати на то да Бетијева херменеутика постепено почне да добија оно мјесто које јој и Сонди у наведеном дјелу приписује (Nasi & Zanchini, 1999, p. 192).

У сваком случају, у наредна два поглавља ћемо се позабавити мишљењем аутора без којег се повјест херменеутике у XX вијеку тешко могла цјеловито разумјети и изложити. Управо због тога нам се ваља, једном када смо у грубим цртама осликали херменеутичку мисао XX вијека и прије излагања која слиједе, позабавити констатацијом Ђузепеа Закарије да „[м]исао Емилија Бетија представља крајњу тачку тензије и рекапитулације класичне херменеутичке доктрине” (Zaccaria,

1994b, p. 190).⁷³ Бетијева је херменеутика, према његовом сопственом науму, систематизација и довршење традиције херменеутике, схваћене као општа теорија

⁷³ Емилио Бети је рођен 20. августа 1890. Младаљачка интересовања Емилија Бетија тичу се прије свега филозофије. Упркос наклоности средњовјековном политичком мишљењу дипломира у Парми 1911. на теми из области облигационог права. Непуне двије године касније завршава Филолошки факултет. Добивши награду за дипломски рад и по основу те награде проводи вријеме у Бечу. Од 1914. интензивно се бави студијом римског права да би 1917. године у Парми добио мјесто слободног доцента (наставника по уговору о дјелу). Због оцјене да је „претјерано историчар а премало правник” бива одбијен на конкурс за мјесто на катедри за римско право у Перуђи (Perugia). У Камерину (Camerino) почиње радити као наставник у гимназији, а 1917. године преузима мјесто професора на катедри за римско право у истом граду. У то се вријеме посвећено бави Келсеном што касније карактерише као младаљачки занос, да би у блиској будућности постао општар противник и критичар чисте теорије права. У ратним временима остаје близак италијанском предратном фашизму и од тога никада није у потпуности оградно, што је дакако изазвало бројне полемике и оптужбе. *Општа теорија правних послова* (Teoria generale di negozio giuridico) сматра се његовим ремек дјелом. Завршио ју је 1939. године у Milanu. Године 1946, након ослобађања од оптужби због прослератних чланака у *Corriere della Sera* у којима је критиковао англосаксонско инсистирање на идеолошкој страни рата, почиње да држи курс цивилистике и у току тог курса оцртава своју херменеутичку теорију. „Бетијева херменеутика настоји, с једне стране, да обезбједи везивно ткиво свим духовним наукама, да би, с друге, покушала да обезбједи етички ideal који је у stanju да образује и duhu tolerancije, otvorenosti prema perspektivama drugih” (Griffiero, 1988, p. 33). Херменеутика за Бетија, према Гриферовој оцјени заснованој на Бетијевим библиографским нотама из 1953, представља повратак младаљачким романтичарско-спекулативним темама, овај пут уз чврсту подлогу деценијског студија права. Двотома *Општа теорија тумачења* (Teoria generale dell'interpretazione) Емилија Бетија представља акрибично и ерудитско дјело зрелог романисте и промишљеног теоретичара права у којем се из херменеутичке перспективе Бети хвата у коштац како с великим дијелом културе XIX и прве половине XX вијека тако и с мислиоцима какви су Шлајермахер, Дројзен, Хартман, Хегел, Гете и Ниче. Италијански правник 1953. године постаје свјестан да његова теорија остаје заробљена између појединих дисциплина, које је настојала утмељити, и филозофије за коју остаје окована на терену научне објективности без присташтва било којем од помодних филозофских правца. У Риму, 1955. године формира Институт за теорију интерпретације у области права којим руководи и у којем захваљујући бројним међународним иницијативама врши одаучујући утицај на неке од значајних теоретичара херменеутике у другој половини XX вијека (какав је Е. Д. Хирш). Од самог института је до данас остала само филозофско-правна библиотека Ђорџо дел Векјо (Giorgio Del Vecchio) чији се фонд нередовно допуњава а о Бетијевом наслеђу се води сасвим мало рачуна; упркос томе, драгоцјена је била помоћ коју је аутор овог рада добио од библиотекарке Лауре Капели

тумачења и као методологија духовних наука, а његов је рад прије свега посао ерудитског збрајања (којем ипак, као што ћемо у наставку показати, не недостаје креативности) конститутивних момената подручних теорија тумачења у јединствену цјелину опште теорије. У свом капиталном дјелу из 1955. године Бети о тој стајној тачки у обради херменеутичке проблематике пише на следећи начин:

Не обраћа се пажња на одређена разликовања у предмету интерпретације, већ на оно што је заједничко у интерпретативном поступку, на трајне карактеристике које показује, у свом варијетету поступака и нијанси које има и треба да има, у складу са захтјевима објекта који се интерпретира и у функцији различитих циљева и проблема које мора себи поставити у складу с различитим оријентацијама интереса за разумјевањем (Betti, 1990b, p. 70).

Називањем таквог становишта ерудичким, акрибијским или пак еклектичким никако не значи да пристајемо на став који је критика преузела од Гадамера а по којем је Бетијева теорија интерпретације управо као методолошки оријентисана лишена значаја за савремену филозофску проблематику (Argiroffi, 1994, p. IX).⁷⁴ Напротив, управо нас амбивалентност појединих Бетијевих херменеутичких позиција о којој ће бити ријечи на странама које слиједе, доводи до закључка да се филозофска херменеутика не може ограничити на Хајдегерову и Гадемерову онтологизацију проблематике разумјевања. Потпуна дескриптивност коју је Гадамер

(Laura Carrelli). Захваљујући путовањима по иностранству и предавањима о теорији интерпретације Бети у току живота стиче приличан број присталица и побуђује све више интересовања. Умире у Каморчијану (Camorciano) 11. августа 1968. године.

⁷⁴ Два новија рада која нуде увјерљиву аргументацију против таквог схватања Бетијеве херменеутике и њеног савременог значаја и која из корјена мјењају дотадашњу перспективу у интерпретацији његовог дјела су управо наведено дјело Алесандра Арђирофија (Alessandro Argiroffi) у којем се разматра Бетијева рецепција Хартманове филозофије, као и дјело Карле Данани (Carla Danani) у којем се захтјев за објективношћу, као ставка Бетијеве херменеутике коју је критика скоро без изузетка истицала, подвргава озбиљној реинтерпретацији (Argiroffi, 1994; Danani, 1998; Petrillo, 2005). Зачетник те реевалуације Бетијевог дјела је вјероватно Гаспаре Мура (Mura, 2010), што је настављено у раду његовог ученика Иринеја Корзениовског (Ireneusz Wojciech Korzeniowski) (Korzeniowski, 2010).

прокламовао у дисциплини која се вјековима саморазумјевала као прескриптивна, као артистичка, не мора бити неоснована али је засигурно ограничено релевантна у подручним дисциплинама каква је право (иако су њен утицај и значај неоспорни).

Бети је у свом дјелу истински настојао да традиционалне нормативне проблеме једне опште теорије интерпретације повеже с епистемолошким проблемима сазнања, онтолошким проблемима објективности и друштвено-научним проблемима хеуристике и поступка. У тим се његовим настојањима јасно примјечује „изванредно држање и кохерентност” у погледу основних идеја, проблема и њихових рјешења током читавог тока „бетијанског дискурса” (Crifò, 1978, p. 199). На тај начин, иако је Бетијеву херменеутику могуће лоцирати у оквиру оног правца који смо назвали методолошком херменеутиком никако не треба сметнути с ума да она није лишена елаборираних филозофских претпоставки (Argiroffi, 1994, p. 37). Није мање важно ни то што онтолошка херменеутика, уколико су на мјесту Хабермасови и Рикерови приговори, не може учинити методолошке напоре у друштвеним наукама излишним. Не ради се само о томе да се прескриптивна (методолошка) херменеутичка питања могу помирити с дескриптивним (онтолошким), већ се прије свега ради о чињеници што *проблем разумјевања*, уколико методолошки не жели да остане на тлу крајње произвољности и субјективне арбитрарности, мора бити постављен и као *проблем исправног разумјевања*. У крајњој линији, чак су и Хајдегера и Гадамерова разматрања и у њиховим сопственим дјелима резултирала одређеним супстанцијалним интерпретативним упутима.⁷⁵

Жан Гронден је добро примјетио да већ Бетијево одређење сопствене херменеутике као опште теорије прави јасну дистанцу у односу на, у претходном

⁷⁵ Бети би на тај начин, насупрот Гадамеровој критици, могао упутити сасвим аналогне аргументе које је Гадамер користио у одбрани од Бетијеве критике. Једнако као што се не може порећи да је у историјској интерпретацију увијек по сриједи и нека врста апликације (што и Бети, видјећемо, у крајњој линији може признати без опасности по конструкцију своје опште теорије) тако се не може порећи да један покушај описивања онога што увијек радимо када тумачимо мора инкорпорирати и нормативне упуте за дјеловање тумача.

поглављу обрађене херменеутичке покрете у другој половини XX вијека. *Movens* Бетијевих истраживања јесте идеја да све активности интерпретације имају јединствену епистемолошку структуру коју је неопходно експлицирати ако се херменеутика уопште има утемељити као општа теорија интерпретације (Grondin, 1994a, p. 115). У уводу за књигу *Teoria generale dell'interpretazione* Бети ће већ помало резигнирано признати да није успио да „елаборира рафинирани систем херменеутике” и да се његов рад мора читати као низ дискусија о различитим херменеутичким проблемима (Betti, 1990b, p. XV). Управо се на тај начин то дјело презентује у свој „ширини хоризонта различитих тематика и филозофских концепција разних аутора” које су у његовим оквирима интегрисане не на начин неке више синтезе већ на начин јединства хоризонта одакле је приступано свим тим проблематикама (Argiroffi, 1994, p. 56). Поменути је хоризонт у битном херменеутички у оном смислу у којем смо у претходном поглављу херменеутику и одредили.

Без обзира на то какве су Бетијеве основне намјере и у ком су степену оне реализоване, нема сумње у то да је управо „Емилио Бети тај који је спровео пројекат методичке херменеутике друштвених наука до највишег нивоа” (Zaccaria, 1994b, p. 190). Универзалност херменеутике, назначена код Шлајермахера, и могућност изградње херменеутичког основа духовних наука, који је у предвечерје свог живота помињао Дилтај, тек у Бетијевом раду покушавају се систематично и методски спровести. Из тог разлога се Бетијева мисао може лоцирати у оквиру оне линије херменеутичког мишљења коју смо назвали методском, али то не значи да се ништа у Бетијевој херменеутици не може назвати онтолошким или филозофским; напротив, цјелокупно је здање херменеутичке методике изграђено на основама Хартманове (Nicolaï Hartmann, 1882–1950), Хусерлове (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859–1938) филозофије и Хумболтове теорије језика али, наглашава Бети, само у оној мјери у којој је и он сам у тим спекулативним подухватима видио научну вриједност и садржај:

Показао би да не разумије наш наум онај, који би нас површношћу суда, оптужио за еклектицизам: у стварности је наш циљ општа херменеутичка теорија која, без обзира што је анимирана вјером у дух, жели да остане на

феноменолошком терену науке (*bei den Sachen selbst*), не желећи да се приближи било ком филозофском систему (Betti, 1990b, p. XV).

Потребно је рећи и то да се још мање може тврдити да у Бетијевој херменеутици не постоји ништа од оних тенденција које су се захваљујући Полу Рикеру и Хабермасовој критици Гадамера касније развиле. Видјећемо да већ код Бетија имамо освјешћене одређене моменте које код Рикера налазимо у развијеном филозофском облику и који се прије свега тичу дистанцијације као услова разумјевања било које објективације духа. Изгледа да су Бетијев начин постављана херменеутичког питања, његове суштински хуманистичке тенденције и аспирације биле не толико у полемици с доминантним тенденцијама у теорији интерпретације колико су биле „у полемици с цјелокупном духовном климом” његовог времена (Crifo, 1978, p. 200). Општа теорија интерпретације, као круна његовог теоријског рада у области херменеутике, несумњиво јесте пионирско дјело које је у педесетим годинама XX вијека било у потпуности есотијско (Crifo, 1990, p. X).

3.2. НАПОМЕНА О СТИЛУ И О БЕТИЈЕВОЈ РЕЦЕПЦИЈИ ХЕРМЕНЕУТИЧКОГ НАСЉЕЂА

Прије излагања Бетијеве опште теорије тумачења неопходно је образложити и одређена интерпретативна полазишта аутора овог рада. 1) Једним је дијелом ова методолошка напомена условљена оним карактеристикама Бетијевог стила писања које су у критичким опаскама о његовом раду често означаване као филозофски

еклектицизам и вишак ерудиције.⁷⁶ 2) Друга напомена се тиче чињенице да је његов рад често посматран као рестаурација романтицизма из прве половине ХИХ вијека. 3) Трећа се односи на наводни психологизам у који је урођен Бетијев рад на херменеутици (Nasi & Zanchini, 1999, p. 192). Наведена ћемо питања у току рада, а нарочито у закључном поглављу, посебно адресирати.

Како бисмо уопште приступили излагању Бетијеве опште херменеутике неопходно је, чији се, размотрити бар једно предубјеђење критике. На најбољи начин, то предубјеђење сумира Франко Бјанко (Franco Bianco), тврдећи да се цјелокупна Бетијева теорија интерпретације заснива на одређеном схватању онтологије које је сасвим јасно преузето од Хартмана (Betti, 1990a, p. XV).⁷⁷ Разлог за прецизирање интерпретативних смјерница које су прихваћене у овом раду јесте управо та, тешко искорјењива, предрасуда која се скоро без изузетка среће у критичкој литератури. Бетијеву херменеутику нећемо анализирати на тај начин. Разлоге за заузимање тог становишта можемо укратко назначити на следећи начин: 1) Херменеутика је, ако занемаримо онтологизацију њене проблематике у ХХ вијеку о којој смо говорили у претходном поглављу, учење о тумачењу. Прво у тривијуму, а затим и у духовним наукама (ако их схватимо као генерички назив за хуманистичке дисциплине и друштвене науке), херменеутика је као наука о тумачењу

⁷⁶ Примјера ради, прост преглед текста *Интерпретација права и правних аката* нас доводи до закључка да Бети чак (непуних) хиљаду пута реферира на друге ауторе спорећи се с њима или појашњавајући њихова становишта. Према мишљењу неких критичара оптужба за еклектицизам јесте резултат унутрашњих противрјечности које је немогуће разријешити у оквиру Бетијеве теорије интерпретације. Франко Бјанко тако пише „да се налазимо пред доктрином која еклектички прикупља инстанце и елементе који припадају различитим спекулативним традицијама и која није у стању да изрази ефективан капацитет синтезе” (Bianco, 1978, p. 60). Упркос томе што сам Бети истиче да се таква синтеза не смије тражити у његовом раду, нарочито с обзиром на динамику његовог настанка, нема сумње да је каткад богатство референци у Бетијевим дјелима посве дезоријентишуће (Danani, 1998, p. 225).

⁷⁷ Претходни навод, у којем Бети одбија ту оптужбу, свједочи бар о томе да његова изричита намјера никада није била приклонити се било којој изграђеној онтологији, већ да је напросто покушао слиједити феноменолошки диктум који је изрекао Хусерла и који му се свакако чинио научним.

играла улогу органа тумачења и разумјевања. Из тог разлога је традиционално њен задатак двојак: и) он је дескриптиван уколико херменеутика настоји да опише шта заправо радимо кад тумачимо или пак ии) прескриптиван, уколико херменеутика настоји да формулише смјернице за а) поступак тумачења или пак за б) резултате тумачења које бисмо могли назвати исправним. Схватимо ли дисциплину о којој је ријеч на тај начин, постаје јасно да је проблем заснивања херменеутике од секундарног значаја у проблематици која јој традиционално припада (сасвим је други проблем херменеутичка заснованост сазнања који је постављен у новој херменеутици). 2) Бети је, као уосталом и остали великани херменеутичке мисли XX вијека, проблемима интерпретације приступио из једне области у којој херменеутика игра значајну, ако не и кључну улогу. Шлајермахерово, Дилтајево и Хајдегерово је интересовање за херменеутику потекло од теологије, Гадамерово из филологије, а Бетијево интересовање за формулисање опште теорије интерпретације потекло је из права (Bianco, 1978, p. 19).⁷⁸

Не постоји ништа интринзично присутно у тим дисциплинама што би оправдало разлике у схватањима поменутих аутора. Један од најзначајнијих савремених Гадамероваца (помало произвољно) тврди да је просто иронично како су се Гадамеру и Бетију укрстила дисциплинарна интересовања на тај начин да је први за лајтмотив сопствене херменеутике узео *subtilitas aplicandi* (карактеристичну за јуридичку *ars interpretandi*), док је други за лајтмотив узео *subtilitas intellegendi* (карактеристичну за филолошку херменеутику) (Grondin, 1994a). Централност *subtilitas aplicandi* у праву је увијек значио његовање једног суптилног антитеоријског и антиметафизичког става у смислу релативне незаинтересованости за коначно заснивање нормативних судова у некој преегзистентној стварности. На тај начин је

⁷⁸ Интересантан је у том смислу слијед Бетијевих радова о интерпретацији и његово извјештавање о генези идеје о могућности и потреби изградње једне опште теорије интерпретације која почиње, прецизно наводи Бети, 17. фебруара 1947. године. Дефинитивни облик ће систематика опште теорије интерпретације добити у јуну 1947. године да би непуну годину касније изашао први значајан спис на ту тему, нека врста херменеутичког манифеста, насловљеног *Le categorie civilistiche dell'interpretazione* (касније преведен на њемачки језик под насловом *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre: ein hermeneutisches Manifest*) (Betti, 1990b, p. XV).

чувено упозорење на опасност сваког дефинисања у грађанском праву (Digestae 50. 17. 202) сасвим блиско једној скоријој констатацији која каже да „...ако нађете судије који се консултују са Дејвидсоном, Деридом или Думеом да би одлучили случајеве, вјероватно је вријеме да продужите пасош и да пакујете кофере,, (Luban, 1998, р. 277). Бетијева херменеутика изражава управо једну снажну потребу за објективношћу (која се у праву одвајкада разумјева као потреба за правном сигурношћу и извјесношћу) и истовремено једну самосвојност у односу на онтолошке основе било које методологије.

3) Наведени ставови нас воде могућности која је у Бетијевом дјелу назначена али није изведена на одговарајући начин. Апостериорни карактер правне интерпретације, у смислу инхерентне карактеристике апостериорности коначне валидације правне одлуке, у крајњој линији води могућности изговарања једног *quod principi placuit legis habet vigorem* у оквиру практичне али и у оквиру теоријске јуриспруденције. Наравно да не значи да пристајемо уз једно волунтаристичко схватање права; то на крају ни сам консеквентни карактер правног одлучивања не подразумева нужно.⁷⁹ Напротив врједновање и одлучивање између сукобљених врједности и интереса, које је својствено правном позиву, носи са собом у мањој или већој мјери равнодушност према суштински контемплативном свијету онтолошког утемељења. Правницима је тако у нормалним околностима далеко више стало до врједносне и рационалне (како год да се врједноси и разум схватају) заснованости одлуке него до онтолошке утемељености одређеног схватања права и правног тумачења. Претпоставимо ли да је општу херменеутику Емилија Бетија уопште могуће анализирати у свијетлу његовог основног правничког позива чини се да је упутно размотрити је управо узимајући у обзир ове специфичности.

⁷⁹ У том се контексту сасвим умјесно може искористити формулација „институционална контрола интерпретације” коју Френк Керемод одређује као „образац једнодушности” на основу чега одређене интерпретације постају званичне или канонске (Keremoud, 1983, р. 389). Упркос томе што Керемод ту појаву анализира у оквиру филолошке и теолошке херменеутике сасвим је извјесно да она своју примјену има у правном тумачењу с обзиром на коначност као карактеристику правних аката којима се опште норме примјењују у конкретном случају (какви су судски акти).

За рад ће то значити дефлацију значаја Бетијевих онтолошких и инфлацију значаја Бетијевих методолошких ставова. Онтолошки дио његовог рада дијели, нажалост, сличну судбину безмало сваког филозофског рада једног филозофа права – заснован је на претпоставкама транспонованим из неког актуелног филозофског становишта. У Бетијевом случају је ријеч – назначили смо претходно, а у наставку ћемо и елаборирати – о Хартмановој онтологији, што свакако не значи да сматрамо да је Хартманова онтологија а нарочито његова теорија вриједности, као једно од основних струјања која су потекла из Хусерлове феноменологије, „застарјела” већ у тренутку њеног стварања, захваљујући Хајдегеру и његовим ученицима. Истина јесте та да је егзистенцијализам у феноменолошком облику диктирао филозофску климу највећег дијела континенталне филозофије, али, с обзиром на савремена филозофска кретања (све већа доминација аналитичке филозофије која није уздрмана ни Рортијевом прагматичком деконструкцијом аналитичке проблематике, као и нова читања класичног њемачког идеализма која из психоаналитичке перспективе преузимају неки континентални мислиоци какви су Бадјо и Жижек), тешко да можемо основано судити о квалитету Бетијевог избора филозофских поставки. Сам Бети није сматрао да се приклонио неком посебном филозофском систему. Упорно је, штавише, већ 1955. године тврдио да његова *Општа теорија интерпретације* није настала у миру радне собе и приватне библиотеке већ да је, слиједећи логику сусрета и дијалога, *настајала* у дијалектици идеја и расправе о њима, као одговор на критику и отварање перспектива, прије него као стабилан и довршен систем тврђи (Betti, 1990b, p. XIV). Отуда и критичка напомена:

Општа теорија није систематично дјело, већ путовање између другачијих перспектива које, с времена на вријеме, освјетљавају поједине аспекте остављајући друге у сјенци; то је дјело које није написано одједном већ је изведено у различитим моментима, уз враћање на написане стране, али без мира који је неопходан за дуже писање или континуиран рад. Свако затварање [било које проблематике] само је привремено (Danani, 1998, p. 79).

Упоредо с претходним тенденцијама, у критичкој литератури се развила и монолитност у погледу идентификовања темељних Бетијевих поставки. Бетијево

инсистирање на идеји да се објекту интерпретације не смије дати арбитрарно значење, већ да се његово значење треба утврдити из њега самог, оличено у крилатици *sensus non est inferendus sed eferendus* јесте не само наглашаван већ и тумачен као Бетијева искључива брига и основни циљ његовог теоријског напора. У претходном смо поглављу видјели да се херменеутичка проблематика након Гадамера није могла ограничити на проблематику онтолошке херменеутике. Бети је с пуном свијешћу о онтолошким струјањима инсистирао на својим методолошким разматрањима тако да нема сумње да је Ђулијано Крифо у праву када каже да су централне теме Бетијеве теорије епистемолошке, гносеолошке и методолошке. Потоња критичка литература је стога, на неки начин тек додатно и у ограниченом обиму постала свјесна да је методолошки моменат, с обзиром на основне подстицаје који су Бетија довели до разматрања проблематике опште херменеутике, ван сваке сумње централан (видјети: Pettillo, 2005, pp. 15-16).

Коначно, претходно наведено не значи да су критичари Бетијевог рада били у потпуности у криву када су се обрушавали на онтолошке и етичке претпоставке опште теорије интерпретације. Став по којем је Бетијева херменеутика напосто једна методологија разумјевања и тумачења, те да ван те ограничене нормативне сврхе нема филозофску вриједност, напосто није тачан. Назначена „ампутација” метафизичких претпоставки из Бетијевог рада иако можда не би довела до немогућности комуникације између филозофске и методолошке херменеутике, засигурно би учинила безнадежно промашеним и јаловим Бетијеве критике херменеутичког егзистенцијализма који срећемо код Хајдегера и онтологије предрасудности коју срећемо код Гадамера. Алесандро Арђирофи је добро показао да то није случај у раду који је по први пут за озбиљно узео хартмановске претпоставке Бетијевог дјела како би допунио Бетијеву онтолошку и етичку аргументацију (Argiroffi, 1994, pp. 36-37). Описана мишљења, не мјењају чињеницу да херменеутика, о којој ће у наредна два поглавља бити ријечи, има основну методолошку потку која је по природи саме дисциплине њој значајна ако не и приоритетна. Мања или већа детаљност у обради тема које слиједе је условљена управо тим основном интерпретативним ставом.

3.3. ОБЈЕКТИВНИ ПОЛ ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ

3.3.1. ОНТОЛОШКА И ЕТИЧКА ПОЛАЗИШТА

Узимајући у обзир ону основну интерпретативну перспективу коју смо изричито заузели приликом интерпретације Бетијеве херменеутике, можемо с приличном дозом поузданости тврдити да су идеје које је требало да послуже као филозофска основа (а ова никада није искључиво херменеутичка за разлику од Гадамеровог схватања) општој теорији тумачења настале тек накнадно у односу на темељне идеје саме методске херменеутике. Упркос томе, о ваљаности и основаности Бетијевих онтолошких ставова свакако мора бити ријечи нарочито с обзиром на један централни проблем на којем је инсистирао а који је (као што ћемо видјети) остао актуелан у херменеутичкој проблематици до данас – *проблем објективности интерпретације*.

Бети је у свом раду понудио хартмановски инспирисано утемељење херменеутике и дао, на томе заснован, приједлог о томе на који се начин једна општа теорија тумачења која смјера да постане методологија духовних наука може утемељити. Нема разлога нити потребе да се то становише реevalуира – то, с једне стране, излази из оквира овог рада а, с друге, те су филозофске основе у савременој филозофији великим дијелом напуштене (која се често произвољно сматра мртворођеном, с обзиром на то да је Хартман, поменули смо, своју онтологију градио у вријеме када је Хајдегер отварао нове путеве филозофије XX вијека).⁸⁰ И поред тога, нема мјеста ставовима, како је то у једном скоријем раду увјерљиво показано, по којима су Бетијева разматрања Хартманове онтологије у основи превазиђена. Напротив, већ се и са становишта филозофских основа опште теорије интерпретације може успоставити плодан дијалог између ње и онтолошких струјања у херменеутици о којима смо говорили (Argiroffi, 1994, pp. 155-199).

⁸⁰ Поједини новији критички радови, нарочито поменути рад Алесандра Арђирофија, одступају од те дијагнозе превазиђености Хартманове онтологије и за озбиљно узимају управо онтолошко утемељење Бетијеве херменеутике (Argiroffi, 1994). Но, то ни на који начин не мјења чињеницу да Бетијево утемељење херменеутике јесте методолошко, и да је управо нормативни нуклеус класичне *ars interpretandi* „родно мјесто” Бетијеве *Опште теорије интерпретације*.

Разматрања онтолошких основа Бетијеве херменеутике ће нама, у првом реду, послужити да разграничимо двије врсте оправдања која се могу пронаћи за методски оријентисану херменеутику приликом сваког благонаклоног читања Бетијевог рада. 1) Прва се врста тиче филозофских основа теорије тумачења и изложена су највећим дијелом у првом тому Бетијевог капиталног дјела. 2) Друга се тиче телеолошких, а постериори оправдања методичности херменеутичке проблематике и саставни су дио Бетијевог рада све од његових првих списа о интерпретативној проблематици.

Пролегомену за Бетијево општу теорију интерпретације сачињава филозофска расправа о проблему „положаја духа у односу на објективност” (Betti, 1990b, p. 1). Централни проблем Бетијевих схватања није сама објективност, како се некритички често претпоставља. Утолико се његова идеја не састоји у томе да понуди једну теорију бића (текста, објективације, дјелања и сл.) као бића, Бети не нуди онтологију на којој би се изградила херменеутика. Бети је, напротив, прије свега заинтересован управо за *положај* духа према одређеној врсти објективности која би се могла окарактерисати као идеална. Централни проблем није дакле статичко-онтолошке, природе већ је релацион и може се, видјећемо у наставку, уоквирити само у оквиру дијалектике *дистанце* и *припадности* о којој смо говорили у претходним поглављима.

На самом почетку излагања херменеутике као опште методе духовних наука Бети покушава да установи у чему се састоји објективност која је сазнајућем субјекту увијек дата. У ту сврху, он анализира двије могуће објективности: 1) једна је реална – сачињена од феноменолошких података искуства; 2) друга је идеална – сачињена од услова искуства, тј. услова његове могућности (Betti, 1990b, p. 1). Однос између субјекта и реалне објективности јесте однос између ситуације и одговора који се наравно може састојати у свему: од физичког покрета па све до теоријске активности. Синтетичка (конструктивна) активност субјекта у односу на ту објективност се може одвијати као а) *епидогенетичка* – у случају умјетности или пак као б) *хеуристичка* – у случају сазнања. Може се такође састојати и у: ц) дјеловању усмјереном на измјену стварности или пак у телеолошком поступању које има исти

циљ (Betti, 1990b, pp. 2-3). Субјективна је активност у сваком од тих случајева, активност *формирања* (као давања форме) ономе што је духу туђе и странао.

Детерминација односа субјекта и идеалне објективности се за Бетија показује тежом из једноставног разлога – Кант ју је образложена у једном ограниченом домену сазнајног искуства, тј. његових *a priori* услова. Естетичко и етичко искуство су на тај начин изостављени из анализе идеалне објективности. Однос између чистих категорија разума и субјекта (који Бетија, видјели смо, највише и интересује), Кант рјешава посредством имагинације која је сасвим подударна на нивоу разума са аперцепцијом на нивоу искуства. На етичком плану, однос који Кант постулира између субјекта и логичких категорија је постављен тако да се поље логичке могућности судова вриједности, који су искуствено неусловљени, исцрпљује у категоричком императиву. Бети, слиједећи Хартмана, сматра да је то грешка (Betti, 1990a, pp. 5-6).⁸¹

3.3.2. ИДЕАЛНА ОБЈЕКТИВНОСТ ВРИЈЕДНОСТИ

Чињеница је да вриједности формулише субјект, али се на основу тога не може закључити да су оне субјективне, ништа више него што се на основу субјективности мишљења може закључити немогућност достизања истине. Бети ту врсту релативизма и субјективизма не дозвољава на аксиолошком плану тврдећи да „није у домену наше слободне воље премјештање, уклањање, преокретање, сужавање или измјена вриједности, и то нас већ учи свакодневно искуство” (Betti, 1990b, p. 7). Вриједности нијесу ни релативне у смислу неопходности њиховог корелативног односа с ентитетима у стварном свијету. Упркос томе што вриједности увијек налазимо у односу према субјекту, ситуацији или историјском амбијенту, релативистичком закључку нас само може одвести расуђивање по којем се та корелација узима у њеној издвојености а не као процес (Betti, 1990b, pp. 8-9).

⁸¹ Хартман пак преузима од Макса Шелера критику Кантове етике као формалистичке и настоји да елаборира „супстанцијалну етику вриједности” на којој се Бетијева излагања и заснивају (Argiroffi, 1994, p. 14).

Према Бетију, вриједности су с онтолошког становишта „суштине, структуре које додјељују посебан квалитет особама, односима и добрима” док су с гносеолошког становишта „’интуиције’ које су подложне схватању путем унутрашњег ‘интуери’ [...], захваљујући једној осјетљивости за вриједности и једном инстинкту или етичком укусу, који се манифестује у чину заузимања положаја [...] према једној линији дјеловања” (Betti, 1990a, p. 10).⁸² Интуиције су на неки начин претходне било којем вриједновању и у том су смислу а priori; да бисмо уопште вриједновали неке ситуације, неопходно је да претходно имамо представу вриједности. Практички *a priori* ипак није исто што и теоријски *a priori*, у њему не налазимо исту аподиктичност нити га можемо идентификовати као елемент свијести; он прије свега служи као „критеријум оријентације у животу и дјеловању, као заузимање позиције у аксиолошком пресуђивању”. Етичке, а с њима и естетичке вриједности, припадају, према Бетијевом мишљењу, објективности која није феноменска, али у погледу које и те како можемо доћи до поузданих сазнања; то назива, слиједећи Хартмана, идеалном објективношћу или *космосом вриједности*, сфером вриједности које нијесу перцептибилне али су и те како интелигибилне (тј. могуће их је интуитивно сазнати) (Betti, 1990b, p. 11).

Објективност идеалности вриједности јесте апстрактна и услов је могућности моралног искуства.⁸³ До индивидуалног живота и појединачне свијести доводи „логика срца” која није ништа друго но осјећајна предиспонираност за једно бити-афициран одређеним сетом вриједности; управо посредством тог „етичког укуса” достиже се нешто што Бети назива „а priori схватање вриједности” којим стичемо свијест о идеалној објективности (Betti, 1990b, p. 12).

⁸² На том мјесту Бети позива у помоћ аналогију вриједности с платоновским идејама. Други су аутори и превише труда уложили у дискредитацију Бетијевих филозофских схватања управо с тог становишта. Према интерпретативној позицији, коју смо образложили на почетку овог поглавља, нама та метафора не може бити од посебног значаја (Griffero, 1988, p. 58).

⁸³ Наведени исказ не значи да Бети прихвата било какву апстрактност или наиндивидуалност у класичном, природнонаучном смислу. Бетијева почетна полазишта су преузета из Хартманове етике и одбија било какав детерминизам у погледу вриједности (Argiroffi, 1994, pp. 4-5).

На сву срећу тај, како сам Бети каже „мистички”, начин постављања проблема схватања вриједности није конститутиван за оно што се излагањем о идеалној објективности намјерава постићи. „Логика срца” и „етички укус” му служе, прије свега, како би показао да је објективна идеалност увијек и без изузетка у односу са субјективношћу свијести. Управо се у том смислу и може установити паралелизам између излагања и Кантовог схватања треће критике као образложења могућности мишљења појединачног из перспективе универзалног. Универзално пак није само правило, закон или принцип, већ, сматра Бети, подразумјева управо и вриједности о којима је ријеч. Другим ријечима, не ради се о томе да вриједности пронађемо у чисто волитивној или чисто интелектуалној сфери духа, већ да их потврдимо као специфичне у том погледу да оне припадају моћи суђења посредством које субјект „интуира” вриједности у феноменима захваљујући управо духовној отворености за свијет вриједности која се може назвати „етичким укусом” (Betti, 1990b, p. 14). Остаје ипак спорно колико се у том случају може говорити о истинској универзалности ако претпоставимо, као што то Бети чини, да је та предиспозиција за вриједности условљена зрелошћу која се стиче образовањем или самообразовањем.

У намјери да објасни различитост у погледу позитивног морала, као система вриједности појединих народа, као и да би учинио разумљивим промјене у моралним вриједношћима кроз вријеме, Бети се позива на етику Фридриха Ничеа постављајући дилему о томе да ли се у тој промјени вриједности ради о истинском превриједновању или пак о перспективизму условљеном различитим оријентацијама у индивидуалном и духовном животу. Појам *оскудице* (*angustia*), у том погледу, издваја се као нарочито важан, а у битном значи „ограничење досега свијести, по којем је од свих идеја и представа, које свако од нас носи и које памти, свијести присутан само један мали дио који је различитито освјетљен у различитим тренуцима” (Betti, 1990b, p. 16). Свијести нису одједном дати сви садржаји искуства већ само они који су присутни из једне одређене перспективе као „мјеста посматрања и са тим усклађене оријентације према животу и свијету. Колико год да је издигнуто мјесто нашег посматрања, колико год да је отворен наш хоризонт, ипак је увијек ограничен у екстензији и интензитету и то на тај начин да ширина може шкодити дубини осјећања” (Betti, 1990b, pp. 16-17). У складу са тим, наша

вриједновања никада не могу превазићи начелну оскудицу свијести која јој је дата у њеној одређеној и ограниченој перспективи; избор између вриједности које ће се појавити као руководне у одређеној практичној ситуацији, представљају избор између датих вриједности, чија је датост друштвено-историјски и ситуационо условљена. Steinthal (Chajim Neumann Steinthal, 1823-1899) и Lazarus (Moritz Lazarus, 1824-1903) сасвим сличну појаву су идентификовали на плану живота духовних, културних и политичких заједница које су, као и појединци, друштвено-историјски и телеолошки орјетисане само на одређен и ограничен сет идеја и вриједности (Betti, 1990a, p. 18).⁸⁴

У свакој сазнајној активности је, према Бетију, могуће идентификовати њену условљеност оним што бисмо могли назвати *интересом*. Практично, критика није примјетила да је управо *интерес* централни појам Бетијеве епистемологије. Расправљајући о првом канону тумачења Бети каже да се у вези с фундаменталном потребом разумјевања по мјерилу саме објективације духа, тј. у том специфичном „сазнајном интересу”, и састоји специфичност тумачења у односу на дедукцију из појмова и индукцију путем каузалних веза. Сазнању предмета не помаже његово подвођење под апстрактан концепт, нити је оно продубљено извођењем из неког, њему страног, узрока (ако је такво шта уопште и могуће урадити) (Betti, 1990b, pp. 306-307). Истовјетан сазнајни интерес ће кључну улогу одиграти и приликом разликовања типова интерпретације. У сваком случају, интерес није схваћен ни као неки генерички интерес за сазнањем, нити као изведени положај свијести према проблему који јој се поставља. Интерес се, напротив, узима као метатеоријски услов сазнајне активности без чега сазнајна активност не би била отворена за нова искуства и дешавања.

Управо интерес, уз историјску одређеност, конституише *духовни хоризонт* појединца и колектива и условљава различитост вриједности и вриједовања која се у

⁸⁴ Побројани пионири социолошких истраживања односа између језика и културе су средином XIX вијека инспирисани Хумболовном филозофијом језика и проучавањем *Völkerpsychologie* основали *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, што је био замајак за развој социјалне психологије (Semín, 2009, pp. 251-262).

различитим тренуцима у њему присутна. Другим ријечима, перспективизам не значи субјективизам и релативизам; објективни космос вриједности никада није доступан појединцу (или народу), у цјелини већ му је дат један његов дио у зависности од перспективе (Betti, 1990b). Из те се перспективе и Ничеово преврједновање може схватити прије као радикална промјена оријентације него као потпуно преокретање свих вриједности које у хоризонт могу доспјети.

Није, међутим, јасно зашто бисмо, након свих перспективистичких ограда које Бети прави и након постулирања нужне повезаности између универзалног свијета вриједности и индивидуалног свијета врједновања, уопште морали да задржимо метафизички ентитет какав је идеална објективност. Бетијево увјерење да је хартмановски инспирисана онтологија једина алтернатива субјективизму и релативизму које сâм Бети сасвим јасно схвата као нихилистичке. Чињеницу да је Бети близак том закључку али да се ипак не успјева ослободити, како би рекао Гадамер, „идеалистичког насљеђа” показују и његове тезе у вези с тим проблемом које ћемо у једном дужем цитату навести:

Како вриједнујућа свијест нема до један одређени оквир, чији досег стоји у односу обрнуте сразмјере са њеним интензитетом, слиједи да је откривање нових вриједности које одговара новим ситуацијама и животним потребама, нужно праћено сумраком и нестајањем, помрачењем и субординацијом других, раније уважаваних вриједности, или бар различитим компаративним наглашавањем једних и других. Закључује се да се, без обзира на површински изглед мирне непромјењивости, која се повезује с уочавањем канона, учења, догми и утврђених принципа, етоса и вјере, начин интуиције и умјетничке визије, а не мање и сазнајни процес налазе у стању сталног развоја који одговара проблемима које живот, у његовом непрекидном одвијању, поставља (Betti, 1990b, pp. 22-23).

Идеална објективност вриједности не значи да је то непромјењив и трансцендентан систем. Хартмановски инспирисано Бетијево разматрање није платоновско у оријентацији, и поред примједба појединих критичара; напротив, управо се од таквих позиција настоји дистанцирати (Betti, 1990b, pp. 23-24). Упркос томе, мора остати нејасно због чега Бети говори о формирању субјекта у откривању

објекта (тј. вриједности) умјесто о међусобном формирању субјекта и објекта у процесу сазнања:

Откривајући постепено космос вриједности, мислећи субјекат расте посредством комуникативног процеса с осталим субјектима у погледу интуиције и етичког, естетског и другог укуса, у погледу способности разумјевања и аксиолошког суда (Betti, 1990b, p. 25).

У крајњој анализи, Бети на тај начин афирмише оно што је Хартман називао „моралном слободом” која се састоји у „интимној форми уштане способности човјека да постане, или да не постане, оно што јесте” (Hartmann, 1933, p. 143).⁸⁵

Приликом разматрања идеалне објективности, Бети ће по први пут поменути и један од кључних појмова сопствене херменеутике – појам репрезентативне форме (*forma rappresentativa, sinnhaltige Form*).⁸⁶ Појединци, као носиоци заједничке „менталне стурктуре”, у схватању вриједности и њиховом спровођењу у дјело, позвани су на међусобну комуникацију која се дијелом остварује управо посредством тих форми с обзиром на објективност вриједности (Betti, 1990b, p. 27). Медијација између објективности вриједности и субјективности свијести се проналази у заједничкој менталној структури и у „осјећајности у којој се

⁸⁵ Бетијева онтолошка разматрања ће из перспективе „моралне слободе” интерпретирати Алесандро Ађирофи сматрајући да је то један од централних појмова како код Хартмана тако и код Бетија (Argiroffi, 1994, p. 3).

⁸⁶ За превод Бетијевог дјела *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* је у Србији коришћен њемачки изворник (италијанско издање тог сјајног увода у херменеутику ће се појавити у италијанском преводу који је тек 1987. године приредио Гаспаре Мура под насловом *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*) те је појам репрезентативне форме превођен као „облик који садржи смисао” (Beti, 1988; Betti, 1967, 1987). У овом раду, како бисмо олакшали употребу тог изузетно важног термина у Бетијевој херменеутици, ми смо се определијели за превод који је ближи италијанском изворнику а који задржава и на нашем језику значење које му је Бети намјенио, упркос релативно неконвенционалној употреби појма репрезентација. Сам термин *форма репрезентатива*, је Бети преузео од фирентинског естетичара Баратона (Adelchi Baràtono, 1875-1947) (Plachy, 1974, p. 69).

суштински може учествовати” а та објективност јесте заправо само објективни пол „динамички и историјски условљеног” процеса открића (Betti, 1990b, pp. 28-29).⁸⁷ У самом основу херменеутичког проблема се на тај начин налази и проблем интересубјективности која у битном значи заједничко учење у вриједностима духа. Из почетних, онтолошких и етичких претпоставки опште теорије тумачења њена педагошка универзалност (о којој је говорио и Кладенијус) не долази у питање, с обзиром на то да је њен крајњи задатак аутоедукација људске врсте (Argiroffi, 1994, pp. 8-9).

Вриједност, упркос томе остаје нешто што свој основ има у себи и то нешто није подложно субјективној арбитражности, али наравно може бити сазнато посредством индивидуалне свијести захваљујући 1) „менталној структури која трансцендира појединачно ја” и 2) „нужном степену духовне зрелости” (Betti, 1990b, p. 30). Настављајући паралелу с Кантовим логичким категоријама, Бети држи да је управо то предуслов да се у погледу сазнања духовних формација (тј. репрезентативних форми или објективација духа) призна легитимност одређеним интерпретативним канонима, односно историјским категоријама (Betti, 1990b, p. 31).⁸⁸

⁸⁷ Претпоставка о објективности вриједности изгледа да фигурира као нужно зло у Бетијевим покушајима да услед перспективизма не западне у субјективизам и релативизам, као и да услед објективизма не западне у крајњи онтолошки реализам вриједности (Betti, 1990b, p. 29). Но сасвим је јасно да у погледу вриједности не стоји паралела са условима могућности сазнања у Кантовој теорији сазнања; ментална отвореност и посебна осјећајност су крхка замјена за категорије разума и априори услове перцепције. Додатно, није јасно какву би улогу могла да има претпоставка о објективности вриједности из перспективе интересубјективне комуникације; она свакако не може имати мјесто у аргументацији услед нужне перспективности и оскудице свијести коју сам Бети претпоставља. На тај начин нам се чини да онтолошка претпоставка о објективности вриједности без епистемолошке претпоставке о тачки гледишта која није перспективистичка просто не стоји.

⁸⁸ Бети, инсистирајући на паралелама са *Критиком чистог ума*, историјске категорије метафорички назива априори али одмах затим наглашава да су оне априори само у том смислу да претходе објективацијама, њиховом стилу и времену настанка, али такве да морају водити рачуна о специфичности сваке појединачне објективације (Betti, 1990b, p. 31).

3.3.3. ИНДИВИДУАЛНИ ДУХ И ДУХОВНОСТ ЧОВЈЕЧАНСТВА

Хартмановски инспирисан дискурс о идеалној објективности вриједности јесте само први корак у Бетијевом одређењу положаја духа у односу на објективност. Како би објаснио свијет духовности, посеже за Хегеловим разматрањима објективног духа по којима поменути положај није довољно окарактерисати гносеолошки (у смислу сазнања објективности од индивидуалног мислећег духа), већ га је неопходно разјаснити и еволутивно. Из тог другог аспекта, духовност која долази у центар пажње јесте „духовност човјечанства” која се одвија у историји у његовом тоталитету и „живи” у појединим областима духовности у којима се артикулише.

Није то, наглашава Бети, у истинском смислу објективни дух који је независан од историјског кретања и појединих манифестација, већ га је боље мислити као унутрашњу форму живе духовности која је дата индивидуалним свјестима у њиховој заједници и историјској промјени, али увијек у ограниченом обиму. Бети га умјесто објективним духом често назива *заједницом духовности* (*comunione di spiritualita*) (Betti, 1990a, pp. 32-33). Нема у тој духовности никакве посебне свијести нити има личности; она је увијек нераскидиво повезана с појединцима у оквиру одређене заједнице што је, изгледа, не чини ништа мање независном у односу на те појединачне духовности, нити је чини мање живом и утицајном. У односу на индивидуалност заједница духовности своју супротстављеност мислећем субјекту на неки начин губи с достизањем одређеног степена личног образовања и индивидуалне духовне зрелости. Управо у том смислу, динамику међусобног односа између живе духовности заједнице, која трансцендира појединачне субјекте и самог појединачног субјекта Бети карактерише као круг, као дијалектику. У тој дијалектици општа духовност долази до своје фокалне тачке док индивидуална духовност расте и сазријева (Betti, 1990b, pp. 35-36):

Ниједно врједновање искуства није могуће ако није укључено у дискурзивни круг и полифонични дијалог оних који су себи раније постављали аналогне проблеме (Betti, 1990b, pp. 36-37).

Вриједности, дакле, постоје на начин идеалне објективности која истовремено представља услов могућности њиховог сазнања и вриједносног расуђивања. Претходно наведено, према Бетијевом мишљењу, рјешава проблем начина постојања вриједности, њихове постојаности и могућности сазнања избјегавајући релативизам и субјективизам (Betti, 1990b, p. 38).

3.3.4. РЕАЛНА РЕАЛИЗАЦИЈА ИДЕАЛНЕ ОБЈЕКТИВНОСТИ

Актуелизација идеалне објективности у неком реалном супстрату се одвија како посредством теоријске тако и посредством практичне индивидуалне активности. Вриједностима је изгледа иманентна тенденција да се „постваре”, да добију феноменско постојање, а то могу стећи само посредством „врједнујуће свијести која их је препознала” (Betti, 1990b, p. 39). Управо у томе лежи основна разлика између вриједности и логичких категорија: ове прве немају могућност остварења осим посредством дјеловања на основу спонтанитета дјелатног субјекта. Но, то дјеловање није никаква теоријска активност, пука контемплација, већ је „акт вјере” и сврховито ангажовање (*impegno*) воље и способности појединца који вриједности остварује (Betti, 1990b, p. 40).

Безмало у потпуној подударности са теоријском сазнајном активношћу и активност актуелизације вриједности се одвија на начин препознавања проблема и његовог разумног рјешавања посредством индивидуалне иницијативе. Индивидуална иницијатива може пак резултирати или 1) конкретним дјеловањем у којем се вриједности остварују у реалној објективности или 2) посредством умјетничког „ендогенетичког процеса”, чак и 3) у хеуристици и дијалектици сазнања. 1) У умјетничком стваралаштву јесте најочигледније на који се начин одвија тај процес с обзиром на то да интуиција идеалне објективности бива изражена посредством експресивних форми. Креација умјетничких дјела јесте поступак трансфигурације естетских вриједности у литерарну, сликарску, вајарску, филмску или било коју другу естетску репрезентативну форму (Betti, 1990b, pp. 42-45). 2) И у погледу сазнања и његовог историјског развоја ствари стоје сасвим слично. Видјећемо у наредним редовима да Бети на мишљење гледа као на нешто што јесте нераскидиво повезано с језиком. Чињенице свијета су нам доступне само посредством комуникације, чији је предуслов језички условањена концептуализација

елемената свијета који нас афицирају. Апрехензија свијета се одвија посредством индивидуалне иницијативе, али је могућом чини управо заједничка умна структура која и дозвољава комуникацију, прогресивну елаборацију идеја и теорија. Цјелокупна дијалектика сазнања која није из тог процеса и у којој се остварују логичке вриједности као дио идеалне објективности јесте поступак аутоедукације човјечанства који никада није у потпуности синтетисан, а тиме није ни довршен. И у случају умјетности и у случају сазнања, традирање достигнутог, синтетисаног, оствареног посредством одређених хеуристичких процедура, реализује се и актуелизује посредством репрезентативних форми (било да су писане, фигуративне или оралне) (Betti, 1990b, pp. 45-50). 3) Коначно, дјеловања у којима се реализује идеална објективност остају сачувана за памћење оних који долазе посредством свједочења и традиције, институција, закона и других друштвених структура. Будући да чине саставне дјелове традираног из прошлости они не остају пуки споменици нити предстваљају само сјене времена која су за нама; традиција је жива и континуирана, и увијек бива наново оживљена и модификована. Потребе актуелног живота заједнице захтјевају сваки пут нова тумачења прошлости у којима се некада реализоване и објективирани вриједности могу ревалоризовати у животу појединаца и колектива (Betti, 1990b, pp. 50-51). Услед тога, феноменска реализација вриједности не значи њихово умртвљивање у некој статичкој објективацији:

Објективација заиста изражава и осликава формулисану и саопштену мисао захваљујући догађају и постојању мислећег субјекта; али је не може отргнути од дискурзивног круга и даљег тока духовног живота човјечанства, самим тим што изван таквог круга и тока објективирани мисао нема нити смисао нити садржај (Betti, 1990b, p. 52).

Уз још једно изражавање резерве у погледу неопходности постулирања идеалног свијета вриједности у условима искључивости индивидуално и колективно перспективистичког приступа, као и условима неопходности њихове феноменске реализације, настављамо с излагањем Бетијевог схватања предмета интерпретације.

3.3.5. ОБЈЕКТИВАЦИЈЕ ДУХА КАО РЕПРЕЗЕНТАТИВНЕ ФОРМЕ

Појам репрезентативне форме јесте коначан налаз Бетијевих онтолошких разматрања из перспективе опште теорије тумачења:

Репрезентативне форме у којима се дух објективирао и у којима је вриједностима дато феноменско постојање представљају посебну комбинацију идеалне објективности, која је типичан начин постојања вриједности, са реалном објективношћу, тј. посредством модификација осјетног свијета, без које те форме не би опстојале нити би осјетно постојање вриједности било мисливо (Betti, 1990a, p. 53)

Бети појашњава да појединим категоријама вриједности није без изузетка неопходна материјализација. Логичке и етичке вриједности су захваљујући свим људима заједничкој менталној структури и одређеном нивоу зрелости схватљиве појединцима и без реалне објективности у којој би биле остварене, на основу потпуно спонтане интуиције. Сасвим је другачија ситуација с оним што Бети назива „духовним вриједностима” које су увијек нераскидиво повезане с формом у којој су отјелотворене те интуиција није довољна да би се разумјеле. Неопходан је свјестан и усмјерен интерпретативни напор захваљујући којем оне и остају саставни дио одређене културе и традиције. Попут вриједности које су дате у формама какве су умјетничка дјела или телеолошка дјеловања људи неодвојиве од њихове реалне форме тако је и интерпретација која намјерава да дође до разумјевања садржаја тих форми нужно њима подређена и за те форме нераскидиво везана. Правни пореци али и спекулативне конструкције, митови и учења разумљиви су, на примјер, једино посредством оних форми у којима су се објективирали интерпретативном активношћу. Неуважавање примата форми приликом тумачења увијек води новом и различитом дјелу, а не разумјевању оног које је дато (Betti, 1990a, p. 54).⁸⁹

⁸⁹ Разликовање између логичких и етичких вриједности које су доступне спонтано и духовних вриједности које су нам дате само посредством репрезентативних форми јесте на неки начин „флуидно”. Бети инсистира на томе да је разумјевање форми могуће само посредством интерпретације али да су оне интуитивно доступне онда када су процесом аутоедукације постале саставни дио нашег „живог мишљења” (Betti, 1990b, p. 55).

На тај начин, коначно, као објективни пол интерпретативног поступка, артикулише се оно што интерпретацијом треба разумјети, а што се састоји у укупности идеалних и реалних момената присутних у оквиру објективације духа, тј. репрезентативне форме. У циљу долажења до идеалног значења, духовног садржаја форме која се разумјева, увијек је и без изузетка неопходна интерпретација. Потреба за тумачењем постоји гдје год постоје репрезентативне форме, гдје год се идеална објективност вриједности отјеловила, реализовала, тј. актуелизовала у реалној објективности. Посредством те активности се у ономе реалном и представљеном, изнова „открива” његова вриједносна идеалност, форма се преводи из перспективе вриједности које су у њој феноменски остварене (Betti, 1990b, p. 50). Тумачење представља неопходан елемент разумјевања комуникације у оквиру које се страни дух обраћа нашем духу, оно је врста сазнајног односа према свијету који су створили људи у камену, на папиру, платну, у извођењу или прописивању.

О репрезентативној форми ће на наредним странама бити више ријечи. За сада нам је довољно нагласити да се на изложеном хартмановски инспирисаном учењу о идеалној објективности која парцијално конституише херменеутички проблем код Бетија заснива једно од често оспораваних фундаменталних идеја његовог схватања. Код Хартмана и код Бетија, процес сазнања вриједности у њиховим објективацијама достиже врхунац апоретичности с постулирањем принципа по којем се значење увијек „извлачи” из објективације (Argiroffi, 1994, pp. 10-11). Основни херменеутички канон који гласи – *sensus non est inferendus sed efferendus* јесте остао је камен спотицања за рецепцију и евалуацију монументалне методолошки усмјерене херменеутике коју је италијански правник изградио. Упркос томе што у својој херменеутици никада није изградио теорију значења (иако је теоријама које су тада биле у развоју посветио дужну пажњу), учењем о репрезентативној форми је избјегао деобјективизацију херменеутике која се одиграла слиједећи вијерно Хусерлову методолошку строгост у анализи природе знака, која ће на европском континенту довести до развоја теорија језика и знака (Stierle, 1994, p. 17).

3.4. РАЗУМЈЕВАЊЕ И ТУМАЧЕЊЕ

Видјели смо да, расправљајући о онтолошким и етичким полазиштима једне могуће опште херменеутике, Бети долази до појма објективације духа, тј. до појма репрезентативне форме. Врједносни садржај репрезентативне форме на којем толико инсистира Бети није искључиви и једини разлог због чега се приступа њиховом сазнању. Напротив, карактеристика објективација духа да садрже обраћање духа који се у њима објективирао подстиче наш интелект да покуша разумјети смисао и поруку ових форми. Без обзира на то што увијек треба имати добро на уму, разлику коју између духовног садржаја и физичке форме у којој је дух фиксиран и која припада материјалном свијету, херменеутички проблем се поставља искључиво тамо гдје су те форме, које Бети назива репрезентативним, присутне (Betti, 1988, str. 55). Форма која, каже Бети слиједећи Сосира (Ferdinand de Saussure, 1857–1913), никада није пуки физички или физиолошки феномен, већ нека врста комуникативне (најчешће лингвистичке) артикулације представља у најширем смислу „јединствену везу осјетних елемената, која је способна да носи траг онога који је направио или којег инкарнира” (Betti, 1990a, p. 62) или „јединствену структурну повезаност у којој се више опажајних елемената односе једни на друге, и то такву повезаност која је подобна за очување обележја оног духа који је њу створио или који она оваплоћује”. Форме су репрезентативне услед тога што се посредством њих нама чини препознатљивим и сазнатљивим туђи дух различит од нашег иако с њим, наглашава Бети, „интимно повезан”. Налик дистанцијацији у Рикеровом разматрању писаног у којем се говор одваја од његовог аутора и обраћа се аудиторијуму слободан од те дијалогски нужне референце, Бети објективирање духа објашњава у Хегеловим категоријама *A-sich-sein* и *Sein-für-Anderes* у којима се очитава неопходност комуникативне препознатљивости садржаја другог духа:

Заправо [...] се само посредством репрезентативних форми, датих у перцепцији или које је могуће сјећањем призвати, и које представљају објективацију туђег духа, људи успјевају да се међусобно споразумију, да се повежу и успоставе духовне везе у међусобним односима (Betti, 1990b, p. 63).

Комуникација посредством тих форми није просто продукција и репродукција знака који у потпуности дају откривену туђу мисао, емоцију или вољу. Произведени дискурс (и не само дискурс) до другог духа допире не као облик у којем је садржај експлицитно дат па га треба преузети, већ прије као подстицај, стимулус (ако тај појам уопште можемо искористити без каузалних бихејвиористичких импликација које он носи), „евокативна енергија” која позива на то да се „значањска и семантичка вриједност” утврди. Без „осјећајности и отворености” другог духа, без његовог „труда и интереса”, уз варијабилност неограничено много „контингенција које на то могу утицати” провокација коју носи репрезентативна форма никада не доводи до разумјевања и излагања (Betti, 1990b, p. 65).

3.4.1. ТРИЈАДИЧКА СТРУКТУРА РАЗУМЈЕВАЊА

Разумјевање на које позивају репрезентативне форме и тумачење се једно према другом односе као *догађај* и *дјеловање*, у којем је тумачење одговор на епистемолошки проблем разумјевања (Betti, 1990b, p. 157). „[П]роцес тумачења уопште одређен је за решавање епистемолошког проблема разумевања; [...] *тумачење* можемо окарактерисати као поступак чији је успех и циљу саобразан резултат *разумевање* [...] тумачење значи довођење до разумевања“ (Betti, 1988, str. 59-60).⁹⁰ Разумјевање, међутим, не подразумева нужно да су форме које садрже смисао изражене симболима с намјером саопштавања идеје коју конципира аутор објективације. Довољно је да је из било ког израза духа могуће извући експресивну вриједност као његов смисао – објективације духа, другим ријечима не представљају само језиком изражене форме, већ и понашања, уколико се на основу тих форми

⁹⁰ Но, Бетијев налаз у вези са односом тумачења и разумјевања који слиједи традиционалну херменеутику није неспоран. Савремена је егзистенцијална херменеутика, видјели смо, инвертовала овај однос. Хајдегер је у *Sein und Zeit* разумјевање схватио као предуслов тумачења огрјешчујући се, наглашава Бети, о свако здраворазумско схватање тог односа. По сриједи је, каже италијански правник, концептуална збрка јер се *intendere* узима као истозначно са *intendersene* (Betti, 1990b, p. 158, fusnota 1). Томе ћемо посветити више пажње када будемо расправљали о односту између разумјевања и других облика сазнања.

може доћи до смисла који је у њима реализован (Betti, 1990b, pp. 66-67). Посебно важно за Бетија није то да ли су нам понашања или остале форме које могу бити носиоци смисла, дата директно, традицијом или сјећањима управо с обзиром на чињеницу да у сваком од тих случајева разумјевање почиње као позив нашем духу од другог духа, без обзира на изричитост позива. У свакој од тих ситуација комуникација између једног и другог духа бива посредована репрезентативним формама. Другим ријечима, свако разумјевање има тријадичку структуру која се у обраћању једног духа другом може идентификовати. О тумачењу и разумјевању можемо дакле говорити само тамо гдје постоји комуникација између два духа посредством одређене објективације (Betti, 1990b, p. 95).

Бети ипак, прије него што дефинитивно одреди разумјевање, покушава да га разграничи од сродних појава на психолошком (Betti, 1990b, p. 72) и на гносеолошком (Betti, 1990b, p. 78) нивоу. Разумјевање се психолошки темељно разликује од сваке врсте каузалног објашњења, и нема ништа с бихејвиористичким теоријама које у људском дјеловању и сазнању виде одговоре на одређене класе стимулуса. Претпоставимо ли да је значење оно што психолошки афицира тумача, остаје нам да закључимо да је стимулус оно пасивно пренијето споља, те да разумјевање не подлијеже никаквом поступку који би до њега довео; но то није случај. Разумјевање се гносеолошки може јасно делимитирати у односу на остале сазнајне процесе какви су математичка дедукција из концепата или физичка индукција на основу законитости.⁹¹ Није, међутим, истоврсно у случају природних и духовних наука оно од чега се у размјевању полази. Предмет тумачења је сасвим специфичан:

Тамо гдје свијест пред собом нема дефинисане концепте какви су математички, или пак феномене физичког свијета којима владају каузални закони, већ објективације духа, јасно је сасвим да се легитимно не може прећети метод који захтјевају ти различити објекти, а који подразумјева

⁹¹ Не негира Бети да је прогресивност тих дисциплина једним дијелом условљена интерпретацијом пређашњих достигнућа, али из тога не извлачи никакве скептичке последице у погледу могућности методолошког утемељења природних наука (Betti, 1990b, p. 73).

дедукцију из апстрактних концепата или пак индукцију на основу природних закона (Betti, 1990b, p. 73).

Претходно наведено, према Бетијевом мишљењу, не значи да је крајњи детерминизам у погледу утврђивања природних закона могућ, али се овај индетерминизам темељно разликује од оног који „карактерисше слободу у свијету духа” која није напросто одсуство спољних каузалних принуда већ у првом реду могућност самодетерминације (Betti, 1990b, p. 75). Додатно, с тим покушајима одбијања дилтајевске разлике између разумјевања и објашањења постоји опасност да се разумјевање узме као генерички назив за сазнање. Упркос томе што разумјевањем, као што ћемо видјети, такође руководе одређене правилности, сâм поступак разумјевања се битно разликује од поступка објашњења на основу природних закона. Природна наука је по свом основном звању та која се бави правилностима које су универзално важеће⁹² и у којима се свака индивидуалност губи:

Насупрот томе, у епистемологији разумјевања индивидуалност објективација духа у њиховим посебним историјским појавама се никада не губи из вида; концепти којима се покушава изаћи на крај с овим требају само да послуже исправном постављању херменеутичког питања (Betti, 1990b, p. 78).

Разумјевање дакле, и то јесте од кључног значаја, никада не дозвољава строго методолошко утемељење; евентуалне правилности које можемо пронаћи не воде исправним резултатима већ напросто олакшавају заузимање позиције духа у односу на објективацију, омогућавајући *баље* разумјевање.

Херменеутичка проблематика се може одвојити и од проблематике која се у Бетијево вријеме називала семиотичком (теорија која је у првој половини XX вијека била доминантно развијана под утицајем Чарлса Перса у САД-у). У тој традицији Бети види неке значајне помаке у разматрању тријадичке структуре разумјевања (Betti, 1990b, pp. 79-80), али јој и приговара ограниченост на квантитативна

⁹² И оваје Бети изражава умјерену скепсу наглашавајући да је универзално важење могуће само у одређеним границама али је не елаборира даље (Betti, 1990b, p. 77).

врједновања и натуралистичка запажања која не иду даље од идентификације оног што је животињско у сваком дјеловању, одбијајући субјективност и неквантитативну усмјереност теорија разумјевања на европском континенту.

Оно што интересује и што је одувјек интересовало херменеутику јесте управо духовни процес разумјевања, путем којег се један дух одговара на поруку другог духа, који му говори путем репрезентативних форми (Betti, 1990b, p. 95).

О интерпретацији не можемо говорити ни тамо гдје је по сриједи објашњење природних феномена каузалним везама. Гадамер је идентификовао у предрасудама један од основних услова разумјевања, а Бети се управо у погледу идентификовања историјског наратива и наратива о природним феноменима настојао оградити од предрасуде по којој су ти наративи истоврсни. Говоримо ли о физичком развоју и законитостима природе у терминима интерпретације, то се у првом реду може схватити као метафорички говор заснован на панпсихизму или пантеизму, који на основу вјере претпоставља органску цјелину хармоничних дјелова. У погледу сазнања, наглашава Бети, нема сумње да се може направити разлика између процеса открића закона који повезују појаве без обзира на спекулативне нпр. виталистичке постулате. Уколико уопште има простора да се у тим случајевима говори о интерпретацији, онда се она само може назвати „дивинаторном интерпретацијом” која постоји на размеђи између тумачења и спекулативног објашњења (Betti, 1990b, pp. 97-99). С обзиром на перпективизам сазнања и на његову историјску условљеност, спекулативно објашњење које приписује значења појавама (полazeћи од неке концепције свијета и живота) не садржи у битном неодређеност и недовршеност која је карактеристична и за остале облике сазнања, што не значи да се не може разликовати од разумјевања бар онолико колико оно не подлијеже основном канону интерпретације, по којем се смисао не приписује ствари већ се из ње извлачи – *sensus non est inferendus sed efferendus*.

Бети, управо разматрајући ту тематику, показује да је *разумјевање* за њега увијек *исправно разумјевање*, и да о интерпретацији с пуним правом можемо говорити само ако узмемо у обзир одређене нормативне услове за исправно разумјевање које је изричито освјестио онај који тумачи. Говори ли се о интерпретацији на

непрецизан и недостатан начин свуда тамо гдје постоји спекулативни покушај објашњења цјелине на основу њених дјелова и обратно на основу неког псеудо-херменеутичког круга, онда се мора нагласити да та цјелина и ти дијелови нијесу припадни предмету тумачења већ су изведени из система мишљења који је томе стран. Отуда је један од најзначајњи закључака, касније бескрајно оспоравних и погрешно интерпретираних, у вези с интерпретацијом следећи:

Ток и резултате интерпретације у правом смислу те ријечи је могуће контролисати у погледу њихове тачности на основу обавезујућег увиђања тог и других херменеутичких канона [...] увиђање одређених методских критеријума, повезано с констатном свијешћу о зависности од једне условљавајуће перспективе, гарантује могућност провјере, и у *том смислу, релативну објективност* интерпретације (Betti, 1990b, p. 102).

У покушајима да разријешим све концептуалне конфузије које су се у вези с тумачењем и разумјевањем нагомилале, Бети се обрачунава и са Хајдегеровим схватањем смисла бића покушавајући да Хајдегерову сложену терминологију сведе на себи ближе термине емпиријског, објективног и субјективног. Бети ће том приликом и назначити основну линију критике Хајдегеровог егзистенцијализма који комуникацију између два духа посредством репрезентативних форми у погледу утврђивања смисла осуђује на неаутентичност. У потрази за тим смислом фундаментални егзистенцијализам запада у солипсизам разумјевање самог себе се може, према Бетијевом мишљењу, схватити само као концептуална конфузија (Betti, 1990b, pp. 104-105).

Искључимо ли претходно наведене неспоразуме, долазимо до одређења кључног елемента тријадичке структуре разумјевања – репрезентативне форме као јединства физичког, психичког и духовног момента у вези с којом интерпретација у правом смислу ријечи једино и јесте могућа. 1) Скуп осјетних елемената на основу којих се 2) може испратити њихово стварање, као дјело аутора и његовог душевног искуства, и у којима је могуће уочити 3) духовни супстрат, који је на неки начин ванвременски али у времену учествује управо посредством објективације припадне физичком свијету, конституишу *предмет интерпретације*. Управо трећи елемент обезбјеђује повезаност различитих духова који разумјевају и на основу духовног

заједништва које надилази душевну усамљеност индивидуалног *ја* имају уопште и могућност да разумију учествујући у заједништву објективне идеалности дате посредством репрезентативним формама (Betti, 1990b, pp. 106-107). Закључивање по индукцији, карактеристично за неке од приступа разумјевању, разликује се од херменеутичког поступања управо зато што у интерпретативном процесу немамо дихотомију знак–субјект, већ се одвија нека врста разговора између а) стварајућег субјекта, чији је дух посредован б) објективацијом и ц) субјекта који разумјева.

У идентификацији репрезентативних форми Бети се, као уосталом и Гадамер и Хумболт, држи узорног значаја говора и текста за херменеутичку анализу. Тумач прави разлику између а) материјалног знака, б) саме репрезентативне форме и ц) представљеног садржаја. Држећи се Хумболтовог схватања језика, Бети претпоставља да се мисли представљају језиком, а значења симболима. На тај начин, прави строгу разлику између знака – који је, напосто, спољни носилац којим се фиксира објективација духа и симбола – који је носилац значења. Језик се испољава као *семантика* уколико је систем значења и правила али и као *прагматика*, уколико не представља само средство комуникације с другима већ и инструмент саморазумјевања. Захваљујући томе, разумјевање се конституише на линији а) дијалог – у којем непосредност комуникације у којем динамика питања и одговора не подразумјевају само језичко разумјевање форме већ и психолошко разумјевање намјера; б) традиране форме – у којима је садржан израз другог духа његовим фиксирањем у материјалним знацима који имају репрезентативну функцију која управо и омогућава разумјевање. Објективација духа о којој је ријеч, већ с обзиром на то да постоји и независно од тумачећег субјекта, показује се на два нивоа: а) један који је површински и који се појављује као перцептибилна стварност док је б) други доступан само посредством оног специфичног интереса за сазнањем о којем смо и раније говорили као о кључном појму Бетијеве епистемологије, који управо постоји уколико га дух тумача „пронађе, препозна и разумије” (Betti, 1990b, p. 111).

Знак је, дакле, начин на који се репрезентативне форме чине опажљивим, он повезује, пише Бети слиједећи Сосира и Хусерла, идеју с акустичком сликом, те на тај начин представља јединство звука (ријечи) и поетичког трага који је у њему присутан: „грешка је вјеровати да је различитим ријечима повјерена функција

репрезентације датих и одређених идеја” (Betti, 1990b, p. 113).⁹³ Могући предмети интерпретације, сматра Бети, нијесу само репрезентативне форме; његова херменеутичка епистемологија мора обухватити и изразе који нијесу језички али се у језик или звук могу превести. Посебну пажњу посвећује чак и мнемоничким репрезентативним формама, те сјећању као начину традирања репрезентативних форми које не посједују стабилан материјални сунстрат (Betti, 1990b, pp. 120-131). Долазимо на тај начин и до дефинитивног одређења комплексне структуре репрезентативне форме која се састоји из три међуповезана елемента:

- 1) материјализација коју је могуће перципирати;
- 2) духовни садржај који је њоме фиксиран, и коначно
- 3) индивидуални дух који је позван да репрезентативну форму као предмет интерпретације идентификује и разумије (Betti, 1990b, p. 133).

Истински предмет тумачења се тако, за Бетија, лоцира даље од некритичког објективизма методологије природних наука. Сасвим је јасно да објекат сам по себи није у прилици да фигурира као предмет разумјевања управо зато што је живи сазнајни интерес конститутиван за један такав предмет. Дух који разумјева објективацију другог духа свом предмету не приступа споља, већ је тај предмет управо конституисан његовим сазнајућим погледом. Да би уопште било нечега што бисмо могли назвати предметом интерпретације неопходно је да постоји активан интерес, отвореност за то да нам одређени објекат спољног свијета буде дат као подложен разумјевању.

На том трагу Бети идентификује и неке врсте објективација духа у зависности од предоминантне функције која им је дата. Говори рако о формама којима је дата 1) апофантичка или изражајна функција у које спадају умјетничка дјела и производи мишљења, затим 2) они којима је дата значењска или

⁹³ У оквиру аналитичке филозофије ће Витгенштајн тек у својим *Филозофским истраживањима* из 1945. године одбацити симплификовану идеју да се језик састоји од ријечи којима се именују ствари, уводећи у разматрање појам језичких игара: [репрезентативна] филозофска представа о значењу јесте на свом мјесту у оквиру примитивне представе о томе како језик функционише. Могло би се, међутим, рећи да је то идеја о језику који је примитивнији од нашег” (Wittgenstein, 2009, pp. 5-8).

комуникативна функција какви су симболи,⁹⁴ симптоми и фрагменти који алудирају на објективност која им је страна и, коначно, 3) они којима је дата телеолошка функција у којој су објективације духа заправо „структуре и инструменти” који за циљ имају утицај на одређено дјеловање (Betti, 1990b, p. 132). Описана је разлика условна јер се репрезентативне форме не могу дефинитивно делимитирати на тај начин да у свакој од њих идентификујемо само по једну функцију; штавише, а то ће се показати и у разликовању врста интерпретације којима ћемо се касније позабавити, један од централних критеријума разликовања јесте управо сазнајни интерес. Једино из перспективе тог интереса можемо закључити доминацију једне функције објективације духа али не можемо искључити остале.⁹⁵

3.4.2. ЈЕЗИК, КОМУНИКАЦИЈА И ТЕКСТ

Језик је, с обзиром на основну проблематику којом се у *Општој теорији интерпретације* бави, за Бетија централан феномен у изградњи херменеутике, већ стога што „[к]ада год пред собом видимо облике који садрже смисао, помоћу којих други дух говори нашем духу, нашу снагу тумачења покреће циљ да одгонетнемо какав смисао носе у себи ти облици“ (Betti, 1988, str. 54). А језик је свакако најчешћи носилац смисла у међуљудској комуникацији. Јесте ли критеријум на основу којег се савремена филозофска струјања могу идентификовати након Хајдегера и Витгенштајна – језички окрет – онда је Бетијева херменеутика, у том кључном

⁹⁴ О интерпретацији симбола и о сувишну значењске вриједности која је карактеристична за њих Бети говори расправљајући о филолошкој интерпретацији (Betti, 1990b, pp. 381-386). Нешто даље расправља и о интерпретацији мита (Betti, 1990b, pp. 386-390).

⁹⁵ Бетију је Гадамер општро приговарао због покушаја разликовања врста интерпретације с обзиром на њихову функцију. Видјели смо да је Гадамерова основна намјера била установљавање јединства херменеутичког проблема из перспективе из које се на тај начин не могу правити оштре разлике између филолошке, теолошке и јуристичке херменеутике. Чини се ипак да увијек онда када покушава да направи ту делимитацију Бети у први план истиче изворно јединство проблема разумјевања, сматрајући да су разликовања која успоставља хеуристички плодна; сасвим изричито, упркос покушају изградње универзалне духовно-научне херменеутике, Бети не оспорава исправност постављања проблема разумјевања у подручним дисциплинама, већ га настоји афирмисати утврђујући га у истим основним поставкама.

аспекту, далеко (филозофски) актуелнија него што би се то на основу њене конфронтације са струјањима у онтолошкој херменеутици могло закључити. Основна схватања о језику преузима Бети од Вилхелма фон Хумболта, те је језик одређен, у првом реду, у опреци према савременим схватањима по којима се он може узети у смислу „вјештачког система знакова” (Danani, 1998, p. 59). Јирген Хабермас ће херменеутичке правце мишљења анализирати управо полазећи од Хумболтовог инспиративног рада (Jürgen Habermas, 2003, pp. 51-82). Хабермас у оквиру Хумболтове трансценденталне концепције језика идентификује три основне поставке: 1) језиком је *a priori* конституисан хоризонт значења и у том оквиру члан једне заједнице посједује начине разумјевања и предразумјева све оно што се може срести у свијету (Jürgen Habermas, 2003, p. 53). Језик тако није састављен од појединачних значења ријечи већ се значење ријечи, реченица и конструкција разумјева увијек с обзиром на шире спојеве у које ти знаци улазе; језик није напосто когнитивни инструмент већ унапријед структурира један поглед на свијет и, коначно, значење има приоритет у односу на намјеру јер је језик посјед цјелокупне заједнице. 2) Језик превазилази индивидуални ум те је у односу на њега на неки начин аутономан, управо стога што се одвија као дијалектика између правила која њиме владају и субјективитета онога који га користи (тј. когнитиван је и експресиван истовремено). 3) Коначно, Хумболт наглашава прагматичку страну језика чинећи је неодојивом од дијалога у којем се саговорници споразумјевају у вези са, рекао би Гадамер, ствари (Sache) (Jürgen Habermas, 2003, pp. 53-57). На сличан начин и Бети поставља однос између језика и његових градивних елемената – он се не може реконструисати полазећи од појединих ријечи као знака који улазе у његов састав:

Заправо, језик конституише тоталитет чији су елементи међусобно повезани, тако да треба поћи од цјелине како би се посредством анализе дошло до елемената који су у њој садржани. Језик управо има карактер система заснованог у цјелини на подјели и на контрасту конкретних јединстава које није могуће перципирати већ током првог слушања (Betti, 1990b, p. 113).

Језик је, сагласан је Бети који то схватање покушава прилагодити потребама опште херменеутике, предуслов мишљења и увијек треба имати на уму управо његов идентитет (Betti, 1990b, p. 45):

Ми посједујемо чињенице, долазимо до тога да оне постају наше у прецизном и јасном облику, само у оној мјери у којој успјевамо да их преведемо у језик нашег представљања и идеације, наших судова и појмова, у покретни и флексибилни инструментаријум нашег опојмљивања и дијалектизовања, који се континуирано хране процесом комуникације” (Betti, 1990b, p. 46).

Расправљајући о филолошкој интерпретацији, однос између мишљења и говорења се схвата као генетички. На позив који му је упућен од објективација духа, који се обраћа његовом сензибилитету и интелигенцији, на који словесно биће мора одговорити уколико се има сматрати као такво, човјек одговара рјечју у процесу који од мишљења и „унутрашње ријечи (*parola interiore*) постаје дискурс и колоквиј” (Betti, 1990a, p. 350).⁹⁶ Не постоји непосредно разумјевање језичке комуникације; сваки говор или текст по самој својој природи не представљају готову ствар коју можемо просто интериоризовати, већ подразумевају позив на реконструкцију идеје која је у њима садржана посредством наших мисаоних категорија. Наведени Хумболтов налаз се, према Бетијевом мишљењу, може генерализовати као општи принцип цјелокупне херменеутичке гносеологије (Betti, 1990b, p. 158). Додатно, општа је карактеристика језика трајност креативног развоја – у којој је мисао доиста фиксирана на одређени начин али никада није у потпуности исцрпљена и одређена.

⁹⁶ Бети не елаборира детаљно идеју *унутрашње ријечи* за разлику од Жана Грондена који *verbum interius* узима као идеју водилу у анализи Гадамерове херменеутике. За тај појам Гронден каже: „Унутрашња реч је оно што тежи ка оспољењу у изговореном језику. Овај оспољени језик је наслага једне борбе коју треба чути као такву. Не постоји никакав ‘предјезички свет’, него само један, на језику саздани свет, који покушава да кроз реч изрази оно што се жели изрећи, не успевајући у томе потпуно”. *Verbum interius* јесте за Грондена херменеутичка ријеч а „[j]едина универзална димензија језика јесте та његова херменеутичка димензија” (Grondens, 2010, pp. 10-11).

„Елитичност” језика, чињеница да он садржи увијек више и указује на нешто што је увијек даље од оног појавног, доводи Бетија до закључка о способности тумача да продре иза ријечи и звукова онога чији се дух објективира до идеалне објективности вриједности (Betti, 1990b, p. 55). Знатно касније, када тврди да је „херменеутика ствар разумјевања с ближњима” у његовим ријечима свакако одзвања управо овај општи став о језику (Beti, 1988, str. 53).⁹⁷ На другом мјесту појашњава:

Уистину, међусобно разумевање људима није омогућено разменом материјалних знакова ствари, а ни тиме што се они, посредством аутоматизма преношења узајамно подстичу на стварање исте мисли, већ тако што сваки од њих наизменично покреће одговарајућу карику у ланцу властитог света представа и појмова, па је у свакоме такнута иста дирка његовог духовног инструмента, да би се изазвале мисли које одговарају мислима говорника (Beti, 1988, str. 56-57).

Језик, дакле, није оруђе, тј. није примарно оруђе и напросто оруђе. Однос између онога који говори и језика јесте двострук: 1) с једне стране, говорник увијек подлијеже „законима” језика који говори, на тај начин да је сâм говорник инструмент или орган језика. „[О]н не би могао да мисли”, каже Бети скоро дословце понављајући ријечи Витгенштајна „ако не би мислио у границама језика” (Betti, 1990b, p. 363; Wittgenstein, 1987, p. 189). С друге стране, 2) спонтанитет мислећег духа у одређеној мјери учествује у стварању изражајне форме која служи као начин оспољења његовог унутрашњег живота. Описана екстериоризација није огледање спољашњости у људском духу и језику, с обзиром на то да је с одређене тачке гледишта коју говорник заузима „порука” увијек индивидуална и одликује је лични печат. Развијајући лично у језичком изразу појединац развија језик за језичку

⁹⁷ Сасвим подударну тезу поставља и Гадамер када тврди да „практичка способност разумевања [...] значи емпатичко прихватање других с разумевањем” и када, осврћући се на повјест херменеутике, тврди да се и „[...] Шлајермахер [...] наглашено позива на чињеницу да је вештина разумевања потребна не само у односу на текстове, већ и у општењу са људима” (Gadamer, 2000, p. 174).

заједницу којој припада, а која са своје стране прихвата или одбија индивидуалне варијације, чинећи их саставним дијелом „живота језика” (Betti, 1990b, pp. 364-365).

Узимајући у обзир наведено, јесте јасно да је за Бетија разумјевање увијек лингвистички феномен. Слиједећи Канта, Бети одбија идеју да је сазнање пасивно осликавање стварности, а заједно с Хердером и Хартманом сматра да је мисао без изузетка артикулисана језиком. Однос између језика и мишљења, међутим, код Бетија није једносмислено разрјешен на одговарајући начин. Свакако да то јесте једно од оних мјеста у којима његов еклектицизам не резултира (по многим) много потребном синтезом. Бети им приписује неку врсту *дијалектичког идентитета* или *антиномичног идентитета* који не подразумјева потпуни паралелизам већ омогућава извјесну слободу у начину манифестације мишљења (Danani, 1998, p. 63).⁹⁸ У случају да се не може схватити као пуки систем знакова, Бети сматра да се исправно може схватити као „*ergon* у којем се објективира *energeia* живог говорења” (Betti, 1990b, p. 167). Специфичност језика јесте управо у томе што се, с једне стране, појављује као предуслов за „значањски колоквијум”, док се, с друге стране, као заједница говорника установљава на основу дијалога између два духа (Danani, 1998, p. 82). Карактеристика језика која се у погледу интерпретације за Бетија ипак показује као пресудна јесте његова поменута елиптичност (*carattere elitico*):

Из сваког језичког израза произилази увијек нешто што није учињено експлицитним и детерминисаним на унисон начин: једна врста *јаза* [зјап, *frangia*] која није само дата језиком већ је дух саговорника-тумача позван да интегрише подстрек који му од тог јаза долази [...] тумач повлађује дивинаторном предосјећају идеалног свијета вриједности који је с ону страну језика, и његово је поступање једини начин да се тај свијет испита и асимилира (Betti, 1990b, pp. 209-210).

⁹⁸ Уопште узевши, Дананијева добро уочава све проблеме с којима се Бети суочава расправљајући о језику. С једне стране, Бети жели да избјегне лингвистичке расправе које се након Сосира издвајају у посебну дисциплину. С друге се стране приклања Сосировој начелној индиферентности у погледу односа између значења и референције знака (што код Хумболта није случај) (Danani, 1998, pp. 62-64). Однос између мишљења, језика и стварности тако остаје недомишљен.

Основно обилежје језика већ говори о томе да се интерпретација не окончава у свом граматичком (филолошком у ужем смислу) задатку. Језиком се увијек говори више него што се говори; он без изузетка упућује на космос вриједности у којем можемо лоцирати значење објективације које превазилази њено реално постојање али ипак остаје у *sensus non est inferendus* оквирима (видјети: Argiroffi, 1994, pp. 206, фуснота 226). Елиптичност језика подразумјева да је функција интерпретације интегративна, тј. „да се њоме увијек мора учинити експлицитним оно што није речено, већ је само имплицитно подразумјевано; мора се објаснити и интегрисати фрагментаран, лакунозан или недовршен израз [...]” (Betti, 1990b, p. 338).⁹⁹

Из тих основних карактеристика језика постаје јасно да се он не може схватити као секвенца значења, семантички низ или систем, већ да је у истинском смислу жив и постаје конкретан само у оквиру заједнице говорења или комуникације. Отуда херменеутици у њеном основном облику не припадају семантика, лингвистика и семиологија – те дисциплине најчешће имају посла са слиједом лингвистичких (и не само лингвистичких) значења.¹⁰⁰

Феномен разумјевања текста Бети управо и изводи постепеним удаљавањем од идеалне комуникативне ситуације која има дијалошку структуру (сама природа језика јесте суштински дијалошка). „Само у комуникацији ријечи добијају значење, а саопштљивост је значајан дио тог значења [...] реферирање на друге субјекте комуникације интегрише значење ријечи не мање него што то чини реферирање на објекат, тј. на њен контекст” (Betti, 1990b, p. 206). Никада се не разумјевају само поједине ријечи већ цјелокупан дискурс и његова семантичка вриједност. Од посебног значаја стога јесте однос између језика и дискурса у оквиру којег је сваког од њих могуће идентификовати: „Језик [...] се актуелизује у дискурсу, као мисао и као заузимање позиције, а дискурс конвертује језик у живо присуство” (Betti, 1990b,

⁹⁹ О томе ће накнадно, у контексту методологије интерпретације, бити далеко више ријечи.

¹⁰⁰ У том смислу ће Бети у *Општој теорији интерпретације*, у једној дугој дигресији и критиковати Карнапов логички позитивизам (Betti, 1990b, p. 180 i dalje).

р. 168). Текст није само материјализовани говор. С интерпретативног становишта свако утврђивање (фиксирање) живог говора представља неку врсту детериоризације, удаљавање од ситуације у којој аутор пјелином своје физичке и духовне личности саопштава мишљено (Betti, 1990b, р. 161). Управо из посредности комуникације карактеристичне за текст произилази потреба за оним што Бети назива *интеграција*. Уколико је говор другог перципиран у односу лицем-у-лице, начелно постоји усаглашеност између саопштавања и разумјевања, кореспонденција између развоја мисли и њиховог прихватања. Удаљавајући се од, за комуникацију увијек значајног, лица и гестикулације саговорника, удаљавамо се и од значења које је изговореним ријечима приписао туђи дух (Betti, 1990b, рр. 159-160). Бети претпоставља да говор на неки начин има примат у односу на написано прије свега сходно динамици питања и одговора у којој је говорник у прилици да нам приближи и објасни сопствене ријечи.¹⁰¹

С обзиром на претходно наведено, могло би се учинити да је према Бетију интерпретација текста увијек непоправљиво недостатна за његово разумјевање. Не треба изгубити из вида ни један веома важан приговор скептичким концепцијама (попут Платона у *Федру* и Шилера у *Votivtafel*) које на текст гледају као на деградацију говора – што не важи за „жив и живахан дискурс у заједници духова која цијени комуникативни процес” (Betti, 1990b, р. 161).¹⁰² У свом основном облику нам се феномен разумјевања представља у тако схваћеном дијалогу. Језик у том случају не само да омогућава комуникацију, већ уопште чини могућим саму заједницу и однос између саговорника. Реципрочност која је за непосредно разумјевање у живом дијалогу кључна, код текста заправо не постоји (Danani, 1998, р. 76). Упркос томе што је живи дискурс (или колоквијум) узет као идеал-тип

¹⁰¹ У савременој се правној херменеутици интерпретација каткад анализира као конверзација, стратешки разговор између законодавног тијела и судских и административних органа (Marmor, 2007, 2008, 2009).

¹⁰² Интересантно је нагласити да Бети у анализи дискурса наводи Гадамера још 1955. године (Betti, 1990b, р. 163, fusnota 4-с). Гадамер ће у *Истини и методи* читаво једно поглавље посветити логици питања и одговора коју подразумјева херменеутика (Danani, 1998, р. 73; fusnota 50).

ситуације разумјевања између особа на основу „консонанције мишљења” у односу на коју се оно што је написано схвата као нека врста апсолутизације, репрезентативна не представља деградацију већ неопходну спону између два духа која се настоје споразумјети у дијакроном референтном систему.¹⁰³

Поставља се питање шта значи то аутентично разумјевање дискурса на основу чега Бети долази до разумјевања објективације духа? Лингвистичко значење се наслања прије свега на ријеч као најмању језичку јединицу, док се смисао дискурса заснива на значењу фраза. У том смислу није довољно познавати значење ријечи како би се схватио смисао фраза у оквиру дискурса, оне не могу бити схваћене апстрактно, већ само могу бити познате или непознате. *Разумјети* смисао дискурса на тај начин значи учествовати у заједници мишљења. *Погрешно разумјети* значи приписати дискурсу значење које није његово. Коначно, *не разумјети* значи не успјети у схватању значења дискурса, било да се не може схватити разуман смисао, било да се не може разумјети крајњи (најдубљи смисао) (Betti, 1990b, pp. 172-173). Другим ријечима, Бети не апсолутизује могућност разумјевања приликом живог говора за разлику од неизбјежне проблематичности разумјевања приликом сусрета с објективацијом духа. Бети напротив некада говори и о супериорности аутора у погледу писаног текста, те о предностима писаног текста за читаоца који му се може вратити и поново га размотрити (Betti, 1990b, pp. 356-357). Управо због тога нам се, без намјере да бранимо конфузан и проблематичан еклектички стил који Бети користи у том поглављу, чини да нема основа да се приговара за неодговарајуће разрешење односа између живог духа који нам говори и објективације која нас позива да разумијемо дух који се у њој објективирао (као што чини: Danani, 1998, p. 77). Прва се ситуација, слично као и код Гадамера, узима као узорна у односу на другу ситуацију. Када тумачимо, како бисмо разумјели, увјек је на неки начин (бар метафорички) могуће претпоставити дијалог једног духа с њему страним духом, посредством објективације која на разумјевање позива.

¹⁰³ Посматрано из идеалне дијалошке ситуације Бети прави разлику између а) апофантичке и б) семантичке функције коју језик има, тј. између значењског садржаја и експресивности форме језика (Betti, 1990b, pp. 165-166).

3.4.3. ТУМАЧЕЊЕ, САЗНАЊЕ И СТВАРАЊЕ

Савремене лингвистичке теорије у језику идентификују тријадичку структуру која је за Бетија од посебног значаја. Семантичко значење се одвија у процесу између а) субјекта коме је упућено за разумјевање значење семантема, б) објекта, тј. семантема или репрезентативне форме и ц) субјекта који говори посредством репрезентативне форме (Betti, 1990a, p. 205).¹⁰⁴ Тумачење је тако трочлан процес чије су крајње тачке тумач и дух који је објективира у облицима који садрже смисао. „Тачке” долазе у додир посредством облика који садрже смисао у којима објективирани дух ступа наспрот тумачу као другобивство (Beti, 1988, str. 61).

Из перспективе тумачења, „разумевање је препознавање и *накнадно* по узору конструисање смисла, према томе, духа који је сазнатљив посредством облика своје објективације и мислећем духу говори као таквome, који се осјећа сродним с њим у заједничкој људскости: то је премошћавање неком врстом лука, свођење и поново повезивање тих облика с унутрашњом целином која их је створила и од које су се они одвојили; поунутарњење ових облика, при чему се, свакако њихов садржај преиначава у туђ, од првобитног различит субјективитет” (Beti, 1988, str. 62).

Општи критеријум за разликовање тумачења од других облика сазнања јесте следећи: „Да би се могло говорити о интерпретацији, неопходно је да се ради о активности која слиједи и која је подређена једној ранијој и главној активности којом се стварају репрезентативне форме, чији се смисао мора појаснити, а мисао реконструисати (изнова изразити)” (Betti, 1990b, p. 231). Управо у том смислу тумачење јесте различито од спекулативне активности или артистичке инвентивности у којима се ради о установљавању нечега новог и оригиналног:

¹⁰⁴ Полемички карактер Бетијевог рада (оно што су критичари често називали еклектицизмом без одговарајуће синтезе) најбоље се огледа у дијелу *Општа теорија интерпретације*. Подстицаји за коначно одређење поступка тумачења из перспективе проблема разумјевање доводе до тога да се Бети, удаљавајући се од анализе дате у прологемени дјела, позива на Хусерла, тврдећи да су услов разумјевања а) одређена фигура или структура (тј. облик, *Gestalt*) и б) њен интенционалан карактер (који се састоји у њеној упућености на објекат) (Betti, 1990b, p. 207).

Живот, свијет, egzистенција иако духовни, не могу се сматрати предметом интерпретације у правом смислу ријечи; њихово огледање (рефлексија) у духу филозофа није карактерисано оном строгом обавезаношћу и подређеношћу која је контролисана и која је суштинска за интерпретацију у правом смислу те ријечи (Betti, 1990b, pp. 239-240).

На тај начин долазимо и до једног кључног проблема у теорији интерпретације који ће, као што ћемо видјети у последњем поглављу, у великој мјери одредити нека савремена херменеутичка кретања. У свом раду о правој интерпретацији Бети признаје несумњиву креативну улогу тумачењу. Пођемо ли од тога да тумачење јесте сарадња између духа који је створио објективацију и духа који је тумачи онда тумачење јесте „неизбјежно стварање, као што јесте стварање и свака интерпретативна активност која, без обзира на то што се заснива на неком претходном акту, није проста пасивна реакција нити је механичко понављање” (Betti, 1971b, pp. 140-141). Бетија то води до закључка да је цјелокупна дилема између тумачења и стварања погрешно постављена и да је у битном треба преформулисати. Није дакле питање да ли се интерпретативни поступак може квалификовати као креативан (он то увијек на неки начин јесте) већ је питање да ли интерпретација има карактер изворне креације или она јесте субординирана и везана објективацијом која се интерпретира (Betti, 1971b, p. 141). Одговор који Бети даје на то питање смо више пута поновили, те нам овдје остаје да изложимо на који начин он управо из те перспективе, анализира грешке претходника и савременика који су разматрали односе између тумачења, сазнања и стварања.

Погрешно постављен однос између интерпретације, других сазнајних поступака и стварања Бети уочава и код Дилтаја. Дилтај је (детаљно смо говорили о томе у другом поглављу овог рада) направио разлику између сазнајних процедура духовних и природних наука али је и покушао да успостави везу између разумјевања (*verstehen*) и имања животних искустава (*erleben*) (Betti, 1990b, p. 241). Предмет сазнања у духовним наукама су за Дилтаја унутрашња искуства која, захваљујући унутрашњој датости могу бити репродукована од других субјеката. Унутрашња искуства је могуће повезати у њиховој кохеренцији, као што је могуће разумјети туђу духовност управо захваљујући хомогеним унутрашњим искуствима туђе

интериорности. С обзиром на то да је у овом случају ријеч о реконструкцији и накнадном разумјевању туђег духа, Бети је сасвим сагласан с резултатом Дилтајеве анализе. Пристајање на Дилтајеве ставове ипак се губи управо у тренутку када сâм Дилтај, инспирисан процесом лирског искуства пјесника у којем се „трансфигуришу” његова сопствена схватања, долази до поистовјећивања интерпретације с процесом унутрашње експериментације. У крајњем, то га доводи до тога да разумјевање схвати као предуслов било којег сазнајног односа према објективности посредством конститутивног *Vorverständnis*.

Бети наравно неће пропустити да Хајдегеру приговори неоригиналност у том погледу држећи да је Хусерл у својој логици дао одговарајућу феноменолошку анализу пред-разумјевања (Betti, 1990b, p. 242, fusnota 6). Преузимање Дилтајеве концептуалне конфузије у којој је *Lebenserfahrung* замјењен једним *Lebensverständnis* није једина грешка фрајбуршког ректора. У првом реду, он је а) идентификовао разумјевање с имањем искуства, б) успоставио корелацију и паралелизам између *Sichverstehen* и *Fremdverstehen*, да би ц) направно концептуалну конфузију мјешањем разумјети (итал. *intendere*, њем. *verstehen*) које у битном значи „контемплативно препознавање”, са разумјети-се-у (итал. *intendersene*, њем. *sich auf etwas verstehen*) које јесте ништа друго до „тестирање инструмента његовом практичном операционализацијом” (Betti, 1990b, p. 244, fusnota 11).¹⁰⁵ Бетију се чини да је у Хајдегеровом случају сасвим јасно да се једна иста ријеч – разумјевање – користи да би се означили сасвим различити духовни поступци. У првом случају је разумјевање схваћено као начин рефлексije о туђем алтеритету док се у другом користи да означи унутрашње искуство које прати спонтана атрибуција смисла (Betti, 1990a, p. 246).¹⁰⁶ Неће Бети пропустити ни да критикује Јасперсову (Karl

¹⁰⁵ Бети ће посветити прилично пажње генези ове концептуалне конфузије код Хусерла и Дилтаја. Посебно ће, међутим, истаћи да је у први план стављена тек с егзистенцијализмом који налазимо код Дилтајевих настављача Миша (Georg Misch, 1878–1965) и Болнова (Otto Friedrich Bollnow, 1903–1991) (Betti, 1990b, pp. 244–245).

¹⁰⁶ Сасвим је јасно да се у Хајдегеровом случају Бети задовољава критком која не улази у суштину Хајдегеровог схватања разумјевања. „Хајдегер држи одвојеним два значења с којима користи ријеч разумјевање, на тај начин да се њему не може приписати неспоразум на који се односи Бетијева

Theodor Jaspers, 1883–1969) употребу појма разумјевања као било којег сазнајног односа са свијетом, а нарочито његово извртање Бекове идеје о *Erkennen des Erkannten* (Betti, 1990b, pp. 246-247).

У крајњем, критика егзистенцијализма није индукована толико чињеницом да су Хајдегер, Јасперс а касније и Гадамер (као и Миш, Болнов па и Дилтај у одређеној мјери) неоправдано проширили употребу појма разумјевање на свако сазнавалачко одношење са свијетом већ прије свега у томе што у тим схватањима „разумјевање престаје да буде универзално људска чињеница, која је могућа на основу заједничке менталне структуре која постоји у свакоме ко је достигао одређену духовну зрелост. Заправо, важење ‘егзистенцијалног смисла’, на које је упућено то разумјевање, ограничено је на оне који су учесници у ситуацији; дакле, на оне који су учесници у кругу интимности, или чак у ширем али опет ограниченом ‘биолошком’ кругу који је везан за егзистенцију и за њене потребе и није отворен за оне који се ван њега налазе” (Betti, 1990a, pp. 248-249). Бетију се, дакле, чини да је у егзистенцијалистичком субјективизму и релативизму имплицитно присутна једна погубна искључивост и елитизам у погледу разумјевања који се коначно огледа у непремостивости баријера између међусобно различитих скупина људи. Остаје, као трајна мана егзистенцијалистичких схватања разумјевања, управо неоправдано проширење разумјевања на сваки облик искуствовања или на сваки облик сазнања. С једне је стране последица те концептуалне конфузије оспоравање историјским наукама могућности достизања објективног сазнања, док

критика. У уобичајеном значењу, у којем се термин карактерише у смислу догађаја као резултата тумачења, тј. ‘смислу једног начина сазнања међу осталима, различитог од ‘објашњења’, разумјевање је за Хајдегера, заједно с објашњењем, ‘егзистенцијални дериват’ уобичајеног разумјевања које је идентификовано као конститутивни елемент људске егзистенције. У складу с тим, херменеутика у смислу ‘методологије историјских наука духа’ јесте дериват у односу на херменеутику у примарном (онтолошком) смислу ‘феноменологије тубитка’” (Mengoni, 1978, pp. 129-130). Цитирано не значи да је та критика безвредна, напротив, Арђирофи увјерљиво показује да је она заснована на конфортацији између Хајдегерове аналитике тубивствовања и Бетијевог схватања критичке онтологије Николаја Хартмана (Argiroffi, 1994, pp. 27-53).

је, с друге, постулирање недостижности објективности потпуна негација научног карактера корпусу духовних наука (Argiroffi, 1994, p. 28; Betti, 1961, p. 28).

За разлику од тог новопронађеног релативизма и субјективизма у херменеутици, Бети покушава да јасно разграничи тумачење од сродних сазнајних процеса. Међутим, то не подразумјева, како су критичари често претпостављали, потпуну рефутацију егзистенцијалистичких становишта у погледу универзалности интерпретације. Бети је напротив сасвим сагласан са савременим класификацијама тог времена које сазнање дијеле на а) сазнање стечено интуитивним искуством, перцепцијом, б) сазнањем стечено посредством појмова или представа и ц) сазнање стечено интерпретацијом као приписивањем смисла. Будући да је неопходан услов сазнања „комуникација и могућност верификације” сваки сазнајни процес подразумјева интерпретативни моменат. „Дискурс (колоквиј) с могућношћу контроле и потврде, није нешто што је придодато суду, већ је саставни дио исправног суда” (Betti, 1990a, p. 252). У томе се понајбоље види на који је начин Бетијево схватање разумјевања укоријењено у оним поукама Хумболтове филозофије језика која је, као и остатак савремене херменеутичке традиције, у језику неаналитички видјела одређено дјеловање које се у првом реду може схватити као дискурзивно. Бетију је наравно стало да потврди да и интерпретативни судови који се тичу врједнујуће елаборације и дијалектичке интелигенције имају сазнајну врједност.

Необично је важно изложити Бетијеву аргументацију у том погледу, јер сматрамо да је она кључна како би се разумјела и на прави начин ситуирала методологија интерпретације која се у критици најчешће карактерише као сциентистичка. Сасвим јасно, Бети сматра да је неопходно да интерпретација има сазнајни статус. И у случају да је она, с обзиром на врједновање које јој је иманентно, заснована на претпоставкама које претходе свијести и не потпадају под њено „поље важења”, и тада би, ако је те претпоставке уопште могуће освјестити, оне постајале посјед свијести управо захваљујући интерпретацији. Приговарало се како је то, дијалектика, а не сазнање, мада Бети сматра да претпостављена разлика која просто не стоји, с обзиром да теорија сазнања која не укључује дијалектику и интерпретацију није могућа као потпуна.

Кључно је питање зашто је оправдано укључити интерпретацију и дијалектику у једну теорију сазнања. Бети има недвосмислен одговор – управо зато „што је значење исказа непосредно повезано с могућношћу његовог подвргавања критичкој контроли која га верификује и потврђује” (Betti, 1990b, p. 253). Из тога постаје јасно да Бетијева основна идеја није транспозиција методолошких основа природних наука у духовне науке; његово увјерење јесте то да је сваки сазнајни поступак заснован на провјерљивости и интерсубјективности које су могуће само на основу метода. Истина је недостижна изузев посредством провјерљивости „а провјерљивост је са своје стране повезана с језиком, уколико је истиносна вриједност предикабилна само језичким исказима” (Betti, 1990b, p. 253). Бети, иако повезује истину с језиком, интерпретацијом и дијалектиком, за разлику од Гадамерове тезе по којој истина има херменеутичко поље важења изван природно-научног метода, сматра да се интерпретација у поступку достизања истине појављује као почетна фаза поступка провјерљивости и критичке контроле. Интерпретативно достигнуто сазнање (увијек субординирано предмету тумачења) представља само први корак у потпуном сазнању ствари (Betti, 1990b, p. 254).

Упркос томе што наука симболички конструише стварност, Бети сматра да се даља елаборација тих симбола не може у правом смислу ријечи назвати интерпретацијом, већ је она, у најбољем случају, задатак једне „теорије симбола” (Betti, 1990a, p. 256).¹⁰⁷ Цјелокупно разликовање између тумачења и других сазнајних поступака, као што су критичка евалуација и дијалектичка конструкција на којима инсистира може се схватити као инсистирање на делимитацији интерпретативног поступка на поље строге субординираности предмету. Уколико из ње изађемо, према Бетијевом мишљењу, више не можемо говорити о тумачењу у правом смислу ријечи, иако наш аутор има разумјевања за ауторе који на тај начин

¹⁰⁷ Колико је Бети противан сваком ширењу термина интерпретација на области у којима нема строге субординираности објекту тумачења показује и чињеница што Хусерлу приговара коришћење термина интерпретације наизмјенично с термином концепција у одређеним случајевима. Овај би се приговор свакако могао односити и на Дворкинова схватања која та два појма изричито поистовјећују (Betti, 1990b, p. 256)

шире појам тумачења. Бети признаје да објективације духа „морају по својој природи да остану у употреби за наредне генерације и да оне морају у некој врсти симбиозе пратити живу духовност у њеном догађању у историјском развоју заједнице”. На том путу се може десити да значење објективације, услед преласка у други културно/историјски круг буде у некој врсти „интерпретативне конверзије” интегрисано у ново стање ствари. Конструкцију која се том приликом дешава више не можемо звати интерпретацијом у правом смислу те рјечи, с обзиром на то да је ново значење свјесно различито од традираног, својственог објективацији духа.¹⁰⁸

Сумирајући оно што смо досада изложили, наглашавамо још једном да структура процеса тумачења који се и одвија у односу између аутора, објективације и тумача и у којем дух, метафорички речено, долази до самог себе јесте тријадична. Већ *iter genetico*, процес стварања објективације, њу заправо одваја од њеног аутора и предаје је заједници свих оних који су у стању да разумију поруку коју она као репрезентативна форма носи, идеално цјелокупној заједници духовности (Betti, 1990b, p. 259). Од објекта, одвојеног од демијуршког чињења аутора и у којем се његов дух објективирао, полази потреба да се значење тог објекта разумије од „актуелног духа, живућег и мислећег, покренутог да разумије из интереса актуелног живота, који могу бити оријентисани на различите начине” (Betti, 1990a, p. 260).¹⁰⁹

¹⁰⁸ Другим ријечима, негира се било каква могућност централности момента који је Гадамер називао апликативним у интерпретацији. Не тврди Бети да треба бјежати од те интерпретативне конструкције већ само тврди да је могуће, на одређеним основама, направити разликовање између ње и интерпретације у строгом смислу ријечи. За Гадамера је пак управо та конверзија конститутивна за разумјевање, без ње не би била могућа медијација традираног у индивидуалној свијести. Чини се да као што Гадамер произвољно и грубо ангажује један специфичан појам јуристичке херменеутике тако се и Бети некритички нада да је ријешно проблем разграничења конструкције и интерпретације на основама самосвојности значења објекта у сваком субјективном подухвату. С обзиром на то да Гадамер свјесно реконцептуализује апликацију, Бетијев се пропуст да до краја изведе проблематику субјективне неизбјежности круга разумјевања чини већим.

¹⁰⁹ Већ овдје постаје сасвим јасно колико је Бетију тешко одржати разлику између интерпретације и конструкције на основу подређености објекту тумачења. Теоријско разликовање долази до тачке пуцања у тренутку када постаје јасно да је актуелни интерес духа тај који покреће интерпретацију, али јој не додаје ништа актуелно изузев тог покретачког импулса. Другим ријечима, како је

Субјекат и објекат јесу неизоставни дио сваког сазнајног поступка, али је интерпретативни поступак карактерисан тиме што је објекат увијек објективација духа те задатак субјекта јесте да разумије дух у позадини те објективације, који се њеним посредством обраћа субјекту на основу „заједничке људскости” (Betti, 1990b, pp. 260-261).

У тумачењу се стваралачки процес (*iter genetico*) инвертује у интерпретативни процес (*iter ermeneutico*), одвија се *транспозиција* репрезентативних форми у субјективитет различит од субјективитета ствараоца дјела. Управо у тој транспозицији долазимо до централне тачке Бетијеве методолошке обраде херменеутичког наслеђа на основу које се остатак *Опште теорије интерпретације* одвија. У савременој херменеутици та високоспорна претпоставка држи да се пред тумачем, услед захтјева за транспозицијом у туђи дух, постављају два основна захтјева: а) један се тиче објективности и састоји се у потреби за вјерношћу репрезентативне форме, тј. у субординираности тумачења форми; б) други је захтјев за субјективношћу тумача, без које је објективитет немогуће актуелизовати и која значи „отвореност и осјетљивост за вриједности израза” (Betti, 1990b, p. 262).

То ће рећи: тумач је позван да реконструира и репродукује туђу мисао изнутра, као нешто што постаје његово сопствено; но, без обзира на то што је постало сопствено, тумач га мора у исто вријеме ставити насупрот као нешто објективно и друго. Међу собом су у односу антиномије субјективитет неодвојив од спонтанитета разумјевања с једне стране и објективитет, тако рећи алтеритет, смисла који се покушава открити, с друге стране (Betti, 1990b, p. 262).

У тој се антиномији, позната је Бетијева тврдња, исцрпљује цјелина интерпретативног процеса. Интерпретација је неопходна за разумјевање увијек онда када постоји одређена дискрепанца између начина мишљења тумача и аутора коју је потребно и могуће превазићи. Бетијева се теза ипак не може тумачити као

могуће да безинтересно протумачимо текст уколико је већ у игри један живи актуелни интерес да текст разумијемо.

психологизација процеса тумачења; транспозиција се не састоји у психолошком прелажењу пута стварања у пут разумјевања, већ је њена суштина медијација између духова, субјеката који учествују у духовној заједници за коју јесте неопходна отвореност за туђ дух и неутралност у односу на различите тачке гледишта које увијек могу бити произвољне и погрешне (Argiroffi, 1994, pp. 58-59).

3.5. ТЕОРИЈСКИ МОМЕНТИ/АСПЕКТИ ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ

Једном када је установио да се интерпретација и разумјевање односе једно према другоме као дјеловање и његов резултат,¹¹⁰ Бети приступа теоријском оцртавању процеса који до тог резултата доводи. Слијеђење процедура, упута, канона које намјерава изложити и анализирати не гарантује увијек и без изузетка исправан резултат сазнајног поступка. Уколико наиме намјеравамо да схватимо мисао која је у позадини објективација духа, и која нам се посредством тих објективација обраћа, морамо доћи до закључка да та сазнајна процедура (као и све друге) има неке заједничке карактеристике утолико што а) претпоставља сличне услове и б) слиједи одређена правила (Betti, 1990b, pp. 269-270). Наша је интерпретативна претпоставка у овом раду била да је управо то почетак Бетијеве херменеутике у правом смислу те ријечи. Онтолошки, етички и гносеолошки аспекти интерпретације образложени у претходним редовима овог поглавља су, према тврдњама из увода, за Бетија били значајни, али само онолико колико их је видио као неутралне у односу на било коју теорију интерпретације која би могла претендовати на научност. Истински услови *исправног* тумачења се, међутим, не састоје у феноменолошким поставкама преузетим од Хартмана нити у гносеолошким поставкама преузетим из романтицизма и савремених струјања у

¹¹⁰ Видјели смо како је у филозофској херменеутици та теза на различите начине проблематична. Назначили смо, такође, да ће у току рада бити ријечи о односу разумјевања и тумачења из различитих перспектива. Ваљало би већ овдје истаћи да једна од перспектива, која нам се чини неприхваљивом те је нећемо узимати у обзир, јесте схватање по којем је „интерпретација врста разумјевања” (Kouba, 2011, p. 76). Напросто, ово дјелује као концептуална конфузија која се не може правдати позивањем на „обично размишљање” и која не помаже у расвјетљавању феномена интерпретације и разумјевања.

лингвистици. Бетијев се рад не може свести на просту методологију изграђену по научном моделу, што би у крајњем, нагласили смо, искључило херменеутички подухват из конфронтације с филозофским струјањима у херменеутици, али је његово схватање тумачења дубоко укоријењено у идеји о практичком карактеру разумјевања који подразумева нормативност а не само дескриптивност карактеристичну за онтолошку херменеутику.

Да би уопште било интерпретације неопходно је постојање следећих момената: 1) метатеоријски – емотивни – став који се састоји у специфичном *интересу за разумјевањем* (Шлајермахер би рекао *конгенијалној диспозицији*); 2) рефлексивни став који у односу на објективације уочава *дистанцу* коју треба превазићи, како би се разумјело значење¹¹¹ и да би коначно била претпостављена и једна 3) „*негација себе*” или „*скрушеност или утишаност душе*”, као етичко-сазнајни предуслов напуштања сопствених предрасуда и настојања, тј. „*ментална отвореност, ширина и могућност хоризонта*” која доводи до конгенијалности, симпатије па чак и „братства” између стваралачког духа и духа тумача (Betti, 1990b, pp. 269-274).

Јасно јесте то да је основна идеја у позадини *интереса, дистанце и менталне отворености* посебна духовна инклинација која чини тумача подобним да разумије смисао објективације. Један даљи услов јесте тај који интерес одржава живим и даје интерпретативном поступку неопходан подстицај и нужну динамику. Ријеч је о 4) „трајно недовршеном карактеру интерпретативног задатка” која дистанцу о којој је било ријечи освјетљава као никада у потпуности премостиву. Алтеритет објективације коју треба схватити у њеној сопственој цјелини, интегришући је

¹¹¹ Дистанцу као услов разумјевања анализира Карла Данани сматрајући да се из тог Бетијевог става могу образложити сва његова херменеутичка схватања (Danani, 1998). У том дијелу Бети развија изузетно важне појмове своје теорије интерпретације: термин *соглиа ерменеутица* којим се означава граница спонтаног разумјевања текста која доводи до постављања питања о томе шта објективација жели рећи и која резултира *пажњом (attenzione)*, која позива субјекта „*да обраћа пажњу (a stare attento)*”, да гледа, да слуша (и још прије да се припрема и да се образује) подстакнут захтјевом који му се поставља, да зна читати, да зна видјети, да зна слушати и усмјерити унутрашњи поглед ка ономе сазнању које одређује резултат напора” (Betti, 1990b, p. 272).

изнутра и уклапајући је у цјелину личности аутора, језика и историјске епохе којој припада се у интерпретативном поступку никада не укида. Бети каже:

[Г]реба увијек остати свјестан дистанце субјекта од објекта, као и начина на који се она смањује (Betti, 1990b, p. 346).

Креативни (у смислу основног интереса за разумјевањем) је интерес тумача покренут управо тим јазом и захваљујући њему траје у облику замјене „вокабулара” интерпретације информативнијим и актуелном тренутку ближим „вокабуларом” тумача (Betti, 1990b, p. 275). Овај је услов тумачења истовремено и основа разликовања интерпретације и других сазнајних и креативних поступака. Дистанцу, на којој Бети сасвим јасно инсистира, у једном скоријем тумачењу Карла Данани узима као сâм основ Бетијеве херменеутике. На тумачење покреће *херменеутичка граница* (*soglia ermeneutica*) из перспективе које се алтеритет објекта једино и може схватити. Херменеутичка граница, међутим, јесте заправо свијест о дистанци и страности у којој се тумач и објективација сусрећу као иницијално сродни али никада спојени у јединствену цјелину (Danani, 1998, p. 17). Алтеритет јесте услов односа с идеалним објективитетом; објективитет се хартмановски управо изговара као „стајање насупрот”. За Бетија је „[о]бјекат сазнања заиста независан од односа са субјектом [...] не исцрпљује се у његовом бити објекат. Начин бивања објекта сазнања није бити-објекат, већ бити у себи” (Danani, 1998, p. 19). Бети тврди да „[д]истанца не онемогућава духовима да се разумију, не укида могућност колоквијума” (Betti, 1990a, p. 963). Постављање ствари на тај начин Дананијевој омогућава да на Бетијево инсистирање на разликовању између *Bedeutung* и *Bedeutsamkeit* чита као захтјев за тим да се херменеутички дијалог између тумача и аутора објективацијом ауторовог духа никада не сведе на монолог будући да дистанцу никада, видјели смо, није могуће у потпуности превазићи а интерпретацију дефинитивно довршити (Danani, 1998, pp. 21-23). Објективност о којој Бети говори у пролегомени за херменеутичку методологију коју ћемо у наставку изложити, плаузибилно се може схватити као активна потреба да се у стајању насупрот објективацији духа, његово другобивство никада у потпуности не укине. Другим ријечима, на основу ове анализе дистанца се презентује као објективност сâма.

Херменеутика је након Бетија на неки начин атрофирала у самопоричуће тврђење, те је и ту интерпретацију његовог рада могуће из перспективе самог тог рада схватити као дискурс о значају прије него као дискурс о значењу. Бети своје позиције, нажалост, није изградио на такав начин, али нема никакве сумње у то да је Дананијева близу аргументовано солидној реконструкцији унутрашње структуре Бетијевог дјела. Повлачећи се из једне подручне (правне, а донекле и историјске) херменеутике ка општој теорији интерпретације Бети се, чини нам се, својски трудио да своје онтолошке и гносеолошке ставове оправда и утемељи у савременим филозофским ставовима у којима је уочавао конгениталност с логиком историјског развоја херменеутичке методологије. Проблем утемељења цивилистичких канона интерпретације које је идентификовао далеко прије писања своје *Опште теорије интерпретације* учинио му се толико значајним да је увијек осјећао обавезу да понуди онтолошка и гносеолошка схватања која су му за аргументацију у прилог методолошком позиционирању херменеутике служила као основ. Отуда и строг полемички карактер његовог рада, отуда и критички еклектицизам у којем се не одступа нити од својих позиција нити од туђих прихваћених.

Управо нам то и говори да се централни импулс Бетијеве херменеутичке методологије може схватити управо као *дистанца*, један осјећај трајне страности објекта који не може никада превазићи нужна историчност и заједничка људскост којој припадају тумач, аутор и дјело. Највише што можемо урадити да превазиђемо херменеутичку границу која нас зове на разумјевање остајући нам трајно непремостива у правом смислу те ријечи, јесте да у оквиру херменеутике формулишемо интерсубјективно провјерљива правила њеног превазилажења која ће очувати алтеритет објекта, признајући субјекту онолико креативности колико је неопходно, истовремено му оспоравајући право да сваку *употребу* прогласи за *тумачење*.

Поред предуслова о којима смо говорили, у интерпретативном се процесу јављају „различити моменти сензибилитета и поступци интелигенције тумача” (Betti, 1990b, p. 291). Разликовање ових момената Бети добрим дијелом преузима од Шлајермахера и инкорпорира у своје схватање (видјети: Vianco, 1978, p. 47). Поменути теоријски аспекти интерпретације се никако не смију схватити као *врсте*

или *фазе* тумачења (иако тај други термин Бети некада користи); о том схватању прегнантно свједочи Бетијево излагање правне херменеутике у којем се оштро одбијају механицистичка и атомистичка схватања која моменте интерпретације мијењају за средства интерпретације:

[О]дговарајуће фазе интерпретативног процеса се не смију посматрати као ‘средства’ која су независна једна од других и које је могуће упослити појединачно или на основу случајних критеријума преференције, већ се морају посматрати као повезане међусобно, секвенцијално распоређене као **моменти јединственог процеса**, који свој резултат не постиже осим ако је упослен цјеловито и у потпуности (Betti, 1971b, p. 274).

У излагању момената тумачења у *Општој теорији интерпретације* Бети не помиње више чак ни тај секвенцијалан распоред момената, напуштајући у потпуности вокабулар који би на било који начин могао указати на то да је могуће предузети само неке од корака у тумачењу којима ћемо у наставку посветити посебну пажњу.

3.5.1. ФИЛОЛОШКИ/АПЕРЦЕПТИВНИ МОМЕНАТ

Филолошки моменат је, по правилу, први у слиједу разумјевања објективације духа. Поменути се моменат интерпретације схвата као сазнање филолошких симбола и уобичајено претпоставља текст или дискурс у којем су на трајан начин ти симболи утврђени. Ради ли се о понашањима или другим репрезентативним формама, филолошки моменат има рекогнитиван карактер и Бети га назива аперцептивним, што подразумева „објективну кохеренцију репрезентативне форме у самој себи” (Betti, 1990b, p. 294). Задатак је тумача да у сваком од ових случајева у оквиру филолошког момента интерпретације разликује а) основно до споредног; б) суштинско од акциденталног; ц) логички *приус* и *постериор* (Betti, 1990b, pp. 291-292). Другим ријечима филолошки/аперцептивни моменат подразумева „реконструкцију граматичких и логичких веза у самом дискурсу” (Betti, 1990b, p. 294).

3.5.2. КРИТИЧКИ МОМЕНАТ

Значење текста с обзиром на елиптичност језика, нужност нејасности, као и релативну учесталост двосмислености најчеће се не може утврдити само на основу

филолошког момента интерпретације. Увијек када објективација поставља проблеме, неопходан је критички приступ којем је задатак да у тексту разлучи између а) извјесног и неизвјесног; б) хронолошки антецедентно од накнадног; ц) поузданог и непоузданог (тачног и нетачног) (Betti, 1990b, p. 293). Укратко, критика има за задатак да елиминира несагласности, некохерентности и контрадикције у оквиру текста или дјеловања и ту критику, која на сваком кораку слиједи тумачење објективације, треба разликовати од текстуалне и документарне критике која доиста претходи интерпретативном процесу. У литератури у којој се филолошки моменат идентификује са интерпретативним те се контрастира с критичким уобичајено се поставља питање о томе који од та два има приоритет. Поставимо ли ствари на тај начин, Бети тврди да ће критички моменат у неким случајевима претходити филолошком: а) када је неопходно утврдити аутентичност документа или споменика културе; б) када је неопходно утврдити положај документа или споменика културе у односу на друга документа у оквиру исте епохе (Betti, 1990b, p. 293). У свим осталим случајевима критика слиједи филолошком моменту интерпретације и саставни је дио сваког корака у разумјевању, уколико обезбјеђује критичку „ауто-контролу” интерпретативног процеса. Бети не елаборира даље шта значи та критичка аутоконтрола. С обзиром на то да наглашава на шта се односи критика која је интерпретативном процесу иманентна, можемо закључити да је њена улога провјеравање тока интерпретације на основу интерпретативних канона, а нарочито на основу канона тоталитета који подразумева херменеутички круг, тј. одмјеравање смисла цјелине на основу смисла дјелова и *vice versa*.

3.5.3. ПСИХОЛОШКИ МОМЕНАТ

Уколико је свака објективација духа која нас позива да је разумијемо заправо обраћање другог духа духу тумача, и уколико је она прозивио личног духа и моменат живота, неопходно је у интерпретацији претпоставити и један моменат који можемо назвати психолошким. Неопходно је, да би се у потпуности разумио туђи дух, „премјестити” се у дух друге особе, како би се изнутра реконструисао. „Премјештање” у битном значи да духовни процеси који су довели до стварања објективације морају, у циљу разумјевања репрезентативне форме, бити покренути и код тумача (Betti, 1990b, pp. 294-295). Противрјечне су оне критике које

наглашавају улогу психолошког момента тумачења код Бетија, наслањајући се на његову рецепцију Шлајермахерових схватања и тако приписују екстремни психологизам Бетијевим схватањима, држећи да је психолошка интерпретација „инструмент од изванредног значаја за продирање у људски свијет” (тако: Bianco, 1978, р. 49). Видјели смо да је чак и скорија критика довела у питање класичну Дилтајеву и Гадамерову тезу о психолошком карактеру интерпретације код Шлајермахера, на којој се добрим дијелом заснивају и критике Бетијевог рада. Коначно, да је психолошки моменат интерпретације коначан, Бети не би имао потребе да образлаже оно што назива техничким моментом, нити би толико инсистирао на узајамној смјени теоријских момената у међуповезаности која није прогресивистичка у смислу једноставног напредовања тумачења на основу хијерархијски утврђених начина интерпретације до разумјевања. Да јесте тако, Бети не би говорио о алтернацији различитих момената приликом интерпретације (Betti, 1990b, р. 294).

3.5.4. ТЕХНИЧКИ МОМЕНАТ

Изнад интереса, намјера и личних склоности појединаца [...] имају мјесто идеалне инстанце и могућности [*potenzje*] под чијом влашћу су појединци субјекти и у чије име они обављају сопствену инвентиве, спекулативну и конструктивну активност (Betti, 1990b, р. 295).

Бети, под том хартмановски инспирисаном претпоставком, тврди да је неопходно разумјети „духовни садржај [...] у свом објективном и техничком аспекту, независно од темпоралности околности у којима се овај остварује” (Betti, 1990b, р. 295). Технички моменат интерпретације разумјева објективацију као дио духовности одређене епохе, утврђује њен значај у идеалној међуповезаности репрезентативних форми у којима се темпорално реализују атемпоралне вриједности.

Требало би, наравно, имати на уму да је појам „технике” у Бетијевом раду прилично удаљен од онога што уобичајено под њиме подразумевамо. Сасвим је јасно да се овдје не ради о уважавању правила и избору и упошљавању одређених средстава ради постизања предвиђених циљева, већ се као моментат интерпретације техника разумије у смислу „откривања појединих закона који претходе уобличењу

различитих дјела живота духа и социокултурних система којима се храни људска цивилизованост” (Betti, 1987, p. 103). На другим ће мјестима Бети говорити о техничком моменту као о оном којем је стављено у задатак да проникне у *Kunstregel der Composition* (Betti, 1990b, p. 344) или *Gesetze der Erzeugung* (Betti, 1990b, p. 296), на основу једног *Zusammenhang des Sinnes* (Betti, 1990b, p. 295), инхерентног сваком дјелу које је могуће ситуирати у одређени стил или епоху.¹¹²

[Т]ехника има за задатак да открије поједине законе који претходе формацији различитих дјела у животу духа и социокултуралних система којима се људска цивилизација храни (Betti, 1987, p. 103).

Сасвим је јасно да полазна тачка елаборације техничког момента интерпретације код Бетија јесте схватање Шлајермахера који под техником у првом реду подразумева *експресивну технику језика*. Бетијев појам технике је, међутим, далеко шири и обихвата разумјевање „највиших форми објективираниог духа у њиховој генези, њиховом стилу и њиховом историјском развоју” (Griffero, 1988, p. 152). За разлику од Шлајермахера, Бети појам технике шири тако да обухвати „формативне законе” свих објективација духа а не само лингвистичких израза.

3.6. ИНТЕРПРЕТАТИВНИ КАНОНИ

Дијалектика интерпретативног процеса се према Бетијевом мишљењу одвија између два антиномична пола: *актуелности субјективног* и *алтеритета објективног*. У том се односу одиграва разумјевање. Сам поступак интерпретације, као што то показује традиција *ars interpretandi* није напросто неодређен и без епистемолошких смјерница. Управо у тој традицији подручних херменеутика Бети проналази

¹¹² Гриферио наглашава поријекло тих појмова које на крају сасвим прецизно наглашава и Бети. *Правила композиције* Бети узима од Бека, док од Хумболта узима идеју о *законима настанка*. Заједнички смисао јесте термин који користи Георг Зимл (Georg Simmel, 1858–1918) да би објаснио повезаност у оквиру различитих умјетничких стилова. Свакако да то није просто преузимање већ конструктивно повезивање у оквиру једне, у бити шлајермахеровске идеје о техници која није схваћена граматички и психолошки већ као моменат сазнавања унутрашњег духовног устројства дјела, у њима припадној законитости настанка која је диктирана историјом и друштвеним односима (Betti, 1990b, p. 252).

одређена правила (видјети: Griffero, 1988, p. 127), од којих се нека односе на субјекат а нека на објекат интерпретације, која гарантују исправну епистемолошку импостацију и чије препознавање обезбјеђује усмјереност сазнајног поступка (Betti, 1990b, p. 304). На први поглед и не далеко од изричитих Бетијевих намјера у *Општој теорији интерпретације*, ријеч је о „принципима који би требало да гарантују позитиван исход сваком херменеутичком напору и да тако обезбједе таквом облику сазнања епистемолошки статус не мање ригорозан од оног који је важећи у осталим облицима сазнајне активности” (Bianco, 1978, p. 51). Интерпретативни канони су дакле прије свега методичка правила која треба слиједити приликом тумачења како би се његов поступак и резултат учинили интерсубјективно провјерљивим. Погријешили бисмо, међутим, ако бисмо претпоставили да слијеђење канона води исправном разумјевању.

Видјели смо да се дистанца субјекта тумачења према алтеритету објективације никада не може прећи у потпуности. У преваљивању тог пута, тумач мора освјестити све оне претпоставке и све оне аспекте тумачења о којима смо говорили раније, али оно што у крајњој линији тумача ставља на добар пут ка разумјевању јесте поштовање одређених смјерница које Бети назива канонима. Истина је да су ти канони почетно замишљени као правила која „владају интерпретацијом” (Betti, 1971c, p. 29) као „критеријуми и смјернице” које приликом тумачења ваља слиједити (Betti, 1988, str. 66) и коначно као упуте чије поштовање „гарантује исправан [ваљан, *retto*] епистемолошки исход” (Betti, 1990b, p. 304). Антиномија између субјективног и објективног пола тумачења се њима не разрјешава и не елиминише, већ тек на основу тих канона противрјечност која дјелује у дистанци интерпретативно постаје плодна (upredi: Griffero, 1988, p. 127). Коначно, у дебати с Гадамером, видјећемо детаљније у закључном поглављу рада, принуђен да прецизира своје ставове, Бети дефинитивно тврди да је улога канона критичка и негативна, у том смислу да они нијесу замишљени како средство обезбјеђивања (исправног) разумјевања, већ прије као начин да се предуприједе погрешна (Betti, 1967, p. 217, fusnota 1; 1990a, p. 999).

Бети је свјестан тога да је излишно и теоријски упитно установљавати сасвим нова рационалистички и аконтекстуално конструисана правила тумачења; да

Бисмо до канона дошли довољно је да посегнемо за традицијом *ars interpretandi*. Правила подручних херменеутика, која се освјешћена практичким радом генерација филолошких, јуристичких и теолошких тумача, у Бетијевој намјери нијесу само практични упутни већ могу послужити као темељ опште теорије тумачења и имају улогу неке врсте *Moral des Denkens* (Хербарт) или *intellektuelles Gewissen* (Ниче) (Betti, 1990b, p. 304). Управо у тим формулацијама видимо да су канони одувјек били замишљени као смјернице, као нека врста духовне настројености тумача, прије него као строга правила која се у смислу неке (природно) научне методологије или пак строгог логичког (дедуктивног) извођења *морају* сиједити. Додатно, интерпретативни канони су не само руководни у поступку тумачења већ су и критеријум који може послужити за (јасније и прецизније) разликовање интерпретације од сазнања на основу утврђивања каузалних веза или пак спекулативног обавјештења свијета и живота.

Само је у истинској интерпретацији увиђање методичких критеријума, спојено са константном свијешћу о зависности од једне перспективе која условљава, гарантована контролисаност, а у том смислу и релативна објективност разумјевања (Betti, 1971b, p. 12).

У томе се састоји и епистемолошка и гносеолошка специфичност интерпретације у односу на дедукцију и индукцију, и научно сазнање уопште, о којој је већ и било ријечи.¹¹³

Бети већ 1948. године, држећи уводно предавање за курс о правној интерпретацији Бети каноне идентификује у оквиру традиције грађанског права (Betti, 1971c, pp. 4-56). У складу с динамиком интерпретативног процеса који се одвија у већ истакнутој антиномији између субјекта и објекта, Бети неке од тих фундаменталних канона повезује с објективним, на неке са субјективним полом тумачења.

¹¹³ Добро је овдје примјетити да та релативна објективност, коју је најбоље читати по кључу Хартмановог схватања о датости, као стајању наспрам (*gegenstehen*), у крајњој линији има за циљ то да одржи разликовање између „карактера објективности”, карактеристичног за природне науке, и оног које је карактеристично за духовне науке (Argiroffi, 1994, p. 30).

3.6.1. КАНОН АУТОНОМИЈЕ

Први канон на објективној страни (канон херменеутичке аутономије или канон иманенције херменеутичког мјерила) у битном значи да „репрезентативна форма мора бити схваћена у својој аутономији, у складу са законом настанка, њој припадним, мора дакле бити врједнована са становишта сопствене унутрашње нужности, кохеренције и рационалности” (Betti, 1971b, p. 14; 1990b, pp. 305-306) Први нас канон упућује на то да се објективација коју тумачимо мора схватити у свом сопственом смислу и на основу логике која је њој инхерентна, без узимања у обзир неких спољних циљева (тј. интереса тумача) који се њоме могу постићи (остварити).¹¹⁴ С обзиром на то да представљају манифестацију духа страног тумачу, оне морају бити схваћене управо на основу духа који се у њима објективирао, без слободног приписивања значења форми која се тумачи (Betti, 1990b, p. 305).

Прву формулацију тог канона Бети приписује Целзусу (Publius Iuventius Celsus Titus Aufidius Hoenius Severianus, II вијек н.е.), тачније његовом схватању интерпретације закона и уговора *mortis causa*. 1) У *Дигестама* (1, 3, 17) стоји: „*Scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem*”.¹¹⁵ Целзусова је поука да законе не треба тумачити само на основу њиховог слова већ треба разумјети у њиховом унутрашњем смислу (нормативном значају) израженом у том *vim ac potestas*. 2) У тексту *Дигеста* 33, 10, 7, 2 исти правник прави разлику између *mens dicentis* и *vox dicentis* и првој даје предност у погледу тумачења послова *mortis causa* (Betti, 1971b, pp. 13-

¹¹⁴ Хирш ће то елаборирати (погледати овај рад: 5.1.2) елаборирати као разлику између значења и значаја, а Гадамер оштро одбити.

¹¹⁵ Уз ту изреку су у *Дигестама* наведене још двије које такође припадају Целзусу: „*Benignius leges interpretandae sunt, quo voluntas earum conservetur*” (Диг. 1, 3, 18) и „*In ambigua voce legis ea potius accipienda est significatio, quae vitio caret, praesertim cum etiam voluntas legis ex hoc colligi possit*” (Диг. 1, 3, 18). Бетијево занемаривање тих изрека приликом образложења првог канона се може правдати његовом одбојношћу према идеји воље законодавца као руководног принципа у тумачењу. Целзусове изреке ипак карактеристично не реферирају на вољу творца закона већ на вољу самог закона.

14).¹¹⁶ На другом ће мјесту Бети инвоцирати ријечи апостола Павла, из друге посланице Коринћанима: „Који и учини нас врским да будемо слуге новом завету, не по слову него по духу; јер слово убија, а дух оживљује”.¹¹⁷ И у њима се читава иста та тенденција давања предности мишљењу које је у изразу садржано (тј. *mens dicentis*) и обраћања пажње на изражајну снагу објективације духа (тј. *vis ac potestas*) (Betti, 1990b, p. 305). Канон аутономије херменеутичког мјерила се управо састоји од два претходно поменута правила за која Бети налази примјере у традицији јуристичке и теолошке херменеутике: 1) *mens dicentis* налаже да се тумач концентрише на „експресивну вриједност мишљења” (тј. на његов унутрашњи садржај прије него на његово поспољење – *vox dicentis*) а 2) *vis ac potestas* налаже обраћање пажње на „нормативну вриједност текста” (Betti, 1971b, p. 14).

Описани је канон засигурно најпрегнантније изражен ријечима *sensus non est inferendus, sed efferendus* што ће рећи да се смисао не може арбитарно приписати објективацији, већ мора бити извучен из репрезентативне форме, из њеног „начина бивства, мјерен њеним сопственим мјерилом” (Betti, 1990a, p. 305).¹¹⁸ „*Jedes Ding sei*

¹¹⁶ „*Servius fatetur sententiam eius qui legaverit aspici oportere, in quam rationem ea solitus sit referre: verum si ea, de quibus non ambigeretur, quin in alieno genere essent, ut puta escarium argentum aut paenulas et togas, suppellectili quis adscribere solitus sit, non idcirco existimari oportere suppellectili legata ea quoque contineri: non enim ex opinionibus singulorum, sed ex communi usu nomina exaudiri debere. id tubero parum sibi liquere ait: nam quorsum nomina, inquit, nisi ut demonstrarent voluntatem dicentis? equidem non arbitror quemquam dicere, quod non sentiret, ut maxime nomine usus sit, quo id appellari solet: nam vocis ministerio utimur: ceterum nemo existimandus est dixisse, quod non mente agitarit. sed etsi magnopere me tuberoneis et ratio et auctoritas movet, non tamen a servio dissentio non videri quemquam dixisse, cuius non suo nomine usus sit. nam etsi prior atque potentior est quam vox mens dicentis, tamen nemo sine voce dixisse existimatur: nisi forte et eos, qui loqui non possunt, conato ipso et sono quodam kai ty anarvrvw fwnu [тј. неартикулисани гласови] dicere existimamus” (Диг. 33, 10, 7, 2; курзив наш).*

¹¹⁷ *Нови завет*, Коринћанима, ИИ, 3, 6, прев. Вук Ст. Караџић.

¹¹⁸ Бети, минуциозно и ерудитски, даје детаљан списак аутора у различитим дисциплинама хуманистичких наука, као и методолога духовних наука који су потврђивали на различите начине овај канон (Griffero, 1988, pp. 151-152).

mit seinem eigenen Masstab zu messen” потврђује Бети тим каноном наводећи њемачког филозофског антрополога Ериха Ротакера (Erich Rothacker, 1888-1965).¹¹⁹

Први канон дакле можемо негативно поставити на следећи начин сумирајући његова два основна елемента: приликом тумачења се не треба зауставити ни на самом тексту, нити тексту треба приписивати значење које му је страни (Griffero, 1988, p. 128), тј. на неки начин треба одржати ону дистанцу између објективације и тумача у погледу интереса, предрасуда и употреба које би за *интерпретандум* могао имати тумач. Феноменолошки постављено, како Бети поставља ствари накнадно се позивајући на Хусерла у контексту тог канона, можемо рећи да „је неопходно пустити ствар да се појави таква каква јесте” (Danani, 1998, pp. 134-135).

3.6.2. КАНОН ТОТАЛИТЕТА

Други канон (канон тоталитета и кохеренције херменеутичког разматрања) на страни алтеритета објективног пола тумачења указује на неопходност разумјевања корелације која постоји између дјелова било које објективације духа (репрезентативне форме или дискурса) и њене цјелине; освјешћење тих односа омогућава разјашњење значења управо у оквиру међуодноса цјелине и дјелова (Betti, 1971b, pp. 15-16). Изворну формулацију другог канона Бети такође приписује Целзусу „Incivile est nisi tota lege perspecta una aliqua particula eius proposita iudicare vel respondere” (*Диг.* 1, 3, 24).¹²⁰ Слично ће правило потврдити и Цицерон у *De inventione* (Betti, 1990b, p. 307) расправљајући о двосмислености и нејасности правних текстова и закључујући да се неће сматрати нејасним они дјелови текста које је

¹¹⁹ На другом ће мјесту Бети поменути Шлајермахерово „jedes muss aus seinen Gedanken verstanden werden” и Дројзеново „uns befähigen, sie (die Vergangenheit) nach ihrem eigenen Masse zu messen” (Betti, 1990b, p. 306). Из неког разлога (вјероватно *lapsus calami*) Бети изоставља глагол „auslegen” из Шлајермахеровог навода који у цјелини гласи: „Jedes muss aus seinen Gedanken verstanden und ausgelegt werden” (Betti, 1990b, p. 325).

¹²⁰ С тим што у том контексту помиње и Паулуса (Julius Paulus Prudentissimus) тј. његову „Contra legem facit, qui id facit quod lex prohibet, in fraudem vero, qui salvis verbis legis sententiam eius circumvenit” из *Диг.* 1, 3, 29.

могуће разумјети на основу његове цјелине (Cicero, *De Inventione*, II, 40, 117). Сâм Бети, настојећи да уобличи те основне назнаке општег правила интерпретације формулише проблематику на следећи начин:

Попут тога што се значење, интензитет и нијансе једне ријечи не могу разумјети изузев у *контексту* у којој је она изговорена, тј. у којем се налази, тако се ни значај и вриједност једне фразе (суда) и фраза које су са њом повезане, не могу разумјети осим из реципрочне везе и значењске повезаности [*concatenazione significativa*] органског споја дискурса којем припадају (Betti, 1990a, p. 310).¹²¹

Управо у контексту канона тоталитета долази у центар пажње Бетијевог интересовања и концепт *херменеутичког круга* који, као што смо у претходном поглављу нагласили, као један од основних момената теорије интерпретације претпоставља Шлајермахер који каже: „Свако разумјевање оног појединачног увјетовано је разумјевањем цјелине” (Schleiermacher, 2002, p. 77).¹²² Дилтај наглашава а Бети се саглашава с тим да је у теолошкој херменеутици тај принцип потврдио већ 1567. године Матија Влацић Илирик (Matthias Flacius Illyricus, 1520-1575)¹²³ у

¹²¹ У савременој правнотеоријској литератури се уобичајено говори о *семантици* и *прагматици* правног дискурса. Значење онога што говорник (узет као аутор текста или усменог казивања) говори у одређеној ситуацији се сматра детерминисаним прије свега синтаксом и семантиком изговореног израза, које у крајњем одређују правила језика у којем је израз формулисан. Значење је често одређено и контекстом у којем је израз изговорен као и разликовањем између онога што је речено (написано) и онога што је подразумевано (Marmor, 2008, pp. 423-424). У нашој савременој литератури о тумачењу се појам контекста неосновано повезује с појмом предрасудности (без одговарајућег образложења). При томе се губи из вида темељно дескриптивна улога коју су Гадамер и Хејдегер приписали херменеутици (Бован, 2012, стр. 89).

¹²² Али и обратно „разумјевање појединачног [је] увјетовано разумјевањем цјелине” (Schleiermacher, 2002b, p. 87).

¹²³ Матија Влацић је лутерански реформиста из Истре. Образован у Венецији у хуманистичком духу Влацић се посвећује универзитетској каријери и студије наставља у Базелу и Тибингену да би се привремено (1541) скрасио у Тибенгену у којем уз Меланхтона (Philipp Melancthon, 1497–1560) потпада под јак утицај кључне фигуре протестантске реформације – Мартина Лутера (Martin Luther,

свом *Clavis Scripturae Sacrae*.¹²⁴ У предговору за први дио Влацич приговара то да је хришћанско учење највећим дијелом искварено чињеницом што су црквени оци *Свето писмо* „considerarunt, tractarunt et explicarunt, ac si illa quedam miscellanea potius sententiarum essent, quàm pulchrè coherentia et rectè conformata scripta” (Flacius, 1629, p. 3). Влацић је у погледу тумачења *Библије* управо инсистирао на ономе што ће Бети назвати каноном тоталитета који подразумјева „круг херменеутичке реципрочности која постоји између јединства цјелине и појединих дјелова” у погледу утврђивања њиховог смисла (Betti, 1971c, p. 16; 1990b, p. 309).

Херменеутички круг не постоји само као трајан међуутицај цјелине и дјелова у поступку њиховог разумјевања, већ и као однос било које цјелине којој дјело припада и самог тог дјела. У том смислу се може говорити и о разумјевању дјела или из 1) субјективног тоталитета „живота његовог аутора”, разумјевајући објективацију духа у његовој вези с осталим актима аутора, схватајући их у њиховој повезаности и међуутицају, или из 2) тоталитета објективне сфере духовности којој дјело припада, повезујући га с другим дјелима сличног садржаја и врсте (Betti, 1971c, p. 17; 1990b, p. 310).¹²⁵ Неизбјежност круга разумјевања диктира поступност у

1483–1546). Са Меланхтоном ће се ускоро разићи услед претежно политичких разлика у погледу односа према римском папи и наставити каријеру у бројним европским универзитетским центрима (Магдебургу, Јени, Регенсбургу и Старзбуру). Аутор је више од 250 дјела у којима се бави претежно теолошком проблематиком. Сматра се једим од зачетника научног проучавања црквене историје и оцем протестантске херменеутике.

¹²⁴ Дилтај у дјелу *Поријекло херменеутике* реферира на базелско издање *Clavis*-а из 1580. године. Чини се да Бетију није било доступно било које издање тог дјела; он напросто реферира на Дилтаја. Нама је било доступно једно касније (дигитализовано) измјењено и допуњено издање из 1719. године. Пагинација није промјењена тако да је наше наводе могуће упоредити с упутима на *Clavis* које Дилтај даје у есеју *Leben Schleiermachers* из 1860. године, први пут интегрално објављеном у Дилтајевим сабраним дјелима 1966. године (Dilthey, 1966, pp. 595-797).

¹²⁵ У праву канон тоталитета има широку примјену и односи се како на тумачење изјава и дјеловања, тако и на тумачење норми и правних прописа. То је најочигледније приликом искључивања интерпретација које нијесу у складу с „логиком система” коју је изградила правна догматика и приликом искључење норми међународног приватног права које нијесу у складу с унутрашњим

поступку тумачења у оквиру које се напредује не само од дјелова ка цјелини и обратно, већ се и разумјевање, које је у почетку провизорно, напредовањем усавршава, исправља и приближава остварењу интереса који га је покренуо, све до највишег могућег степена сазнања објективације (Betti, 1990b, p. 310).¹²⁶

Описано ограничено разумјевање проблема херменеутичког круга наводи једног од Бетијевих критичара на закључак да је он „можда једини међу модерним теоретичарима херменеутике који не примјечује важност тог проблема, заустављајући се на томе да потврди како се интерпретација одвија ‘међусобним освјетљавањем’ цјелине и дјелова” (Bianco, 1978, p. 55). Од коликог је значаја тај проблем у савременој херменеутици видјели смо у дијелу рада који се бави Хајдегеровом и Гадамеровом онтолошком херменеутиком.¹²⁷ Чини се да се ограничење домета проблема код Бетија може правдати искључиво чињеницом да централност херменеутичког круга захтјева инверзију односа између разумјевања и

правним поретком. Не мање је то случај и у свакодневном поступању правника када се правила интерпретирају у корелацији како с осталим правилима одређеног закона или гране права, тако и с правним системом у цјелини (Betti, 1971c, p. 16).

¹²⁶ Објективације духа стоје у односу дистанце према субјективној свијести, али су сазнатљиве само посредством кружног односа у који су уроњени лична духовност која тумачи и безлична духовност којој објективације припадају (Danani, 1998, p. 26). У тој интерпретацији Дананијеве као проблем ипак остаје нагласак који Бети ставља на психолошко тумачење у ужем смислу (тј. на нетехничко психолошко тумачење). Не можемо се отети утиску да су та два значења херменеутичког круга непоправљиво и ненамјеровано антитетична. На крају, да круг о којем Бети говори има методолошко и процедурално значење постаје јасно и из тога што се он у том дијелу не осјећа уопште обавезним да одговори на Хајдегера и Булманова схватања (види: Danani, 1998, p. 142)

¹²⁷ Наведено свакако не значи да се Хајдегеров и Гадамеров онтолошки налаз у вези с херменеутичким кругом, с једне стране, и Бетијев методолошки налаз могу некритички упоређивати као што то чини Саша Бован. У једном новијем чланку Бован поистовјећује онтолошко схватање херменеутичког круга с нечим што се у новијој херменеутици назива контекстом (поистовјећујући овај с односом цјелине и дјелова неког текста, тј. с оним што се у праву традиционално назива систематским тумачењем) (Бован, 2012, стр. 92). Свакако да је то могуће уколико узмемо у обзир Бетијево схватање канона тоталитета, али је немогуће уколико у виду имамо само онтолошку херменеутику.

интерпретације коју је спровео Хајдегер. Бети сматра да је то темељна грешка и да је стога херменеутички круг могуће схватити на начин методолошког упута без значајних гносеолошких и епистемолошких реперкусија на филозофском нивоу. Тешко је, с обзиром на императив објективности, односно дистанце, признати конститутивност круга у сваком разумјевању.

Није у потпуности истина да Бети херменеутички круг помиње само у контексту канона тоталитета. Према његовом мишљењу се однос између инперсоналне духовности (коју је Хартман називао објективним духом, али је Бети избјегавао ту карактеризацију) и личне духовности може схватити као „константан прелазак и круг међусобног освјетљавања који приближава једно другом” (Betti, 1990b, p. 34). Поједини савремени аутори, међутим, сматрају, на сличан начин на који је то сматрао Рикер, да „херменеутички круг треба проширити на ‘структурално-херменеутички круг’ и да би „такав круг био подједнако детерминисан, с једне стране, методолошким искуством онога што је детерминисано структурама и онога што је њима могуће детерминисати, а, с друге стране, херменеутичком отвореношћу цјелине, отвореног, онога што се опире методичкој строгости” (Stierle, 1994, p. 25).

У сваком случају, за Бетија је на различите начине канон тоталитета од пресудног значаја у свим подручним херменеутикама какве су правна, филолошка и теолошка. Сумирамо ли све нивое на којима се закон тоталитета (тј. херменеутички круг) може идентификовати у процесу разумјевања видимо да се а) у граматичком моменту он тиче цјелине језика у којем је лоциран дискурс; б) у психолошком моменту се односи на цјелину психолошког живота аутора, међуповезаности његових аката као дјелова јединствене цјелине; а ц) у техничком моменту као област духовности којој дјело припада (Betti, 1990b, pp. 313-314).

3.6.3. КАНОН АКТУЕЛНОСТИ

Прва се два канона, дакле односе на објективни пол тумачења. Установљавају објекат у његовој аутономији, алтеритету када захтјевају утврђивање његовог значења (а не његовог значаја), тј. у његовој унутрашњој структури која је у битном сачињена од међуодноса дјелова и цјелине интерпретандума. Упркос истицању значаја канона на страни објекта за конструкцију Бетијеве херменеутике у

његовом је раду не мања пажња посвећена канонима који регулишу други пол дијалектике разумјевања. Спонтанитет разумјевања диктира неопходност употпуњавања објективних канона правилима која одговарају на „потребу ефикасне сарадње са стране субјекта који је позван да разумије” (Betti, 1971c, p. 21; 1990b, p. 314). Бетију је посебно стало да истакне да канони о којима ће бити ријечи не оспоравају другост објективације коју треба разумјети, тј. да не дирају у њену „аутономију, историчност и алтеритет у односу према субјекту” (Betti, 1971c, p. 23). Напротив, неопходно је признати да субјективне менталне категорије и субјективна „жива духовност” тумача јесу, и морају бити, неопходан услов разумјевања (видјети: Danani, 1998, p. 142).

Први канон на страни субјекта тумачења подразумева „позваност тумача да у себи пређе пут креативног процеса, и тако изнутра оживи и сваки пут у актуелности свог мишљења ријешити животну искуство које припада прошлости; тј. да га разумије као чињеницу сопственог искуства, неком врстом транспозиције у круг сопствене духовности, у свијетлу исте синтезе којом га препознаје и реконструира” (Betti, 1971c, p. 21; 1990b, p. 314). У цивилистичкој традицији је такође наглашен у текстовима Јустинијановог кодекса у којима се потврђује легитимност *interpretatione suppleri*. Наведена могућност диктира обавезу разумјевања нормативне изјаве у својој рационалности, како би се њен досег сузио или проширио у циљу њеног *интегрисања* у правни поредак. Сасвим је извјесно да у том случају поступак тумачења надилази просто разјашњење и прелази на терен прилагођавања (Бети увијек каже *adattamento e adeguazione*) правне норме на основу врједновања *utilitas legis* или *utilitas publica* (Betti, 1971c, pp. 19-20).¹²⁸ У контексту тог канона, Бети образлаже три важне теоријске поставке у погледу теорије тумачења: а) интересни карактер разумјевања; б) субјективитет као услов могућности разумјевања; и коначно ц) нормативни значај тог канона као инструктивног у погледу процеса интерпретације.

¹²⁸ Бети не пропушта да нагласи да је тај канон неопходан за правну интерпретацију која без њега не би имала сопствени домен (Betti, 1971c, pp. 18-19).

а) У оквиру проблематике актуелности разумјевања, Бети проналази онај почетни импулс који нас наводи да тумачимо: „Поријекло и почетни импулс интерпретативне активности леже у специфичном интересу за разумјевањем, у вези која повезује туђе изразе духа [...] с актуелним изразом нашег актуелног живота [...]” (Betti, 1971c, p. 22). Степен интересовања је управо сразмјеран степену разумјевања одређеног дјела, тамо гдје је интересовање, онај изворни порив за разумјевањем благ, те не може доћи до одговарајућег односа између алтеритета и спонтанитета који је несумњиво потребан да би се дјело на одговарајући начин разумјело (Betti, 1990b, p. 317).

б) Далеко је наравно значајније то што се испоставља да је и код Бетија субјективност (кантовски инспирисана) услов могућности интерпретације, те као таква, оличена у канону актуелности не фигурира као препрека у било којој замисливој врсти интерпретације. Заблуда је правника који сматра да је задатак тумачења завршио читањем чланова закона, али је не мање и заблуда историчара који сматра да је свој задатак испунио позивањем на историјске изворе. На тумачу јесте да утврди смисао објективације другог духа, њему туђег и страног, али је сâм поступак немогуће замислити без субјективне могућности осјећајног и интелектуалног „сживљавања” с „начином конципирања и репрезентације” који се у репрезентативној форми манифестује (Betti, 1990b, p. 316).

ц) Претпоставимо да је канон актуелности, као субјективни рецептивитет за смисао објективације, услов могућности разумјевања, сасвим је јасно да постулирање тог канона може бити спорно, јер се не ради о нормативном већ о дескриптивном исказу. У *Општој теорији интерпретације* (за разлику од ранијих радова у којима обрађује канон) Бети покушава да избјегне тај проблем наглашавајући да канон актуелности не значи само констатацију неизбјежне субјективности тумача, већ прије подразумјева то да се „допринос који ментални склоп тумача има у интерпретативном процесу мора увијек имати на уму од стране њега самог” што у крајњој линији искључује одређене интерпретације и води

објективним резултатима (Betti, 1990a, pp. 314-315).¹²⁹ Канон актуелности тако не само да констатује већ и изричито од тумача захтјева „реконструкцију и репродукцију смисла на основу сопствене интелигенције и осјећајности, на основу сопствене интуиције и инвентивних снага свог образовања” (Betti, 1990b, pp. 316, 326).

3.6.4. КАНОН ПРИЛАГОЂАВАЊА

Четврти канон који Бети идентификује такође има карактер правила спонтанитета или субјективитета у тумачењу и назива га *канонм прилагођавања (адекватације) разумјевања* или *канонм херменеутичке кореспонденције или консонанце*. Поменути канон диктира тумачу обавезу да своју живу актуелност постави у однос потпуне припадности и хармоније с подстреком који долази од објекта, који мора сезати до „савршене *унисонности*” (Betti, 1971c, p. 25; 1990b, p. 320). Сходно томе је на субјективној страни дијалектике тумачења и тај канон заправо упућује на препознавање (*ricognizione*) као на „конгенијалну асимилацију објекта од стране тумача” (Betti, 1990b, p. 317).

Ријеч је заправо о етичком и теоријском ставу који подразумева надилажење сопствених предрасуда, жеља и интереса, како би се постигла нека врста

¹²⁹ У *Цивилистичким категоријама интерпретације* из 1948. године тешко се може говорити о канону, тј. о нормативном ставу и сустанцијалном упуту за тумачење. На поменутом мјесту Бети, свјестан тога, настоји да допуни своје ставове али и даље, на много начина, прескриптивни карактер тога канона остаје споран, а његов садржај сиромашан. Парадоксално, у дескрипцији тог канона Бети потврђује неизбјежност субјективности, али када треба исказати његов нормативни садржај чини се прије да његова улога јесте у ограничењу него у афирмацији субјективности. Субјекат, коначно, мора освјестити оно субјективно како би елиминисао све могућа предујерења, предосјећаје и предрасуде приликом сусрета с алтеритетом објективације духа. О томе ће свакако бити више ријечи у закључном поглављу рада. Управо у вези са неразумјевањем тог канона Бети, и то је важно поменути, критикује позиције филозофске херменеутике коју заступају (у вријеме писања *Опште теорије интерпретације*) Хајдегер и Бултман (више од пола деценије ће проћи до објављивања Гадамерове „Истине и методе”). „Разумјети” (*intendere*) они мјешају са „разумјети-се-у” (*intendersene*) у концепту *Vorverständnis*. Хајдегер, видјели смо претходно, по Беттијевом мишљењу просто продубљује Дијалтајеву грешку којом се начин разумјевања алтеритета поистовјећује са *Lebensverständnis* (Betti, 1971c, p. 20).

конгенијалности и саживљавања с интерпретандумом. „Тумач у дјелу не може пронаћи оно што се већ не налази у њему самом”, једна се изворна продукција не може репродуковати без духовне блискости објективације и субјекта који је позван да је разумије (Betti, 1971c, p. 24). Другим ријечима, за разумјевање објективације у њеном алтеритету није довољна (неизбјежна) актуелност на страни тумача већ је неопходна и једна посебна духовна отвореност за смисао тог алтеритета. У негативном смислу, то значи спремност за остављање по страни (Хусерл би рекао стављање у заграде) својих предрасуда, док у позитивном смислу тај канон диктира неопходност ширине интерпретативног хоризонта која ће и омогућити конгенијалан однос према предмету тумачења (Betti, 1990b, p. 318).

Бети у контексту тог канона поставља шлајермахеровски захтјев транспозиције (интуиција у којој „sich selbst gleichsam in den anderen verwandeln”), тј. једну врсту урањања у дух који нам говори. Дешава се нешто сасвим налик платоновској *anamnesis* у којој порука једног духа може доћи до *explicandi* само посредством њему сличног духа (Betti, 1990a, pp. 318-319). Хелдерлин би, наводи Бети, у деветом поглављу *Хипериона* то поставио на овај начин: „Große Taten, wenn sie nicht ein edel Volk vernimmt, sind mehr nicht als ein gewaltiger Schlag vor eine dumpfe Stirne, und hohe Worte, wenn sie nicht in hohen Herzen widertönen, sind, wie ein sterbend Blatt, das in den Kot herunterschaut”.¹³⁰

Коначан је циљ тог канона, који је први пут идентификован у оквиру традиције историјске херменеутике, да доведе до унисонности полове

¹³⁰ Богатство Бетијевих референци није прилично прењети у цјелости у овај рад. У складу са напоменама о стилу које смо дали на почетку поглавља Бетијеве тезе употпунили смо референцама које он даје само у оним ситуацијама у којима је нама литература на коју Бети реферира била доступна. Цјелина његових упута на литературу, коментара и цитата неће се наћи у нашем раду и то није губитак за јуристичку херменеутику колико је губитак за нашу правну и филозофску културу. Остаје да се надамо да ће се некада неко прихватити превода Бетијеве *Опште теорије интерпретације*, која ће увијек имати вриједност бар због крајње досљедности и минуциозности њеног аутора у погледу реферирања на своје претходнике. Превод пасуса из *Хипериона* би гласио: „Велика дјела, ако нијесу саслушана од племенитих људи нијесу ништа више од јаког ударца у тупо чело; велике ријечи су, ако не одјекну у великом срцу, као лишће које умире и хри ка каљузи”.

херменеутичког процеса, тј. да успостави хармонију између субјективности (спонтанитета) и објективности (алтеритета). Бек, којег Бети помиње као једног од првих који је извјестио о том канону, назива га обавезом објективитета и рецептивитета и о њему извјештава на овај начин: „Das Verstehen, wovon der Verstand seinen Namen hat, ist wesentlich Verstandesthätigkeit, wiewohl auch die Phantasie dabei nothwendig mitwirken muss. Es erfordert Objectivität und Receptivität; je subjectiver und für sich eingenommener man ist, desto weniger Verständnissgabe hat man” (Boeckh, 1877, p. 76). На неки начин, а о томе јасно говори и овај Беков навод, тај канон, упркос томе што га Бети приписује спонтанитету тумачења, има за улогу хармонично усаглашавање полова интерпретативне дијалектике.

Бети посебно води рачуна о томе да и у погледу тог канона направи разлику између методологије друштвених наука и методологије природних наука. Кореспонденција никако не значи математичку једнакост или идентитет између интерпретације и интерпретандума. Романтичарска конгенијалност и унисоност између творачког и интерпретативног духа коју Бети инвоцира подразумева непрекидну реafirмацију и реновацију интерпретације. Тумач не постиже идентитет већ има за задатак постизање „кореспонденције смисла и еквиваленције значења” између једног и другог духа објективацијом, захваљујући „духовном ткању у којем је дјело настало и у којем бива ремоделовано и прихваћено” (Betti, 1990b, p. 324).

3.6.5. АУТОНОМИЈА, АКТУЕЛНОСТИ И ИНТЕГРАТИВНА ФУНКЦИЈА ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ

Канони које Бети идентификује показују јасно неку врсту тензије која постоји између субјективитета и објективитета у тумачењу, тј. између спонтанитета тумача и алтеритета објективације духа.¹³¹ Најјасније се то показује ако се у обзир узме разлика између канона аутономије који, као што смо видјели, диктира да се

¹³¹ У том смислу су произвољне тезе каква је она коју једном приликом изриче Франческо Виола (Francesco Viola) и која каже: „Бети мисли да је објективност обезбјеђена само онда када је историјски феномен који треба интерпретирати посматран као затворен у себи и довршен независно од херменеутичког дјела” (Viola, 1989, p. 80).

објективација мора схватити на основу логике која њој припада, као и канона актуелности који увијек подразумева нужност и обавезу разумјевања објективације посредством духовноси тумача. Дијалектика објективног и субјективног претпоставља „успостављање неке врсте симбиозе и интемног суживота између објективације и заједнице оних који су позвани да је разумију: може се рећи да они ‘живе заједно’ с језиком, поезијом, обичајем, институцијама, које постају саставни живући дио њихове духовности” (Betti, 1990b, p. 341). Некада се може десити да је процес адекватације у дивергенцији с изворним значењем објективације када се мора или а) реактуелизовати или се пак б) актуелност мора прилагодити изворном смислу. Другу могућност Бети зове „насилном” и каже да она не може бити до провизорна и привремена. Уколико објективације још увијек посједују одређену виталност (тј. ако нијесу постале просто рудиментарни остаци прошлости толико удаљени од актуелности да су потпуно стране, те им се мора историјски приступити) постоје двије могућности: или се а) подвргавају реформи тј. „трансформативној елаборацији” или се пак, уколико нијесу погодне за модификацију, б) подвргавају интерпретативној конверзији (реинтерпретацији, *Umdeutung*). Други начин афирмише виталност традиције, јер се њоме репрезентативној форми, чак и несвејесно, без промјене њеног „слова”, приписује ново значење, чиме се она уклапа у нови духовни тоталитет.

Инсистира ли се на томе да се канону актуелности порекне униформост у разумјевању услед тога што се у различитим епохама дјело не може схватати на различите начине, или напротив услед тога што дјело бива премјештено у културну средину којој не припада, мора се имати на уму да су на основу канона тоталитета и иманенције легитимни само они критеријуми интерпретације који дјело разумјевају на основу његовог односа с њему савременим или ранијим објективацијама. Другим ријечима, реактуелизацији објективације се не може приговорити на основу каснијих производа интерпретације објективације који су претходили актуелном тумачењу.¹³² Инсистирањем на строгости рекогнитивне интерпретације може се

¹³² Нарочито је ово интересантно са становишта савременог оригинализма који тврди да Устав САД-а треба схватити на онај начин на који се схватао након што је донесен. Бети сматра да нема смисла,

тврдити да се у различитим епохама и културама једно дјело не може схватити на различите начине и да је смисао који се приписује лажан, будући да се премјешта и смјешта у касније епохе. На основу канона иманенције и тоталитета дозвољено се само упоређивање објективација које су претходиле дјелу које се тумачи или су му савремене, а не оне које су преживјеле касније. Из ових је елаборација јасно да се Бети настоји држати постулиране онтологије у оквиру које је објективацију могуће одвојити од њених интерпретација и у оквиру које је сваком новом тумачењу могуће да реферира директно на свој објекат. При томе, Бети то поставља као епистемолошки идеал, а не као чињеницу одвијања поступка тумачења коју описује. Колико ће то постати спорно у потоњим дебатама видјећемо када будемо расправљали о развоју онтолошке херменеутике у последњим деценијама прошлог вијека.

У сваком случају, из потребе да се разумије смисао објективације, а не смисао нечега другог и не неки други до смисао који њој припада, потврђује Бети, се и рађа херменеутички проблем.¹³³ Исти тај проблем никада не може изаћи на видјело без активног учешћа тумача који сопственим категоријама, актуелним и савременим, својим менталитетом и образовањем оживљава мисао опредмећену у

јер ако хоћемо да утврдимо изворно значење нечега нећемо ваљда у обзир узимати значење које му је приписивано одмах по његовом доношењу, то је такође једна интерпретација из друге епохе. Бетијев аргумент се може и данас примјенити на *оригинализам изворних метода* који заступају поједини амерички теоретичари правне интерпретације (McGinnis & Rapoport, 2009).

¹³³ Питање о којем је ријеч ће, како за савремену филозофску херменеутику тако и за подручне херменеутике, изнова постати проблем са Рортијевом радикализацијом херменеутичког питања и идентификацијом тумачења и употребе (Хирш би рекао значаја и значења): „Ово је етапа у којој се све дескрипције (укључујући и самодескрипцију особе као прагматисте) цијене на основу њихове ефикасности као инструмента за одређене циљеве, прије него на основу њихове вјерности описаном објекту”. Ова Рортијево објашњење његових ставова у расправи са Умбертом Екоом ће бити одбијено значајним „[...]Прихватим ставове да текст може имати много значења. Одбијам ставове да текст може имати свако [Еко пише ‘свако’ али сасвим извјесно мисли ‘било које’] значење” (Rorty, 1992b, p. 92). Но и Еко је, као што ћемо видјети у последњем поглављу овог рада, миљама далеко од Бетијевих закључака који се тичу објективности објективације духа.

објективацији духа. Објективацији се не може приступити другачије до посредством сопства (Betti, 1990b, pp. 325-326):

Објективације нијесу просто предмет неке равнодушне интелигенције, већ су основа и основно упориште вјечног круга у којем се слави заједнички живот који без ових не би могао бити мишљен (Betti, 1990b, p. 341).

Управо из тог разлога јесте неопходно константно прилагођавање објективација актуелности живота и њиховог служења животној динамици. У том смислу, Бети и говори о *интерференцији између субјективитета и објективитета* која се ипак рјешава квази-објективистички:

Епистемолошки идеал интерпретативног поступка је пустити објекат који треба разумјети да говори „из себе”, његово сагледавање из његове сопствене позиције, односно из позиције у којој се нама показује (Betti, 1990b, p. 328).

Наведени поступак се постиже оним што се у Аристотеловој логици зове *ἀποφανσις* једног *ὑποκειμένου*, тј. откривањем и појашњавањем једног субјекта на основу предиката који му се приписују. *Apophainesthai*¹³⁴ значи открити неки ентитет, тј. пустити га да се види из себе самог, односно из сопствене позиције. *Kathegoreistai* значи развој и појашњавање, тј. пуно освјетљење *hupokeimenon*-а утолико уколико је овај, иако није стран мишљењу, још увијек скривен и неопходно је његово развијање. Сазнајни процес је тако на неки начин инверзија предикације неком субјектуму и утолико је супротан поступку квалификације (Betti, 1990b, pp. 328-329). Не значи то да је квалификација коју спроводи интерпретација погрешна као метод, нити то значи да се субјективне категорије савремености могу искључити приликом тумачења. Из чињенице да квалификација, као предикација која се одвија

¹³⁴ Интересантно је нагласити да Хајдегер у *Битку и времену* излаже схватање *logos* посредством *legein* а *legein* као *apophainestai* (које за њега значи пустити нешто да буде виђено као нешто, извести ствар из њене скривености, тј. учинити је истинитом), па феноменологија преводи као *apophainestai ta fenomena* што је ништа друго до Хусерлово ка самим стварима које Бети преузима као мото своје теорије интерпретације (Betti, 1990b, p. xv). Бети се дакако овдје ослања на Хусерлов *Erfahrung und Urteil*.

у току тумачења није одговарајућа објекту, не слиједи да се објекат може сазнати независно од категорија савремености, већ значи само то да је тумач починио грешку приликом тумачења.

У оквиру те проблематике, Бети разматра и питање стила који одређује као категорију која настаје из потребе да се до заједничког имениоца доведу репрезентативне форме које садрже заједнички или аналогни „билег”, и на основу тога откривају сопствену јединственост и један понављајући став духа који их је створио или који се у њима остварује (Betti, 1990b, p. 330). У објективацијама се стил очитава као нека врста форме у којој доминира кохеренција и хармонија између различитих репрезентација духа те се и може одредити као „сагласност међу репрезентативним формама (које имају заједничку генезу), која конституише унитаран карактер који је типичан за дата остварења умјетности, језика, мишљења или дјеловања; карактер који остаје (треба да остане) константан посредством вишеструкости индивидуалних разликовања и варијација, и који остаје (треба да остане) унитаран посредством различитих конфигурација и уобличења у оној цјелини у којој варијације бивају састављене” (Betti, 1990b, pp. 332-333).

Елиптички карактер језика, који је, видјели смо, једна од централних поставки Бетијеве теорије тумачења, заправо значи да се сваки дискурс ослања на интелигенцију онога који чита или слуша, и састоји се у томе што су у сваком језику прећутане одређене претпоставке које се узимају за познате и опште прихваћене (Betti, 1990b, p. 338). У томе се управо и огледа основни задатак интерпретације. С обзиром на стил, као и с обзиром на елиптичност језика, аутору дјела нужно недостаје потпуна свијест о ономе што се у херменеутичкој традицији назива *iter geneticus* дјела или дискурса. За разлику од процеса стварања који то не мора освјестити, интерпретацију нужно карактерише потпуно освјешћена инверзија *iter geneticusa*:

Тумач је позван да учини изричитим оно што није речено, већ је само подразумевано или претпостављено, да објасни и integriше фрагментаран, лакунозан или недовршен исказ, да развије дискурс или дјело у његовој логичкој или стилској кохеренцији, да освјести закон формације којем је подлијегао процес стварања, да реконструише повезаност и

унутрашње везе: и да притом постане свјестан духовног тоталитета у којем је дјело настало и у којем је она историјски ситуирана (Betti, 1990b, p. 339).

Тумач, дакле, мора доћи до оног степена свијести до којег аутор услед сопствене историјске перспективе и интереса који су га покретали није могао доћи. Уобичајено се то изражава поменутим Шлајермахеровим ријечима *да тумач мора схватити аутора боље него што је аутор схватио самог себе*. Бети, ипак, критикује такву формулацију због тога што асоцира на квантитативну разлику у разумјевању. Разлика је заправо дугована различитости перспектива и квалитативна је. Аутор сам никада не може аутентичном интерпретацијом доћи до пуног смисла свог дјела, јер га никада не може поставити у његовом пуном алтеритету, тј. не може направити адекватну и за тумачење кључну дистанцу налик оној која постоји између тумача и објективације.

Тешко се може и замислити израз који је тако потпун, издашан, једногласан и закључан да не мора бити интегрисан интерпретацијом; такво што представља илузију већ самим тим што је елиптичност неодвојива од језика. На тај начин се, као коначни позив тумачења, за Бетија појављује интеграција, те је свака претпоставка о томе да се не тумачи текст који је јасан (тј. да *in claris non fit interpretatio*), неодржива (Betti, 1990b, p. 340).

3.7. ПРЕПРЕКЕ ИСПРАВНОМ РАЗУМЈЕВАЊУ

Упркос томе што Бети ту тематику смјешта у оквире аналитике тумачења, њено је мјесто сасвим извјесно у оквиру методологије тумачења. Попут тога што су канони у њиховој основној намјери формулисани, како би на неки начин руководили поступком тумачења чији би резултат био интерсубјективно провјерљив уколико је поступак долажења до њега могуће поновити слиједећи канонска правила, тако су и препреке исправном разумјевању негативни методолошки упути – попис ствари којих се треба клонити, како бисмо објективацију заиста разумјели. Заједничко свим тим поступцима који онемогућавају разумјевање у правом смислу јесте то да их „карактерисше недостатак изворне аспирације за разумјевањем алтеритета објекта” а Бети их назива и „предрасудама” које деформишу смисао, те, на тај начин, не дозвољавају испуњавање оних метатеоријских претпоставки (које смо формулисали као *интерес*,

дистанцу, менталну отвореност и недовршеност) које су неопходне за интерпретацију. На првом мјесту међу њима јесте 1) нетолерантност према различитим идејама; 2) странчарење у погледу позиција које се разматрају; 3) морализаторски став; 4) конформизам у односу према званичним, доминантним или прихваћеним схватањима (фарисејство); 5) антиисторијски став који подразумева уравниловку у погледу врједновања дјела из различитих историјских епоха; 6) тенденција асимилације и прилагођавања, квалификације и деноминација; 7) промјена различитих нивоа врједновања (употреба логичких и деонтолошких правила која нијесу прикладна из разлога што се психолошка интерпретација узима за техничку, или се пак рекогнитивна мјења за нормативну и слично); 9) морална или ментална лијеност¹³⁵ која спрјечава истинско бављење тематиком објективације (Betti, 1990b, pp. 282-288). Признајући да су и сами канони негативни упути у том смислу да помажу избјегавању кривих тумачења, они су на неки начин изједначени с препрекама исправном разумјевању којима и савремене теорије тумачења нажалост посвећују врло мало пажње.

3.8. ВРСТЕ ТУМАЧЕЊА

Узимајући у обзир излагања из претходног поглавља, с Гронденом можемо закључити да „ниједна филозофска херменеутика, уколико признаје ограничену ваљаност чисто методолошке херменеутике духовних наука, неће морати да искључи било шта од мотивације [...] канона” (Gronden, 2010, p. 186). Упркос тим благонаклоним оцјенама историчара херменеутике, уколико слиједимо Бетијеве намјере, а прије свега ону која кани изградити општу херменеутику узимајући у обзир идеју *sensus non est inferendus*, његово се учење о канонима показује, међутим, далеко порознијим с аргументативног становишта него што би се на основу тих општих оцјена дало закључити. Услед тога нам, прије излагања о посебном значају

¹³⁵ У вези са тим Бети помиње Ортегу и Гасета (José Ortega y Gasset, 1883–1955) који у својој побуни маса говори о „варварству специјализације”, као дисмисивној одбојности према било каквом озбиљном теоријском дискурсу. Интересантније је што сâм Бети ову препреку интерпретацији назива „полемичким насиљем” које не преза од извргавања руглу објекта интерпретације (Betti, 1990b, p. 287, fusnota 18).

последњег канона, ваља провизорно истаћи да су Бетијеве формулације свих канона, њихово образложење као и њихова претпостављена улога у интерпретативном процесу, високоспорни (видјети: Bianco, 1978, pp. 47-61). Није наине само интерпретативни процес антиномичан већ су бројне и унутрашње, прећугане антиномије које стоје у самој основи његовог учења о правилима тумачења.

У првом реду, у формулацијама канона (а нарочито канона који су на страни субјекта тумачења) није разријешен однос између дескриптивног и нормативног у интерпретацији. Традиционална критика канона се уобичајено фокусирала на спорност алтеритета објективног пола тумачења која је повезана с Бетијевим онтолошким позицијама. Бјанко тако упозорава на начелну немогућност продирања у алтеритет у оној мјери у којој то Бети захтјева постулирајући канон аутономије херменеутичког мјерила, идући толико далеко да Бетију приписује неке од карактеристика позитивизма XIX вијека, који је држао да се историјска објективност може асимиловати у природну, те тиме и негира продуктивност субјекта интерпретације (Bianco, 1978, p. 53).¹³⁶ Сасвим извјесно, то нема подлогу у Бетијевим дјелима. Често ће Бети истицати да објективност с којом херменеутика има посла није природно-научна објективност, а нарочито није објективност која се може узети као готов посјед. Херменеутички задатак напротив, никада није довршен нити се може довршити:

Недовршивост херменеутичког задатка, која у себи носи то да живот у постојаном делању поново рађа смисао текстова, споменика и остатака, па се тај смисао у ланцу поновних рађања стално мења, не искључује чињеницу да у томе објективирани садржај смисла остаје, ипак, објективација *туђе* стваралачке снаге, на коју се интерпретатор не надовезује произвољно него према смерницама подложним контроли (Betì, 1988, str. 84).

¹³⁶ Једноставно не стоји Бјанкова констатација да је Бети покушао да пронађе основ интерпретативног процеса који је у постпуности одвојен од субјекта, слиједећи неки захтјев апсолутне објективности (Bianco, 1978, p. 53).

Објективност је у том смислу интерсубјективност, а интерпретација у свом фаалибилитету може достићи интерсубјективну провјерљивост, на основу управо оних критеријума које Бети назива канонима. За нас је објективација другобивство, и упркос томе што је њен смисао достижан само посредством субјективитета тумача, то никако не води закључку да је у потпуности дозвољено занемарити садржај оног духа који се у њој објективирао.

Упркос томе што се неке од тих критика већ пажљивим читањем Бетијевог излагања могу учинити претјераним, тешко се може отети утиску да су канони на субјективној страни усиљено формулисани и подређени канонима који се тичу објективности. Канон актуелности разумјевања који диктира свијест тумача о сопственој субјективности из перспективе тог неразликовања прије дјелује као нужно зло, као опис тумачевог „усуда” да у процесу разумјевања увијек остаје у „сопственој кожи”, која му, с једне стране, омогућава рецептивитет према туђој опредмећеној мисли, али га у исто вријеме онемогућава да сасвим објективно и неутрално утврди самосвојно значење објективације у њеном пуном алтеритету (другачију врсту критике ириџује: Bianco, 1978, p. 57). Додатно, Бети већ 1927. године у радовима о римском праву и савременој догматици изричито оспорава могућност разумјевања ван субјективних категорија тумача на сличан начин на који ће то Гадамер урадити у *Истини и методи*:

[...] [P]ади се о томе да се призна историчност субјекта, тј. да се призна, да ми модерни не можемо прескочити седамнаест вјекова правне традиције и замишљати да излазимо из сопственог менталитета, који се формирао на основу те традиције која импонује (Betti, 1991a, p. 81).

Други канон на субјективном полу тумачења јесте такође споран уколико уколико позива тумача на ограничавање самог себе управо у корист „говора” и „обраћања” објективације. Имагинација коју инвоцира Бек и у том случају фигурира као предуслов рецептивности, мисаоне отворености разумјевајућег духа, али и њој слиједи иста судбина ограничености објективним полом интерпретације те је изгледа, у случају прекорачења тих граница, као у познатом Анаксимандровом фрагменту, осуђена на пропаст. Не треба, међутим, занемарити, што је критика често чинила, да је Бети у расправи са Гадамером знатно девалуирао значај

херменеутичких канона за достизање претпостављеног објективног значења: „Уосталом, херменеутичким канонима не припада толико позитивна колико негативна, критичка улога предупредивања оних предрасуда и пристрасности које могу да заведу на погрешан траг” (Betti, 1967, p. 217, фуснота 1).¹³⁷ Додатно, коначан циљ тумачења јесте разумјевање које се не постиже у адекватацији интелекта *c* интерпретандумом, већ у усклађивању интелекта *и* интерпретандума, у оном смислу у којем Бети каже да се дијалектика спонтанитета и алтерита никада не исцрпљују у потпуности већ у најбољем случају „вибрирају заједно” у некој врсти паралелизма између објективираниог духа и дуга тумача (Danani, 1998).

Нарочито не треба изгубити из вида да се неке од централних тема савремене филозофске херменеутике, које Бети наизглед занемарује, појављују на специфичан, из савремене перспективе би рекли парцијалан, начин у његовом излагању канона. И случај и с проблемом антиципације смисла цјелине приликом тумачења, који толико истиче Гадамер, а чији недостатак Бетију у вези с каноним тоталитета приговара Бјанко, јесте исти такав (Bianco, 1978, p. 55). Но, ако у обради канона актуелности који нас је и довео до проблематике врста тумачења, којом ћемо се на наредним странама бавити, Бети инсистира на интересу с којим приступамо тумачењу и без којег се објективација не може на прави начин схватити, није јасно зашто би тај Бјанков приговор имао значаја. У том смислу, проблематичан може бити искључиво двоструки карактер канона актуелности (или конгенијалности како га одређује Бјанко) у којој је, с једне стране, као што смо видјели, истакнута изнова потреба за пуштањем објективације да говори захваљујући активном отклањању сопствених предрасуда, а, с друге, посебна отвореност хоризонта која омогућава конгенијалност и која би се могла схватити као нека врста антиципације смисла

¹³⁷ Гронден то недовољно истиче (Gronden, 2010, p. 141). У другом издању *Опште теорије интерпретације*, које је приредно Ђулијано Крифо, објављене су и Бетијеви записи на маргинама ауторских примјерака дјела које је направио након његовог објављивања. У једном од тих коментара је садржана идентична тврдња у вези с Гадамеровим чланком *Hermeneutik und Historismus*. Гадамер у том раду свом сиљном износи аргумент на основу којег методска херменеутика заправо не може избјећи психолошки карактер својих налаза у погледу објективности (Betti, 1990a, p. 999).

(Bianco, 1978, p. 59). Карла Данани такође критикује Бетијево излагање канона, али са становишта унутрашње кохерентности и достатности аргументације управо у субјективним канонима види пун значај Бетијеве опаске по којој они имају преваходно негативну функцију у интерпретативном процесу (Danani, 1998, p. 149). Бетијеву расправу, то нажалост не чини имуном на наш приговор по којем су канони на субјективној страни тумачења заправо канони у служби објективне стране тумачења (иако су уопште узевши сви канони упућени субјекту).

Проблеме и последице Бетијевог рада подробно ћемо размотрити тек у завршном поглављу, овдје нам остаје да истакнемо чињеницу да је са становишта изградње опште теорије интерпретације значај канона обрнуто сразмјеран њиховом редоследу. Даља елаборација врста интерпретације зависи управо од канона адекватности (прилагођавања) разумјевања. Разликовање врста тумачења произилази прије свега из фактичке разлике у ставу, различитости позиције коју тумач заузима у односу на објективацију духа (Betti, 1990b, p. 280). Узмемо ли да је један од основних императива који стоје пред тумачем тај да постигне конгенијалност с мишљењем опредмећеном у објективацији духа, онда се, тврди Бети, управо са становишта тог прилагођавања може и мора закључити постојање различитих врста тумачења. Таман када помислимо да се цјелокупна теорија тумачења губи у некој врсти објективног идеализма у којем је субјективни моменат до краја субординиран, Бети канону адекватности разумјевања (самим тим и субјекту) приписује улогу дискриминације између различитих врста тумачења (Betti, 1990b, p. 323).

Показује се тако да су приговори критике ограничени бар у оној мјери у којој се интерпретативна методологија Бетијеве опште теорије интерпретације не губи у пуком објективизму првог канона тумачења. Напротив, изгледа да се управо са становишта примата епистемологије, гносеологије и методологије у херменеутици италијанског романисте може издвојити приоритет четвртог канона који се лоцира у оквиру субјективног пола тумачења (nešto slično је naznačeno u: Petrillo, 2005, p. 16). У наставку, након излагања теоријски значајних критеријума за класификацију интерпретације, укратко ћемо образложити рекогнитивну и репродуктивну интерпретацију и њихове врсте. Детаљно бављење историјском интерпретацијом,

преводом или пак музичком интерпретацијом излази из оквира овог рада чији ће наставак бити у цјелости посвећен правној интерпретацији као интерпретацији у нормативној функцији.

3.9. КРИТЕРИЈУМИ КЛАСИФИКАЦИЈЕ ИНТЕРПРЕТАТИВНИХ ПОСТУПАКА

3.9.1. ПРЕВАЛЕНЦИЈА ЈЕДНОГ ОД ТЕОРИЈСКИХ МОМЕНАТА ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ

Прије него што приступи том кључном разликовању Бети сматра да интерпретацију можемо класификовати и у зависности од конфигурације појединих момената тумачења у поступку разумјевања објективације духа. Ради се наравно о раније образложеним моментима: филолошком (аперцептивном), психолошком и техничком (видјети: 3.5). У сваком поступку интерпретације који смјера да разумије свој објекат ти се моменти смјењују и руководе тумачењем у мањој или већој мјери у зависности од „природе објекта и специфичног циља тумачења” (Betti, 1990b, p. 344). Приликом тумачења одређених дјела и институција, какве су историја, наука, умјетности и право, психолошки моменат се тако показује као минималан, док се у неким случајевима тумачења дјела и понашања овај показује као пресудан, на примјер у биографијама. Степен присутности филолошког и техничког момента показује однос обрнуте сразмјерности; ако је за разумјевање објективације неопходно упознавање личности аутора дјела или понашања, уколико је то релативно независно од етичких, друштвених и економских правила, доминираће филолошки моменат; уколико је пак разумјевање објективације одређено правилима која надилазе поједине личности и интересе, технички моменат (с обзиром на његов конструктиван и морфолошки карактер) интерпретације ће имати далеко значајнију улогу од психолошког.

На тај начин се долази до врста интерпретације којима Бети поклања посебну пажњу у својој општој теорији, за које Гриферо каже да могу бити најоригиналнији дио Бетијевог опуса (Griffero, 1988, p. 151); њима је посвећено чак 200 страна његовог двотомног дјела (Betti, 1990b, pp. 433-634). Требало би, међутим, увијек имати на уму да је упркос логици ствари која диктира преваленцију једног интерпретативног момента, заправо субјективни пол интерпретације тај који

одређује врсту интерпретације. Приликом тумачења, имамо увијек посла с дјелима или поступцима који нам сами по себи не говоре о томе на који начин их треба разумјети. Њихово превођење у живу духовност тумача коју захтјева канон адекватације смисла објективације духа подразумјева различите „сфуматуре” у приступу тексту, дјелу и чину. Отуда и основни критеријум за класификацију врста интерпретације јесте *сазнајни интерес* с којим се репрезентативним формама приступа.

3.9.2. ФУНКЦИЈА ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ

У својој *Општој теорији интерпретације*, Бети гради једну далекосежну, иако на први поглед формалистички изведену, класификацију врста интерпретације с обзиром на сазнајни интерес који стоји у позадини задатка тумачења. У том ћемо дијелу рада посебну пажњу посветити управо врстама интерпретације, прије свега зато што 1) ће нас то најприје довести до тумачења права као једне засебне врсте а и стога што 2) подјела интерпретативног поступка на врсте представља једну од неуралгичних тачака Бетијеве теорије интерпретације с обзиром на савремени херменеутички миље изграђен од аутора какви су Ханс-Георг Гадамер и Ричард Рорти. Упркос тој другој проблематичној ставки, ваља нам примјетити да Бети приликом излагања врста интерпретације не полази од неких инстринзичних својстава репрезентативне форме; напротив, као критеријум разликовања врста тумачења он узима сазнајни интерес који имамо у погледу приступања објективацији. На неки начин, већ је то поуздан знак да се смисао објективности у Бетијевом дјелу не може тумачити као *а priori* изведена структура појединих објективација, упркос томе што он троши приличну количину мастила приликом покушаја филозофског утемељења својих ставова. У том погледу можемо повући једну паралелу која ће касније бити разрађена а која се управо тиче поменутог Хабермаса и његовог схватања односа сазнања и интереса. Налик Бетију, приликом анализе услова производње и самоизградње људске врсте, Хабермас разликује три врсте когнитивних интереса *технички, практички и еманципаторски*. Сваки од тих интереса подразумјева различите методолошке гаранције постизања знања (Bernstein, 2002, p. 268; Јирген Хабермас, 1976). Према том интерпретативном кључу можемо пратити и Бетијево излагање врста интерпретације и метода којима се, у

зависности од интереса који стоји у њиховој позадини, достиже знање у погледу сваког појединачног интереса који је конститутиван за разликовање врста тумачења. *Summa summarum*, Бетију телеолошки критеријум служи за дискриминацију између различитих врста објективација духа што у крајњем подразумева то да тумач (или прије интерпретативна заједница) на неки начин и у ограниченом обиму „производи” текст у одређеном облику.

Прегледности ради, овдје ћемо дати цјелокупну подјелу врста интерпретације, како бисмо у наставаку овог поглавља сваку од њих подробно објаснили. У зависности од тога да ли је разумјевање а) само себи циљ или је б) усмјерено на омогућавање разумјевања другима или се пак ц) предузима како би се регулисало дјеловање Бети разликује три врсте интерпретације (Betti, 1990b, p. 347; Griffiero, 1988):

- 1) С првом врстом интерпретације коју Бети назива *рекогнитивном* (утврђујућом, признајућом или, како се то уобичајено поставља – сазнајном) разумјевање се исцрпљује у самом себи, оно се завршава сазнавањем садржаја објекта интерпретације.
 - a. филолошко тумачење;
 - b. историјско тумачење;
 - c. техничко тумачење.
- 2) *Репродуктивна* интерпретација смјера на преношење и на превођење значења објекта тумачења.
 - a. излагање текста или његов превод у језик различит од оригиналног;
 - b. драмска интерпретација;
 - c. музичка интерпретација.
- 3) У случају *нормативне* интерпретације тумачењем се дају упути за дјеловање.
 - a. правно тумачење;
 - b. теолошко тумачење;
 - c. „психо-типско” тумачење у практичној функцији.

С излагањем ове класификације, засноване на сазнајном интересу у поступку тумачења, Бети довршава најопштији дио своје херменеутике и пажњу усмјерава на подручне херменеутике. С обзиром на значај те подјеле, необично је важно реално

оцртати значај који она има у Бетијевом дјелу. Несумњиво и у потпуности, та подјела је заснована на субјективном полу поступка тумачења – до ње долазимо полазећи од четвртог интерпретативног канона. „[Т]ри типа [интерпретације], не искључујући се међусобно [...] одговарају различитим циљевима које је разумјевањем људске активности позвана да оствари” (Bianco, 1978, pp. 61-62).

Бети даље, већ у првом издању, ту класификацију не схвата као *строго* разграничење врста тумачења: „Разлика између функција [или врста тумачења] јесте очевидна, бар у оној мјери у којој упоређујемо њихове карактеристичне изразе” (Betti, 1990a, p. 347). Бетију је нарочито стало да направи разлику између рекогнитивне и репрезентативне интерпретације с обзиром на интранзитивност прве и на јасну улогу тумача као медијатора између објективације и публице у другој. С друге стране, разлика на којој највише инсистира јесте разлика између рекогнитивног тумачења и тумачења које смјера да „одржи у функцији, у животу друштва и у односима између људи, правила, норме и нормативних вједновања, која су намјењене регулисању живота односа и служе његовој оријентацији” (Betti, 1990b, p. 348). Податак да то разликовање не „држи воду” у потпуности када се ради о *интелигенди* и *експлицанди* функцијама тумачења с обзиром на неизбјежност комуникације у друштвеном животу, не забрињава превише Бетија. На крају, врсте се тумачења не разликују једна од друге на основу неких интринзичних карактеристика објекта већ управо с обзиром на њихову функцију. Утолико можемо само говорити о доминацији једног или другог *subtilitas* у оквиру одређене врсте а никако о његовој искључивој присутности.¹³⁸

Коначно, требало би увијек имати на уму да је интерпретативни процес јединствен и да је увијек заснован на прелажењу дистанце између субјекта и објекта (Danani, 1998, p. 156). Упркос томе што се у зависности од специфичног сазнајног

¹³⁸ За касније остављамо расправу о присутности *subtilitas aplicandi* у свакој интерпретацији која јесте била и остала једна од основних тачака спорења између филозофске и методичке херменеутике. Расправа је свакако почела са Гадамеровом *Истином и методом* и полемиком између њега и Бетија, али се, као што ћемо видјети, задржала као једна од најзначајнијих тачака спорења у савременој херменеутици.

интереса у оквиру интерпретације могу разликовати поједине врсте, код сваке од њих су битне карактеристике интерпретације, а прије свега њена субординираност предмету тумачења, које су увијек присутне. У том смислу се, с Гадамером, може поставити питање колико се из перспективе онтолошке херменеутике може утемељити то разликовање (Гадамер је сам сматрао да је оно неутемељиво), али се из перспективе подручних херменеутика не може порећи потреба за различитим третманом појединих врста интерпретације већ на основу актуелне праксе у тим дисциплинама.

3.10. ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У РЕКОГНИТИВНОЈ ФУНКЦИЈИ

Рекогнитивна функција те врсте интерпретације се састоји, видјели смо, у „простом” сазнавању садржаја објективације духа од стране тумача, при чему је сазнање само себи циљ. Слиједећи стару херменеутичку традицију (коју Бети критички реципира и у том случају) можемо рећи да је у тој врсти тумачења централан *subtilitas intellegendi*:

У случајевима у којима тумачење има просто рекогнитивну функцију [...] разумјевање се исцрпљује „ин интериоре хомине” и остаје нешто интранзитивно (Betti, 1990b, p. 347).

Нема сумње у то да је рекогнитивну дјелатност у уобичајеној комуникацији, нарочито с обзиром на то да увијек игра дидактичку улогу, тешко одвојити од репродуктивне. Разлика јесте у томе што је репродукција рекогнитивном тумачењу увијек споредна и случајно припадна; њоме се не испуњава карактеристичан циљ те врсте интерпретације (Griffero, 1988, pp. 138-139).¹³⁹ Захтјева се код репродуктивне интерпретације, какве су драмска и музичка, да објективације нијесу доступне у „сировој” форми, већ морају бити „апсорбоване” у репродуктивној интерпретацији или пак бивају њоме замјењене (Betti, 1990b, p. 349).

¹³⁹ Упркос томе, од тумача се често захтјева да осим разумјевања учини и то да други разумију. Бети за примјер узима историчара који осим рекогнитивне реконструкције прошлости мора предузети и литерарну реконструкцију историјског периода, како би прошлост оживио за оне који о њој намјеравају нешто сазнати (Betti, 1990b, p. 348).

У оквиру интерпретације у рекогнитивној функцији у зависности од доминације једног од три момента интерпретације (филолошког, психолошког или пак техничког), Бети разликује, већ смо навели, филолошку интерпретацију, историјску интерпретацију и техничку интерпретацију. Сасвим је природно, сматра он, да се у одређеним случајевима какви су историја науке, умјетности или права на минимум сведе психолошки моменат интерпретације док је у случају биографије тај моменат доминантан и кључан (Betti, 1990a, pp. 343-344).¹⁴⁰

3.10.1. ФИЛОЛОШКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА

Филолошка интерпретација се, како Бети сматра, одвија у кругу између мишљења и говорења, разговарања и читања за себе или за друге, читања и разумјевања. Стварање дјела које је предмет филолошког тумачења подразумјева неки основни импулс који затим резултира дискурсом, тумач је тако позван да тај пут превази назад, од готовог текста до основне идеје која стоји у његовој позадини (Betti, 1990b, p. 370). „У стварности, током акта разумјевања, сваки текст је већ другачији од онога што је прије био, а онај који разумјева не остаје исти након разумјевања” (Betti, 1990b, p. 357).¹⁴¹ Између мишљења и говора постоји генетичка веза; отјеловљењу туђег дискурса у текст одговара са стране дестинатара непоходност умјећа читања. Знати читати подразумјева смјену херменеутичког момента и критичког момента ради једног *legein* и једног *intelegein*. Другим ријечима, филолошка је интерпретација позвана да сазна садржај текста као производа одређеног аутора у његовом алтеритету и у пуноћи његовог смисла (Betti, 1990b, p. 350). Текст сам јесте начин утврђивања и преношења „сјећања на дискурс”, не пука

¹⁴⁰ Бети ни овдје не пропушта да истакне да се ради о преваленцији која је релативна, услед тога што је однос између момената интерпретације цикличан. Они „се мијепају један у други и међусобно се претпостављају” (Betti, 1990b, p. 344). Бети свакако инсистира на класификацији у оквиру интерпретације али увијек наглашава међуповезаност момената и кључну разлику у интересу тумача.

¹⁴¹ Сјетимо се Гадамерове тврдње у изградњи своје филозофије по којој је разумјевање увијек другачије разумјевање (прије него боље разумјевање како би ствари поставио Шлајермахер). Иако се осјећају неке примјесе психологизма, Бетијева тврдња се не удаљава превише од те централне тезе онтолошке херменеутике.

формулација мишљења, његово биљежење у чврстој материји већ сâм начин на који је изражена мисао као „органички и синтетички конструкт” у свом дискурзивном кон-тексту (Betti, 1990b, p. 355). У таквом постављању проблема сасвим се јасно у први план ставља дистанца као услов разумјевања текста, иако не у Рикеровом смислу који у материјализацији дискурса посредством писма види кључни моменат одвајања ријечи од њиховог аутора. Између читања (*legere*) и разумјевања (*intellegere*) у филолошкој интерпретацији у којој се смјењују критички и херменеутички задаци постоји блиска повезаност (Betti, 1990b, p. 350).

Интерпретативни канони диктирају посебну динамику тумачења у случају филолошке интерпретације. Први моменат се тиче канона аутономије који захтјева да се текст разјасни „посредством лингвистичког круга који је заједнички аутору и његовом изворном аудиторијуму”.¹⁴² Други се тиче канона тоталитета, с обзиром на то да се значење ријечи и фраза утврђује на основу „контекста у којем се налази са другима” (Betti, 1990a, p. 367). Основни позив филолошке интерпретације остаје да се *iter genetico* претвори у *iter hermeneutico*, како би се од објективације превалоно пут до основне идеје која је довела до стварања дјела.

За филолошку интерпретацију јесте централна интериоризација, поунутарњење изворног смисла дјела којом се рјешава апорија између потребе да се разумије текст и говор и неопходности да се пронађе емоција и да се идентификује са садржајем текста (Betti, 1990b, p. 352). Образовање и одређен степен духовне зрелости се појављују као неопходност читања и разумјевања литерарног текста која никада није произвољна или просто индивидуална већ подлијеже, као и остали резултати интерпретације, интересубјективним методским критеријумима (Betti, 1990b, pp. 353-354). У филолошкој је интерпретацији за Бетија кључан појам текста

¹⁴² Важно је напоменути да то повезивање филолошке интерпретације нема никакве везе са савременим оригиналистичким схватањима о којима ће бити ријечи у последњем поглављу овог рада. У том смислу треба поменути да је одредница Бетти, Емилио у књизи *A Dictionary of Legal Theory* Брајана Бикса (Brian Bix), у потпуности погрешна (управо с обзиром на то да Бетија повезује с оригиналистичким схватањима) (Bix, 2004).

који се не разумјева као пуко оспољење којим се дискурс преноси и чува већ се њоме означава и стил, уређеност, унутрашња кохерентност дискурса.

У тумачењу литерарног текста *критика* и *интерпретација* се међусобно смјењују, на тај начин да критика (условно речено) има прелиминарну, припремну функцију.¹⁴³ Текст који треба прочитати и разумјети морамо „дешифровати”, изнова открити у његовој аутентичности, али то не значи да критика у апсолутном смислу претходи интерпретацији с обзиром на то да је неопходно „плаузибилно читање текста на линији дискурса” (Betti, 1990b, p. 356; Griffero, 1988, p. 140). Пријатна паралела која се на први поглед може повући између филолошке интерпретације и разумјевања говора у дијалогу јесте према Бетију мањкава и наивна, јер аутор и читалац нити разговарају нити пишу један другом. Одвојеност аутора и читаоца у којој један пише без обзира на аудиторијум, а други чита, без обзира на аутора, поставља творца у положај апсолутне надређености који је стран дијалогу (Betti, 1990a, p. 357).¹⁴⁴ Јасно је већ у случају филолошке интерпретације да

¹⁴³ Шлајермахер опширно теоретиче о односу критике и интерпретације у својим предавањима која су постхумно објављена. За разлику од традиције, сматра да је разликовање између више и ниже критике (које се у нашој правној теорији одржало) у оквиру чега се нижа критика бавила ријечима и словима у спису, а виша цјелином списа или његовим дјеловима, у потпуности неосновано. Истински задатак филолошке критике је према Шлајермахеровом схватању тај да њоме „када нам се у једном те истом дјелу појаве различитости које не могу опстојати једна с другом, бирамо оно што је исправно и одбацујемо оно што је неисправно, и да од различитих начина на који се спис појављује што је могуће потпуније откријемо изворни облик, дакле да одлучимо, је ли он чин тога или онога аутора, или је чин тога а не онога аутора” (Schleiermacher, 2002a, pp. 361-362).

¹⁴⁴ С обзиром на поједина савремена становишта о правној интерпретацији та Бетијева теза је од необично актуелног значаја. Разлика између текста и дискурса по мишљењу Бетија није само разлика између „слушања и читања; она се рађа из различитог реципрочног положаја у којем се налазе, у разговору, онај који говори са саговорником, и у читању текста, аутор с оним који чита. Аутор и читалац не разговарају један с другим, нити пишу један другом: комуникативни процес се одвија на сасвим другачији начин. Аутор формулише мисао за свој рачун, без обзира на психолошке реакције саговорника којег има испред себе; са своје стране читалац чита за свој рачун, без обзира на психолошки контекст у изговореном дискурсу. Писани дискурс је нешто што установљава строгу *одвојеност* између аутора и читаоца – сусрет с другом с првим се, бар у почетку, ограничава на оно што је написано, на текстуру дискурса. Текстура дискурса јесте производ процеса

Бети разумјевање види као универзалну активност која не зависи од (не)јасноће текста:

Не постоји текст за који се у строгом значењу тог термина може рећи да се може разумјети ‘сам од себе’ захваљујући његовој претпостављеној јасноћи. Заправо, у акту бивања разумљеним, сваки текст је већ нешто друго у односу на оно што је раније био; и реципрочно, онај који разумије не остаје исти као што је био прије разумјевања, због тога што је попримио нови елемент. И текст је попримио нови елемент – разумљивост (Betti, 1990b, p. 357).

Слиједећи Шлајермахера, Бети разликује два методичка критеријума филолошке интерпретације: *граматички* и *психолошки* (који је Шлајермахер, видјели смо, називао и *техничким*). Први узима у обзир тоталитет језика док други узима у обзир тоталитет мишљења које је језиком изражено. Дискурс се, дакле, разумије као нешто што произилази из датог језика као експресивног медијума али и средине у којој бораве тумач и аутор, и као производ „мислећег духа” у повезаности с другим духовним актима истог субјекта (Betti, 1990b, p. 359). 1) Граматички моменат захтјева да се текст разумије: а) на основу морфологије и семантике ријечи и фраза, али, значајније и далекосежније б) на основу духа језика и његове логичке структуре. У том другом смислу језик није схваћен као преегзистентна и имутабилна структура, иако је аутор „орган и проповједник” језика, већ као организам који се с дискурсом мијења и обликује. Тумач, на тај начин, мора да проникне и у морфолошки (историјски) карактер језика с обзиром на текст који се тумачи (Betti, 1990a, p. 360). 2) Полазна тачка психолошког тумачења није логички тоталитет језика већ „јединство конституисано покретачким импулсом и доминантним мотивом који је покренуо ауторово мишљење наводећи га на саопштавање” (Betti, 1990b, p. 360). Садржај мишљења треба развити у а) моментима његовог настанка и развоја у ауторовом личном животу (индивидуални психолошки критеријум) али и

фиксирања и кондензације, који због свог трајног и преносивог карактера, даје аутору позицију суперIORности далеко изнад оне која је могућа у изговореном дискурсу између оног који говори и слушаоца” (Betti, 1990b, p. 365).

у оквиру б) стила којем припада форма дискурса, која је по сриједи у литерарном тексту (типски психолошки критеријум).

У јединству, и критичком смјењивању психолошког и граматичког момента (које ваља ускладити у кругу провјера и враћања ранијим фазама тумачења) треба доћи до оног *Grundmeinung* текста, *доминантних мотива* и *идеја водиља*. „Набачај” смисла цјелине је дакако полазна тачка из које се и у једном и у другом моменту филолошке интерпретације разумјевају дјелови који опет воде сазнању генетичког процеса те и разумјевању цјелине у њеној пуноћи и пуном смислу (Betti, 1990b, pp. 362-363). И у том је дакле контексту кључан круг разумјевања који полази од прелиминарне идеје цјелине текста али се зауставља на психолошкој реконструкцији *iter genetico*. С обзиром на то да је аутор на неки начин *locus* на којем језик постаје дискурс, разумјевање захтјева да се текст протумачи на основу духа језика. О томе смо говорили, језик који је посредством аутора постао дискурс није инперсоналан, већ јесте лични израз творца објективације. Граматички ће критеријум у преваљивању тог пута бити пресудан уколико текст има претежно објективан карактер, док ће психолошки имати кључну улогу уколико је текст личан (Betti, 1990b, p. 365).

И Бети, као и Шлајермахер, сматра да се психолошки задатак у филолошкој интерпретацији састоји у а) разумјевању „изворне идеје” која је довела до стварања дјела и представља његов основ и у б) разумјевању репрезентативне форме у свијетлу ауторовог живота који се у дјелу артикулише. Стандарди за разумјевање те оригиналне идеје, онако како их Бети формулише, дјелују сасвим недостижно. Не само да је неопходно проићи у психолошки живот аутора већ је неопходно узети у обзир и све околности које су довеле до стварања основне идеје. Ни други задатак техничког ситуирања дјела у времену у којем је настало, и његово довођење у везу с другим дјелима одговарајуће епохе не поставља тумачу нимало лакши задатак (Betti, 1990a, pp. 368-370).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Бети на том мјесту прави разлику која је за тумача засигурно проблематична и која се тиче разликовања између основних мисли које органски припадају дискурсу и оних које су му само

Посебан је проблем за Бетија интерпретација репрезентативне форме која није на одговарајући начин изразила свој садржај. Тада говоримо о *неадекватној*, *двосмисленој* или *лакунозној* форми, или пак о форми која је *недовршена* или *алузивна* (*allusive*). Неадекватност или недовршеност постављају проблем *интегративне интерпретације* док алузивност поставља проблем онога што Бети назива интерпретацијом другог реда у коју спада *алегоријска интерпретација*.¹⁴⁶

3.10.2. ИСТОРИЈСКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА

Реконструкција прошлости – „просто огледање онога што се десило” – тврди Бети слиједећи Дројзена, није основни задатак историјске интерпретације (Betti, 1990b, p. 346). Погрешно је претпоставити да та врста тумачења сагледавањем неких „објективних чињеница” долази до јасне слике о прошлим догађајима или епохама. Требало би заправо да на основу традираних материјала дође до духовности њихових аутора, продирући на тај начин до стила и структуре како би га изградила изнова у његовој реалној кохерентности (Betti, 1990a, p. 392). Увијек је, дакле, ријеч о томе да се као грађа користи оно што је од прошлости преживјело.

На основу сјећања која су нам традирана историчар настоји да реконструише „духовност (менталитет или обичајност)” твораца објективација, како би дошао до заједничке идеје водиле која је означила њихово стваралаштво и епоху:

Не ради се, наиме, о томе да се утврде прошле епохе нити објективно нити у потпуној екстензији актуелности коју су некада имале – што би било апсурдно – већ се ради о томе да се повеже, интегрише и исправи наше рестриктивно, фрагментарно и оскудно схватање тих епоха, и да се развије и

„случајно” припадне. Бет ни сам признаје да је то могуће једино у ситуацији када постоји „интимно познавање идеја и интуиција онога који говори или пише” (Betti, 1990b, p. 371).

¹⁴⁶ Интересантна је Бетијева помало неконзистентна аргументација по којој се алегоријска интерпретација ставља у исту равн са граматичком и психолошком (Betti, 1990b, pp. 374-381). С обзиром на релативно мали значај те врсте интерпретације за право о њој нећемо посебно говорити.

ојача интерпретативно разумјевање на основу увијек нових тачки гледишта. Не ради се о томе да се утврде фигуре из прошлости којих више нема – то је посао пјесника и писаца – већ о томе да се ојача космос наших сазнања основаним разумјевањем континуитета који руководи развојем човјечанства и у којем је на нама живима, на основу нашег реда, задатак да покушимо насљеђе прошлости, да је разумијемо у њеној интимној кохерентности, и да унаприједимо њено разумјевање ради даљег развоја (Betti, 1990b, pp. 191-192).

На тај начин, основни позив историјског тумачења није тај да дословце реконструише историјску епоху, већ да идентификује њен стил и структуру. Историјско тумачење обезбјеђује континуитет традиције која је често дата фрагментарно и исцјепкано премошћавањем дистанце која дијели нас и у историјским изворима сачувана свједочанства о људима и догађајима. О начину преваљивања тог пута, Бети је расправљао већ у раним дијелима у којима је разматрао однос правне догматике и правне историје, држећи да се правна прошлост не може разумјети без коришћења савременог правног концептуалног апарата (Betti, 1991a, pp. 59-133).

Извори историјске интерпретације јесу 1) све оно што преостаје од епохе која се проучава (резидуи епохе, *sopravvivenze*) и 2) репрезентативни извори у ужем смислу који се састоје од писаног или усменог свједочанства о прошлим временима. Интерпретативни критеријуми за једне и друге су различити, а већ се квалификација извора као преживјелог или као репрезентативног може назвати тумачењем. Различите облике поступања с тим изворима који припадају посебним наукама (какве су археологија, антропологија, етнологија, социологија и сл.) Бети квалификује као техничку интерпретацију у историјској улози о којој ће у наредном поглављу бити више ријечи (Betti, 1990b, pp. 393-395).

Историјском се интерпретацијом у правом смислу те ријечи по Бетијевом мишљењу назива оно тумачење које у приступу својим изворима узима у обзир не само могућност дискрепанце између форме и идеје коју форма изражава, већ и бескрајну различитост између различитих поднебља, друштава, група и других друштвено-историјских творевина. За Бетија то прије свега значи да између

чињеница у одвијању и људске формулације ових чињеница не постоји однос простог огледања, већ да се чињенице у нашем сазнању супстински мијењају тиме што се доведе у везу једне с другима на тај начин да се „сви репрезентативни извори, проучаваоцу показују као концепције чињеница” (Betti, 1990a, p. 397). Управо је у том смислу, према Бетију, бесмислена историографија која се заснива на неким „објективним чињеницама” и која сматра да је њен задатак испуњен побројавањем извора. Кантова револуција у погледу теорије сазнања је таква схватања учинила потпуно сувишним, с обзиром на то да никада не можемо говорити о чињеницама које су објективне без обзира на наше сазнање о њима. Дијалектика тумачења ни приликом рекогниције у оквиру историјске интерпретације не искључује каноне на субјективној страни, упркос томе што је задатак тих канона да чувају *sensus non est inferendus* позив тумачења.

Филолошка интерпретација, у оквиру које су пресудни граматички и психолошки критеријуми у историјској интерпретацији игра припремну улогу, али се кључно питање на које историчар за разлику од филолога, мора одговорити тиче, прије свега, критеријума за тумачење „*понашања* која су од историјског интереса у животу појединаца или друштвених организама” (Betti, 1990b, p. 402). Управо на основу тих понашања историографија би требало да реконструира психолошку или културну укупност историјске епохе. У том смислу, Бети наводи два основна задатка: 1) први се тиче *реконструкције* објективне повезаности догађаја а 2) други неке врсте *интериоризације* тј. утврђивања мотива и одређујућих карактеристика догађаја. У оквиру прве, кључно је идентификовати а) логику понашања¹⁴⁷ уз помоћ нечега што је битно одређено каноном тоталитета и што Бети и у том случају назива *интегративном интерпретацијом*. Такође, још увијек у оквиру реконструкције, б) неопходно је идентификовати временске и просторне

¹⁴⁷ Бети у том случају прави аналогију с тумачењем текста који садржи празнине. На сличан начин на који, следећи логику језика реконструирамо текст, тако поступамо и са свједочанствима о прошлим догађајима које у јединствену наративну уклапамо на основу психологије и логике понашања (Betti, 1990b, p. 402). Дројзен то назива „прагматичком интерпретацијом” (Droysen, 1960, pp. 156-163).

услове који су довели до одређеног слиједа догађаја. У другом се задатку историјског тумачења најбоље огледа оно што га разликује од натуралистичког поступка који је у битном номотетски. За разлику од природних наука, историја се тумачи неком врстом в) *транспозиције* у живот аутора а тиме и у епоху у којој је стварао, како би се разумјела с психолошког становишта.¹⁴⁸ Коначно, г) неопходно је реконструисати и „моралне и културне снаге” које стоје у позадини одређеног дешавања што опет припада, тврди Бети, техничком тумачењу у историјској улози (Betti, 1990b, pp. 402-406).

Није само историјски материјал предмет тумачења. Слиједећи оновремене тенденције у историографији, Бети као предмете историјског тумачења помиње и а) ефекте историјских догађаја; б) импULSE који су до њих довели и в) тенденцију сваке историјске епохе да сама себе превазиђе. Историјске чињенице нису нешто статично и објективно, нешто о чему се може стећи трајан посјед већ се догађаји, последице и узроци преливају из једних у друге и у сталном су настајању. Са таквим проширењем историографског задатка шири се и подручје тумачења (Betti, 1990b, pp. 412-413).

3.10.3. ТЕХНИЧКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА

Не бисмо се могли сагласити с тврђом да учење о техничкој интерпретацији представља најоригиналнији дио Бетијевог дјела (Griffero, 1988, p. 151), али свакако јесте сигурно да је посве оригиналан његов допринос у том погледу једној подручној теорији интерпретације. Основна је идеја те врсте интерпретације та да у позадини сваког појединачног дјела, без обзира на то колико изоловано од свог времена било, маргинално или класично постоје одређени формативни закони којима стварање тог дјела подлијеже. *Kunstregel* о којима је ријеч Бети сада прецизира као „одређене нормалности које се понављају у историјском животу” (Betti, 1990a, p. 441) и каже:

¹⁴⁸ Бети је дакако свјестан свих проблема који се том приликом могу јавити у зависности од врсте дјела које нам служи као историјски извор (Betti, 1990b, p. 405).

[Т]ехнички моменат се показује као доминантан тамо гдје постоје репрезентативне форме којима управља – у складу с неопходношћу генезе и метода – њихов сопствени закон настанка, који је истовремено закон важења и кохеренције (Betti, 1990b, p. 344).

Сасвим је јасно да једно дјело, једна историјска форма није у потпуности и без остатка производ њеног аутора, његове личности и креативности већ је, у складу с оним што смо о идеалној објективности говорили, увијек састављена од вриједности на основу којих дјело можемо лоцирати у његовом времену и упоредити са осталим дијелима једне епохе. Инвенција тако није *creatio ex nihilo*, никада није потпуна, већ је увијек остварена у креативном чину уз утицај форме: „[Н]а нивоу објективног духа владају закони развитка које не може да докучи пуко психолошко тумачење” (Beti, 1988, str. 125). Техничка интерпретација има задатак да дође до те форме једнако као што психолошка има задатак да дође до креативног и инвентивног, те дубоко личног момента у стварању објективације духа. У Бетијевој интерпретацији ријеч техника има два основна значења: 1) на првом мјесту она се тиче остваривања одређених циљева упошљавањем неких одређених средстава или метода, и, што је дакако важније, 2) она представља укупност правила која би требало да буду слијеђена како би се нешто остварило. У херменеутици се већ за Шлајермахера технички задатак, као што смо већ напоменули, на неки начин супротставља психолошком задатку (Betti, 1990b, p. 435). Након Шлајермахера је разликовање између психолошког тумачења и техничког тумачења практично пало у заборав, те Бети изнова настоји да ту разлику прегнантно одреди ријечима:

Стварно, многострука типична обличја која људска култура у току свог историјског развитка изналази и изграђује у разним културним системима и сферама духовног живота – у уметности, језику, литератури, науци, праву, економској и социјалној структури – имају властити *logos*, властити закон образовања и развоја, који је уједно и закон структурне и смисаоне повезаности. А у светлости ове законитости постаје могуће и тумачење чији је циљ смисао тих културних обличја [...] (Beti, 1988, str. 122-123).

Бети је исто тако свјестан да су форме и стилови конструкције које немају апсолутан значај, већ прије свега хеуристичку вриједност, тј. служе као инструменти

у интерпретацији без којих се не може (Griffero, 1988, p. 153). Техничка интерпретација је повезана с још једним појмом који Бети преузима од свог учитеља Баратона који је теоретисао о „унутрашњој форми” као о стилистичкој техници која се остварује у историји умјетности. Бети је дефинише на следећи начин:

Унутрашња форма јесте фигура интуирана унутрашњим оком умјетника као и, у динамичком аспекту, плодна клица која објашњава његову унутрашњу енергију; заједно са тим што је и закон на основу којег склоп поменутих фактора дјелује на унитаран начин, како би створио тоталитет (Betti, 1990b, p. 462).

И техничка је интерпретација суштински херменеутичка радња у Бетијевом смислу у којем је тумачење увијек објективацијом везана активност, те би требало разликовати у односу на логичко, естетско или етичко врједновање дјела којем тумачење увијек претходи. О прецизној линији демаркације у оквиру Бетијевог схватања се ипак не може много рећи. Умјетничка техника, техника литерарне композиције, техника научног мишљења, правна техника и техника друштвене организације јесу оно што се посебно може анализирати (Betti, 1990b, p. 345).

Сама суштина продубљене анализе техничке интерпретације у свим својим појавним облицима се ипак тиче Бетијевог искорака у односу на романтичарску херменеутику и њену психологизацију поступка тумачења. У техничкој се интерпретацији јасно види да прелажење оног *iter genetico*, о којем Бети говори, нема искључиво карактер реконструкције ауторовог личног мисаоног и осјећајног тока приликом стварања објективације, већ да се у истој мјери тиче и реконструкције формативне логике, закона настанка саме објективације духа који нема психолошки карактер (Longo, 2010, p. 105). Бети каже да оно што се преноси „није личност, која је по себи непреносива, већ универзална врједност која је њоме очувана и наглашена” (Betti, 1990b, p. 959). Опсежна елаборација техничког тумачења, као и критика субјективизма и психологизма у теорију правног тумачења о којој ћемо тек говорити, увјерљиво свједоче о томе да се Бетијева схватања не могу безрезервно окарактерисати као еклектичка рецепција романтичарског херменеутичког наслеђа.

3.11. ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У РЕПРОДУКТИВНОЈ ФУНКЦИЈИ

Јасно јесте то да је свака рекогнитивна интерпретација у крајњој линији репродуктивна, тј. да увијек садржи један подређен моменат репродукције у којем се значење објективације, утврђено интерпретацијом, саопштава на одређени начин. Бетијево је разликовање врста интерпретације условљено прије свега интересом који стоји у позадини одређеног тумачења, и из перспективе тог појединачног тумачења рекогнитивно тумачење остаје у битном интранзитивно уколико се може ограничити на унутрашње утврђивање смисла. Суштина репродуктивне интерпретације заправо јесте њена транзитивност, тј. чињеница да она смјера да утврђени смисао учини предметом разумјевања других. И тада је, међутим, смисао који се преноси увијек субординиран репрезентативној форми која фигурира као објекат интерпретације (Griffero, 1988, p. 166). На репродуктивној интерпретацији јесте да онај смисао који је добијен тумачењем репрезентативне форме изрази у другој форми која је „вјерна оригиналу”.

Превод Бети одређује као „замјену једне неинтелигибилне репрезентативне форме с другом еквивалентном формом која се показује као интелигибилна одређеном кругу читалаца (или слушалаца), који је различит од онога којем је намјењена прва форма” (Betti, 1990a, p. 660). Потребно би било се на овом мјесту сјетимо да је Бети своје схватање језика засновао на Хумболтовом, по којем језик није нити просто структурирани систем нити је само говорење, већ је актуелност у којој се остварује потенција живог говорења. Управо на основу тога, узимајући у обзир и тезу да језик оцртава контуре свијета у којем боравимо, Бети тврди да је механичко-дословно превођење немогуће с обзиром на то да се код превођења не може радити о вјерности значењу ријечи већ искључиво о вјерности цјелини дискурса који се преводи (Betti, 1990a, p. 666).

Бети и у случају превода црпи инспирацију из Шлајермахерове херменеутике, у оквиру које су развијена два основна начина превођења у конкретном случају. У оквиру првог начина, идеални случај представља превођење на начин на који би сам аутор превео своје дјело на други језик, док се други принцип састоји у превођењу на онај начин на који би аутор написао своје дјело на језику на који се преводи. За разлику од Шлајермахера који други принцип сматра

немогућим, Бети управо у њему проналази средњи пут између арбитерности у превођењу и потпуног занемаривања историје у корист психологије аутора. Гриферио на следећи језгровит начин сумира Бетијеве налазе у вези с том врстом тумачења: 1) уколико не трагамо за математичком једнакошћу већ за херменеутичком кореспонденцијом превођење јесте могуће; 2) превођење неминовно слиједи рекогницији смисла; 3) дословна интерпретација даје херметичне резултате и не допире до мисли аутора репрезентативне форме. Коначно 4) најбољи је преводилац онај који је, данас бисмо рекли, специјализован за одређену област с обзиром на то да може спровести реконструктивни задатак у односу на дјело које је у питању и да га може на одговарајући начин представити у језику на који се преводи (Griffero, 1988, p. 171).

За разлику од превода, *драмска је интерпретација* ствар тимског рада која се опет одвија на размеђи између актуелности разумјевања и вјерности драмском тексту. И у том случају Бети држи да, упркос томе што не постоји један и јединствен начин да се текст репродукује, ипак постоји начин који је у одређеном историјском тренутку вјеран тексту који се тумачи (Betti, 1990a, pp. 701-705). Задатак је режисера да пронађе кључ и на основу кључа ће то бити постигнуто. Задатак глумца јесте великим дијелом другачији, с обзиром на то да је његов посао реконструктиван у односу на лик који тумачи.

И у погледу *музичког тумачења* се дијалектика репродукције одвија између оригиналности и вјерности с тим што прва не мора бити жртвована у корист друге уколико се узме у обзир да реално постоји нешто што можемо назвати идентитетом дјела које се тумачи. На прво мјесто, као и увијек, долази сазнање музичке стране, као разумјевање текста које доводи до актуелизације посредством реконструкције у „дијалектици вјерности и реновације” у којој музички знаци оживљавају посредством извођача (Betti, 1990a, p. 765). У тој се врсти интерпретације, на неки начин, сукобљавају техника извођења и цјелина лиричности. Прва се обраћа великим дијелом стручном аудиторијуму и, као таква, зависи од личне инспирације, док се музичка логика појављује у репродукцији само онда када се њоме преноси људски садржај посредством односа између статичности писане стране и

импровизације и тражења које треба да доведе до споја између технике и лирике (Griffero, 1988, pp. 174-175).

3.12. ТРАДИЦИЈА, ОБРАЗОВАЊЕ И ХЕРМЕНЕУТИКА

У поглављу које је назвао херменеутичком феноменологијом Бети, покушава разријешити дилеме које смо истицали читавим током претходног излагања. Ради се наравно о нерјешеном односу између интерпретације и креације, као и о проблематичном питању „објективности” тј. интересубјективне провјерљивости резултата тумачења. Видјели смо да се та апорија код Гадамера разрјешава у појмовима традиције, стапања хоризоната и херменеутичког круга из перспективе из које је свака интерпретација увијек на неки начин и примјена. Изненађујуће, Бети на сличан начин третира проблематику сопственим појмовним инструментаријем.

Објективације духа, настале у прошлости, чешће преживљавају него што истински живе у садашњости, посредством неосвјешћеног трајања њихових остатака у облику који је најчешће значајно измјењен у односу на изворни (Betti, 1990a, p. 940). Присутност у садашњости тих објективација духа не мора бити дата традицијом, нарочито с обзиром на то да су традицији својствени „прекиди” (*интеррузиони*), већ прије израћају, долазе у видно поље актуелног духа онда када тај дух нађе одговарајућу тачку гледишта (Betti, 1990a, p. 941). Прошлост израћа у актуелности садашњости на два основна начина а) директно и спонтано превазилажење и преживљавање прошлости у актуелности објективне духовности манифестацијама духа какве су стил, укус, знање, језик; б) објективацијама које су екстринзичне живом духу садашњости али носе поруку за актуелни дух (Betti, 1990a, pp. 925-926).

У динамици традиције у којој духовност наставља живјети можемо идентификовати оно што Бети назива *херменеутичким хоризонтом*. Упркос томе што Бети појам не одређује изричито, могуће је закључити да под тим појмом подразумјева неку врсту ширине рецептивности актуелног духа за објективације које се обраћају том актуелном духу било из прошлости, која је традирана, било освјешћивањем значења објективација, које нијесу спонтано и директно интегрисане у садашњост. У случајевима када се деси да се објективације те друге

врсте реинтегришу у тренутни херменеутички хоризонт са својим значењима и вриједностима долази до ширења херменеутичког хоризонта (у некој врсти *препорода*, можда чак и *ренесансе* у историјском смислу те ријечи). Постајући саставни дио живе, актуелне духовности која никада није само пасивна и рецептивна, објективација престаје да буде фиксирана у свом унисоном значењу, она се „разлаже а њена се фиксираност чини флуидном” (Betti, 1990a, p. 928).

Динамика између та два начина историјског преношења садржаја јесте увијек жива посредством реинвенције и ресорпције садржаја; некада се традирани садржај појављује као живи дио савремене духовности док у другим случајевима њој стран садржај бива посредством онога што Бети зове „трансформативно претумачење” (*ripensamento trasformativo*) интегрисан у живу актуелност духа (Betti, 1990b, p. 928). Сасвим јасно, ту имамо једно разматрање појаве која ће се у наступајућој онтолошкој херменеутици схватити као херменеутички круг у пуном значењу којем припадају и субјекат и објекат једнако. Раније у овом поглављу говорили смо о суженом значењу херменеутичког круга код Бетија у поређењу с новијим, гадамеровски инспирисаним, схватањима и видјели смо на који је начин критика дочекала „на нож” разматање круга искључиво у шлајермахероваском контексту канона тоталитета. Јасно је, међутим, да оно што је накнадно постало изричито садржај херменеутичког круга Бети уопште није сматрао дијелом опште теорије интерпретације у ужем смислу те ријечи. Методска херменеутика може да укаже на нужну детерминисаност актуелног духа традираним садржајем и на модалитете рецепције тог садржаја, али нема право да тај рецептивитет у сваком случају прогласи тумачењем (а још мање има право да га прогласи нужним условом тумачења).

Прогресивна трансформација значења објективације духа интегративном интерпретацијом тумача јесте ријетко свјестан поступак. Уобичајено је да је у оквиру те интеграције знатно више присутна „слободна визија тумача”, како то Бети назива, нарочито у погледу драмских дјела али никако само у том случају (Betti, 1990b, p. 929). Нарочиту пажњу Бети поклања објашњењу начина на који се појмови као производи мисли реинтегришу у ново стање живог духа тако што бивају издвојени из „дискурзивног конструкта” којем су припадали да би постали

саставни дио дискурса савремености. Бети ту измјену садржаја, прецизније пражњење изворног садржаја, назива пауперизацијом (*depauperamento*, тј. сиромашење сваке врсте) или деградацијом. Појаву коју Гадамер проглашава условом интерпретације Бети сматра за појаву која се једино посредством интерпретације може превазићи. Трансформативна интеграција прошлог мишљења у актуелни дух подразумјева његово пражњење од садржаја, који му је изворно припадан, и само се посредством интерпретације, која се руководи идејом да се у херменеутичком кругу између мисли (било да се ради о појединим концептима, системима мишљења или доктринама) као дјела, и дискурзивне повезаности, као цјелине, може доћи до изворног значења текста. Бетију наравно није стало до тога да просто препознамо изворни садржај; оно што назива припадношћу мишљења одређеном дискурсу јесте прије свега динамика питања и одговора из које је одређена мисао проистекла; ако то освјестимо онда пред собом више немамо резултате спекулације као нешто фиксирано и готово, као посјед којим можемо банално и ситничаво располагати, већ имамо свијест о духовној цјелини у којој је тај концепт, та доктрина, тај филозофски систем заправо један одговор на насупрне потребе, на кључна питања неке давно протекле савремености.

Бети идентификује апорију између темпоралне зависности садржаја објективираних креација и трајног карактера самог производа духа. Екстратемпоралност јесте дугована самом садржају објективације који надлази контингентност самог тумача, али захваљујући њој на неки начин дјело постаје саставни дио идеалне објективности. Вјечност тог садржаја не постоји платоновски по себи, већ је увијек дата за тумача који је сусреће. Ипак ово је само статична страна духовног садржаја објективације; посредством феномена који чине историјско дешавање објективације – рецепција и асимилација, реформа, трансформација и интеграција, традирање и ренесанса – између различитих епоха се догађа размјена „чак и реципрочност перспектива у континуитету живота и развоја” (Betti, 1990a, p. 943). Бети сасвим исправно примјећује да објективације духа у историјском континуитету не могу прећи пут од једне епохе до друге не мјењајући се, већ да нужно мора доћи до неке од наведених трансформација приликом асимилације. Интерпретативна конверзија јесте налик *interpretatio duplex*-у којим се објективација спонтано укључује у нови контекст да би исправним

интерпретативним поступком била сазната управо у новом контексту. Ријеч је о „атрибуцији значења које је различито од изворног и приближава се погрешном разумјевању” (Betti, 1990a, pp. 946-947). Уколико таква интерпретација може бити оправдана са становишта здравог разума, на основу резултата који се њом постигао, онда више не говоримо о простом неспоразуму (погрешном разумјевању), већ говоримо о *fraintendimento produttivo*, *productief misverstaan* тј. о *продуктивном неспоразуму*. Интерпретативна конверзија је нарочито интересантна са становишта интерпретације у нормативној функцији с обзиром на то да је управо та врста интерпретације детерминисана ситуацијом на коју се има примјенити правило понашања. Бети, увијек спреман да призна у пуној мјери одступања од онога што сâм назива интерпретацијом у правом смислу те ријечи, овдје показује пуно разумјевање за чињеницу да се управо у правној интерпретацији најчешће и дешавају ти продуктивни неспоразуми, с обзиром на неопходност адекватације правног текста захтјевима друштвеног живота и интересима који су у савремености у игри (Betti, 1990a, pp. 947-948).

Прошлост сачувана у традицији има едукативну улогу: „Дјела, као обављене дјелатности, уколико су подобне да покрену друге духове, да генеришу инспирације, да промовишу друга дјела и дјеловања, садрже комуникативни квалитет који их превазилази и укључује се у нераскидиву повезаност и историјски континуитет људских дешавања, на основу чега је оно што се десило и оно што се дешава данас повезано са оним што тек треба да се деси. Прихватимо ли да промовисање даљих дјела и дјеловања надилази чисти интерпретативни процес, не може се порећи да је тај процес, као сазнање оног што се десило и оног што је прихваћено, неопходна форма и полазна тачка даљег развоја” (Betti, 1990a, p. 950). Интерпретација, уколико то јесте тако, има неизбјежну едукативну функцију у погледу онога што је у дотадашњем развоју човјечанства стечено.

Бети сматра да излагање врста интерпретације и та кратка херменеутичка феноменологија увјеравају у постојање идеалног свијета вриједности који превазилази појединачне репрезентативне форме иако се једино путем њих може досећи. Елиптични карактер језика је већ тај који указује на креативну снагу иза сваке форме ка једној метафизичкој инстанци. Интерпретација која превазилази

појединачну репрезентативну форму указује у току историје образовања људског духа на могућност све већих и даљих форми. Данашње се образовање, за Бетија неодојиво од „херменеутичке теорије и херменеутичке свијести” „суштински састоји у растућем продубљивању **историјског смисла**, као смисла о континуитету генерација и духа **толеранције** грађанског суживота” (Betti, 1990a, p. 962). У духу солидарности, који индукује херменеутика, заједничка људскост се конкретизује како у приближавању два духа у различитим историјским тренуцима (вертикално) тако и у савремености (хоризонтално).

Образовање које Бети има на уму није научно образовање засновано на механичком кретању науке ка све већој рационализацији живота. Напротив „племенитост људске ситуације јесте дата прије свега са живом и свјесном везом са сопственом прошлошћу и могућношћу суживота који је плодан за продуктивне подстицаје и међусобну сарадњу” (Betti, 1990a, p. 963). Толеранција је стога кључна ријеч у том херменеутичком одвијању традиције и образовања, не као пасивно држање у односу према ближњем другом, већ као активно уважавање његове другости као алтеритета. Дистанца јесте позив на дискусију и кретање ка ономе што смо раније са Бетијем назвали херменеутичком границом у никад довршеном послу разумјевања ближњег духа постојећег у заједничкој људскости. Дух толеранције јесте „суштински став скрушености и међусобног уважавања који анимира ученике у дискусији у свијести о њиховој заједничкој људскости и вјери у заједничко тло врједносних претпоставки прихваћених од свих” (Betti, 1990a, p. 966).

3.13. ЗАКЉУЧНЕ НАПОМЕНЕ

Закључујући ово поглавље ћемо настојати да сумирамо неке налазе у вези с Бетијевом општом теоријом интерпретације који произилазе из изложених редова. Херменеутика коју је изградио италијански романиста никада није доживјела онај успјех који је, условно речено, заслуживала. Сплет историјских околности, доминација појединих облика мишљења и интерпретација његових списа на које се није благонаклоно гледало као ни на настављање задатка који је постављен у методолошкој херменеутици, утицале су на то да Бетијево дјело изостане и из најзначајнијих прегледа филозофије права.

1) Додатни разлог за релативно занемаривање Бетијеве херменеутике јесу свакако и њени онтолошки основи у оквиру којих су анализирани објективације духа као репрезентативне форме, а интерпретативни процес схваћен као трочлан. Наведена је онтологија, у Бетијевој намјери неутрална у односу на методологију која се на њој заснива, изграђена на основу Хартманове онтологије а нарочито на основу његове аксиологије. На почетку поглавља смо већ навели разлоге због којих сматрамо да има основа да се значај Бетијевих онтолошких схватања девалвира у корист епистемолошких и гносеолошких схватања. Покушали смо такође, да његово схватање објективности интерпретирамо у категоријама *дистанце* и *интереса*, тј. у категоријама које нијесу стране струјањима у ономе што смо у претходном поглављу назвали критичком херменеутиком. Категорије о којима је ријеч су разрађене у самом Бетијевом дјелу али нијесу на одговарајући начин полемички повезане с категоријама објективности као интересуобјективне провјерљивости.

Другим ријечима, Бетијева се методологија могла засновати и на сасвим различитом схватању објективности, какво је рецимо схватање по којем се истина не огледа у кореспонденцији између вјеровања и свијета већ у кохеренцији између вјеровања. Чини се да је тако и зто што осим сазнајних интереса на којима инсистира Бети, у формулацији правила тумачења он не посеже за универзално важећим, рационалним принципима већ посеже управо за оним правилима у вези с којима постоји консензус у појединим подручним дисциплинама које су развиле теорију тумачења. И у кохерентистичкој слици сазнања, објективности и истине јесте могуће очување *sensus non est inferendus* идеје у значењу које није објективистичко у погледу строгог субјект-објект контрастирања у којем је активни сазнајни субјекат супротстављен пасивном субјекту сазнања.

2) У прилог томе да се Бетијева схватања у погледу онтолошке и епистемолошке херменеутичке проблематике могу поставити релативно независно, говори нам и значај одређене концепције језика коју он у свом раду заступа. Суштински, то је хумболтовска позиција која структуралну страну језика ставља по страни како би нагласила његов дијалошки карактер и карактер медијума у којем се одвија људско сазнање. Бројне су назнаке којима Бети, као и Гадамер и Хајдегер,

чини наше сазнање зависним од тог подијељеног медијума али оне никада не доводе до тога да се одбаци могућност методске усмјерености сазнања. Претпоставка које смо се држали и која ће у потпуности бити образложена у наредном поглављу јесте та да је релативна објективност тумачења од кључног значаја за подручну херменеутику од које је и почео свој рад на општој херменеутици. Ријеч је наравно о учењу о правном тумачењу.

Хумболтовско схватање језика је Бетија довело до опште критике неких струјања у филозофији науке какво је Карнапово схватање језика. У цјелокупној континенталној херменеутици, чији слијед у овом погледу прати и Емилио Бети, дискурс као жива цјелина има предност у односу на његове поједине дјелове па се у том смислу ријетко поставља питање значења појединих ријечи и израза као кључно филозофско питање у аналитичкој филозофији. Стављајући у центар херменеутичке анализе проблеме дискурса, дистанце, дијахроности, историчности разумјевања, концептуалне морфологије и односа разумјевања и креације Бети се досљедно бави оним сетом проблема који су карактеристични за струјања која смо у уводу рада назвали херменеутичким, и супротставља се атомистичким схватањима њему савремене аналитичке филозофије.

3) Интерпретативни канони које Бети екстраполира из традиције подручних херменеутика јесу негативни интерпретативни критеријуми у том смислу да прије смањују могућност неспоразума него што несумњиво доводе до разумјевања. Типологизирање, којем је склон, у погледу канона се огледа у томе што се два лоцирају на страни објекта тумачења а два на страни субјекта тумачења, упркос томе што, већ на основу сазнајног интереса субјекта који је услов тумачења, језика који је медијум у којем се тумачење одвија, сви канони афицирају и једино могу афицирати субјекта тумачења. Пропуст јесте у томе што код Бетија то није елаборирано на одговарајући начин. Говоримо не зато што ова тематика није разрађена у вријеме писања његове теорије тумачења, већ због тога што она није разрађена након дебате с Гадамером која се једним дијелом тичала управо могућности заснивања врста тумачења на основу интерпретативних канона.

У сваком случају, критичка типологизација канона тумачења на основу традиције подручних херменеутика чини се као легитиман покушај подвргавања

интерпретације одређеним смјерницама које се могу слиједити. И те смјернице ипак подлијежу интерсубјективној провјери па су фалибилне и промјењиве. Важнија је чињеница, коју ћемо показати у наредном поглављу, да опште смјернице не искључују могућност додатних интерпретативних критеријума у подручним херменеутикама попут правне. Остаје као проблем то да ли је на основу поштовања канона могуће направити разлику између интерпретације и креативне трансформације предмета тумачења, с обзиром на то да сâм Бети признаје да се нова тумачења без проблема интегришу у културу савремености без обзира на њихову објективност. Јасно је да се у овом погледу мора направити уступак Гадамеровим схватањима по којима сусрет с објектом тумачења никада није непосредан. Сустет јесте у већини случајева посредован, прво језиком као неизбјежним медијумом у оквиру којег се одвија разумјевање а потом и ранијим тумачењима која постају саставни дио културе савремености. Бети то, на крају, ни не спори већ тврди да је чишћење објекта тумачења од ових наслага предрасуда легитиман циљ тумачења које смјера на утврђивање исправног значења објективације.

4) Упркос Бетијевом инсистирању на објективности, канони на субјективној страни тумачења јесу одлучујући и у прилог томе говори и схватање о врстама тумачења које се заснива на четвртом канону, канону на субјективној страни, који диктира подређеност објекта тумачења сазнајном интересу. С онтолошке стране, то значи да се разлика између врста тумачења не може установити на основу неких инхерентних карактеристика објекта, већ да је перспективистички и сазнајно-интересно условљена. Поставимо ли ствари на овај начин, Бетија од савремене етноцентричности и пароксијалности које су карактеристике интерпретативног универзализма и о којима ће ријечи бити у последњем поглављу рада, дијели само доследно извођење закључака из основних поставки његове херменеутике. С епистемолошке стране, разликовање врста тумачења, без обзира на то чиме је условљено, прати прилично вјерно линије развоја у појединим подручним херменеутикама и на тај начин регионалне дисциплине настоји да очува у њиховој посебности. Одбијајући идеју да се апликација као генерички термин, преузет уз одговарајућа претумачења из традиције јуристичке херменеутике, може употријебити за дескрипцију сваке врсте тумачења, Бети инсистира на идеји да

имамо користи од анализе подручних херменеутичких традиција. У последњем поглављу овог рада ћемо образложити зашто сматрамо да је ова теза основана.

Неоснованим се ипак чини Бетијево упорно инсистирање на потпуној промашености онтолошке херменеутике. Гадамерова тврђа да је управо због тог инсистирања и дошло до занемаривања методолошке херменеутике има основа. Полемички карактер Бетијеве *Опште теорије интерпретације* нажалост није довео до тога да италијански романиста своја схватања прецизира, доради и да их, поштујући ону динамику питања и одговора на којој инсистира херменеутичка традиција, евентуално и измјени. Након опаски о необично важном поглављу *Опште теорије интерпретације* прелазимо на разматрања која су за наш рад централна. Ријеч је, наравно, о интерпретацији у нормативној функцији која је исходште Бетијеве херменеутике и у оквиру које се рефлектују сви његови методолошки налази које смо изложили, али и његов рад на римском праву и његовим изворима.

4. НОРМАТИВНА ФУНКЦИЈА ПРАВНОГ ТУМАЧЕЊА

Илузија је сматрати да кодификована правила не садрже празнине и да је живо и важеће право само оно што је у закону написано; велика је грешка вјеровати да је могуће имобилисати право и парализати његову динамику обавезивањем на формализам у примјени права.

Емилио Бети

4.1. ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У НОРМАТИВНОЈ ФУНКЦИЈИ

Говорећи о критеријумима разликовања врста интерпретације нагласили смо да сазнајни интерес приликом тумачења има пресудну улогу у разграничењу рекогниције, репродукције и нормативности. Управо на основу критеријума функције (или сазнајног интереса) Бети разликује разумјевање које је само себи циљ од разумјевања одређеног да регулише дјеловање максимама које се изводе из норми, догми, моралних врједновања и психолошких ситуација. Интерпретацију која одговара другој врсти разумјевања називамо *нормативном* (Betti, 1990b, pp. 789-790). Текстови које је теолошки или правни тумач позван да разумије не постављају (само) проблем сазнања; они нијесу позиви интелекту од стваралачког субјекта за сазнање, већ су прије свега упућени вољи и иницијативи за дјеловање – „у њиховом ‘docere’ импликовано је једно ‘iubere’” (Betti, 1990b, p. 292). Другим ријечима, за разлику од рекогнитивне интерпретације, која је интранзитивна, и репродуктивне, која је усмјерена на *експлицанди* онога што је од тумача већ схваћено, нормативна се интерпретација везује за *subtilitas applicandi*.

У интерпретацији у нормативној функцији се и огледа највећи проблем Бетијевог разликовања врста интерпретације по критеријуму сазнајног интереса. И правна и теолошка херменеутика подразумевају метатеоријску оријентацију која је интензивно валутативна (врједнујућа) у односу на објекат који се интерпретира. Ни овдје није ријеч о врједновању које произилази из личног искуства, базираном на субјективној произвољности. Тумач не приписује објекту врједност која је њему у потпуности страна и у њему самом непостојећа, већ прије препознаје у објекту врједност и лоцира је у идеалној повезаности једног објективног космоса који је упркос тој проблематичној објективности доступан искључиво субјективно, интерсубјективно и перспективистички. Описана позиција тумача укорјењена је у конгенијалности као духовној предиспозицији која се култивише образовањем и искуством. Не треба дакле ни у нормативној интерпретацији заборавити да основни задатак тумачења није задатак врједнујуће критике утврђеног значења (Betti, 1990b, p. 792).

Све врсте интерпретације које се могу сврстати у нормативне имају посла с обавезујућим текстовима које није потребно само разумјети већ их је неопходно и

операционализовати, ставити у дјело и остварити. Ауторитативност и важење тих текстова захтјева да се они увијек изнова реактуелизују у друштвеном и индивидуалном животу (Griffero, 1988, p. 176). Потребно је зато у наставку укратко говорити о теолошкој и психолошкој интерпретацији, у оној мјери у којој нам је њихово образложење неопходно да бисмо разумјели правну интерпретацију као још једну, можда најзначајнију врсту интерпретације у нормативној функцији.¹⁴⁹

4.1.1. ТЕОЛОШКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА

Теолошка интерпретација има за објекат свете текстове. Упркос томе што се тим текстовима, насталим као резултат божанске надахнутости стваралачког духа, може приступити рекогнитивно филолошки, они у односу на појединце и друштво постављају прије свега захтјева нормативне природе. Тумач, у том случају, нема посла само са корпусом текстова већ и са системом у који се тај корпус уклапа, што чини неопходним интегративни подухват теолошке интерпретације. Видјећемо да се и у праву, као и теологији, та аутоинтеграција система обавља прије свега посредством аналогије, која на тај начин не представља неко додатно средство у тумачењу већ један од његових централних елемената. Свакако јесте приоритетно то што се управо посредством теолошке интерпретације долази до догми и моралних вриједновања које добијамо из корпуса светих текстова у њиховој цјеловитости. Символички значај и митолошке алузије ни у теолошкој херменеутици не могу презриво трансцендирати текст списа – они су засновани управо на том тексту, и без његовог тумачења није могуће доћи до симболизма који је у њему садржан (Betti, 1990a, pp. 867-869).

И у случају теолошке херменеутике, Бети наглашава опасности које постоје уколико је слобода интерпретације неограничена и повјерена искључиво самовољи појединаца. Видјећемо, говорећи о правном тумачењу, да је и тамо као и овдје основни проблем заправо тај да интерпретација у нормативној функцији мора

¹⁴⁹ Бети у свом излагању о нормативној интерпретацији у *Teoria generale della interpretazione* почиње заправо са правним тумачењем, што потврђује његов приоритет и узорну вриједност у оквиру интерпретације у нормативној функцији (Betti, 1990b, pp. 810-866).

обезбједити одређену извјесност у погледу садржаја правила, тј. догми и моралних пута које треба извући из текста. Наведени проблем се дакако рјешава на тај начин што се аутентична интерпретација повјерава неком ауторитету или пак ограничавањем интерпретативног захвата посредством канона фиксираних у еклезијалној историји (Betti, 1990a, pp. 873-874). Дијалектика, која је израженија у оквиру теолошког тумачења него што је у оквиру осталих врста нормативног тумачења, јесте дијалектика између институционалне контроле интерпретације и слободе вјерника у интерпретацији светих текстова. Бети је не разрјешава већ се ограничава на сет констатација које се тичу дихотомије између сигурности и слободе у тумачењу (Betti, 1990a, p. 877).

Своје схватање те врсте интерпретације Бети такође супротставља појединим струјањима у савременој теологији која по његовом мишљењу излазе из интерпретативног домена и залазе у домен филозофије и антропологије из чије перспективе цјелокупан митски садржај језика бива поистовјећен с филозофском спекулацијом. Видјећемо касније да је то струјање прије свега подстакнуто теолозима који су своја учења наставили на Хајдегеров егзистенцијализам, попут Бултмана (Rudolf Karl Bultmann, 1884–1976), чију херменеутику Бети на више мјеста критикује (Betti, 1990a, pp. 883-884). Научна импарцијалност се, међутим, не може примјенити на теолошку интерпретацију, већ самим тим што тумач не може заузети агностичку позицију „јер се од њега тражи прихватање митског семантема у искрености сопствене вјере” (Betti, 1990a, p. 885).

4.1.2. ПСИХОЛОШКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У ПРАКТИЧНОЈ УЛОЗИ

Захтјев који потиче од реалних друштвених ситуација и који позива на интерпретацију гласа, погледа, ријечи друге особе или пак на репродукцију одређених његових карактеристика посредством ријечи или слика, у крајној линији има нормативан задатак јер се тиче „заузимања позиције у друштвном животу” (Betti, 1990b, p. 887). Психотипска интерпретација није психоанализа. Бети за њен предмет не узима интерпретацију психолошких процеса појединца већ тумачење одређене ситуације која од појединца тражи врједнујуће заузимање позиције. Ради се дакле о психолошкој интерпретацији дјеловања индивидуа које су укључене у ситуацију.

И та врста интерпретације може попримити рекогнитиван или репродуктиван облик али су у нормативном смислу њени субјекти сви они који дјелују у свакодневном друштвеном животу:

Процес којим се улази у туђи унутрашњи живот јесте, суштински, као и сваки други интерпретативни процес, препознавање искустава која иначе свако има у својој интими у дјеловањима друге особе (Betti, 1990a, p. 889).

Бети је изразито скептичан према струјањима у психологији која су актуелна у његовом времену, нарочито према бихејвиоризму и психоанализи (ова друга ће данас посебан значај добити посредством Лаканове (Jacques Marie Émile Lacan, 1901–1981) интерпретације Фројда (Sigmund Freud, 1856–1939), и његове апропријације од стране појединих савремених филозофа). Бихејвиоризам се не може уопште ни сматрати повезаним с херменеутиком, упркос томе што се из њега могу извући закључци који се односе на разумјевање и тумачење (Betti, 1990a, pp. 902-905), с обзиром на то да је оријентисан прије свега на животињске аспекте људског дјеловања које је могуће квантификовати. Психоанализа напротив, полазећи од истинитих премиса по којима свијест не осликава у потпуности начин постојања сопствености већ је детерминисана подсвјесним тако да је неопходно прибјећи интерпретацији како би се садржај свијести открио и иза њеног система знакова, у крајњој линији осиромашује људски дух свodeћи га на комплексе и неурозе.¹⁵⁰ И овдје се као и у било којој другој врсти интерпретације свијест приближава својој суштини у „трајном процесу огледања” који се не може дефинитивно довршити с обзиром на то да „личност превазилази свијест” (Betti, 1990a, p. 906). Далеко ће више вриједности, из херменеутичке перспективе,

¹⁵⁰ Вриједи напоменути да је у области психолошке интерпретације Бети прецизирао да се не ради о простом сазнању садржаја свијести (у најширем смислу те ријечи), већ да се ради о сазнању тих садржаја које је инструментално у односу на практичну улогу која се њиме може постићи. Под практичном улогом Бети не подразумева благостање појединца, већ га прије свега интересује шири друштвени утицај те врсте тумачења. О томе колико је тај приступ рестриктиван најбоље говори рад који је у вези с психоанализом, а из перспективе херменеутике предузео Пол Рикер у дјелу које је на нашем језику објављено под насловом *О тумачењу: оглед о Фројду* (Riker, 2010).

приписати оним психологијама које су одбиле бихејвиористички атомизам и механицизам као и психоаналитички редукционизам, како би отвориле простор за разматрање душевне цјелине, усвојиле холистички или структуралистички приступ који се повезује са Феликсом Кругером (Felix Krueger, 1874–1948).¹⁵¹

Са савремених становишта, Бетијеве критике могу изгледати промашено али само ако се не узме у обзир да његов интерес није толико да се позабави утицајем појединих праваца у психологији са становишта психотерапеутских учинака већ прије свега са становишта исправне идентификације интерпретативног момента који је карактерисан као психолошки уколико потпада под нормативну интерпретацију те се тиче дјеловања и одлучивања на основу исправне интерпретације туђег понашања и дјеловања. Бети никако није заинтересован за било какав успјех интерпретације у области психопатологије:

Овдје треба зауставити пажњу на психолошкој интерпретацији која се покорава једној племенитијој потреби која се састоји у анимирању, руковођењу, или позивању оних који учествују на плодну сарадњу (Betti, 1990a, p. 922).

Другим ријечима, интерпретација у психолошкој функцији коју Бети образлаже има прије свега друштвену улогу а не индивидуалнотерапијску.¹⁵² Бети,

¹⁵¹ Феликс Кругер је ученик Вилхелма Вунта (Wilhelm Maximilian Wundt 1832–1920), чији је утицај на савремену психологију ограничен и оспораван. За разлику о психоанализе и бихејвиоризма из Кругеровог и Вунтовог структурализма нијесу произишле клиничке процедуре које би биле употребљиве у савременој психотерапији. И у погледу објашњења душевног живота данас су далеко утицајније неке теорије базиране на бихејвиоризму, психоанализи и когнитивним студијама.

¹⁵² Свакако да то јесте недостатак Бетијевог разматрања, али то не сматрамо зато што се држимо става да би свако психолошко разматрање интерпретације требало да има терапијске консеквенце већ стога што се у оквиру психоанализе елаборирао велики број питања од пресудног значаја за потоњу филозофију и херменеутику. Бети наводи Јунга али пропушта да помене његово постулирање својеврсног херменеутичког круга у психоанализи. Јунгово схватање херменеутичког круга почиње наизглед тривијалном тврђом да сам аналитичар мора бити анализиран (иако Фројду признаје почетне увиде као што је идеја да и психоаналитичари имају комплексе а тиме и предрасуде). Тумачењска се дијалектика овдје одвија у кругу управо стога што је предрасудна

као субјекте ове врсте тумачења помиње све оне који су укључени у заједничко дјеловање, с посебним нагласком на односе надређености и подређености који постоје у политици као и на строго личне односе пријатељства у којима се остварује „урођеност у туђу индивидуалност” (Betti, 1990a, p. 892).

4.2. ИНТЕРПРЕТАЦИЈА У БЕТИЈЕВИМ ПРАВНО-ДОГМАТИЧКИМ И ПРАВНО-ИСТОРИЈСКИМ РАДОВИМА

У разноврсном али и истородном склопу којем припадају теолошка и психолошка интерпретација стоји и правна интерпретација. Прије него што почнемо излагање о Бетијевом схватању правне херменеутике ваља нам се позабавити основним разлозима који су довели до тога да интерпретација након друге половине педесетих година прошлог вијека постане његово централно интересовање. То ће с једне стране, то ће појаснити став с којим смо почели претходно поглавље, а који се тиче чињенице да је Бетијев интерес за херменеутику потекао из правне проблематике, док ће, с друге стране, појаснити на који је начин правна интерпретација дошла у центар пажње италијанског романисте.

Бетијево интересовање за теоријску обраду интерпретативних питања почиње у оквиру његовог рада на правној историји; прецизније, интерпретативни проблем се поставља у првом реду као проблем односа савремених догматичких

устројеност приступа субјекту психоанализе она која диктира сâм тај приступ. Јунг само наизглед сугерише елиминацију те предрасудне компоненте психоаналитичке дијалектике. Освјешћивање предрасудног се не појављује као његово елимисање, као начин изласка из круга него искључиво као модалитет уласка у круг који поприма обресе спирале на путу изљечења субјекта и освјешћења (изљечења?) психотерапеута. Терапеут се наиме не појављује „као надређени зналац, судија и саветодавац, већ као човек који се саживљава с пацијентом, који се у дијалектичком процесу налази исто онолико колико и такозвани пацијент” (Јунг, 1984, стр. 271). Посебан је акценат на том јасно наглашеном *такозвани*. Херменеутички круг је овдје не само проблемски круг већ и круг комуникације два индивидуална и колективна несвјесна која се имају освјестити. О херменеутици и Фројдовој психоанализи детаљно говори, поменули смо, Пол Рикер у једној од својих студија (Riker, 2010).

категорија и сазнања правних института прошлости (Danani, 1998, p. 98).¹⁵³ У радовима који сежу уназад до 1919. Године, Бети на то питање одговара тако што претпоставља да је разумјевање облигација римског права без заузимања догматског (тј. савремено-догматског) става јалово, јер је другачије најпросто немогуће утврдити предмет истраживања, делимитирати га у односу на друге предмете и у његовом разматрању дати неки научни допринос (Betti, 1991b, pp. 1-5).¹⁵⁴ Крифо у том погледу прецизно извјештава о једној раној али и централној Бетијевој позицији у разматрању односа правне догматике и правне историје:

Од Дројзена нико озбиљан не доводи у питање истину да пред текстовима и репрезентативним изворима прошлости историчар који има намјеру да их испита и разумије мора поставити себи једно историјско питање. Нијесу, међутим, сви још увијек увјерени да и правник, уколико је историчар, мора испитати текстове из перспективе историјско-правних питања, којима је практично спонтано окренут на основу сопствене менталне припремљености и скупа искустава и интереса који су на њима засновани. Јасно је ипак да у продубљивању проблема суживота који се рјешавају у поретку који се проучава, и у продирању у мисао и историјски развој права, он не може успјети без инструментаријума појмова и интерпретативних критеријума с обзиром на то да свако право, чак и оно примитивно, мање или више свјесно функционише на основу правних категорија које одговарају логици одговарајућег права; правник историчар те категорије мора открити и развити у њиховој интимној повезаности и кохерентности, у њиховом унутрашњем систему (Ciffo, 1978, p. 200).

У раду о Ернсту Цителману (Ernst Zitelmann, 1852–1923) из 1925. године ће наш аутор с одобравањем говорити о теорији и методологији права тог њемачког

¹⁵³ Ђулијано Крифо у својим истраживањима о Бетијевом раду наглашава да се у његовим раним интересовањима и радовима могу идентификовати сви основни подстицаји за изградњу опште херменеутичке теорије (Ciffo, 1978, p. 197; fusnota 123).

¹⁵⁴ Крифо је заслужан и за прикупљање и објављивање Бетијевих радова који су претходили *Општој теорији интерпретације* а који се тичу херменеутичке (Ciffo, 1991).

правника истичући управо оне њене моменте који ће се касније показати као пресудни за изградњу Бетијевих правно-херменеутичких позиција. На том мјесту, Зителманове назнаке о дистанци између значења и текста правног акта, о неопходности интеграције и адаптације у оквиру интерпретативног поступка, о практичном циљу из чије је перспективе неопходно предузети тумачење правног текста, Бети разматра као централне теме било које теорије правног тумачења (Betti, 1991d, pp. 14-15).

Нешто касније ће Бети своје ставове о инструменталној улози догматике продубити и образложити разматрањем субјекта и објекта у сазнајном процесу. Приликом сазнања института неког права из прошлости какво је римско не можемо се ослободити сопствених категорија, нити се одрећи сопствене субјективности, већ се морамо ослонити на правне концепте који су нам савремени (Betti, 1991a, pp. 64-65).¹⁵⁵ Напросто, то произилази из чињенице да је, упркос томе што репродукција дјела подразумјева његово сагледавање из перспективе аутора и прелажење оног *итер генетицо* које смо образложили у претходном поглављу, да услови тумачења и стварања никада не могу бити идентични бар утолико што је друштво подложно непрекидним промјенама. Дантеова (Dante Alighieri, 1265–1321) *Божанствена комедија* и фреске Масајка (Tommaso di Ser Giovanni di Simone Masaccio, 1401–1428) и Гирландаја (Domenico Ghirlandaio, 1449–1494), изричит је Бети и наводи управо ове примјере, говоре у савремености другим језиком од онога којим су говориле у ренесансној Фиренци. Наше разумјевање је већ у Бетијевим раним радовима схваћено као двоструко условљено: а) историјски, у том смислу да је „интуитивни капацитет” онога који разумјева различит, и б) дидактички, у том смислу да зависи од припремљености самог тумача (Betti, 1991d, pp. 62-63):

¹⁵⁵ Ова проблематика је прожета Бетијевим односом према дјелу Бенедета Крочеа (Benedetto Croce, 1866–1952) који је био изразито критички (иако је то у неким навратима амбивалентно). Антонио де Ђенаро у издању часописа *Quaderni fiorentini* из 1978. подробноје разматра та питања (Genaro, 1978, pp. 79-111). О Бетијевом односу према Крочеу расправљају и Карла Данани, Ђулијано Крифо и Гаспаре Мура (Crifo, 1978, p. 204; Danani, 1998, p. 101).

Истина је да свака генерација изнова преуређује, за свој рачун, ремек дјела прошлости дајући им, на тај начин, вјечно изнова пронађену бесмртност (Betti, 1991d, p. 63).

На сличан је начин илузорно вјеровати да се правни пореци прошлости могу реконструисати без уплива савремених појмова и категорија. Бетијеви ранији чланци који се односе на ту проблематику наглашавају историјски перспективизам, условљеност субјекта и различитост тачки гледишта у зависности од сазнајног интереса који нас води (Betti, 1991b). Перспективизам сваког сазнања и несводиви плуралитет могућих интерпретација свијета се посебно наглашавају у раду о Ничеовој етици (Betti, 1991e). Однос између историје и догматике се схвата као међузависност у чему је и назначена интерпретативна условљеност сазнања повјести савременим категоријама које су са своје стране разумљиве само уколико се схвате као припадајуће историјском току који је до њих довео. Изнијети ставови Бетија ипак никада не доводе до тога да занемари захтјев за објективношћу на који у некима од наведених раних радова гледа као на неопходност „кохерентности и разумљивости саме интерпретације” (Danani, 1998, p. 106). У радовима из друге половине четрдесетих година назначена интерпретативна проблематика почиње добијати свој зрео облик какав ћемо срести у *Општој теорији интерпретације*. Управо се тада у Бетијевим дјелима почиње уобличавати теорија правне интерпретације на којој ће касније бити заснована његова методска херменеутика о којој је било ријечи у претходном поглављу.

У евалуацији Бетијевог рада, критички настројеним коментаторима се поткрала једна грешка коју су поједини новији тумачи успјевали да избјегну. Потпуно су сви били спремни да признају да се Бетијева општа теорија интерпретације развила из његовог схватања историје, правне историје и правне интерпретације,¹⁵⁶ али нико није био спреман да направи инверзију и сагледа

¹⁵⁶ Вјероватно најпажљивији коментатор Бетијевог дјела и приређивач великог броја новијих издања његових дјела на италијанском језику, Ђулијано Крифо наводи: „Бетијев програм почиње од историје и, умјесто да као Минервина сова дође до филозофије, он посредством новог утемељења

његову општу теорију из перспективе његове теорије правног тумачења. Увјерени смо да нас ова инверзија перспективе у разумјевању и евалуацији Бетијевог рада доводи до далеко реалније слике о његовом значају и домету. Поставимо ли ствари на тај начин, показује се да Бети није из хартмановски инспирисане онтологије извео теорију правне интерпретације, већ је специфичну перспективу у оквиру подручне херменеутике покушао утемељити и оправдати филозофским и херменеутичким средствима која су му стајала на располагању.

О томе, на крају, говори сам Бети у уводу у *Општу теорију интерпретације*, одговарајући на оптужбе које га терете за еклектицизам (Betti, 1990a, p. XV). О томе, на крају, говори и датирање његових најзначајнијих радова о интерпретацији – *Интерпретација закона и правних аката* је објављена 1949. године, бар шест година прије објављивања његове капиталне *Опште теорије интерпретације* у којој су тек изнесене све онтолошке претпоставке раније изложеног схватања правног тумачења. Додатно и можда још значајније, *Цивилистичке категорије интерпретације*, дјело у којем Бети први пут извјештава о идентификацији херменеутичких канона о којима смо говорили, управо у традицији грађанског права, бивају објављене као уводни дио рада о тумачењу права. Свакако да то не чини његова схватања имуним на приговоре које му је критика упућивала. Бетијева схватања о томе на који начин треба приступити предмету треба узети с крајњом озбиљношћу, ако је предмет тумачења конституисан на било који начин за који се бар метафорички може рећи да је објективан.

У претходном смо поглављу подробно размотрили Бетијево схватање херменеутике као опште методологије друштвених наука. За сада нам здање теорије тумачења које је италијански романиста изградио ваља узети здраво за готово, како бисмо на одговарајући начин и без уплитања превише критичких опаски изложили једну специфичну правну херменеутику која је уклопљена у оквире опште

историјско-догматичког метода и превазилажења специјализација, води херменеутици као општој методологији духовних наука” (Crifo, 1978, pp. 202-203)

херменеутике.¹⁵⁷ Користимо ријеч уклопљена из једноставног разлога: као према Гадамеровом диктуму да општој херменеутици за узор треба да послужи правна херменеутика, Бети је свој рад у општој методологији друштвених наука засновао на истраживањима у оквиру правне херменеутике која и јесте централни предмет интересовања нашег рада. Коначно, Бети је (уз ауторе о којима ћемо говорити у последњем поглављу) један од првих аутора који је у херменеутици видио начин да се правна филозофија и теорија извуку из сциентистичких раља позитивизма и аисторијских принципа јуснатурализма, а тиме и назначио могућност да се теорија права промисли на интерпретативним основама – могућност која ће у другим правним културама – њемачкој и америчкој у последњим деценијама и бити реализована (Viola, 1989, p. 66).

4.3. ТЕОРИЈА ПРАВНОГ ТУМАЧЕЊА И ХЕРМЕНЕУТИЧКА ТЕОРИЈА ПРАВА

Бетијевом учењу о правном тумачењу је у критичкој литератури посвећено релативно мало пажње. За разлику од његове опште теорије, теорија тумачења права је у новије вријеме обрађена у свега једном зборнику који је приредио Викторио Фрозини (Vittorio Frosini, 1922–2001) 1994. године (Frosini & Riccobono, 1994) и једном новијем раду који се разматра питања односа политике, херменеутике и правне теорије (Petrillo, 2005). Разлози за такво стање су бројни, иако је један сасвим извјесно доминантан. Једна од водећих личности у италијанској правној теорији (а нарочито теорији правне интерпретације) у другој

¹⁵⁷ Било би добро на овом мјесту напоменути да је детаљност наредних излагања највећим дијелом условљења непостојањем одговарајућих превода Бетијевих дијела на наш језик. Да је другачије, довољно би било да реферирамо само на најважнија мјеста његовог схватања правне интерпретације како бисмо их обрадили проблемски из перспективе савремене теорије правног тумачења. На овај начин је, како бисмо читаоцу приближили Бетијева рјешења подручних проблема тумачења права у зависности од објекта тумачења, било неопходно изложити и његова супстанцијална схватања правних аката у питању. У сваком случају, оно што је по нашем суду од посебног значаја у оквиру теорије правног тумачења као максима одлучивања и дјеловања посебно је наглашено у сваком од потпоглавља која слиједи.

половини XX вијека јесте Ђовани Тарело (Giovanni Tarello, 1934–1987) који је, слиједећи струју покренуто од Норберта Бобиа (Norberto Bobbio, 1909–2004),¹⁵⁸ у својим капиталним дјелима заузео позиције које своје филозофско утемељење имају прије свега у аналитичкој филозофији сматрајући да је право прескриптивни дискурс законодавца (Bobbio, 1976). На трагу његових истраживања се у Италији формирало оно схватање у правној теорији које се данас уобичајено назива *ђеновљанска школа права* чији су представници (уз Тарела) Рикардо Гвастини (Riccardo Guastini, 1946–), Паоло Команлучи (Paolo Comanducci, 1950–) и Пјерлуиђи Кјасони (Pierluigi Chiassoni, 1961–). Наведени аутори су досљедно наставили традицију аналитичке јуриспруденције у Италији, остављајући по страни филозофско-правну традицију прије онога што се у филозофији назива „linguistic turn”,¹⁵⁹ а тиме и Бетијева схватања која су, како смо видјели, ишла против како хајдегеријанске струје тако и аналитичких струја у савременој филозофији, остајући вјерна хартмановској онтологији и традицији њемачког романтицизма.¹⁶⁰

Бетијево дјело је у домену правне херменеутике имало исту судбину као и у домену филозофске херменеутике – коментарисано је и цјењено али увијек на

¹⁵⁸ Бобио иначе тек педесетих година потпада под утицај аналитичке филозофије англосаксонске провенијенције која је у то вријеме доминантно оријентисана на анализу језика. У првим деценијама XX вијека његови су радови у строгој вези са европским идеалистичким струјањима. Франческо Виола даје прецизнију скицу локације италијанске аналитичке филозофије права у оквиру аналитичке филозофије уопште (Viola, 1994, pp. 68-72).

¹⁵⁹ Термин о којем смо говорили и који је највећим дијелом популаризовао Ричард Рорти у антологији *The Linguistic Turn* из 1967. године (Rorty, 1967, 1992c), имао је за циљ да означи све већу улогу лингвистичке филозофије. Касније је та синтагма полужила као *umbrella term* за означавање окретања пажње филозофије ка проблемима језика чији је почетак најпрегнантније изражен у позним Хајдегеровим радовима (који су одлучујуће утицали на континенталну филозофију) и позним Витгенштајновим радовима (који су одлучујуће утицали на аналитичку филозофију). О проблемима језика у филозофији је већ било ријечи у претходним поглављима.

¹⁶⁰ О ђеновљанској школи правног тумачења ће више ријечи бити у последњем поглављу овог рада. Важно је нагласити да поједини савремени аутори још увијек повезују аналитичку правну филозофију у Италији са струјањима која су данас у оквирима аналитичке филозофије прилично ретроградна и која се везују за ране Витгенштајнове радове и логички позитивизам (Viola, 1994, p. 70).

маргинама савременог теоријског дешавања. Тако се до данас појавила свега једна студија која се позабавила проблематиком правног тумачења у оквиру Бетијеве опште херменеутике, иако та тематика и њена специфична обрада од стране италијанског методолога то свакако заслужује (Danani, 1998, p. 198; Petrillo, 2005). За италијанску филозофију права и њене аналитичке инспирације Бетијева херменеутика је остала дубоко укоријењена у знатно другачијим традицијама и представљала је дуго времена једини примјер извођења импликација херменеутичке филозофије у праву. Из неког је разлога, примјећује исправно Виола, за Бобија и генерацију која је услиједила, то учинило излишним разматрање осталих примјера херменеутичке перспективе у праву које је праћено скоро потпуним искључењем Бетијевог рада из значајнијих савремених прегледа историје филозофије права какво је монументално дјело Гвида Фаса (Faso, 2007; Fassò, 1966). Разлози за то неразумјевање сесу свакако они које смо изложили у првом поглављу – ни за Бетија као ни за херменеутичку филозофију у цјелини „језик није инструмент створен од стране људи како би владали стварима, већ манифестација откривања људског духа” (Viola, 1994, p. 73). Непристајање на свођење језика на систем знакова је направило непремостиву разлику између Бетија и аналитичких струјања у правној филозофији која је великим дијелом и довела до занемаривања његовог рада на правној интерпретацији.

Највећи дио теорије тумачења права Бети излаже у дјелу *Interpretazione della legge e degli atti giuridici* из 1949. године. Наведено је дјело заправо компендијум Бетијевих предавања на Универзитету у Риму која је држао академске 1948/49. године. На основу кратког увода који пише за поменуто дјело сасвим је јасно колико је Бетију стало да теорију тумачења права уклопи у своју општу херменеутику. Систематика цјелине рада на интерпретацији јесте толико значајна да у оквиру увода даје садржај своје *Teoria generale dell'interpretazione*. Колико год то било значајно за овај дио нашег рада, далеко значајнији јесте поднаслов који својим објављеним предавањима даје Бети; наиме, већ ту он тачно одређује да се ради о

теорији која је општа и догматичка.¹⁶¹ Општи дио теорије, у којој се *ин нуце* налазе све идеје које су касније елабориране у *Општој теорији интерпретације*, покушава да установи однос између интерпретације и права као однос нужне међузависности у различитим манифестацијама правног феномена, те да утврди одсјечне карактеристике правне интерпретације у односу на остале врсте тумачења. Не мање значајна јесте и намјера да се као опште категорије теорије правне интерпретације устале и проблем самоинтеграције правног поретка, дискреције, аналошке и аутентичне интерпретације. Догматички дио рада је посвећен прије свега излагању различитих врста правне интерпретације с обзиром на њихов објекат, тј. с обзиром на правни акт (у најширем смислу те ријечи) који се тумачи у његовој посебности.

У критичкој литератури је у скорије вријеме исправно примјећена једна инхерентна карактеристика Бетијевог рада у области правне интерпретације. Није ријеч само о томе да је Бети покушао да развије *правну херменеутику*, већ се, с обзиром на релевантност разматраних проблема на правну догматику, у оквиру његовог рада могу јасно идентификовати и обриси једне *херменеутичке теорије права*. Тако ће проблеми у односу на које из перспективе правне интерпретације Бети заузима став у том дјелу бити не само проблеми интерпретативне аутоинтеграције и хетероинтеграције правног поретка, већ и проблеми суверености законодавца, формалних и материјалних извора права, правности уопште, карактера правног

¹⁶¹ Посебно овдје треба имати на уму да су поједини аутори произвољно интерпретирајући поднаслов тог дјела покушали да „измјере” колико тога догматичког а колико тога теоријског има у Бетијевом схватању правне интерпретације. То чини Ђузепе Бенедети (Giuseppe Benedetti) у чланку „L’interpretazione dell’atto di autonomia privata tra teoria generale e dogmatica nel pensiero di E. Betti. Un paradosso” (Benedetti, 1994). Већ систематика рада који је у питању не дозвољава такву анализу. Бети под општом теоријом интерпретације подразумјева прије свега (као и у случају његове опште теорије) све оне проблеме који нијесу карактеристични за интерпретацију појединих правних аката. Сљедствено томе, догматички дио теорије интерпретације обрађује поједности које се тичу различитих врста правног тумачења с обзиром на објекат (тј. с обзиром на врсту правног акта који се тумачи). Питање о томе да ли Бети у изградњи своје теорије правне интерпретације више нагиње практичној јуриспруденцији или пак теоријској јуриспруденцији са наведеним понасловом нема никакве везе (што опет не значи да само питање није значајно; напротив, њему је у наставку рада посвећена дужна пажња).

поретка и правних норми и слично (видјети: Petrillo, 2005, pp. 37-38). О томе да је елементе те херменеутичке теорије или филозофије права могуће идентификовати говори свака страна његовог рада, а нарочито његов однос према јуснатуралистичким и позитивистичким струјањима на европском континенту.

Може ли се код Бетија на неки начин примјетити не само елаборација теорије правне интерпретације већ и херменеутичко заснивање теорије права, онда јесте неопходно истаћи неке основне импликације које, по Бетијевом мишљењу то има на разумјевање правног феномена. У првом реду, оне се тичу схватања права које је у поменутом дјелу изграђено с херменеутичког становишта, а у опреци је с тадашњим јуснатуралистичким и позитивистичким позицијама:

[М]оже се слободно рећи да је цјелокупна Бетијева расправа о проблему правне интерпретације директно и свјесно условљена широком историцистичком визијом и дијалектиком реалног као континуираног процеса духовних остварења и ситуационих врједновања која конституише [...] основ његовог цјелокупног разматрања херменеутике (Caiani, 1955, p. 171).

За нашег аутора су право и правни поредак један духовни тоталитет (Argiroffi, 1994, p. 201; Betti, 1990b, p. 849). Општа карактеристика права јесте то да је оно скуп поетичких (техничких) и практичних (пруденцијалних) момената, што би значило да је правни поредак како актуелан (као технички), тако и потенцијалан (као практички). Наведена се повезаност различитих момената у праву према Арђирофијевом мишљењу, најбоље огледа у Бетијевом учењу о правним принципима којем ће дужна пажња бити посвећена у наставку овог поглавља (Argiroffi, 1994, pp. 202-203). Правни поредак је управо с обзиром на опште принципе увијек отворен и никада довршен; он је, како сам Бети наглашава, у перманентном процесу стварања (Argiroffi, 1994, p. 207). Правни поредак јесте и ситуиран поредак – заснива се на друштвеној стварности која му претходи и коју он на неки начин и у ограниченом обиму „структурира“:

[Д]руштвени живот конституише материју правне регулације с обзиром на практичне проблеме који се постављају, уколико се ради о трајној организацији функција које се сматрају нужним или корисним за укупност

друштвеног живота, или да се према праву (па тако и превентивно) усагласе одређени конфликти између категорија интереса, онда када се њихова превенција сматра за друштвену потребу (Betti, 1971b, p. 102).

Али право, и прије него што постане нормативни систем, јесте систем организације друштва који се одвија и који је продуктиван. Попут осталих објективација духа тако и право подлијеже законима формирања и развоја који су двоструки: тичу се 1) кохерентности, с једне стране, и 2) телеолошког карактера, с друге стране. Бети сматра да се то темељно разликује од статичких концепција права какве су Монтеѕкјеова и Келсенова,¹⁶² у којима се правна интерпретација своди на когнитивну рекогницију, да би се у случају немогућности детерминације смисла нормативне формуле свела на пуку волитивну активност. Увијек када афирмише своје схватање правног система као динамичног духовног тоталитета у којем влада кохеренција, Бети се супротставља формалистичким схватањима права као логички довршеног тоталитета норми која приписује управо Келсену.

Насупрот тим концепцијама, Бети се у области теорије права приклања управо оним схватањима која означава као динамичка и чији су пропоненти Ернст Цителман и Филип Хек (Philip Heck, 1858–1943). У њима је правни поредак посматран управо као културни феномен који је, захваљујући интерпретацији, у трајном процесу развоја, интеграције и адаптације. Из те перспективе ни јуснатуралистичка струјања пробуђена у предвечерје Другог свјетског рата се Бетија не доимају превише:

[П]роблем природног права се опет поставља упркос скептичкој негацији: неодрживо је његово поновно постављање у виду скупа непромјењивих норми, које важе за сва времена, мјеста и културне форме; неодрживо је због тога што је антиисторично у његовој ригидној непокретности (Betti, 1991c, p. 364).

¹⁶² Не мање него Хајдегерову позицију у погледу аналитике разумјевања, Бети потцјењује и Келсену позицију у погледу анализе правног поретка, а нарочито у погледу положаја интерпретације у тој анализи. Нешто више о томе у овом раду 5.3.3.

Буђење природноправних доктрина јесте нарочито спорно за Бетија уколико се сматра да нам оне могу помоћи у идентификацији општих правних принципа. Изузев „превише лаких” приговора за могући субјективизам и недостатак позитивноправног утемељења Бети истиче и то да сви принципи, било да су природноправни или не, карактерисани „сувишном деонтолошког садржаја” било у односу на поједине правне норме било у односу на њихову цјелину (Betti, 1971b, pp. 315-316).¹⁶³ Поново ћемо се тим питањима вратити када будемо излагали Бетијево схватање општих принципа права (видјети: 4.4.3.4).

Оно што бисмо могли назвати херменеутичком филозофијом права Бети ипак само у назнакама даје. Пред крај живота, намјеравајући да припреми одређен број уноса за *Енциклопедију права*, размишљао је о начинима на које би могао продубити проблематику дату у том дјелу, што је само дијелом учинио у чланку „Attualità di una teoria generale dell'interpretazione” објављеном 1967. године (Betti, 1971a; Crifò, 1971, p. XI). Крифо, припремајући последње издање Бетијевог капиталног дјела из 1949. године минуциозно извјештава о раду на поменутом уносу за *Енциклопедију права*. Бети је у свом примјерку рада држао и неке раније радове који је требало да му послуже за припремање одреднице. Пројекат никада није реализован те се може само спекулисати о томе како би изгледао. С обзиром на карактеристичну непоколебљивост теоријских позиција Емилија Бетија, као и с обзиром на дијалогски и расправни карактер његових списа, нијесмо сигурни да би његов рад ни овај пут резултирао драстично систематичнијом обрадом интерпретације или пак цјеловитом херменеутичком филозофијом права која у

¹⁶³ Добро је ипак примјећено да се, упркос том одбијању природноправних доктрина, бар с обзиром на један елемент његове теорије може тврдити да из интерпретативне перспективе разлика између права какво јесте и права какво би требало да буде нема позитивистичку валенцу. Приликом анализе аутентичног тумачења Бети наглашава да оно приликом интерпретације у рекогнитивној функцији има карактер просте индикације, док у оквирима интерпретације у нормативној функцији има обавезујући карактер. С обзиром на то да се може направити јасна разлика између нормативне ефикасности и херменеутичке адекватности у том случају, по српједи је свакако разликовање између онога што важи и онога што би требало важити (Danani, 1998, p. 220).

знатној мјери одступа од концепције правне херменеутике о којој ћемо говорити на наредним странама.

4.4. ПРАВНО ТУМАЧЕЊЕ КАО ТУМАЧЕЊЕ У НОРМАТИВНОЈ ФУНКЦИЈИ

Након ових прелиминарних разматрања, а прије него што почнемо с излагањем Бетијеве теорије правне интерпретације, требало би направити разлику између правног тумачења и осталих врста интерпретације у нормативној функцији. У том разграничењу, по Бетијевом мишљењу, кључну улогу играју два херменеутичка канона: канон тоталитета и канон адекватације разумјевања. Први канон примјењен на правно тумачење тражи да се правни текст не само сазна и разјасни, већ и да се адаптира ситуацији која је предмет правне регулације. Разумјевање правног правила у тоталитету правног система не значи међусобно освјетљавање смисла ријечи, формулација, аката већ у битном значи и утврђивање тог значења на основу цјелине права схваћеног као сврховитог поретка који посредством разрјешења конфликта интереса претендује да регулише одређене проблематичне ситуације у друштвеном животу. Описана адекватација заправо значи да је неопходно објективни моменат – односно правну норму у њеном алтеритету – и субјективни моменат – правног тумача у којем се стичу савремени друштвени захтјеви и отвореност за идеалну објективност – интерпретације хармонизовати до унисоности. Препознавање и појашњавање смисла законских ријечи има у правном тумачењу једну припремну улогу; нормативни садржај употријебљених ријечи је саставни дио важећег поретка у којем треба да се оствари, те је задатак тумача да законску формулацију усагласи са друштвено-историјским тренутком, укључујући норму у друштвени живот (Betti, 1971b, p. 108).

Посао нормативног врједновања код Бетија није постављен апстрактно, већ је заснован на основној идеји да је темељ правне регулације заправо врједновање категорија интереса који су у битном „историјски детерминисани друштвени ентитети” (Betti, 1971b, p. 108). Приликом идентификације максиме за дјеловање или одлучивање у правном тумачењу неопходно је а) утврдити законске или обичајне норме и интересе који су њима заштићени, а кад се тим путем максима не утврди на једнозначан начин потребна је и б) даља њена елаборација утврђивањем

врједновања која су играла улогу у номогенези као комплементарна и подређена самом нормативном врједновању садржаном у тексту закона. (Betti, 1971b, pp. 109-110). На самом почетку рада којим намерава изложити своје схватање правне интерпретације и обрачунати се са становиштима важећим у оновременој правној теорији Бети поставља ствари крајње прецизно:

Интерпретација која је значајна за право јесте активност усмјерена на препознавање [*riconoscere*] и реконструкцију значења које у оквиру једног правног поретка треба приписати репрезентативним формама које су или извори правних врједновања [*valutazioni giuridiche*], или које пак представљају предмет тих врједновања (Betti, 1971b, p. 91).

Извори правних врједновања јесу правне норме и њима подређени прописи који важе на основу утврђене нормативне компетенције. Предмет правних врједновања могу бити изјаве и поступци који се одвијају у оквиру друштвеног живота који је регулисан правом и то уколико су релевантни са становишта важећих норми (Betti, 1971b, p. 91).¹⁶⁴

Правна је интерпретација на тај начин можда и најважнија врста интерпретације у нормативној функцији. Нормативност се огледа, као што је претходно поменуто, прије свега у специфичном задатку правне интерпретације пред којом се поставља проблем *разумјевања ради дјелања* или *одлучивања*. За разлику од репрезентативне интерпретације у којој је тумач везан (*vincolato*) оригиналом, парадигмом или моделом који треба репродуковати, код разумјевања ради утврђивања максима дјеловања и одлучивања упућени смо да изведемо критеријум на основу којег ћемо до дјела или одлуке доћи из неког принципа којем се одлучивање или дјеловање мора прилагодити услед правног, моралног или друштвеног поретка (Betti, 1971b, p. 92). До те максиме дјеловања или одлучивања долазимо управо тумачењем, с тим што тумачити не значи само сазнати неку манифестацију мишљења, већ значи сазнати како би се остварила у људским

¹⁶⁴ Идентично одређење правне интерпретације Бети даје и у *Teoria generale della interpretazione* (Betti, 1990, pp. 801-802).

односима, како би могла послужити за остварење норми, правила и нормативних врједновања која су установљена ради регулације друштвеног живота (Betti, 1971b, pp. 92-93).

Интерпретација у нормативној функцији задржава и претпоставља сазнање и репродукцију. Тумач је и у том случају обавезан да на неки начин дође до изворишне идеје легислативне формулације на основу изреченог или на основу онога што важи као изречено. Препознавањем и репродукцијом се тумачење не окончава из простог разлога што тумач у праву, религији или моралу мора имати на уму практични резултат који ће из тумачења произићи.¹⁶⁵ Даље, то производи и кључну разлику у методу који се користи – правна интерпретација мора превазићи теоријско утврђивање садржаја било како би учинила правило погодним за „асимилацију” у друштвеном животу било како би подвргла чињенично стање јуристичкој „дијагнози” (Betti, 1971b, p. 94).

Правна интерпретација тако „израста” из правном поретку инхерентне потребе да се правило реализује у друштвеном животу на одговарајући начин – она је позвана да изнађе значење које правило понашања ваљано интегрише у друштвени живот. Што су термини којима је правило формулисано општији и апстрактнији, тиме је већа њихова „удаљеност” од ситуације коју по претпоставци регулишу, те је и потребније њихово прилагођавање „природи регулисаних односа” (Betti, 1971b, p. 95). Улога коју игра интерпретација у том поступку није замјењива чак и онда када је кодификације или закони из конзервативних убјеђења покушају свести на најмању могућу мјеру или је пак покушају у потпуности искључити. Истинско звање правне интерпретације се понајбоље огледа у

¹⁶⁵ Тај проблем Бети дефинитивно сврстава у оквире онога што назива интерпретацијом. Нека савремена становишта праве разлику између интерпретације – као језичког утврђивања значења ријечи правног текста и конструкције – као утврђивања правног значења, правних ефеката и правног садржаја тог текста. Наведено разликовање има корјене у романтичарској херменеутици Франсиса Либера и засновано је на разликовању између вишесмислености и нејасности ријечи и израза (Solum, 2010, pp. 95-118). Више о томе у овом раду 5.3.1 и 5.3.1.4.

ауторитативној формулацији *quid juris* коју даје надлежни орган – тј. у индивидуацији правне норме у спорном случају (Betti, 1971b, p. 225):

Интепретација важећег права увијек служи, у крајњој линији, томе да неко сазна како се треба држати или понашати у животу међуодноса у зависности од одређених типичних фактичких ситуација, претпостављених и врједнованих у важећем правном поретку, али не значи да она има, заједно с директивном (нормативном) функцијом, и ефикасност у погледу обавезивања дјеловања у појединачном случају [...] тј. нормативну ефикасност (Betti, 1971b, p. 226).

Исказ је јасан ако упоредимо тумачење које предузима правник у приватној функцији и тумачење које предузима судија обављајући своју функцију. Разлика је у обавезујућем карактеру судијске одлуке, који јој је повјерен од правног поретка, на основу чега ју је управо могуће посматрати као акт саме државе.¹⁶⁶ Обавезост није производ воље органа да обавезе стране у спору, већ је логички резултат чињенице да су станке у спору „објективно подређене нормативној надлежности органа” који одлуку доноси. На основу тога је јасна подударност аутентичног тумачења и тумачења надлежног органа; и једна и друга имају прецептиван карактер, који се састоји у утврђивању оцјене која је формулисана као једина важећа у односима између страна у спору и која искључује релевантност другачије интерпретације у погледу истог случаја. За правни поредак одлука судије има категорички и искључив карактер (Betti, 1971b, p. 227).

На тај начин долазимо до централне тачке Бетијеве анализе правног тумачења. Закон сам по себи није у стању да доведе до жељеног понашања, он се ефектуира низом поступака прилагођавања, интеграције и развоја који у крајњем оживотворују законодавне норме и одржавају их као важећи дио правног поретка. Управо те операције које се одвијају посредством интерпретације чине норму остваривом, омогућавају њено важење:

¹⁶⁶ То је иначе теза коју Келсен доводи до крајњих логичких консеквенци називајући свако тумачење државног органа аутентичним.

Илузија је вјеровати да кодификована правила немају празнине и да је живо и важеће право само оно које је написано у кодификацији; велика је грешка вјеровати да се право може фиксирати и да се његова динамика може парализовати позивањем на формализам у погледу његове примјене. Истина је, заправо, да у циљу ефективног остварења понашања, због којег регулативе и постоје, закону јесте неопходан читав низ комплементарних поступака – адаптације и прилагођавања, интеграције и развоја – који се непрекидно одвијају и чине да норма не остане мртво слово, већ чине да она остане жива и важећа у оквиру правног поретка којем припада (Betti, 1971b, p. 96).

Не значи то да се посредством интерпретације *стварају* правне норме као општа правила понашања, како би тврдили савремени интерпретативни скептици (о којима ће бити ријечи у последњем поглављу рада). Интерпретација је, напротив, позвана да на основу норми које је установио законодавац установи максиме дјеловања и одлучивања; те максиме управо јесу резултат интерпретативног поступка.

4.4.1. ИСТОРИЈСКО САЗНАЊЕ НОРМЕ И ЊЕН ИНТЕГРАТИВНИ РАЗВОЈ

Један од основних проблема с којима се Бети у оквиру свог рада о правној интерпретацији суочава, с обзиром на традицију јуристичке херменеутике коју смо назначили у оквиру првог поглавља овог рада, јесте и проблем еволутивне ефикасности правне интерпретације. Поменути проблем произилази из саме логике интерпретативног процеса у праву која слиједи канонско методолошко устројство постављено у *Општој теорији интерпретације*. У том се смислу и у правном тумачењу могу без изузетка потврдити наведени и објашњени канони, с тим што Бети настоји да управо у погледу њиховог односа и благих специфичности делимитира правну интерпретацију и утврди њене одсјечне карактеристике. Бети то чини управо позивајући се на канон херменеутичке кореспонденције који пред тумачем поставља не само задатак појашњења и сазнања већ додатно, што је за право неизмјерно важно, он захтјева и задатак адекватације и адаптације:

Адекватација разумјевања се, заправо, састоји у томе да се поставе као унисони, у интимној припадности и хармонији, два пола интерпретативног поступка: објекат, који је у том случају правна норма, и субјекат, у чијој се актуелности стичу многоструки захтјеви друштвеног живота чијем је регулисању право намјењено (Betti, 1971b, p. 107).

На тај начин, задатак тумача у праву није да сазна појединачну норму у њеној изолованости и оригиналној формулацији и смислу, већ да је схвати као саставни дио важећег правног поретка који регулише друштвени живот у тренутку у којем се норма тумачи. Адекватација и адаптација правне норме су тако саставни дјелови правног тумачења, не у смислу неког посебног, накнадног и придодатог еволутивног разумјевања интерпретације, већ као логички неопходан дио интерпретативног поступка у сваком појединачном случају. Поједини коментатори, какав је Адолфо Плаки, Бетију приписују елаборацију еволутивног значаја правне интерпретације на основу концепта интереса као једну од највећих заслуга у области правног тумачења (Plachy, 1974, p. 109).¹⁶⁷ Бети је у тој области претпостављао не то да је еволутивно тумачење нека посебна врста тумачења, један његов аспект који правник може а не мора упослити приликом утврђивања значења правног текста. Еволутивни карактер је правној интерпретацији инхерентан, практично логички нужан.

4.4.2. ПРИМЈЕНА, КВАЛИФИКАЦИЈА И КОНСТРУКЦИЈА

Бети, већ на самом почетку излагања о правном тумачењу, настоји да концептуално прецизно одреди правну интерпретацију у односу на сродне поступке који су саставни дио правне праксе. У том смислу и говори о односу интерпретације са примјеном, квалификацијом и догматичком конструкцијом.

¹⁶⁷ Плаки ипак не пропушта да критикује доктринарне основе Бетијевог подухвата сматрајући да је концепт интереса неадекватан да би се на њему изградило одговарајуће схватање *ratio juris* одређене норме (Plachy, 1974, p. 110). Такође, неће пропустити да похвали Ханса-Георга Гадамера због његовог аристотеловског заснивања еволутивне ефикасности интерпретације на основу дијалектике која постоји између појединачног случаја и опште норме која га регулише (Plachy, 1974, pp. 111-112).

Једна од централних теза његове правне херменеутике јесте та да је примјена права у принципу неодвојива од интелектуалне операције коју називамо интерпретацијом или тумачењем (Betti, 1971b, pp. 96-97). Адресат правне норме (*l'interessato* или *destinatario*) поступа у складу са њом, захваљујући активности на основу које сазнаје да ли се налази у ситуацији која је предвиђена нормом. Без активности тумачења онај којем је норма упућена не би био у прилици да сазна да ли се претпоставка норме односи на њега те да ли је, сљедствено томе, дужан да поступи по диспозицији норме (Betti, 1971b, p. 97). Исправна примјена правног правила претпоставља да су они на које се односи то правно правило схватили његово значење, а интерпретација је управо она активност која омогућава разумјевање које је у питању (Betti, 1971b, p. 239).

Са становишта правног тумачења сазнање до којег долази претпостављени адресат норме не мора бити дефинитивно и обавезујуће. Нерјетко ће се десити да постоји конфликт у погледу оцјене (*apprezzamento*) између више адресата; другим ријечима, по правилу се у погледу утврђивања значења норме може појавити правни спор.¹⁶⁸ Обавеза обавезујућег утврђивања садржаја норме у том случају прелази на надлежног трећег. Примјеном права Бети назива управо тај низ међусобно искључивих поступака који се састоји у томе 1) да адресат спонтано увиди (*osservanza*) садржај норме и да се то увиђање реализује у форми потврђујуће

¹⁶⁸ Право се (говорећи у ужем смислу) управо и институционално интерпретира онда када постоји спор у вези са значењем правног текста које треба примјенити на одређени случај. Критикујући текстуалистичке тврдње о томе да је „право значење“ правног текста просто значење ријечи које су у њему употребљене Андреј Мармор (Andrei Marmor), савремени теоретичар правне интерпретације каже: „Текстуализам говори судијама да се фокусирају на то шта право заиста говори или тврди, умјесто на спекулације о томе шта је законодавац желио да каже, или на то шта би могла бити разумна сврха закона. Странке у спору, наравно, неће трошити вријеме и новац на спор само да би им било речено оно што су сасвим просто могле утврдити самостално. Ако случајеви који се тичу интерпретације закона дођу до судова (а нарочито до апелационих судова) то је или зато што под одређеним околностима није јасно шта право каже, или стога што је право довољно јасно али то није довољно да се утврди резултат интерпретативног питања које је по сриједи. Већина случајева, да ствар поставимо обазриво, не зависи од тога шта законска формулација просто каже или од тога шта се њоме тврди у контексту израза” (Marmor, 2012, p. 16).

изјаве, понашања или дјеловања, 2) да је утврђивање обавезујуће и 3) да се правно правило принудно оствари (Betti, 1971b, p. 97).

Бети тврди да примјена правне норме не мора нужно бити повезана с њеном интерпретацијом, те да можемо говорити и о некој врсти спонтаног утврђивања норме која не укључује утврђивање *recta ratio* (Danani, 1998, p. 216). На основу тих запажања ће направити разлику између интерпретативних исказа и потврђујућих исказа, понашања или дјеловања. Уколико се у изјавама, дјеловању или понашању адресата норме може утврдити да се пропис на основу којег се дјелује разумије на одређени начин онда није упутно говорити о томе да тиме он бива интерпретиран већ просто да се потврђује у смислу који већ има (Betti, 1971b, pp. 201-202). Другим ријечима, сваки поступак који се предузима с обзиром на правило понашања не подразумјева интерпретацију; на примјер, уговорне стране које дјелују након закључења уговора не интерпретирају изузев ако утврђују значење нејасних клаузула уговора.¹⁶⁹ Веома је важно, међутим, истаћи и то да свака примјена не подразумјева интерпретацију као предуслов, али *исправна* интерпретација, по правилу, јесте неопходан услов *исправне* примјене. Управо услед могућности мањкавости у дјеловању заснованом на спонтаном увиђању обавезаности на одређено понашање из перпективе претпоставке диспозиције норме и долази до ситуације у којој је неопходно да надлежни орган изврши обавезујуће утврђивање. Бети и сам сматра да „је већину времена сасвим јасно шта закон каже”, али да то никако не значи да се само на основу семантичког значења употријебљених ријечи случај који је по сриједи може ријешити на одговарајући начин (Marmor, 2007, p. 127).

¹⁶⁹ Бетија то сврстава на страну савремене дебате о интерпретацији (о којој ће у закључном поглављу рада бити више ријечи) чији су главни актери Стенли Финц, Роналд Дворкин и Денис Патерсон, а у којој централни предмет спора заправо јесте универзални интерпретативизам у погледу правних правила. Централно питање дебате јесте заправо то да ли је за разумјевање правила неопходно тумачење или, како каже Витгенштајн, „постоји начин који није интерпретација да се правило прихвати” (D. M. Patterson, 1993-1994, p. 2). Више о томе у овом раду 5.3.1.3.

Управо зато, интерпретацију и примјену, како Бети сматра, јесте неопходно концептуално одвојити. У претходном смо поглављу расправљали о предмету тумачења и нагласили како су то увијек објективације духа, или, негативно постављено, да се никада у правом смислу ријечи не интерпретира оно што бисмо у праву могли назвати чињеничним стањем. Управо на основу тог критеријума Бети за задатак правне интерпретације проглашава исправно разумјевање правног правила а за задатак примјене права објективно увиђање (*osservanza*) (Betti, 1971b, p. 243). Упркос томе, исправна примјена сасвим јасно зависи од исправног разумјевања, те је однос између интерпретације и апликације телеолошки, тј. инструменталан (Betti, 1971b, p. 239).

У кратком излагању о односу тумачења и примјене нарочито је значајно истаћи позиције у односу на које Бети гради своје схватање. Прије свега, важно му је да истакне да „[н]и правник који тумачи, нити сам судија који одлучује никада не треба ни да помисле да се ‘идентификују’ с неким митским законодавцем” (Betti, 1971b, p. 98). Њихова позиција приликом утврђивања значења правног правила мора увијек бити подређена закону. Друга је напомена она која се тиче чињенице да активност правне интерпретације није нормативна у том смислу да ствара правне норме. Бети ту идеју изричито одбија; правна интерпретација јесте интерпретација у нормативној функцији, уколико се њоме долази до максима за дјеловање и одлучивање. Из тога на неки начин произилази концептуална разлика између интерпретације и примјене: нормативни циљ правне интерпретације не треба разумјети као нешто што аутоматски резултира примјеном већ у смислу оријентације адресата у складу с максимама које се добијају тумачењем (Betti, 1971b).

4.4.2.1. КВАЛИФИКАЦИЈА И ТУМАЧЕЊЕ

Интерпретативна питања, према Бетију, не треба мијешати са супсумтивним питањима која су *par excellence* ствар квалификације која је за њега увијек ствар подвођења феномена под одређене категорије на основу правила која нијесу интерпретативна, те су, самим тим, и споредна у његовом разматрању (Betti, 1990b, p. 96). У праву, логичка операција којом се утврђује да ли јесте и у којој мјери, чињенично стање дато у претпоставци правне норме одговара „конкретном” чињеничном стању, или којом се пак утврђује врсна припадност правног акта,

назива се правном квалификацијом. Несумњиво она јесте предуслов примјене права. У случају када се чињенично стање састоји у правним актима које треба интерпретирати поставља се питање какав је однос између интерпретације и квалификације. Акт који је за право релевантан, сматра Бети, тумачи се у сопственој индивидуалности, тј. без дефинитивног реферирања на правну квалификацију (Betti, 1971b, pp. 99-100), па на тај начин, у односу према квалификацији интерпретација има логички приоритет.¹⁷⁰ Ипак, да би било утврђено који акт треба тумачити, тј. који правни акт кореспондира чињеничном стању неопходна је његова провизорна и прелиминарна идентификација (која још увијек није квалификација). Тек након интерпретације правних норми које се претпостављено односе на идентификовано чињенично стање, може доћи до дефинитивног утврђивања кореспонденције између претпоставке диспозиције и конкретног чињеничног стања.

Правна квалификација не подразумјева само упоређивање претпоставке диспозиције с чињеницама које су у њој описане већ и с правним актима који се могу квалификовати као сагласни или несагласни с императивним правним прописима веће правне снаге. Логички приоритет интерпретације акта на основу чијег се смисла има квалификовати одређено чињенично стање јесте евидентан када се ради о тумачењу уговора приватног права. Из разлога који су саобразни природи тих правних аката, квалификација ће доћи у питање само онда када је, услед садржаја уговора, њихова сагласност с императивним нормама у питању (Betti, 1971b, pp. 100-101). Слично је и у случају административних аката и судских одлука: тек након што тумач сазна њихов садржај може се говорити о врсти правног правила којем правила припадају и само се на основу такве квалификације може оправдати даљи правни поступак према акту (нпр. поништење због прекорачења овлашћења и слично) (Betti, 1971b, p. 101).

¹⁷⁰ Налаз потврђује и савремена теорија тумачења права. Рикардо Гвастини ће у једном скоријем дјелу тврдити да у правном расуђивању текстуална интерпретација претходи правној квалификацији чињеница, без обзира на то што се у свијести судије квалификација може имати психолошку предност (Guastini, 2008, p. 14).

У случају законодавних аката питање логичког приоритета између квалификације и интерпретације јесте унеколико сложеније. Прелиминарна квалификација одређеног акта ће по правилу, претходити, изузев у оним случајевима у којима се поставља питање њихове уставности. Законодавни акт се, када је уставност у питању, може квалификовати као уставан или неуставан тек након његове интерпретације и након интерпретације уставних формулација које садрже прекршене норме (Betti, 1971b, p. 101). С једне стране, када се ради о квалификацији чињеница које су дате диспозицијом правне норме, Бети тврди да је интерпретација норме која се претпостављено може ставити у однос с њима претходећа, док се, с друге стране, приликом квалификације правних аката односи логичког приоритета могу промијенити. Тумачење норме јесте, по правилу, претходеће у односу на правну квалификацију чињеничног стања или правног акта.

Питање логичког приоритета није једино питање које се у том контексту може поставити. Несумњиво је филозофски-правно значајно утврдити и природу сазнајне активности коју називамо квалификацијом уколико се њоме има утврдити садржај чињенице које треба квалификовати а не само супсумтивним судом подвести већ утврђене чињенице под правну норму која их регулише. Према Бетијевом мишљењу, јасно је из претходних излагања, посао утврђивања чињеница није посао интерпретације. На тај начин, у складу са својим општим херменеутичким ставовима Бети не проблематизује квалификацију са становишта могућности интерпретације чињеница које се морају квалификовати. У нашој правној теорији, недовољно запажен и коментарисан, однос између тумачења и квалификације проблематизовала је Јасминка Хасанбеговић у раду о новој реторици Хаима Перелмана. Разматрајући правно расуђивање, Хасанбеговићева тај проблем види прије свега као питање утврђивања велике и мале премисе у правном силогизму (боље: *ентимем*), држећи да класично, формалистичко схватање правног расуђивања разграничава квалификацију и интерпретацију на основу претпоставке да је правни поредак „до краја формалан, потпун, затворен, целовит, непротивречан систем с до краја изведеном, прецизном хијерархизацијом вредности”. Како правни систем напосто није све то, „[т]умачење се од квалификације може само донекле одвојити у конкретном случају, али су посматрани као процеси, они до те мере комплементарни да су неодвојиви”.

Утолико не стоји класична теза по којој се тумаче норме, а квалификују чињенице, јер и једно и друго подразумевају неку врсту врједновања – интерпретација у погледу утврђивања битних својстава појма, квалификација у погледу супсумције појаве под одређени тип или врсту. „Будући да резултати обе операције зависе од вредносног става, оцене, процене о битном, оба су начелно арбитрарна, или другим речима, оперативни су и функционални док се не оспоре” (Хасанбеговић, 1988, стр. 192-193). Наведена анализа свакако узима у обзир валутативни карактер обје операције што Бети пропушта и с разлогом критикује симплицистичка схватања формалистичке правне теорије. Проблематично јесте свакако то да ли то провизорно, формално-логичко раздвајање појмова које Јасминка Хасанбеговић задржава, на одговарајући начин осликава врједнујућу природу интерпретације и квалификације. Остајући у кругу аналитичког приступа том проблему, дискурзивна и херменеутичка димензија обје операције, која би иначе била истакнута у тој критици, остаје недовољно освјетљена.¹⁷¹

4.4.2.2. ДОГМАТИКА И ТУМАЧЕЊЕ

У почетним поглављима рада о правној интерпретацији Бетију је посебно стало да потврди жив и складан однос између догматике и интерпретације, тј. да оспори она схватања која у правној догматици виде дисциплину која не обраћа пажњу на историчност правних појава. И сам поступак правне регулације друштвеног живота демантује ове ауторе; довољно је значајна чињеница што право друштвени живот не узима у својој пуноћи и сложености већ само у оном погледу у којем је неопходно организовати друштво или пак уредити конфликте између различитих интереса (Betti, 1971b, p. 102).

Правна догматика извире из потребе да се „опишу, одреде и разграниче с највећом могућом прецизношћу” регулисане ситуације и њихове правне квалификације које су синтетисане у нормативним судовима правног поретка. Заснива се на апстраховању, конструкцији и концептуализацији друштвених односа, те је правна догматика, сматра Бети, природан наставак тог поступка, који

¹⁷¹ О правној квалификацији у англосаксонском праву погледати (Phillis, 2011, pp. 1-8).

додуше не резултира претежно нормативним већ дескриптивним судовима (Betti, 1971b, p. 103):

[Д]огматика је у рукама тумача, значајан инструмент који не смије бити ограничен на законодавне конструкције које су постале саставни дио норме, јер је не само легитимно већ и неопходно реконструисати цјелокупан правни систем којем поједине норме припадају (Betti, 1971b, p. 104).

Задатак је тумача да догматику искористи на начин који му помаже да утврди нормативни садржај закона који се тумачи. Утолико су, према Бетијевом мишљењу, у криву они аутори који сматрају да се у интерпретацији треба одрећи догматичке конструкције како би се освјетлио индивидуалан карактер сваког појединачног случаја. Сâм начин правне регулације друштвених односа чини неопходним концептуализацију и апстракцију коју након нормативног третмана ситуација наставља правна догматика, уколико је она релевантна и актуелна, тј. уколико не гради схеме које не одговарају друштвеном животу и историјској динамици права (Betti, 1971b, p. 105).

Видјемо да то није једина улога коју наш аутор повјерава правној науци. Бети ће, слиједећи идеје правничког права отјеловљене у раду твораца *Corpus juris civilis*, његових средњовјековних коментатора, као и идеје историјске школе права а нарочито једног од њених првих представника Фридриха Карла фон Савињија (Friedrich Carl von Savigny, 1779–1861),¹⁷² правној науци приписује и функцију

¹⁷² У нашој је филозофији права недовољно познато да се чувена расправа о кодификацији њемачког права између Савињија и Тибоа (Anton Friedrich Justus Thibaut, 1772–1840) заснивала на различитом схватању улоге правне науке у стварању права. Тибо је правној науци приписивао екстринзичну улогу, тј. сматрао је да је посао теорије права да систематизује акте законодавца, а Савињи је сматрао да правна наука треба да буде продуктиван извор права. Методолошки револуционарно у погледу Савињијевог становишта јесте то да се концепти које ствара правна наука не сматрају нечим спољашњим у односу на право, већ нечим што му припада (Vecchi, 2009, pp. 205-206). О повезаности теорије и праксе, код Савињија, у примјени права у вези с Гадамеровом идејом примјене говори и Стефан Медер (Stephan Meder, 1956–) у дјелу *Missverstehen und Verstehen* (Meder, 2004, pp. 69-72).

хетероинтеграције правног поретка разумјевањем правних принципа као интерпретативних средстава.

4.4.3. УЛОГА ТУМАЧЕЊА У ИНТЕГРАЦИЈИ ПРАВНОГ ПОРЕТКА

Интегративна функција правне интерпретације, за разлику од интегративне функције интерпретације уопште,¹⁷³ произилази из основних карактеристика правног поретка. Интеграција је, видјели смо и општи позив сваке врсте тумачења:

Гдје год традирана или перципирана форма није усмјерена свјесно само на репрезентативну функцију, или пак иако је на њу усмјерена, али има фрагментаран, лабилан или неухватљив карактер, постаје нужна херменеутичка интеграција (Betti, 1990b, p. 886).

Бети је мишљења да су једнако погрешне тезе оних који сматрају да је правни систем „логички довршен” као и оних који сматрају да је условљен искључиво практичним проблемима на које се односи. Насупрот тим схватањима Бети претпоставља да се у правном систему никад не ради о логичкој „довршености” (која у најбољем случају може бити никада достижан идеал), која не фигурира као резултат интерпретације већ као њена полазна тачка (Betti, 1971b, p. 136), већ о *кохеренцији*, нити се ради о „универзалности” већ, у првом реду, о *духовном тоталитету* који тумач мора реконструисати и интегрисати (Betti, 1971b, pp. 305-306). Кохерентност о којој говори свакако није резултат „волунтаристичке” предрасуде по којој цјелокупан правни поредак почива на вољи законодавца. Напротив, управо интерпретативна аутоинтеграција о којој ћемо говорити, обезбјеђује то да се правни систем може посматрати као „мисао која се одвија”, с обзиром на вјечиту неопходност адекватације и адаптације (Betti, 1971b, p. 171). Бети заправо говори о два вида интеграције правног поретка о којима ћемо у наставку расправљати 1) у првом смислу интеграција подразумјева неопходност индивидуализације правних норми посредством судских и административних

¹⁷³ О којој смо говорили у претходном поглављу и повезали је, као што то Бети чини, с елиптичношћу језика (Betti, 1990a, p. 338).

одлука; 2) у другом смислу она подразумјева активност „попуњавања” лакуозне законодавне дисциплине.

Бети се на самом почетку расправе о интеграцији и тумачењу позива на везу (*nesso*) која у оквиру интерпретације у нормативној функцији постоји између задатка разјашњења и задатка индивидуализирајућег развоја, потврђујући да између то двоје не може постојати концептуална антитеза (видјети: Danani, 1998, р. 217). Претпостављање повезаности између тих момената у оквиру интерпретативног поступка јесте засновано на трипартитној подјели психичких способности на интелект, вољу и осјећања. Поједностављење те подјеле довело је до тога да се на интерпретацију гледа или као на интелектуалну активност – уколико је могуће посматрати као независну од судова вриједности, или као на функцију воље – уколико су вриједности аподиктички неухватљиве уобичајеним интелектуалним категоријама (Betti, 1971b, р. 130).

Слиједећи претходно наведене филозофске диктуме, у правној теорији постојање те повезаности негирају прије свега 1) формалисти који индивидуализацију правног правила виде као функцију интелекта. Учење о тумачењу формалиста, сматра Бети, своди се на идеју да се правна интерпретација састоји у утврђивању *куне* (реферирајући на Келсенову идеју о *Stufenbau*) у оквиру које је могуће више различитих одлука. Поменуто везу негирају и 2) они који у судијској одлуци виде акт воље судије (Betti, 1971b, р. 129). Антиномија између преегзистентности правног поретка и неопходности утврђивања максиме дјеловања или одлучивања за тачно одређен случај може постојати само под претпоставком да је интерпретација искључиво волитивна или искључиво интелектуална активност. У симплификованом схватању интелектуалне активности се врједновање идентификује као функција воље или пак као проста техничка активност с обзиром на то да спекулативна активност ума искључује евалуацију. Бети стоји на становишту да је то кључна грешка. Разматрајући онтологију на којој се заснива Бетијева херменеутика, објаснили смо да се практично подразумјева да су судови вриједности нека врста признања (*riconoscimento*) унутрашње вриједности која је саставни дио идеалне објективности, иако је увијек налазимо у феноменима које срећемо. Не пуко признање (*Bekanntnis*) већ сазнање (*Erkenntnis*), врједносни суд није

само инвокација емоције већ се њиме износи и нека релација која се интуитивно осјећа (Betti, 1971b, p. 131). Судови врједности које износе правник или судија подразумјевају „интелектуалну изградњу доминантних концепција у друштвеној свјести епохе у којој је норма доњета, како би на тај начин пронашао законодавно врједновање које јој је иманентно иако латентно припадно; уз то, мора имати на уму измјене нормативних оријентација наталожених у току важења норме у времену. Само ће тако бити у стању да је разумије и примјени у складу са својим духом” (Betti, 1971b, p. 132).

У случају крајње интелектуализације интерпретације, поступак примјене се посматра прије свега као низ силогистичких, дедуктивних активности које резултирају одлуком, док се у случају посматрања интерпретације као акта воље уобичајено претпоставља митска воља законодавца чији недостатак мора надомјестити воља судије (Betti, 1971b, p. 133). И у једном и у другом случају из вида се губи то да тумачење јесте активност коју је немогуће спровести у праву ако не посегнемо за испитивањем врједновања која су инхерентна правном разлогу норме, чија нас елаборација и разматрање у односу на конкретан случај једино и могу довести до индивидуализације правне норме. На тај начин се у правној интерпретацији остварује веза између разјашњења и задатка индивидуализирајућег развоја права што Бети назива и *аутоинтеграцијом* правног поретка. До максиме одлучивања се не може доћи другачије до „индивидуализирајућом елаборацијом правних номи”, а она се може само постићи испитивањем врједновања која сачињавају *ratio juris* правне норме која по претпоставци дисциплинује понашање тј. ситуацију која је у питању (Betti, 1971b, p. 132). Сама интерпретације правних правила, која у крајњем резултира њиховом примјеном јесте заправо интеграција правног поретка.

Догматичко образовање тумача ће ту играти значајну улогу, али то не значи да ће се он у тумачењу руководити испразном и потпуно формалном логиком (Betti, 1971b, p. 134). 1) С обзиром на то да правне формуле показују исту ону елиптичност језика о којој смо говорили у претходном поглављу кључни проблем правне интерпретације не може бити тај да ли је аутор закона (схваћеног као било који продуктивни извор правних норми) имао на уму ситуацију о којој треба

одлучити, већ искључиво то да ли рјешење одговара одређеним критеријумима вриједновања до којих се правном интерпретацијом долази.¹⁷⁴ 2) Изузев судбине коју дијели с језиком, правна је дисциплина увијек лакуозна. Проблем правних празнина се не рјешава толико законодавном колико интерпретативном активношћу на основу које се не долази до норми (које се у италијанској правној теорији схватају као *општа* правила понашања), већ до максима одлучивања на основу постојећих правних правила, цјелине правног поретка или неких других обзира. (Betti, 1971b, pp. 134-135). Бети је веома пажљив у погледу наглашавања чињенице да је, како сматра интеграција функција интерпретације а не креације права, њоме се не долази до правних норми већ до максима одлучивања које могу постати правне норме само поступком рецепције, кодификацијом или обичајима (Betti, 1971b, pp. 132-133). Интерпретативна активност је, подсјетимо се, увијек активност субординирана објективацијама на које се односи и на основу канона аутономије и тоталитета подложна самом садржају објективације и „законима” њеног настанка. Наведено не значи да те максиме директном законодавном активношћу или посредством обичаја не могу постати правне норме (Betti, 1971b, p. 135). С друге стране, у томе се огледа значајна разлика између Бетијевог схватања интерпретације и савремених скептичких схватања италијанских правника који тврде да се до норми долази искључиво интерпретативном активношћу.

4.4.3.1. ПРАВНЕ ПРАЗНИНЕ И ТУМАЧЕЊЕ

Илузија је сматрати да кодификована правила не садрже празнине и да је живо и важеће право само оно што је у закону написано; велика је грешка вјеровати да је могуће имобилисати право и паралисати његову динамику путем обавезивања на формализам у примјени права (Betti, 1971b, p. 95).

¹⁷⁴ На то посебну пажњу обраћа један од коментатора Бетијевог рада на правним *principia* (Argiroffi, 1994, p. 207). Исти тај коментатор прави кардиналну грешку тврдећи да се нешто позитивно може добити из анализе Бетијевог схватања елиптичности из перспективе схватања интерпретације које предлаже Херберт Харт. Хартов аналитички приступ у утврђивању дјелова појма у условима супсумтивне дјелатности судије не одговара Бетијевом претежно неструктуралном схватању језика.

Избјегнемо ли интелектуализације које у правном поретку виде довршеност и универзалност, тј. ако просто признамо да се правни поредак прилагођава измјењеним условима друштвеног живота, остаје нам да се позабавимо проблемом правних празнина и могућношћу њихове елиминације примјеном одређених поступака. Управо се у том смислу може направити основна разлика између: 1) празнина у атехничком и широком смислу у којима сама законска регулатива упућује на ванправна средства, остављајући одлуку у домену онога што уобичајено називамо дискрецијом судије¹⁷⁵ и 2) празнина у техничком и уском смислу, или као а) непотпуност правне регулације, или б) као телеолошка неадекватност или мањкавост правних правила (Betti, 1971b, p. 138).¹⁷⁶ У сваком случају, интеграција и интерпретација су управо у проблему правних празнина (као и у нешто мање јасном и експлицитном облику – проблем елиптичности језика) у потпуности схваћене као подударне. Узмемо ли у обзир било коју класификацију празнина основни проблем интерпретације остаје да се тај „недостатак или некохерентност правне дисциплине” мора конфронтирати интерпретативним проблемом „успостављања нормативних вриједновања у њиховој повезаности” (Betti, 1971b, p. 139).

¹⁷⁵ Vidjećemo da Betti smatra da se u tim slučajeva ne radi zapravo o diskreciji u pravom smislu te riječi (ovaj rad: 4.4.4).

Бетти се у свом разматрању правних празнина обилато користи класификацијама и објашњењима Ернста Цителмана из његовог дјела *Lücken im Recht* из 1903. (Zitelmann, 1903), као и Хековим *Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz* из 1914. (Heck, 1914). Могуће класификације празнина за наш рад, а ни за самог Беттија, нијесу од посебног значаја с обзиром на ријетку обраду у нашој правној литератури ипак ваља истаћи да Цителман прави разлику између: а) празнина установљених самом нормом и празнина које су настале измјеном односа које норме регулишу; б) празнине које су настале из недостатности нормативних вриједновања из којих се изводи максима одлучивања или неадекватности у правној регулацији; ц) празнине које настају потпуним или дјелимичним недостатком у опису чињеничног стања у претпоставци норме; д) празнине које настају алтернативом или колизијом норми; е) објективне празнине које настају као нужни недостатак у знању. Хек на уму има другачију класификацију: а) изворне празнине које потичу од недостатности регулације; б) празнине које настају као резултат измјене регулисаних односа и ц) празнине које настају услед колизије (Betti, 1971b).

Видјели смо, бавећи се разумјевањем и тумачењем у претходном поглављу, да је за Бетија дилема између стварања и тумачења претумачења као дилема између субординације и оригиналне креације. На наведено треба добро обратити пажњу и када се постави питање о томе да ли попуњавање празнина заправо представља стварање нових норми или је пак тумачење постојећих. Интегративна интерпретација лакуозне правне дисциплине је увијек креативна на начин да никада не представља механичку примјену или понављање, ни „превођење” општих норми у појединачне. Један дужи навод ће најбоље показати на који начин Бети поставља овај однос:

[И]нтерпретација увијек има обавезу оживљавања посредством нужног поновног промишљања [*ripensamento*], она мора да осавремени и учини опет новим – у складу с постепеним кретањем друштвеног живота – превазиђене изразе и формулације, дајући им вриједност која је, не удаљавајући се од изворног значења и не превазилазећи га, сагласнија потребама актуелности у оквирима купе система. Упркос томе, оживљавање, осавремењивање и чињење новим је, с обзиром на то да је увијек у позицији строге зависности и субординације у односу на важећи систем у његовој унутрашњој кохерентности, напосто актуелизација виртуелности система, проналажење у њему суштине оних максима које сада бивају по први пут формулисане на начин да та формулација има ретроактивно важење за конкретан спорни однос на који се одлука односи, а подложне су касационој и ревизионој контроли (Betti, 1971b, p. 142).

Сумирајмо и оцртајмо сада Бетијева рјешења проблема интеграције правног поретка: Потреба за интерпретативном интеграцијом правног поретка потиче из елиптичности (правног и сваког другог) језика као и из неизбјежног лакуозног карактера правног поретка – другим ријечима, према Бетијевом мишљењу правна је регулатива увијек „дијагностички” непотпуна у погледу правне квалификације и вриједновања случаја (Betti, 1971b, pp. 307-308). Уз то, постоје два основна начина на које се правни поредак интерпретативно да интегрисати: 1) први, који смо до сада разматрали, Бети назива *аутоинтеграцијом* кад је ријеч о ситуацији у којој се на основу канона тоталитета и адекватације разумјевања до рјешења долази на основу

претпостављене инхерентне кохерентности правног поретка; 2) *хетероинтеграција* се тиче рјешења спорног случаја на основу нечега што је у принципу страно императивним правним правилима у том смислу да се налази на њиховим маргинама (Betti, 1971b, pp. 308-309).¹⁷⁷ У наставку ћемо подробније размотрити на који начин се одвија интеграција правног поретка рјешавањем случајева који представљају правне празнине и случајева који су спорни.

4.4.3.2. ТУМАЧЕЊЕ И НЕДОСТАЦИ ПРАВНЕ РЕГУЛАЦИЈЕ

Видјели смо да Бети сматра да постоји неколико начина на које се правни поредак интерпретацијом да интегрисати у случају правних празнина и у спорним случајевима. Вријеме је да та, унеколико општија разматрања конкретизујемо. 1) Први је начин поступања тумача у поменутих случајевима је *analogia legis* којом се разматра да ли „постоји кореспонденција нормативних врједновања и конгруенција *ratio*” које би омогућиле примјену постојеће норме на случај. У том случају се тумач, каже Бети, држи херменеутичког канона *convenientia rationis* по правилу „ubi eadem ratio ibi eadem dispositio”.¹⁷⁸ Ако постоји сумња о примјени законске аналогије такође су могућа два рјешења која смо назначили: 2) *аутоинтеграција* или 3) *хетероинтеграција* правног поретка. Из перспективе недостатности правне дисциплине у погледу празнина или спорних случајева аутоинтеграција упућује на *analogia juris*, док хетероинтеграција подразумјева разматрање праведног рјешења у погледу рјешења случаја уз обавезу хармонизације потребе за доношењем праведног рјешења са кохеренцијом правног поретка (другим ријечима, у изузетним случајевима се одлука доноси на основу правичности) (Betti, 1971b, pp. 308-309). У свему томе се претпоставља да расуђивање на основу *analogia legis*, аутоинтеграција и хетероинтеграција нијесу искључене посредством 4) *argumentum a contrario*.

¹⁷⁷ Разликовање по сличним критеријума одомаћено је у италијанској теорији и користи се у обради проблема правних празнина и данас (Chiassoni, 1999, p. 113).

¹⁷⁸ Свакако то јесте правило тумачења које важи у једној подручној херменеутици каква је правна. Елаборирајући опште каноне тумачења, Бети никада не искључује постојање посебних правила у оквиру појединих дисциплина (видјети овај рад 3.6.5).

Аутоинтеграција, ако се ради о спорним случајевима и правним празнинама, увијек упућује на расуђивање по аналогији, на правила тог расуђивања и на његове границе. Хетероинтеграција се односи на границе саме логике правног система у смислу канона тоталитета који влада аутоинтеграцијом и упућује изван њега. Сâм правни поредак може наине реферирати на захтјеве праведног и једнаког одлучивања, што тумача упућује да у интерпретацији у обзир узме и изворе који се налазе на самим маргинама *ius conditum*-а.¹⁷⁹ Подразумјева се да с хетероинтеграцијом Бети доспјева у домен који излази из граница логичке кохерентности правила једног поретка и улази у домен правних доктрина, теорије и филозофије. У складу с тим постоје два начина на која се хетероинтеграција може одвијати: 1) први се састоји у упошљавању *општих правних принципа* који превазилазе позитивно право у том смислу да њихов аксиолошки садржај не подлијеже тоталитету његове кохерентности; 2) други се састоји у одлучивању на основу самог спорног случаја по основу *правичности*. Бети се, да би на неки начин прецизирао другу констатацију, позива на Аристотелову тврдњу из Никомахове етике, по којој правичност није ништа различито од права већ му је комплементарна у том смислу да нужна општост закона некада није довољна да се на основу ње донесе одлука која је правична (Aristotel, 2003, глава V).

Хетероинтеграција правног поретка јесте граница техничке рационалности правника практичара; тамо гдје је она на сцени проблематична ситуација (тј. спорни случај) не може се ријешити једнозначно – упошљавањем одређених средстава правног поретка како би се постигао тачно одређени циљ. Из интерпретативне перспективе ријеч је о „релативној немогућности примјене” услед непостојање свијести о средствима која треба упослити како би се до рјешења случаја дошло. Доводећи ствари до краја, релативна немогућност примјене је тренутак у којем се поетичка или техничка активност правника мора силом прилика употпунити активношћу која је етички пруденцијална (Argiroffi, 1994, p. 210). У

¹⁷⁹ Не би требало ни у случају хетероинтеграције сматрати да је судија или административни орган подигнут на пједестал законодавца, јер се кључна разлика састоји у томе што је и у том случају судија позван да ријешити појединачан случај без разматрања проблема законодавне политике (Betti, 1971b).

наставку нам управо је потребно подробније размотрити схватање расуђивања по аналогији, али и проблем правних принципа којима Бети посвећује посебну пажњу.

4.4.3.3. РАСУЂИВАЊЕ ПО АНАЛОГИЈИ И ЊЕГОВЕ ГРАНИЦЕ

Интеграција правног система није дакле теоријска конструкција која је израђена дедуктивно или индуктивно већ је неопходан услов потпуности и цјеловитости правног искуства. Утолико нам за одређење поља интерпретације није довољно разликовати *дословно* (декларативно, филолошко, литерарно) тумачење које се наводно строго држи законских ријечи, с једне стране, и *рестриктивно* и *екстензивно* тумачење, с друге стране. Са становишта интегративне функције правног тумачења, нема основа за такву класификацију која екстензивно тумачење разликује од тумачења по аналогији (Betti, 1971b, p. 278). За расуђивање по аналогији у праву

није потребна изричита норма која га чини дозвољеним, било да је експлицитна било да је имплицитна, из простог разлога што је свака норма, уколико је *дио система* и уколико је израз једне потребе за кохеренцијом „носи са собом извјесан потенцијал за проширењем бар у границама експликације њене рационалне снаге” која би се прије могла квалификовати као аксиолошка него као логичка (Betti, 1971b, p. 168).

Било је већ ријечи о томе да је правни поредак, према Бетијевом ставу, духовни тоталитет карактерисан кохерентношћу и да је задатак интерпретације у односу на тај тоталитет аутоинтегративан. Уобичајено је да се називом *аналогиа легис* означава управо начин аутоинтеграције правног поретка, с обзиром на то да аналошко расуђивање полази или од сличних случајева или аналогних правила (Betti, 1971b, p. 165). У том смислу, све док правни поредак схватамо као тоталитет који има потребу за кохерентном интеграцијом, аналошко расуђивање не мора бити предвиђено или дозвољено неком нормом (Betti, 1971b, p. 168). На наредним странама ће бити више ријечи о Бетијевој критици воље и намјере законодавца као предмета правног тумачења (видјети 4.4.6.1). Неопходно је, међутим, нагласити да се концепцијом аналошке аутоинтеграције на радикалан начин дистанцира од схватања по којима је аналошко испитивање засновано на потреби за доношењем

одлуке, која је хипотетички или вјероватно одлука, коју би у конкретном случају правне празнине донио законодавац.

На мјесто воље законодавца у погледу обезбјеђења цјеловитости и претпостављене кохерентности правног поретка Бети поставља, а то је од кључног значаја, јурисприденцију – како теоријску тако и практичну. Концептуални инструменти правне догматике и правно искуство обезбјеђују да аналогија (како правна тако и законска) остану чврсто у оквирима правне интерпретације, и под Бетијевим крунским условом да је интерпретација увијек утврђивање а никада просто приписивање значења.

Истина је да, ако задатак правника да тумачи није тај да „разложи у себи нормативни акт” као психолошки акт који покушава да понови већ је тај да разумије и норму у њеној сопственој кохеренцији, аналошко поступање је неизбјежан елемент интерпретације у нормативној функцији каква је правна интерпретација, у тој мјери у којој она представља нужан метод у долажењу до максима за одлучивање (Betti, 1971b, p. 70).

Аргументација у прилог аналошкој интерпретацији у одређеном конкретном случају који није покривен правном нормом заснива се на нечему што Бети назива „довољним разлогом” (и што није у потпуности поистовјеђено с *ratio juris* правне норме). Назначени се разлог може схватити на два начина: 1) као *causa finalis* правне норме која се истражује телеолошким критеријумима правне интерпретације или 2) као разлог заснован на схватању норме као резултата „упоредног врједновања сукобљених интереса”, којем норма мора одговарати да би *аналогна legis* била примјењива (Betti, 1971b, p. 170). Ни у једном нити у другом случају се не ради о прибјегавању некој вољи која је произвела правни поредак као цјеловит и довршен – просветитељски инспирисане теорије интерпретације су управо у анализи те воље и истраживању претпостављених намјера законодавца видјеле могућност да се примјени *аналогија*, односно *argumentum a contrario*. Бети напротив сматра да нема мјеста разликовању које се понекад истиче између екстензивног и аналошког тумачења, нити на основу а) претпоставке да се аналогија примјењује искључиво када недостаје воља законодавца, нити на основу б) ефеката да се аналогијом ствара нова норма. Не може се рећи ни то да се ц) у случају

екстензивног тумачења напросто проширује значење норме док се у случају аналогije проширује домен њене примјене. Побројане три основе за разликовање, по којима би се оспорила легитимност аналошке интерпретације из перспективе воље законодавца, могу се сасвим једноставно одбацити ако се има на уму да се посредством тумачења не стварају нове норме већ се на основу *ratio juris* одговарајућим интерпретативним средствима долази до максиме за одлучивање (Betti, 1971b, pp. 172-173).¹⁸⁰

Бети, након излагања основне аутоинтегративне функције аналогije, приступа разматрању разлога и основа њеног ограничења у појединим областима права односно за одређене категорије правних правила. По правилу се ограничења односе на забрану аналошког расуђивања у области кривично-правних али и сингуларних норми (Бети користи израз *norme eccezionali* који се не користи у нашој правној теорији али који се може узети као родни појам у односу на појмам сингуларних норми). Забрана расуђивања по аналогiji је, чак и када се тиче кривичног права, контингентна а не правно-системски нужна и установљена је прије свега с обзиром на опасност од правне несигурности. Бетијева историцистичка и перспективистичка гледишта у том случају наводе га да закључи како је забрана аналогije резултат врједносне оријентисаности друштва. Бети тврди да тамо гдје је слобода појединца у првом плану забрана је уобичајено на снази, док тамо гдје се као основна врједност схвата одбрана друштва од опасности, употреба аналогije је често дозвољена. Логички услов примјене аналогije јесте заправо могућност постојања „спорних случајева” и спорности максиме одлучивања до које треба тумачењем доћи те се њена забрана може правдати искључиво разлозима

¹⁸⁰ Бети на наредним странама покушава детаљно показати како се теорија интерпретације разматра у позном средњем вијеку чији су аутори Констанције Рогерије (Constantius Rogerius), П. А. Гамарије (P. A. Gammarus) и С. Фелеричи (S. Federici), који такође схватају аналогiju као средство екстензивне и интегративне интерпретације а не као начин стварања нових правних норми (Betti, 1971b, pp. 173-179). Бети у поменутом одломку даје детаљне наводе на одговарајућа мјеста у дјелима поменитих аутора објављених на једном мјесту у позном XIV вијеку. Од литературе која је наведена нама је била доступна Рогериусова расправа којом смо се на том мјесту и на другим мјестима у ради служили (Rogerius, 1549).

индивидуалне слободе и правне сигурности (Betti, 1971b, pp. 181-182). Сингуларне норме које, по правилу, регулишу одређене изузетне ситуације на знатно различит начин од њихове редовне регулације по Бетију не смију представљати знатно одступање од самих основних принципа легислативне политике који су на неки начин (свакако не формалан) извори права (Betti, 1971b, pp. 183-185).¹⁸¹

4.4.3.4. ПРАВНИ ПРИНЦИПИ КАО ИНТЕРПРЕТАТИВНА СРЕДСТВА

За Бетија је, поред општости и апстрактности правних норми које их раздвајају од осталих правних правила¹⁸² од посебног значаја и њихова позитивност (Betti, 1971b, p. 256). Из перспективе теорије интерпретације та је карактеристика правних норми заправо увертира за расправу о разлици између норми, општих принципа права и доктринарних правила.¹⁸³ Према Бетијевом мишљењу, принципи и доктринарна правила немају карактер норми услед тога што су производ етичког и спекулативног расуђивања те нијесу постављени на основу одређеног нормативног овлашћења. Не значи то да они никада нијесу предмет интерпретације већ само да нијесу предмет правне интерпретације, нити то значи да интерпретација није повезана с правним принципима и догматским конструкцијама. Напротив, врста интерпретације која одговара доктринарним правилима и општим принципима, или прецизније она врста интерпретације чији су предмет правила која је формулисала доктрина и општи принципи јесте техничко-научна интерпретација у историјској функцији. Техничко-научна

¹⁸¹ У те принципе Бети убраја изворну државну надлежност у погледу примјене права, једнакост грађана пред законом и забрану ретроактивности закона. У наредном разматрању ће се показати на који начин се принципи које је могуће утврдити на тај начин разликују од правних принципа у правом смислу те ријечи којима Бети посвећује знатно више пажње (видјети и 4.4.7).

¹⁸² Наведено разликовање у италијанској теорији права чини опште мјесто. Под нормативним правним актима се подразумјевају само они правни акти који представљају извор права, тј. који садрже правне норме које су опште и апстрактне. У нашој се теоријскоправној литератури нормативни правни акти поистовјећују с свим правним актима којима се ствара правило понашања.

¹⁸³ За најдетаљнију расправу о Бетијевом схватању хетероинтеграције и правних принципа погледати: (Argiroffi, 1994, pp. 3-98).

интерпретација у историјској функцији јесте иначе врста интерпретације која одговара свим изразима спекулативног мишљења (Betti, 1971b, p. 257). Бетија, међутим, у контексту правних принципа не интересује та врста интерпретације; његово основно питање јесте на који се то начин *правна* интерпретација као интерпретација ради одлучивања и дјеловања (тј. интерпретација у нормативној функцији) односи према *правним принципима* (видјети: Argiroffi, 1994, p. 221).¹⁸⁴

Основне и опште тезе о интерпретацији које смо до сада разматрали показују да се правни систем не може схватити искључиво као скуп апстрактних утврђених норми одлучивања и дјеловања које утврђује законодавац. Бети се дефинитивно противи идеји о довршености и самодовољности правног поретка, имајући увијек на уму то да је право не само поетичко (техничко), по свом карактеру, већ да је увијек и практично, тј. да је правни поредак не само оно што тренутно јесте и функционише, већ је увијек и један потенцијални поредак (Argiroffi, 1994, p. 204). У случају када је тумачење интегративно у смислу утврђивања врједновања која стоје у позадини правних норми, онда је круг његових референце далеко шири од простих ријечи законодавца, логички кохерентног скупа норми па чак и од збира цјелокупне правне праксе:

Судећи по динамичкој визији [правног поретка] која је заснована на историјском смислу, сасвим је јасно да у позитивном праву, изван изричитих норми, постоје и принципи и критеријуми врједновања које практична и теоријска јуриспруденција елаборира као орган друштвене свијести, и на које се странке могу ослонити како би утврдиле максиме дјеловања, а судије како би утврдиле максимум одлучивања посредством интерпретације подложне инстанцијоној контроли (Betti, 1971b, pp. 135-136).

¹⁸⁴ Термин принципи се у правној пракси (а неријетко и у правној теорији) најчешће хаотично користи; једном се њиме означавају саме опште норме, а неријетко се под принципима подразумјевају ентитети који су сасвим различити од норми (Bobbio, 1966, p. 889). Видјећемо на који начин Бети схвата принципе; раније је назначено да на њих не треба гледати из перспективе цјелине правног поретка већ управо са становишта хетероинтегративне функције правне интерпретације.

У чланку насловљеном “*Sui principi generali del nuovo ordine giuridico*” објављеном 1940. године, у вези с редакцијом *Италијанског грађанског законика* проблем правних принципа се поставља посредством основног питања легитимитета или надлежности за формулацију и позитивизацију принципа (Betti, 1940, pp. 217-219). Бети се у излагању свог схватања правних принципа наслања на резултате дебате о тим питањима у италијанској правној литератури прве половине XX вијека. Резултатима је разјашњено да не постоји савршена кохерентност и континуитет између појединих норми и општих принципа у правном искуству; затим, није могуће дедуктивно извођење правних принципа као што није могуће ни њихово индуктивно извођење просто зато што их ниједна појединачна примјена не исцрпљује, нити је могуће на основу било којег броја појединачних формулација у којима би се могли огледати (Betti, 1971b, pp. 310-311).¹⁸⁵ Укратко, кључна карактеристика принципа јесте њихов „сувишак аксиолошког садржаја у поређењу с појединим нормама, чак и када су оне реконструисане у систем” (Argiroffi, 1994, p. 205). На основу претходних напомена, Бети истиче да је принцип нешто што никада није довршено, нешто што се управо „концептуално супротставља довршеном” и одређује га процесуално као: „мисао, клицу, критеријум врједновања, у односу на који је норма остварење реализовано једном одређеном формулацијом. У сусрету с практичним проблемом који норма рјешава, принцип инспирише *ratio juris* норме из телеолошке перспективе уколико обезбјеђује критеријум рјешења проблема” (Betti, 1971b, p. 312). У једном детаљнијем одређењу Бети ће нагласити да принципе „не треба схватити као резултат, добијен *a posteriori* путем поступка апстракције и генерализације, већ као

¹⁸⁵ Савремена италијанска теорија права је по диктуму Рикарда Гватинија на неки начин одустала од покушаја дефинитивног утврђивања садржаја правних принципа: „Сваки покушај да се понуди унитарна реконструкција концепт принципа је највјероватније осуђен на пропаст, то значи да прво питање (о томе шта су принципи) не дозвољава унисон одговор, те ваља одустати од тога да понудимо једну дефиницију принципа и задовољити се тиме да понудимо попис различитих врста норми које из различитих разлога правници квалификују као принципе” (Guastini, 1985, pp. 67-68). Узорна ранија аналитичка разматрања (а тиме и знатно различита од Бетијевих херменеутичких) проблема принципа и празнина даје Норберто Бобио (Bobbio, 1966, 1989).

нормативна врједновања, принципе и критеријуме врједновања који су саставни дио фундамента правног поретка и имају генетичку функцију у односу на појединачним нормама” (Betti, 1971b, p. 317).

Сасвим је јасно да Бети принципе разумије у смислу идеалне објективности врједности о којој смо говорили у претходном поглављу. Управо из тог разлога, наглашава чињеницу да се у позитивном праву одређеног друштвено-историјског периода принципи налазе опредмећени (као што се духовне врједности увијек налазе опредмећене у репрезентативним формама на размеђи између идеалне и реалне објективности). Према претпоставци *оскудице* сваке *свијести* као и по претпоставци *интересног карактера сазнања* и стварања њихова реализација у праву епохе јесте увијек перспективистичка, захвата само један њихов дио не обазирјући се на остале.¹⁸⁶ Управо у том смислу, сваки покушај њиховог свођења на опште норме јесте „илузоран и осуђен на пропаст” (Betti, 1971b, p. 312). Принципи ипак они своју врједност црпу из чињенице да се у праву посматрају као „директивни критеријуми интерпретације и програмски критеријуми за напредовање легислативе” (Betti, 1971b, p. 313). Изнова се тиме потврђује и чињеница да је тумач, упркос томе што је у односу „строге субординације” у односу према правном поретку, укључен у његову производњу (стварање).

Динамика између објективних врједности (тј. правних принципа) и контингентности историјских ситуација показује како је сваки покушај дефинитивног рјешења питања правне регулације сувишан и излишан. У односу према нормама правног поретка врједности показују неку врсту „сувишка деонтолошког или аксиолошког садржаја” који се не може исцрпити у правном поретку, иако стоји у његовој основи. Из такве перспективе њихова је улога двострука: 1) треба их имати на уму у прилици када законодавац формулише правна правила; 2) треба их користити као хетероинтегративне принципе

¹⁸⁶ О проблему односа између принципа, идеалне објективности и Хартмановог схватања врједности детаљније извјештава Арђирофи (Argiroffi, 1994, pp. 223-228). Требало би свакако поменути и расправу о том питању коју даје Ђузепе Закарија у *Rivista di diritto civile* из 1992. године (Zaccaria, 1992).

интерпретације спорних случајева и случајева који представљају правну празнину (Betti, 1971b, p. 318).

Претпоставимо ли да то јесте тако онда и даље остаје проблем легитимације за формулацију таквих принципа с ону страну субјективизма и једностраности у постављању проблема. Поједини коментатори, апстрактније али у принципу исправно, тај проблем посматрају под призмом паралелизма који у Бетијевом схватању постоји између духовног јединства правног поретка као објективације духа (и у крајњем, комбинације идеалне и реалне објективности) и гносеолошке разлике између техничког знања, која се односи на правне норме и искуствено-етичког знања (разборитости), које се односи на правне принципе и интерпретативну хетероинтеграцију уопште (Argiroffi, 1994, p. 208). У тој тематици се на најбољи начин показује карактеристика вјечите недовршености правног поретка и његове отворености ка екстраправним садржајима, али се управо се у идентификацији принципа постављају неки од најважнијих проблема правне и политичке филозофије какви јесу проблеми односа између државе и друштва у погледу стварања права, принципа природног права и природе ствари. Принципи се, нагласили смо, као вриједности реализују у једној конкретној политичкој и друштвено-историјској средини, па је њихова формулација увијек зависна од те средине. У либералним друштвима ће они бити перципирани на сасвим различит начин од друштава која су социјална у зависности од различите оријентације тих друштава према етичким и политичким идеалима. На дјелу је, дакле, онај колективни перспективизам о којем смо говорили када смо расправљали о идеалној објективности. У крајњој линији, различита аксиолошка концепција основних принципа, које стоје у подлози једног правног поретка, води различитим одлукама у конкретним случајевима у зависности од тога којем времену или којем правном кругу припадају и без обзира на могуће истовјетности у формулацији правила (Betti, 1971b, p. 322).

Јасно јесте то да је проблем сазнања правних принципа, на основу свега што је до сада речено, а нарочито на основу тога што их увијек налазимо у објективацијама духа као специфичним комбинацијама идеалне и реалне објективности, заправо проблем правне интерпретације. Субјект те интерпретације

која треба да досегне до заједничког врједносног основа једног друштва, његовог етоса и његовог права јесте, у најширем смислу те ријечи, практична и теоријска јуриспруденција:

Тако схваћена јуриспруденција је компетентна да идентификује и елаборира опште принципе права, нудећи директиве и критеријуме врједновања који се не могу исцрпити у појединим нормама и представљају неопходне инструменте интегративне интерпретације правног поретка која превазилази границе аналогиа легис (Betti, 1971b, p. 324).

Из те се перспективе једнако ограниченим показују како природноправна схватања (Betti, 1971b, p. 316) тако и схватања о природи ствари тј. о унутрашњој логици регулисане материје (Betti, 1971b, pp. 320, 324),¹⁸⁷ уколико претендују на то да је довољно само схватити претходно постојеће принципе, без обзира на њихово друштвено врједновање. Видјели смо да је превазилажење дистанце између тумача и објективације посао за који Бетију сматра да није никада довршен, те се на тај начин може схватити и разумјевање правних принципа које се одвија у заједници (ужој еснафској заједници којој припадају прије свега правници) посредством комуникације и дискусије, рационалне аргументације између конзервативних и еволутивних струјања.

Било би добро имати на уму и то да Бети јасно наглашава да правни принципи нијесу нити, с обзиром да немају утврђен садржај, предмет интерпретације, већ да представљају њене инструменте. Утолико имају „хеуристичку и херменеутичку присутност” у правној пракси, служе правницима да утврде максимум одлучивања у конкретном случају и то на начин „укључивања правног поретка у етос друштва у којем живи, у његов историјски и социолошки амбијент” (Betti, 1971b, p. 325). Одлучује ли се на основу њих, а на основу принципа се одлучује искључиво када постоје спорни случајеви или правне празнине које се не могу ријешити интерпретативном аутоинтеграцијом правног

¹⁸⁷ Интересантно и у нашој правној теорији мало познато разматрање природе ствари даје Ханс-Георг Гадамер (Gadamer, 1977, pp. 69-81).

поретка, онда је задатак судије да управо на основу тако схваћених принципа интерпретације утврди максимум одлучивања. Потребно је још једном нагласити да Бети, за разлику од скептичких схватања правне интерпретације о којима ће касније бити ријечи, сматра судско тумачење не производи правне норме схваћене као општа правила понашања, већ да производи максиме за дјеловање и одлучивање које евентуално могу постати кандидати да посредством законодавне дјелатности или обичаја постану норме (Betti, 1971b, pp. 327-328).

Три су дакле могуће фазе у којима се принципи утврђују и користе: 1) испрва они бивају формулисани на основу етоса и традиционалних доктринарних тенденција као критеријуми врједновања, тј. као принципи да би 2) постепено на основу тих принципа биле формиране максиме одлучивања у појединачним спорним случајевима. Коначно, 3) „сазријевањем” принципи, који су довели до оних максима које су се потврдиле као функционалне у пракси, постају правне норме (Betti, 1971b, pp. 327-328). Уколико су максиме одлучивања другачије од норми онда се хетероинтегративна судијска интерпретација не може сматрати извором права. У савременом амбијенту јасне подјеле власти, и уставно одређених задатака, свака доктринарна интерпретација којој је у великој мјери повјерено утврђивање правних принципа, не може играти ону улогу коју је играла у класичном римском праву. Улогу доктринарне интерпретације Бети види у

позицији органа друштвене савјести, чиме се одржава подударност између извора права и интерпретативног процеса усмјереног на утврђивање максима одлучивања на основу аналогије или општих принципа (Betti, 1971b, p. 329).

Бетијева херменеутичка позиција у погледу принципа, извјесно је, има одређен број предности у односу на аналитичка разматрања која се тим проблемом баве (поменули смо Бобија и Гвастинија као примјере у италијанској правној литератури). Прва је предност свакако то што се правни поредак не посматра искључиво из његове техничке перспективе већ се у њега, у случају празнина и спорних случајева, интегрише и један етичко-пруденцијални моменат. Уколико код Бетија узмемо у обзир детаљно анализирану улогу правне струке и правне науке, у погледу идентификације принципа, не остаје пука формулација која наглашава

начелну отвореност поретка, већ се конституише као темељно претумачење правних принципа из перспективе хетероинтегративне функције правне интерпретације. На тај начин је у тумачењу увијек присутан аксиолошки моменат у случајевима хетероинтеграције, схваћен као још једна потврда духовне цјеловитости правног поретка насупрот његовој логичкој довршености.¹⁸⁸ Ђузепе Закарија синтетизује Бетијево схватање о принципима у праву овако: 1) за разлику од тадашње доминантне доктрине, Бети сматра да принципи нијесу норме већ да су интерпретативне директиве у погледу нејасних случајева и програматски записи које треба слиједити; 2) принципи су, с обзиром на то да су идентификовани са вриједностима и системима вриједности, логички и хронолошки антецедентни нормама; 3) сами се принципи могу формулисати у прецептивним терминима; 4) на трагу историјске школе Бети је у јуриспруденцији (теоријској и практичној) видео средство друштвене свијести времена, која користи критеријуме евалуације који су изражени у општим принципима права (Zaccaria, 1994a, pp. 197-198).

4.4.4. ТУМАЧЕЊЕ И ДИСКРЕЦИЈА

Један од основних и трајних проблема теорије тумачења права јесте разликовање интерпретације и дискреције, на сличан начин на који је један од основних проблема опште теорије интерпретације разликовање између тумачења и креације/употребе. Посебно је проблематичан тај однос тамо гдје се правни поредак схвата као логички довршен, тј. тамо гдје се постојање максима за дјеловање и одлучивање схвата као полазна тачка интерпретативног поступка. Управо те интелектуалистичке теорије држе да упркос логичкој довршености правног поретка често мора постојати одређена маргина слободе за тумача која се назива дискрецијом (Betti, 1971b, p. 137). Ако се правни систем не схвати као логички

¹⁸⁸ Боббио у једном од наведених чланака критикује Бетијево мјешање процедура формулације принципа и саме њихове прескриптивне функције (Bobbio, 1966, p. 890). По сриједи је ипак, за Бобија и друге позитивисте карактеристичан, редукционизам у погледу постављања правног проблема који узима техничку (поетичку) страну правног поретка као довршену у себи (Argiroffi, 1994, p. 223).

довршен и ако се разумије интегративна функција интерпретације проблем се дискреције поставља у знатно различитом свјетлу.

Неопходно је нагласити да код Бетија нема ријечи о проблему судијске дискреције онако како се уобичајено поставља у правној литератури након Харта. Оксфордски правни филозоф је, сада већ чувено и безброј пута коментарисано, тврдио да судије имају извјестан степен дискреције у одлучивању у случајевима које је називао „тешким”. У раду насловљеном „Judicial Discretion and the Concept of Law“ Кенет Хима (Kenneth Einar Himma) објашњава проблематику судијске дискреције у оквиру савременог правног позитивизма. Једна од три основне тезе испод којих се позитивисти потписују јесте и такозвана „теза дискреције”, која се састоји у идеји да судије одлучују случајеве који не потпадају јасно под правно правило упошљавајући „надлежност” (*faculty*) коју називамо судијском дискрецијом (Himma, 1999, pp. 74-75). Дворкин, критикујући Хартово схватање тешких случајева, наглашава вишезначност термина дискреција и истиче три начина на која се може рећи да судија упражњава ту активност: 1) може се рећи да судија користи дискрецију када примјењује стандард који се не може примјенити механички; 2) дискреција денотира и ситуације у којима је одлука судије коначна у том смислу да не није подложна разматрању и ревизији више судске инстанце и 3) о дискрецији се говори када судијско одлучивање није везано неким обавезујућим стандардима (Himma, 1999, p. 74). Без обзира на та различа значења, Хима сматра да је у оквиру позитивизма неспорно да судије упражњавају једну врсту ограничене законодавне активности у одлучивању случајева које Харт назива „тешким”. Наведена основна идеја, видјећемо у последњем поглављу, довела до значајне англоамеричке дебате између правног позитивизма и Дворкиновог схватања права као интегритета (видјети 5.3.1 и 5.3.1.3).

И за Бетија је основни проблем тај „гдје се завршава интерпретација а гдје почиње дискреција” (Betti, 1971b, p. 150). За разлику од савремене правне теорије, то се разматрање, како Бети сматра, не може ограничити на проблем судијске интерпретације. Бети разликује пет начина на које се ријеч дискреција употребљава и више пута наглашава да се између њих мора правити разлика:

1. суверена или апсолутна дискреција;

- a. судијска дискреција као изведена из суверене дискреције;
2. административна дискреција;
3. техничка дискреција;
4. додатна или комплементарна дискреција и
5. судијска дискреција.

У сваком од побројаних случајева Бети настоји утврдити прецизно тачку делимитације између интерпретације и дискреције. Тако 1) суверена дискреција законодавне власти заправо значи да законодавац у принципу није обавезан ничим другим до општим надлежностима које су уставом установљене и метаправним правилима разумности, сврсисходности и правичности (Betti, 1971b, p. 150). У сувереној дискрецији се не ради о интерпретацији просто зато што нема интеграције као разумјевајућег појашњења на основу канона интерпретације, већ се практично ради о стварању права.¹⁸⁹ С апсолутном дискрецијом законодавне власти је повезан и један атипичан случај а) дискреција судије која се, како Бети каже, може дозволити само у случају да му је суђење по једнакости изричито делегирано од законодавца. Интерпретација тада интерпретација има само припремну улогу упоредног врједновања сукобљених интереса, али се одлука заснива на квазизаконодавној надлежности пресуђивања на основу једнакости (Argiroffi, 1994, p. 54).

2) Административна дискреција (Бети је још назива и „чистом”, слиједећи ондашњу правну литературу) полази од интерпретативног захвата утврђивања граница дискреционе власти чему, што је од посебног значаја, слиједи врједновање интереса и дјела на основу критеријума опортуности и сврсисходности. Дискреционалност административног поступања стога карактерише моменат телеолошке рационалности – процјене и упошљавања средстава којима се на најбољи начин може дјеловати у јавном интересу (Betti, 1971b, p. 151). Административни ауторитет је позван да процјени шта захтјева јавни интерес у

¹⁸⁹ Данас је законодавна власт дакако далеко више ограничена него што је то био случај 1948/49. године (када је Бети држао предавања која су касније постала саставни дио његовог капиталног дјела о интерпретацији) и то прије свега уставом, међународним правом и повељама о људским правима.

случају који је у питању; органи извршне власти управо цијене јавни интерес, који је (претежно) ванправна категорија, и њиме се руководе у одлучивању (Betti, 1971b, pp. 157-158). Наравно, постоје и они случајеви у којима је одлучивање извршне власти одређено чак и у погледу оцјене јавног интереса. Када је самим законом утврђен јавни интерес, тј. када је утврђено који ће интереси у случају сукоба одњети превагу, одлука коју доноси законодавна власт јесте везана (*vincolata*), те је тиме поступак њеног доношења у бити интерпретативан (Betti, 1971b, p. 158). 3) Дјеловање у оквиру правила одређене струке које није везано Бети сврстава у техничку рационалност (Betti, 1971b, p. 151), док 4) комплементарну дискецију и 5) судијску дискрецију посматра као интерпретацију у правом смислу те ријечи с обзиром на то да су везане правним поретком и воде се обзирима који нијесу метајуридички.

У вези с проблемом судијске дискреције, Бети већ у раним радовима из двадесетих година изражава своје резерве у вези са слободном школом права слиједећи Ернста Цителмана. И Бетију, као и Цителману, јесте чудан начин на који се у наше, у темељу демократско доба, власт законодавца који подлијеже смјењивости и изборности покушава предати свемоћи судије. Све док се под слободном јуриспруденцијом подразумјева пресуђивање у оквирима граница онога што бисмо могли назвати *кутом закона*, која је сама по себи, с обзиром на несразмјеру која постоји између значења и текста као и с обзиром на елиптичност језика, довољно широк оквир за одлучивање, Бети нема проблем са слободном школом права. Изузмемо ли судијско одлучивање од обавезе одлучивања у складу са законом губимо више него што добијамо – правни поредак би био детронизован у корист судије као што би и правна сигурност тријела а са њом и праведност и једнакост у одлучивању (Betti, 1991a, p. 17). Судијско одлучивање јесте дакле детерминисано практичним проблемом који треба ријешити, али се мора кретати у законским оквирима, те Бети радије говори о слободи него о дискрецији.

Из претходне расправе је могуће видјети да је предуслов за интерпретативно поступање (као поступање супротно дискреционалном) прије свега његов *везани карактер*. Помало, међутим, изненађује оно што се под везаношћу у том контексту

подразумјева. Бети каже да је предуслов интерпретативног врједновања те тиме и поступања у погледу одлучивања то да

се од свих максима за одлучивање [у конкретном случају], за које се на први поглед може учинити да су садржане у текстуалној формули закона, само једна, у датом историјском тренутку, у праву *de lege lata* може признати као саобразна смислу закона у фактичкој ситуацији која се разматра; то јесте она максима која најбоље одговара законском разрјешењу конфликта интереса [...] рјешење случаја је увијек, теоријски, унисоно предетерминисано – тачно рјешење, тј. законито рјешење, уколико одговара законском врједновању категорија интереса који су у игри, јесте, бар теоријски, само једно (Betti, 1971b, p. 159).¹⁹⁰

То наравно не пориче могућност различитих схватања у погледу рјешења одређеног случаја у правној пракси, али је, сматра Бети, могуће међу њима разазнати „унисоно нормативно врједновање” без обзира на то колико је општа и еластична законска формула. Са становишта позитивног права увијек постоји један критеријум, једна максима који је правник позван да открије, и који рјешава дати случај без прибјегавања дискрецији. Да ли је правном тумачу диспозицијом остављено мање или више простора за одлучивање и оцјену није од значаја, јер су разлике просто квантитативне а не квалитативне. И у једном и у другом случају, тумач не упошљава оцјене сврсисходности нити се доводи у питање његова везаност прописом (Betti, 1971b, p. 160). Дискреција се тиче врједновања различитих могућности дјеловања у циљу утврђивања оне која најбоље одговара захтјевима

¹⁹⁰ Бетијеви ставови у том погледу би могли бити изненађујући да нијесмо претходно образложили његово схватање интерпретације као методски вођене активности која је интерсубјективно провјерљива. Из те перспективе је једноставно направити разликовање између интерпретације и дискреције. Оно што ће заоптрити питање могућности детерминације судијске одлуке јесте заправо Хартово аналитичко образложење концептуалних дилема с којима се правник може суочити а које се тичу центра и периферије концепта (видјети овај рад 5.3.1). Изненађује, међутим, подударност Бетијевих интерпретативних становишта у овом погледу са становиштем Роналда Дворкина који такође говори о “једном исправном рјешењу” интерпретативних спорова (видјети овај рад 5.3.1.3).

јавног интереса, једнакости, опортуности и сврсисходности. Дискреција (бар примарно и редовно) није звање судске власти. Из реченог произилази и коначна оцјена коју у погледу интерпретације и дискреције даје Бети:

Има ли дискреционалност своје природно мјесто у оквиру административних активности, и интерпретативне оцјене имају своје истакнуто мјесто у оквиру судских активности (Betti, 1971b, p. 161).

Поставља се питање које су онда последице такве строге делимитације интерпретативног и дискреционалног код Бетија и да ли се може говорити о уласку формалистичког и механистичког концепта судовања „на мала врата”? На појединим мјестима у оквиру истог дјела Бети, ће бити спреман да призна да у одређеним случајевима судија идентификује максиме одлучивања да је увијек „остављен одређен простор слободној оцјени” али никада у тој мјери да он може „сипати законска правила из своје главе” (Betti, 1971b, p. 271). Утолико прије се чини да је ова расправа у најмању руку грубо постављена, чак и то да је она у извјесном нескладу с Бетијевим схватањем правног тумачења и његове улоге. Довољно је само поменути Бетијев навод да „правни поредак није нешто што је довршено [...] нити је организам који се развија сам од себе по неком природном закону; правни поредак није нешто што јесте, већ је нешто што се чини, у складу с друштвеним окружењем које је историјски условљено, управно интерпретацијом” (Betti, 1971b, p. 126). Провијава у Бетијевој теорији правне интерпретације једна основна идеја – оно што је за умјетника љепота, или за законодавца праведност, то је за тумача права „строга подређеност норми” (Betti, 1971b, p. 127).¹⁹¹ Интерпретација у праву слиједи усуд интерпретације уопште у том погледу да је она увијек подређена објективацији духа, што је управо и разликује од креативног/дискреционог поступања. Идентификацијом интерпретације с интеграцијом о којој смо детаљно говорили у претходним поглављима, минуциозно се проширује досег интерпретације у правом смислу те ријечи

¹⁹¹ Тешко је и помислити да та вриједност може инспирисати као што могу претходне двије. Чини се да Бети не прави разлику и да тој, у основи техничкој, вриједности придаје превише значаја.

(укључивањем правних принципа у њене оквире), тако да се та делимитација интерпретације и дискреције не чини механичком. Нарочито се не чини механичком ако се има у виду да је за Бетија циљно тумачење неизоставан моменат утврђивања *ratio juris* а не средство тумачења које се може а не мора упослити.

Долазимо тако и до неких коначних закључака о том односу: диференцијални критеријум који Бети постулира између интерпретације и дискреције јесте *унисонност* (*l'univocità*). Бети тврди да, када се ради о тумачењу, ми смо вођени идејом да само једно рјешење у једном историјском тренутку и с обзиром на једно чињенично стање треба потврдити као тачно. Даље нас то води могућности контролисања резултата (и то ригорозног контролисања) искључујући из одлуке она врједновања која су опортунистичког карактера и сужавајући могућност руковођења различитим мјерилима приликом одлучивања. Тек када су контингентност евалуације и непредвидивост одлуке бар теоријски искључени, интерпретацијом се обезбјеђује аутоинтегративна функција правног система која води ка рационалној кохеренцији. Коначно, тиме се потврђује да се дјеловање у складу с правом одвија на основу друштвених максима које је могуће интегрисати у правни систем, а не на основу „личног талента појединца” (Betti, 1971b, p. 162). Наведени ставови нам ставови могу дјеловати као детерминистички и механички ако немамо у виду чињеницу да се интерпретативна активност увијек може и мора разликовати од законодавне активности, једнако као што се, видјели смо, свака интерпретација мора разликовати од креације. Законодавна активност јесте нормативни или нормогени одговор на друштвено-историјску ситуацију док је интерпретативна активност увијек у односу „строге субординације тумача према нормама које треба да протумачи и примјени” (Betti, 1990b, p. 240). Један од најзначајнијих приговора које Бети упућује Келсену јесте управо тај да у својој теорији интерпретације Келсен заправо гријешни када скептички поистовјеђује административну или судску примјену норми и њихово стварање, као и када негира постојање квалитативне разлике између „политичког и законодавног проблема стварања нових (праведних) закона у границама одређеним уставом, и проблема стварања норме за појединачан случај који се поставља судској и административној одлуци” (Betti, 1990b, p. 241). У праву, понавља упорно Бети, не мање него у другим врстама интерпретације, смисао није *inferendus* већ *eferendus*. Бетијев теоријски захтјев

за унисоношћу и могућности строге контроле правне интерпретације тако заправо не негира плуралитет могућих интерпретација већ афирмише неопходност искључења личних судова о вриједностима и нужност инстанционе контроле интерпретације у праву.

На крају ове расправе постаје јасно да бисмо погријешили ако бисмо претпоставили да италијански правник не би имао шта рећи о савременим теоријама правног тумачења. Напротив, сасвим је јасно из његовог излагања да је Хартова теза о „лаким” и „тепким” случајевима из перспективе Бетијеве теорије правне интерпретације сасвим погрешно постављена, ако се узме да се случајеви разликују прије свега на основу домета искоришћених ријечи.¹⁹² Аргументовано критикујући схватање по којем *in claris non fit interpretatio* Бети негира могућност различите импостације судије приликом рјешавања случајева који су *јасни* и оних који су *нејасни* (видјети: 4.4.6.3). И у једном и у другом случају судија не испољава ништа што бисмо могли назвати *freie Rechtsfindung*, већ напосто остаје подређен самом закону, његовој ријечи али и више од тога судија остаје подређен логици регулације сукобљених интереса садржаној у нормативном вриједновању израженом текстом закона. На одговарајући начин, ово се може дакако разумјети само ако знамо да су моменти правне интерпретације (језички, логички, систематски) схваћени као неопходни за исправно разумјевање сваког правног текста, и да је свако постулирање сукоба или изолације међу њима је по Бетијевом мишљењу погрешно (Betti, 1971b, p. 275).

4.4.4.1. ПРАВНО РЕГУЛИСАЊЕ ТУМАЧЕЊА

Грађански законици неријетко прописују начин интерпретације не само уговора већ и закона уопште. Италијански *Codice civile* тумачењу уговора посвећује

¹⁹² Видјећемо у последњем поглављу на који су начин Хартов интерпретативни когнитивизам критиковали интерпретативни скептици Ђеновљанске реалистичке школе тумачења права. Харт, према њиховом мишљењу, не расправља о интерпретативним судовима у правом смислу те ријечи већ о сумсумптивним (видјети 5.3.2).

читава једну главу док је тумачењу закона посвећен свега један члан (члан 12 насловљен управо *Интерпретација закона*):¹⁹³

Nell'applicare la legge non si può ad essa attribuire altro senso che quello fatto palese dal significato proprio delle parole secondo la connessione di esse, e dalla intenzione del legislatore.

Se una controversia non può essere decisa con una precisa disposizione, si ha riguardo alle disposizioni che regolano casi simili o materie analoghe; se il caso rimane ancora dubbio, si decide secondo i principi generali dell'ordinamento giuridico dello Stato.

С обзиром на то да су законом прописане одређене норме које регулишу судијску интерпретацију те је тиме и постављају у одређене оквире, сматрамо да се тематика коју Бети анализира под називом „правна дисциплина судијског тумачења” на одговарајући начин у теорији правне интерпретације може размотрити управо у контексту односа дискреције и интерпретације.

Бети, као и увијек у погледу интерпретације, наглашава да тамо гдје је тумачење у потпуности слободно, разрјешено од било каквог правила или канона, постоји могућност различитог тумачења правних норми што у крајњој линији може довести до несигурности у примјени права. Отуда израста потреба за законским регулисањем судијске интерпретације правилима која су најчешће формулисана на основу максима искуства или из општих херменеутичких канона (Betti, 1971b, p. 235). На неки начин, правила која регулишу интерпретацију дерогирају херменеутичке каноне и искуствено изведене максиме приликом судијске

¹⁹³ Бети у свом разматрању ових законских ограничења судијске интерпретације реферира на италијанско законодавство које не мора нужно бити познато читаоцу. Средства тумачења које предвиђа Италијански грађански законик у наведеној одредби јесу: 1) убичајено значење ријечи; 2) веза између ријечи; 3) намјера законодавца (важно је напоменути да је у италијанској правној теорији преовлађујуће мишљење да се та формулација не односи на историјског законодавца). Уколико на овај начин није могуће одлучити случај прецизном диспозицијом узеће се у обзир 4) аналогна законска материја, а у случају даљих недоумица и 5) општи принципи правног поретка.

интерпретације у том смислу да се судија мора држати оних граница интерпретације које су утврђене законом:

Предност правне регулације интерпретације се састоји у томе да се несигурност и недовршеност херменеутичког задатка оивиче у најужи могући простор, а са њима да се умањи опасност од неограниченог плуралитета различитих интерпретација, дивергентних између себе (Betti, 1971b, p. 237).

Бети истиче истински прецептиван карактер тих правила и наглашава да су њихови адресати носиоци обавезе тумачења, тј. судије које утврђују значење правних правила које треба примјенити, али и странке у односу који је у питању, иако се у њиховом случају не ради о правој обавези већ о терету познавања тих норми.

Основни је проблем законске регулације правне интерпретације, ако јесте тако, тај шта заправо те норме регулишу и на који специфичан начин оне ограничавају интерпретативну активност. Додатни проблем, с обзиром на Бетијеву општу теорију интерпретације, јесте и питање односа између тих норми и канона тумачења. Да би на одговарајући начин разријешило претходно наведене дилеме, Бети инсистира на строгом раздвајању надлежности законодавства – којем припада задатак да ствара правне норме које регулишу друштвене односе – и надлежности јуриспруденције у ширем смислу – која је позвана да протумачи правне норме и оствари их (примјени). Нормативне надлежности које те двије гране власти имају јесу посве различите; једна доноси правила правног поретка, док друга одржава ефикасност истог тог правног поретка посредством тумачења и примјене права. Захваљујући тим одређењима постаје јасно да је задатак практичне јуриспруденције доминантно логички по свом карактеру с обзиром на то да јој је повјерено идентификовање разлога правне регулације (*ratio juris*) и принципа који су руководни у конструкцији института и система. Задатак законодавца је такође вођен тим и сличним обзирима али у оној мјери у којој се увијек има на уму да правне норме не регулишу сазнавање већ дјеловање; управо захваљујући томе

логички обзир самог законодавца губе значај у оном тренутку када норма постане обавезујућа за дјеловање односних субјеката.¹⁹⁴ Произилази да законодавац, нормама које регулишу интерпретацију не дефинише вриједновање које је неопходно за утврђивање *ratio juris*-а нити судијско увијерење, већ да је предмет његове регулације искључиво процедура или дјеловање које се мора пратити да би се *quid juris* утврдио. У оквиру тих граница мора бити могућа и дозвољена интерпретативна активност судије (Betti, 1971b, pp. 247-248).

Да су поменуте процедуралне границе које утврђују норме које регулишу интерпретацију тешко утврдиве најбоље говори то што је у пракси, приликом одлучивања судова вишег степена, веома често тешко утврдити да ли су оне поштоване. И без обзира на то, сложеност правног система, вишеслојност и задаци правне интерпретације напосто не дозвољавају исцпну регулацију интерпретативних поступака. Сасвим принципијелно, Бети закључује тај дио расправе ријечима да у крајњој линији и норме које регулишу интерпретацију морају бити предмет тумачења, што не води у логички *циркулус витиосус* само ако имамо на уму основну идеју његове опште теорије интерпретације која каже да је интерпретативна активност увијек вођена одређеним канонским, процедуралним тј. методолошким обзирима (Betti, 1971b, p. 249).

Анализирајући садржај ових норми у оквиру италијанског правног поретка Бети предлаже и једно разматрање њиховог односа са канонима интерпретације. На примјер у норми датој у члану 1392 италијанског грађанског законика која гласи: *Nell'interpretare il contratto si deve indagare quale sia stata la comune intenzione delle parti e non limitarsi al senso letterale delle parole* (аналогна норма је садржана у члану 99, ставу 2 нашег Закона о облигационим односима: При тумачењу спорних одредби не треба се држати дословног значења употребљених израза, већ треба

¹⁹⁴ Управо у том смислу Бети сматра, за разлику од савремених интерпретативних скептика о којима ће тек бити ријечи, да законодавац не прозиводи концептуалне схеме, неки дискурс или наратив већ да установљава норме за дјеловање субјеката. Ако не би било тако по Бетију би сваки био слободан да у складу са својим индивидуалним нахођењем и способношћу тумачења поступа, примјењујући у одређивању *quid juris* оно правило које сам одабере (Betti, 1971b, p. 248).

истраживати заједничку намеру уговарача и одредбу тако разумети како то одговара начелима облигационог права утврђеним овим законом), могу се јасно идентификовати елементи канона тоталитета који, детаљно смо објаснили, захтјева интеграцију објективације духа на основу њеног односа с цјелином. Уз то, могу се разликовати међу наведеним нормама интерпретације а) оне које позивају тумача на психолошко или субјективно тумачење а које се тичу реконструкције практичних намјера странака (које су у првом реду изражене ријечима уговора) и б) оне које захтјевају интеграцију лакуозног или двосмисленог посла посредством техничке интерпретације која у обзир узима природу и предмет правног посла, општу праксу и слично (наш закон не садржи изричито позивање на претходна правила у контексту тумачења двосмислених одредаба већ се ограничава на заједничку намјеру странака).

Канон тоталитета диктира и једну специфичну разлику у интегративном тумачењу уговора и закона. И у једном и у другом случају канон диктира да се поједине одредбе имају разумјети посредством њихове интеграције у оквиру правног поретка као духовног тоталитета. Адаптација и интеграција коју техничка интерпретације захтјева у једном и у другом случају јесте, међутим, различита: тумачење закона подразумјева тоталитет који је шири од тоталитета који се приликом интеграције мора узети у обзир приликом тумачења уговора. Утолико је правни систем, као тоталитет у који треба интегрисати закон, видјели смо када смо говорили о правним принципима, већ укључен у укупност друштвеног живота, „етос друштва у којем се живи, његов историјски и друштвени амбијент”, те је самим тим тај тоталитет шири од оног који подразумјева интегративно тумачење уговора (Betti, 1971b, p. 251). У случају тумачења закона на тај начин постоји увијек еволутивни обзир који се састоји у томе да тумачње треба да интегриса лакуозну правну дисциплину ретроактивно, имајући на уму савремене ситуације на које се односи.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Из тога, сматра Бети, произилази и специфична двострука природа интерпретације међународних уговора која у себи мора инкорпорирати како обзире који се тичу заједничких

4.4.5. АУТЕНТИЧНО ТУМАЧЕЊЕ

Услов разумјевања јесте алтеритет објекта. Аутор сâм никада не може постићи истинско разумјевање сопственог дјела с обзиром на тешкоће у погледу постављања свог дјела као алтеритета (Betti, 1990b, p. 339). Аутентично тумачење потиче од самог аутора прецептивног исказа који треба тумачити. То може бити или орган који је надлежан да регулише материју (тј. законодавна, судска или извршна власт) или онај ко је овлашћен да регулише однос (ако се ради о актима јавне или привате аутономије какви су уговори или административни акти) (Betti, 1971b, p. 189). Нису само законодавни акти подложни аутентичном тумачењу. Бети говори и о тумачењу судова, административних органа, чак и приватних лица у оквиру сфере њихове аутономије (Betti, 1971b, p. 373). Основна је *карактеристика* аутентичног тумачења идентитет између аутора норме и њеног тумача, а *предуслов* аутентичног тумачења јесте несигурност у погледу нормативног садржаја прецептивног исказа који је такав да омогућава већи број интерпретација, те уноси неизвјесност у погледу понашања субјеката који су адресати норме (Betti, 1971b, p. 189). Описана врста несигурности се у правном поретку уобичајено ријешава правилима интерпретације којима се настоји ограничити плуралитет интерпретација, тако да је аутентична интерпретација само супсидијаран и изузетан начин утврђивања значења правила. Аутентична интерпретација, као таква, искључиво се тиче „антецедентне сазнаљивости (интелигибилности)” нормативног садржаја исказа у питању. Намјењена је да задовољи потребу за униформном примјеном норми на одређена чињенична стања.

Прије разматрања аутентичног тумачења, став је Бетија, неопходно је разграничити двије врсте изјава које се у вези с прецизирањем правила понашања могу појавити као сличне. Ријеч је о разлици између интерпретативних и потврђујућих изјава, понашања или дјеловања о којој је већ било ријечи, и која се у контексту аутентичног тумачења појављује као разлика између интерпретативних и

намјера уговорних страна тако и обзире који се тичу еволутивне природе законске регулације (Betti, 1971b, p. 252).

потврђујућих норми. а) Интерпретативна норма рјешава сумњу у вези са значењем претходно постојеће норме на тај начин што бира једну од интерпретација и тиме прецизира *quid juris*. б) Потврђујућа се норма пак само позива на неки претходно постојећи принцип на тај начин што потврђује да се тај принцип разумјева на један одређен начин али без намјере фиксирања његове даље интерпретације. Типичан примјер потврђујућих норми јесу правила о спровођењу одређеног закона чији је задатак да прецизира његово спровођење у оним границама које сам закон оставља (Betti, 1971b, p. 202). Потврђујуће норме су за разлику од интерпретативних засноване на утврђивању обавезности правила без неке посебне потребе за њиховом интерпретацијом, на сличан начин на који се поступања уговорних страна не схватају као интерпретација већ као дјеловања која подразумјевају увиђање постојања норме, њене обавезности и могућности принудног извршења. Бети сматра да ће разлика послужити да након утврђивања карактеристика и предуслова, утврди и могуће објекте аутентичне интерпретације коју спроводи законодавац, заправо само законске норме у материјалном смислу, с обзиром на то да обичајне норме и правни принципи не могу бити предмет интерпретативних, већ само потврђујућих норми које се на њих могу позвати (Betti, 1971b, pp. 203-204). Сходно томе да је аутентична интерпретација позвана да утврди интерпретативну норму њој нема мјеста када се ради о правним принципима који су по самој својој природи нужно недетерминисани те се њихово значење не може трајно фиксирати, нити када се ради о правним обичајима за које не важи „режим ауторитета” већ „режим аутономије” и када се законодавна власт никако не може идентификовати са аутором норме (Betti, 1971b, p. 204).

С обзиром на Бетијево инсистирање на суштинској истовјетности интерпретативних момената у било којој врсти тумачења чини се оправданим поставити питање које су то специфичне методске (тј. формалне) карактеристике које аутентично тумачење разликују од „редовног” правног тумачења као тумачења у нормативној функцији. Аутентично тумачење услед узимања у обзир критеријума легислативне политике даје резултате који мање или више одступају од тумачења које би било предузето у складу са херменеутичким канонима. Подразумјева се да то не треба схватити као грешку у тумачењу већ прије као покушај да се 1) изрази нормативно врједновање које није било експлицитно изражено у претходно

формулисаном прецептивном исказу или пак 2) да се правило иновира, што подразумева измену поступања које прописује (Betti, 1971b, pp. 190-191).

Аутентично тумачење за законодавца и за уговорне стране подразумева одређени степен дискреције који се тиче 1) слободе у погледу утврђивања друштвеног интереса или 2) слободе у утврђивању приватног интереса, док је у случају аутентичног тумачења управних и судских аката дискреција искључена, изузев ако је изричито омогућена законом. Описаном, чини се уобичајеном, приписивању дискреције тумачу Бети додаје још једну далекосежну подјелу момената аутентичног тумачења. У било којем од тих случајева аутентично тумачење подразумева а) логички моменат и б) прецептивни моменат. а) Логички моменат обухвата преформулацију прецептивног исказа како у погледу његове формулације тако и у погледу *ratio juris*, док б) прецептивни подразумева утврђивање преформулисаног логичког момента као јединог важећег. На тај начин, аутентично тумачење обавезује све наредне интерпретације и примјене правила у питању, будући да постаје саставни дио правила које се интерпретира (Betti, 1971b, p. 191). Истовремено, то је кључна ставка која разликује аутентично тумачење од било ког рекогнитивног тумачења – његов прецептивни карактер га чини обавезујућим за сваки наредни случај, чинећи га тиме и саставним дијелом интерпретације у нормативној функцији. Разлика између та два момента, међутим, постаје посебно значајна тек када у питање дођу границе интерпретације; логички (формални) моменат аутентичне интерпретације чини да се она према свом предмету односи као и било која друга подврста интерпретације – формални моменат се схвата у свом алтеритету и објективитету како би се утврдио његов нормативни садржај; прецептивни моменат (супстанцијални) подразумева да је улога тумача у том случају квалификована тиме што је тумач истовремено и аутор прописа, те на тај начин располаже одређеним степеном дискреције (која може рангирати од максималне у случају законодавца и уговорних страна или пак минималне у случају суда и управних органа). Аутентично тумачење своју обавезност црпи управо из прецептивног момента који га чини обавезним за сва наредна тумачења, док му границе одређује логички моменат и то у погледу важења нормe у времену (Betti, 1971b, pp. 192-193).

Управо у том погледу интерпретативне норме које се добијају аутентичним тумачењем имају ретроактивно дејство. Бети нема дилему да, с обзиром да аутентично тумачење не подлијеже контроли неке више инстанце која би требало да потврди или оповргне исправност тумачења, као и с обзиром на то да се интерпретативном нормом фиксира значење претходно постојећег правила, норма важи од почетка важења норме која је предмет тумачења (Betti, 1971b, p. 194). И у том погледу ваља, међутим, правити традиционалну разлику између аутентичног тумачења правила кривичног права и осталих правних правила. У другом случају, ретроактивност интерпретативне норме јесте правило, у првом се случају прави разлика у зависности од тога да ли је ријеч о интерпретацији која отежава или пак о интерпретацији која олакшава казну. Приликом олакшања казне или поступка правила ће бити ретроактивна, док је случају отежавања казне њихова ретроактивност искључена (Betti, 1971b, pp. 194-199). Побројани закључци, сасвим је јасно, аргументативно не произилазе из Бетијеве интерпретативне теорије већ се наслањају на достигнућа савремене правне догматике, те нема разлога да се на њима посебно задржавамо. Довољно је да напоменемо да, с обзиром на раније изложено схватање да се интерпретација јавља само у присуству репрезентативних форми, при чему се форма разумије као укупност елемената које је могуће осјетити а репрезентација значи да нам се формом показује дух који је различит од нашег, постоје добри разлози за сумњу да се Бети, говорећи о аутентичној интерпретацији, заправо огрјешује о та одређења из своје *Опште теорије интерпретације* (Betti, 1971c, pp. 5-6).

4.4.6. КРИТИКА ПРЕДРАСУДА ТЕОРИЈА ПРАВНОГ ТУМАЧЕЊА

Догматичка и општетеоријска проблематика се, упркос покушају њиховог разграничења у два посебна одјељка свог дјела о правној интерпретацији, за Бетија у великој мјери преклапају. Свакако да то јесте и разлог због чега смо поједине области које је наш аутор уврстио у други дио свог рада већ у претходним редовима анализирали; на тај начин нам остаје да се у том дијелу позабавимо 1) критиком онога што Бети назива предрасудама теорија правног тумачења и да 2) изложимо

његово схватање о тумачењу појединих правних аката.¹⁹⁶ Савремена теорија и филозофија правне интерпретације не посвећују довољно пажње различитостима које постоје, по сили закона, на основу догматике, или напросто на основу природе ствари, приликом тумачења различитих врста правних аката. У том би смислу било неопходно, из перспективе позитивног права у Србији, и то управо у области правне теорије уместо у оквиру посебних позитивноправних дисциплина, детаљно размотрити теорију, нормативу и праксу тумачења различитих аката јавне власти. Услед опште теоријске оријентације овог рада, та разматрања праксе ће остати ван његових оквира. Ограничићемо се, наиме, само на то да пренесемо неке основне Бетијеве идеје, не улазећи у ријешења у оквиру италијанског правног система и италијанске правне догматике.

Нагласили смо већ да предмет правне интерпретације могу бити: 1) правна правила која су важећа из перспективе једног правног поретка и 2) понашања (тј. дјеловања, *comportamenti*) који имају правну релевантност у оквиру тог поретка. Важећа правила су прије свега правне норме установљене на одређен начин и она правна правила која су подређена нормама и која за циљ имају њихову актуелизацију. Акти које право уређује могу бити 1) или намјењени стварању правних правила или могу имати другачију правну релевантност; 2) у неким се огледа могућност нормативног утицаја на друге субјекте (акти суверентитета), док се у неким огледа просто могућност уређења односа обавезаних субјеката (акти аутономије) и коначно 3) постоје дјеловања која немају перцептиван карактер већ су само релевантна за право уколико их оно цијени као законита или незаконита (Betti, 1971b, p. 255).

Нема сумње у то да за правно тумачење важе сва она схватања која смо до сада изложили у вези с општом херменеутиком и општим дијелом правне херменеутике (уз одређене некохерентности које смо истакли). Сама интерпретативна активност правника, међутим, несумњиво диктира да се у оквиру правне интерпретације прави разлика између тумачења појединих правних аката.

¹⁹⁶ Упркос томе што је догматички дио рада писан с италијанским правним системом на уму, у њему се могу издвојити поједини општији закључци у вези с тумачењем правних аката управо услед немогућности прецизног разграничења догматике и теорије правног тумачења.

Укратко, Бети предмете правног тумачења дијели на: 1) законе, 2) хетеронормативне правне акте 3) акте аутономије и 4) понашања која су релевантна за право (Betti, 1971b, pp. 255-256). У наставку рада ћемо објаснити прије свега које су карактеристике тумачења у сваком од тих случајева и који су то разлози који оправдавају разликовање тумачења у зависности од његовог објекта. Позабавићемо се овим питањима у оној мјери у којој она имају општу релевантност, тј. у оној мјери у којој су независна од специфичности италијанског правног система. Прије тога, међутим, и баш у том контексту ваљало би нам сумирати критике које Бети упућује класичној теорији правног тумачења и које су у досадашњем тексту биле само назначене.

Управо у оквиру догматике правне интерпретације, прије излагања специфичности у тумачењу појединих правних аката, Бети настоји да се разрачуна с оним оновременим схватањима која су, како сматра, у општром контрасту с основним поставкама његове теорије интерпретације а нарочито с њеним методским дијелом у којем су, као што смо видјели, обрађени канони тумачења.

4.4.6.1. MENS AUCTORIS

Константинус Рогериус у свом *Singularis Tractatus de Juris Interpretatione*, дефинишући значење које се тиче правне струке каже: „Significatio est proprius et verus sensus attributus diction ab intellectu, vel statuto legislatoris” (Rogerius, 1549, p. 24). За Бетија ипак, основну препреку тумачењу и разумјевању закона, најшире схваћеног као било који продуктивни извор правних норми, представља управо теорија која вуче коријене из XVIII и XIX вијека и још увијек у његово вријеме има своја упоришта и увржена је међу правницима (Betti, 1971b, p. 261; 1990b, p. 69). Теорија (или како је Бети назива – предрасуда) базирана је на антропоморфној претпоставци која закон замишља у психолошким категоријама, узимајући за његов извор нешто налик појединачној вољи, те саму норму схвата као команду или императив те воље (E. Betti 1971, 261-262). Присталице догме воље законодавца су под налетима критике одбациле психолошки садржај воље као и оно што је укључено у обликовање њене коначне манифестације, у циљу изоловања њеног нормативног садржаја, тј. ефеката које је норма у стању да произведе у животу, а који су неријетко знатно различити од онога што су њени творци хтјели (E. Betti

1971, 262-263). Без обзира на објективистичко рухо, реторика која наставља с инсистирањем на вољи законодавца, по Бетијевом схватању, не води рачуна о томе да ту претпостављену вољу није могуће провјерити и утврдити. У савременим се теоријама правне интерпретације доктрине, које инсистирају на намјери законодавца као предмету правног тумачења, називају интенционалистичким теоријама. Андреј Мармор исправно примјећује да интенционализам подразумева двије тезе од којих је једна дескриптивна а једна прескриптивна. Прва се тиче тврђе да су закони, у одређеним случајевима заиста и дођети с одређеним намјерама које се могу утврдити као чињеница. Друга се тиче тврђе да присуство тих чињеница треба да упути судије да одлуче у складу с њима, тј. да ријеше случај руководећи се намјером законодавца (Marmor, 2005, p. 120). Сâм Мармор долази до контроверзног закључка да су намјере законца „мање атрактивне” с протоком времена (Marmor, 2005, p. 138).

Бети сматра да је законодавна воља излишна и штетна претпоставка чак онда када је непосредни предмет тумачења текст закона. „Нити тумач нити сам судија који одлучује не треба никада да помисле да се ‘идентификују’ с митским законодавцем” (Betti, 1971a, p. 84). Интерпретативно релевантно у нормама које ствара неки ауторитет јесте нормативна усмјереност и критеријум нормативног вриједновања који је припадан њиховом прецептивном карактеру, а који се неправилно називају вољом законодавца, мада заправо представљају *ratio juris* норме (Betti, 1971b, p. 264). Укратко, чак ако „[...] закон јесте акт воље, он не може имати друго значење до оно које је садржано у манифестацији тог акта” (Betti, 1971b, p. 167), те „[...] предмет тумачења није ‘воља’ као таква, већ увијек облик у којем се она изразила и остварила: оно шта се учинило или оно шта се рекло” (Betti, 1971c, p. 9). У правном се тумачењу не ради о психолошкој реконструкцији легислативне воље, о евоцирању нечега митског или непостојећег; свијест о току номогенезе искључиво може служити разумјевању нормативне функције предмета правног тумачења. У случајевима када се „несрећна” формулација „намјера законодавца” употребљава, она прије свега служи за означавање практичног проблема чије је претпостављено рјешење норма коју треба интерпретирати, али проблем није психолошки проблем свијести законодавца о постојању проблема

који би норма требало да ријеша, већ је питање да ли норма објективно рјешава тај проблем (Betti, 1971b, p. 265).

Наведено дакако представља само коначни резултат критике воље законодавца као предмета правне интерпретације која је код Бетија у цјелини утемељена у херменеутици као општој методи духовних наука. Централна херменеутичка упоришта за одбацавање идеје воље као предмета и циља тумачења права, управо чине четврти канон тумачења – канон адекватације разумјевања или херменеутичке кореспонденције и склада – и на њему засновано разликовање између тумачења у нормативној и тумачења у рекогнитивној функцији. „[К]анон херменеутичке кореспонденције додаје интерпретативном поступку, уз задатак сазнања и појашњавања, додатни задатак прилагођавања који доводи правну интерпретацију [као интерпретацију у нормативној функцији] до суштински различитих резултата од оних до којих доводи историјска интерпретација [као интерпретација у рекогнитивној функцији]” (Betti, 1971b, p. 107). Управо је тај канон предуслов за диференцирање врста интерпретације на основу мотива који доводи до тога да се интерпретација предузима. Основна је Бетијева идеја да, читајући поезију, историјска документа или пак правне текстове чинимо једну исту ствар – интерпретирамо – али су повод и мотив читања у сва три случаја суштински различити. Претпоставка воље законодаца као предмета правног тумачења се тако у првом реду показује неодрживом услед тога што је у херменеутици неизбјежно и неопходно направити разлику између историјског и правног тумачења (Betti, 1971c, p. 25). Доминантни интереси који стоје у позадини ове двије врсте интерпретације јесу суштински различити; историјско је тумачење прије свега тумачење у рекогнитивној функцији чији је основни циљ сазнање, док је правно тумачење вођено интересом извођења критеријума дјеловања или одлучивања из неког руководног принципа с обзиром на правни поредак (Betti, 1971b, p. 92). Однос између ове двије врсте интерпретације јесте условљен динамиком интерпретативног процеса која се, по Бетијевом мишљењу, одвија у оквиру антитезе између канона херменеутичке адекватације и канона тоталитета чије рјешење управо јесте тумачење (Betti, 1971b, p. 107).

Воља творца објективације духа, као њен логички и естетски смисао, може бити крајњи циљ до којег тумачењем долазимо, но никако његов предмет, те њено истицање у праву за Бетија значи просто мијешање дјеловања и његовог резултата (Betti, 1971c, p. 9). Нормативна интерпретација доиста смјера на утврђивање објективног значења текста, али то објективно значење није поистовјећено са значењем које је аутор имао на уму приликом писања, већ подразумјева текст у широком контексту у којем његово значење измиче из власти самог аутора и надилази његове интенције (Griffero, 1988, p. 175). Интерпретирати оваје не значи само спознати један мисаони израз већ значи спознати израз како би се његов садржај реализовао у друштвеном животу (Betti, 1971b, p. 92). Ако би воља законодавца била оно што у поступку тумачења треба утврдити, интерпретативни канон адекватације смисла би био излишан, функција правне интерпретације не би била апликативна, већ искључиво сазнајна или рекогнитивна, а историјска и јуристичка интерпретација би се свеле на једно. Но, како се у историјској интерпретацији ради прије свега о интересу реконструкције предмета тумачења у његовој аутономији и оригиналној форми, она може бити само почетна фаза правне интерпретације. Пред правним тумачем стоји далеко важнији задатак од задатка простог утврђивања значења текста – тумач је позван да усклади правило понашања са захтјевима ситуације, да норму преведе у садашњост проблема за који она по претпоставци представља рјешење (Betti, 1971c, pp. 26-27).¹⁹⁷

¹⁹⁷ То никако не значи да је и у правној теорији дискусија о намјери/вољи као предмету и циљу правног тумачења под утицајем Бетијевих аргумената у потпуности ишчезла. Напротив, англосаксонска јуриспруденција с почетка осамдесетих година, независно од дебата које су пола вијека раније опсиједале континенталну правну теорију, изнова као проблем поставља намјере творца правне норме у вези с тумачењем устава САД-а. Преглед ране дебате и схватања њених учесника даје Овен Фис (Owen M. Fiss) у чланку “Conventionalism” (Fiss, 1985). Почетни спорови о томе су изнедрили правац у уставној интерпретацији који се најчешће назива *оригинализам* по којем је „право значење” текста устава или оно које су му намијенили његови творци (како су тврдили рани оригиналисти) или оно које су ријечи устава имале у вријеме његовог усвајања (како тврде неки савремени оригиналисти). „Текстуалистичка” струјања у новијој америчкој јуриспруденцији (у чије се представнике убраја већина теоретичара интерпретације у САД-у) Френсис Мотз (Francis J. Mootz III) с правом ће назвати „ружна америчка херменеутика” (црпећи инспирацију из једног

4.4.6.2. RATIO JURIS

Схватање *ratio juris* јесте начин на који Бети покушава превладати схватање које *vis ac potestas*, тј. сам смисао закона, покушава да пронађе у вољи законодавца:

Смисао закона се наравно не исцрпљује у дескриптивном или наративном исказу о предвиђеним ситуацијама, нити у хипотетичком суду који с предвиђањем таквих ситуација или чињеница повезује одређене правне квалификације или односе [...] тумач се мора питати не само ‘како’ већ и ‘зашто’ утврђена корелација мора функционисати (Betti, 1971b, p. 267).

Приликом интерпретације се на уму не може имати само текст закона у којем се митска воља законодавца оваплотила (логички моменат). Питање ‘како’ правне интерпретације даје само значење ријечи и реченица употријебљених у закону, али нам не открива прецептивни карактер законских ријечи. У испитивању *ratio juris* тумач утврђује нормативни садржај законских исказа, схватајући га као „инструмент који за циљ има омогућавање друштвеног суживота” (Betti, 1971b, p. 267). Нормативни садржај исказа нам даје одговор на питање ‘зашто’ закона и норме, тј. открива нам разлоге због којих је норма установљена који се у крајњој линији остварују тек њеном примјеном.

Критикујући вољу законодавца као нормативно садржану у *ratio juris* правног текста долазимо да схватања разлога закона као нормативног садржаја правног правила усмјереног на рјешење одређене спорне ситуације. Бетију је ипак стало да се разрачуна и с крајње субјективистичким критикама *ratio uris* које су инспирисане Келсеновим антиформализмом који херметизује „правно” у потпуној одвојености од „друштвеног”. Бети не може прихватити крајњу негацију субјективизма и крајњи интерпретативни волунтаризам келсеновски инспирисаних схватања права и правне интерпретације. Телеолошки моменат је, уз логички моменат, по Бетијевом мишљењу нужно присутан како приликом генезе норме тако и у току њеног

романеског приказа карактеристичног понашања америчких туриста у иностранству из 1958), алудирајући на недостатак теоријске софистицираности већине дискусија које је то струјање изњедрило (Mootz, 2010). Видјети овај рад 5.3.1.4.

важења, и интерпретација не треба да ради ништа друго до да слиједи то јединство логичког и циљног у самом нормативном изразу. Заправо, то значи да врједновање сукобљених интереса није нешто што је спољно у односу на законски израз нормативног садржаја већ му је увијек унапријед припадно, те нужно подразумјева интерпретативно врједновање истих интереса како у оквиру норме која се примјењује тако и у оквиру цјелокупног правног система (Betti, 1971b, pp. 268-270).

Ratio juris је стога схваћен као телеолошки мовенс интерпетације у којем се дати нормативни садржај законског израза, као једна „пресуда” о врједновању друштвених интереса у игри и који треба одмерити у односу на случај у којем су такође сукобљени одређени интереси како би се случај ријешно на начин на који је закон предвидио његово рјешавање. Врједновање интереса у циљу долажења до *ratio juris* је тако свеприсутни задатак тумача права.

Намеће се питање које су то врједности саставни дио правног поретка и који је њихов хијерархијски однос. Сасвим је јасно које су то врједности и који је њихов однос у револуционарним периодима у којима ново законодавство на мање или више прецизан начин утврђује односе између врједности, на примјер, *ancien régime* и новог поретка.¹⁹⁸ И релативно редовни услови познају позивање законодавца на критеријуме врједновања које ће судија приликом одлучивања узети у обзир.¹⁹⁹ У том утврђивању односа врједности и њихове хијерархије се понајбоље огледа тежак положај тумача. Бети никада неће дозволити да је схватање по којем је тумач слободан у својој интерпретацији правних принципа и рангирању врједности; напротив, тумач увијек мора доћи само до оних врједности које су у закону садржане и прихватити их догматски. На њему је задатак да правила и

¹⁹⁸ Бети даје примјер Русије након Октобарске револуције и Декрета о јурисдикцији од 14. новембра 1917. године у којем се на снази остављају закони који нису аброгирани, али само у оној мјери у којој нијесу у контрасту с револуционарном савјешћу и увјерењима.

¹⁹⁹ Оваје је Бетијев примјер Швајцарски грађански законик од 12. децембра 1907. који судију позива на одлучивање сходно правној традицији и правним принципима јуриспруденције.

принципе доведе у такав склад кохеренције и континуитета јединственог правног поретка (Betti, 1971b, pp. 270-272).²⁰⁰

Чињеница што је интерпретативној дјелатности у области права припадан моменат „вагања” вриједности и интереса ради доласка до *ratio juris* те стога и до онога што називамо исправним тумачењем правне норме, Бетија позиционира у супротан табор у односу на савремени оригинализам. Претходно наведено стоји из разлога што се управо у оквиру тих позиција, које су образложене у последњем поглављу нашег рада, често прави строга разлика између интерпретације и конструкције, по којој тумачење јесте утврђивање језичког значења правних исказа, док конструкција јесте утврђивање њиховог правног значења (Solum, 2010a, pp. 95-118). Бети је мишљења да се таква разлика не може оправдано направити с обзиром на нормативни карактер правног тумачења који у принципу чини рекогнитивно тумачење припремном фазом нормативног, али не дозвољава да се значење правних текстова с првим поистовјети. Бети сматра да то што савремени оригиналисти називају конструкцијом није нешто придодато значењу правног текста већ јесте његов интегрални дио.

4.4.6.3. IN CLARIS NON FIT INTERPRETATIO

Уз критику једног старог и увреженог концепта у теорији правне интерпретације Бети излаже и једно специфично и појашњавајуће схватање правног расуђивања на начин који није систематичан али чије је излагање неопходно за разумјевање тумачења као основног елемента правног расуђивања. У овом дијелу ћемо се позабавити управо схватањем расуђивања и критиком предрасуде, повезаном с њима, по којој оно што је јасно не иште тумачење.

²⁰⁰ Вриједи упоредити то схватање с новијим схватањима правне интерпретације која се и заснивају на разлици између правних правила и правних принципа, с једне стране, и политичких и правних принципа, с друге стране. Јасно је да се ради о Дворкину и његовом схватању права као интегритета (Dworkin, 1975, 1977, 1986). Ова разликовања која се показују необично важним за његову теорију права би, по нашем суду, пуно користила Бетијевим разматрањима дискреције и правних принципа.

„Логицистичком предрасудом” Бети назива становиште у теорији правне интерпретације по којем се „правна логика мијеша с формалном логиком, а задатак интерпретације се своди на операцију силогистичке сумсумпције налик на ригидни аутоматизам аритметичких операција” (Betti, 1971b, p. 283).²⁰¹ Схватимо ли израз правне норме као логички суд који је самодовољан не остаје нам ништа друго него да закључимо да јасност тог суда искључује интерпретацију. Правни тумач не прибјегава у првом реду силогистичким операцијама већ интерпретативним врједновањима у која су укључене а) његова „осјетљивост” за правне врједности; б) схватање интереса које право штити; ц) његово „клиничко и дијагностичко” око и коначно д) његово правно искуство (Betti, 1971b, p. 134).²⁰²

Формалистичка и интелектуалистичка схватања пресуду посматрају као резултат силогистичких операција којима се механичким путем долази до раније обрађене воље законодавца (Betti, 1971b, p. 133). На тај се начин право погрешно поистовјећује са скупом апстрактних и коначно формираних норми, а занемарује се у потпуности присутност принципа и критеријума врједновања на основу којих се може доћи до максиме одлучивања (Betti, 1971b, p. 135). Чак и када те специфичности правне интерпретације не би биле по сриједи остаје чињеница да је сваки језик по себи елиптичан те да изрази нужно морају бити или нејасни, или двосмислени, или лакунозни или неинтегрисани у дискурс или текст. Приликом

²⁰¹ На тај начин Бети испољава једну антиформалистичку црту карактеристичну за теорије правног расуђивања које су у XX вијеку предложили Џон Дјуи и Хаим Перелман. За разматрање односа између та два становишта видјети нашу књигу *Правна и политичка филозофија Џона Дјуија* (Sraić, 2011) и незаобилазну монографију о Хаиму Перелману коју је у другој половини осамдесетих година прошлог вијека написала Јасминка Хасанбеговић (Хасанбеговић, 1988). Бети даље наглашава: „Логика права је нешто потпуно другачије од спромашне формалне логике појединачних ставова легислативе; задатак је тумача да је одухови узимајући у обзир телеолошки моменат који јој је иманентан и имајући на уму кохерентност цјелокупног система” (Betti, 1971b, p. 285).

²⁰² Позивање на правно искуство је у теоријама правног тумачења из осамдесетих година XX вијека добило посебан значај у схватањима Стенлија Фиша и Овена Фиса у оквиру правца у теорији интерпретације који се одређује као контекстуализам. О томе ће бити ријечи у поглављу 5.3.1.2.

постулирања *in claris non fit interpretatio* одиграва се грешка *ὑστερον πρότερον*, тј. мијеша се исходиште с почетном тачком разумјевања (Betti, 1990b, p. 340).

Није тешко видјети на који се начин та слика праксе правне интерпретације не уклапа у Бетијево схватање. Грешка која је тим начином закључивања направљена се састоји у томе што се не прави разлика између суда који има сазнајну функцију и суда који је намјењен регулисању односа међу људима. У правној интерпретацији никада није довољно утврдити оно што каже закон:

Тумач који би се ограничио на поступање по основу законодавне формулације, због тога што ‘је тако написана’ или пак по основу обичаја, зато што се практикује на тај начин, и преуми да испита нормативно врједновање које чини њихов ратио јурис, показао би да посједује биједну представу о смислу закона и не би испунио свој задатак (Betti, 1971b, p. 285).

Позив тумача не може зависити од тога да ли се ради о „јасним” или се ради о „двосмисленим” и „нејасним” законима, већ концепт закона мора бити такав да се узима као јединствен у свим случајевима. Полазишна тачка у аргументовању у прилог излишности тумачења у јасним случајевима (која је у Бетијево вријеме била повезана с раније образложеним схватањем да је у јасним одредбама воља законодавца недвосмислено изражена) јесте погрешна. Јасноћа није неки готов посјед којем се можемо обратити како бисмо ријешили спорни случај, већ је увјек атрибут значења текста и до тог атрибута се долази искључиво интерпретацијом.²⁰³ Не постоји значење правног израза „по себи”, његову могућност искључује канон тоталитета; његово је посебично значење искључено већ самом чињеницом да је у сваком говору дијелом одређен контекстом историјских околности:

Заправо, тек када се продуби *практични проблем* о чијем се рјешењу радило, може се легитимно закључити да је природно значење или „сопствено значење” искоришћених ријечи у складу с претпостављеним рјешењем [...] у свијетлу телеолошког момента [интерпретације] формулација која је

²⁰³ Овај је став у савременој теорији права споран, али о томе ће у дијелу 5.3.1.4 овог рада бити више ријечи.

наизглед ‘јасна’ се може наћи уроњена у магле неизвјесности; и обратно, она формулација која је проблематична може бити освјетљена (Betti, 1971b, p. 286).

Легислативна се формула не може исправно протумачити уколико 1) је узмемо као одлучујућу по себи или 2) уколико задатак правне интерпретације сведемо на појашњење нејасне формулације. У том погледу је, по Бетијевом мишљењу, задатак тумача далеко тежи од задатка утврђивања значења законодавне формулације; на њему је 1) да дође до нормативног врједновања садржаног у закону које представља рјешење одређеног практичног проблема; 2) те да утврди да ли је овај нормативни садржај законског текста адекватан рјешењу практичног проблема због чега се тумачење предузима; тј. да утврди да ли ће примјена овако схваћеног нормативног садржаја довести у савременим условима до резултата до којих би довела у другим условима (Betti, 1971b, p. 287).

Не би требало сметнути с ума да Бети води рачуна о томе да се његова експозиција интерпретације никада не претвори у позив на критичко претресање текста закона са становишта политичких циљева које остварује. У дијелу који говори о дискрецији, већ смо објаснили да је она она, у смислу у којем је образлаже Бети, сасвим одсутна из активности интерпретације закона; слободно тумачење није природан наставак телеолошког момента у интерпретацији, већ је његова девијација коју треба отклонити. Насупрот томе, правни тумач увијек остаје подређен закону, само што по природи ствари не може остати подређен само његовом слову: „[В]рједновање на које је тумач позван мора бити увијек подређено нормативном врједновању које је садржано у закону тако да се управо то огледа у максими одлучивања” (Betti, 1971b, p. 288). Разумјевање законских ријечи је (нпр.) судији увијек само претходна, иако неопходна, радња у поступку тумачења.

Бети је у својој критици воље законодавца као предмета правног тумачења примијетио једну необичну склоност правника који уз критиковану идеју пристају. Скоро по аутоматизму, они претпостављају да јасноћа ријечи као израза воље чини излишним тумачење – схватање које Бети назива „логичко-формалистичком предрасудом”. Уколико је воља законодавца јасно изражена, тј. ако језички израз правног правила не пати од семантичких или синтаксичких проблема, посао судије

се своди на посао логичког аутомата – његов је задатак просто применијени норму на дато чињенично стање. Исказ би наравно имао смисла када би позив правног тумачења био исти као и позив рекогнитивног тумачења, но то, како смо претходно објаснили, Бети сматра да никако не може бити. Правни се тумач не може зауставити на оном *intelligendi*, његов задатак није репродукција изворне продукције, већ је прије свега позван да тумачи ради једног *applicandi*, тј. ради елиминисања проблема чије рјешење по претпоставци представља норма која се тумачи (Betti, 1971b, pp. 284-286). Поставка по којој *in claris non fit interpretatio* ни међу савременим теоретичарима правне интерпретације није на добром гласу. Ранији судија израелског Врховног суда Ахарон Барак (Aharon Barak, 1936–) у својој књизи *Purposive Interpretation in Law* изричито одбија ту помисао тврђом да текст, те тиме и правни текст, нема преинтерпретативног значења, те да тумачење јесте неопходно чак да дођемо и до тога да је правни текст нејасан (Barak, 2005, p. 12). На сличан се начин према том схватању односи и Роналд Дворкин, који сматра да је карактеризација правног текста као нејасног прије последица него повод правног тумачења (Dworkin, 1986, p. 352). Виторио Фрозини и Рикардо Гвастини, италијански теоретичари правне интерпретације, заузимају идентичну позицију у опонирању ауторима који ту изреку схватају као принципијелно ограничење дискреције тумача. Укратко, након лингвистичко-херменеутичког окрета у правној теорији ниједан озбиљан теоретичар који припада тој линији мишљења не сматра да ријечи правних текстова имају неко просто значење које се без интерпретације може примјенити на дати случај (Mootz, 2010, p. 590).²⁰⁴ Два су, дакле, основна разлога која се у правној теорији наводе насупрот тези да *claritas* чини тумачење излишним: 1) интерпретација претходи карактеризацији једног језичког израза као

²⁰⁴ Постоје дакако и дисонантна мишљења заснована на позном раду Лудвига Витгенштајна. Денис Патерсон почиње свој чланак „The Poverty of Interpretive Universalism: Toward the Reconstruction of Legal Theory” управо Витгенштајновом тврђом: „Постоји начин схватања правила који није интерпретација” (Patterson, 1993-1994, 2). Слично тврди и Андреј Мармор у дјелу *Interpretation and Legal Theory*: „[P]азумјети или објаснити значење израза и интерпретирати га, јесу двије концептуално различите ствари [...] тумачење се тиче оних аспеката комуникације који су недовољно одређени семантичким правилима или конвенцијама” (Marmor, 2005, p. 9).

јасног или нејасног; услов могућности изрицања суда о јасности је акт интерпретације; 2) интерпретација права је у основи апликативна а не рекогнитивна активност; утврђивање значења ријечи правног текста не окончава интерпретативни поступак, већ је услов за примјену правног правила које је садржано у тексту.

4.4.6.4. МОМЕНТИ И ВРСТЕ ПРАВНОГ ТУМАЧЕЊА

Бетијев однос према традицији теорија правног тумачења представља увијек однос поштовања и конструктивне асимилације туђих схватања уз одговарајуће резерве. Исти је случај и са схватањем интерпретације изложене у Савињијевом *Juristische Methodenlehre*. Чувено је у правној струци, и данас још увијек преношено (нажалост, не толико цитирано и исправно навођено) Савињијево схватање о моментима интерпретације, а нијесу ријетки ни теоретичари који два вијека након Савињијевог рада на римском праву и правној методологији покушавају да реконструишу његова херменеутичка схватања одговарајући на позив Ханса-Георга Гадамера из *Истине и методе* којим се апелује да се једном од оснивача историјске школе права у том погледу посвети посебна пажња (Meder, 2004). Основна идеја историјске школе права – чије се развијене поставке управо формирају у опреци према Тибоовом (Anton Friedrich Justus Thibaut, 1772–1840) пројекту законика – да цјелокупно право настаје из народног духа те да је право у складу с тим (налик језику, обичају, умјетности или култури уопште) производ историје а не конструкција разума или воље законодавца, из перспективе правног тумачења значила је реafirмисање правничког права чији је најзначајнији производ било римско право очишћено од средњовјековних интервенција (Vecchi, 2009, p. 196).

У погледу правног тумачења Тибо и Савињи су додуше били сагласни у томе да право претходи тумачењу, те да је задатак тумачења да утврди његов истински смисао, с том кључном разликом што је Тибо као предмет правног тумачења претпоставио искључиво вољу законодавца опредмећену у грађанском законнику, док је Савињијева основна намјера била нагласити улогу правне науке и правне праксе у одговарању на питање шта је право (Vecchi, 2009, pp. 207-208). Схватимо ли право као живи организам, судовање и правна наука се не исцрпљују у пасивном сазнавању неког објекта као страног тијела, већ прије активно учествују у

уобличавању тог предмета (Vecchi, 2009, p. 205). Реализујући ту основну идеју, Савињи је предложио добро позната четири основна елемента тумачења: 1) граматички (значење ријечи); 2) логички (логички односи између ријечи); 3) историјски (стање ствари које право регулише у моменту ступања на снагу, који укључује намјеру законодавца и *ratio legis*) и 3) системски (значење норме у контексту јединствене концептуалне цјелине правног поретка) (Vecchi, 2009, pp. 208-209). Задатак је тумача да из перспективе законодавца дође до значења израза, иако (могуће) не оног који је законодавац имао на уму, већ оног које је заиста садржано у правилу, тј. његовом језичком изразу (Larenz, 1991, pp. 12-13).²⁰⁵

Савињијево излагање момената интерпретације, како сматра Бети, атрофирало је на тај начин што су они схваћени прије свега као средства тумачења. То је довело до механистичког и атомистичког начина посматрања процеса тумачења закона, у којем се сваком наредном „средству” тумачења (логици, историји, систематици) прибјегава супсидијерно, само у случају недостатности претходног (филолошког, тј. граматичког). Апсурдност тог става постаје јасна када се схвати да је мисао неодвојива од ријечи и да законски израз има нормативни садржај који је средство установљено ради омогућавања заједничког живљења. Гријешни се још више када се претпостави да су та „средства” на неки начин супротстављена једна другом. Насупрот свему томе Бети сматра јасним да су моменти интерпретације „сукцесивни и усмјерени на остварење заједничког циља, који не може бити постигнут у одсуству њихове заједничке примјене” (Betti, 1971b, p. 275). Њихова се међусобна повезаност разумије на исправан начин тек кад се доведу у везу са појмом (тј. догађајем) херменеутичког круга, тј. када се сагледају из перспективе канона тоталитета. У кретању од дјелова, тј. од израза или појединачних дјеловања, њиховог уклапања у духовну средину њима припадну, па све до цјелине дискурса или укупности понашања, поједини моменти

²⁰⁵ У критичкој литератури не постоји сагласност у погледу тога да ли је Савињијева теорија тумачења субјективна (тј. да ли је крајњи циљ интерпретације реконструкција изворне конструкције, односно откривање психолошке воље законодавца) или објективна (Larenz, 1991, p. 16).

интерпретације бивају уклопљени како би довели до што јаснијег израза смисла предмета (израза или дјеловања) (Betti, 1971b, p. 275).

Уз све претходно наведене резерве, саставни моменти тумачења закона су по Бетијевом мишљењу: 1) систематички и догматички критеријум који подразумевају а) утврђивање техничко-правног значења и б) његово укључивање у тоталитет правног система; 2) телеолошки критеријум који се састоји у а) компаративној евалуацији сукобљених интереса како би се б) из природе регулисаних односа утврдила функционалност правних института и ц) омогућило прогресивно остварење закона у друштвеном животу (Betti, 1971b, p. 289).

Неке друге категоризације метода тумачења Бети настоји да у потпуности одстрани из правне теорије. Таква је и разлика између *рестриктивне* и *екстензивне интерпретације*. Двије врсте интерпретације се често контрастирају нечему што су присталице законодавне воље као предмета и циља правног тумачења називале *декларативном интерпретацијом* у том смислу да се сматрало обавезним провјерити да ли постоји разлика између поменуте воље и њене изјаве. Поступак тумачења би по тој линији мишљења требало да је рестриктиван уколико је изјава „шира” од претпостављене „воље” (*potius dixit quam voluit*) а екстензиван уколико је изјава „ужа” (*minus dixit quam voluit*). Под ударом Бетијеве критике је посебно идеја која доводи до псеудо-правничког питања Гдје то пише? које се води правничком изреком *уби lex voluit, dixit, уби noluit, tacuit*, које нас води до тога да искључимо сваки критеријум тумачења изузев дословног излагања ријечи законодавца (Betti, 1971b, pp. 276-277). Поменута се грешка заснива на идеји да аналогија не припада тумачењу у правом смислу те ријечи. Зашто и на који начин то треба превазићи објашњава најбоље сам Бети у једном дужем наводу:

Напор који се захтјева од савременог тумача закона јесте тај да се нађе у опреци с раширеном атомистичком концепцијом различитих ‘средстава’ и ‘резултата’ тумачења, да се ослободи прихватања фетиша посвећених у традираним брокардама и да се отме владавини предрасуда, као што је онај о дословном тумачењу, или онај о законодавној ‘вољи’. Најхитнији захтјев који се њему поставља јесте тај да превазиђе интелектуалистички став, који има тенденцију да сведе предмет тумачења на слово закона и своди посао

тумачења на формално-логичку операцију чинећи је општом и непробојном за потребе интризичне оцјене, и да тумачење учини обзирним према правној динамици (Betti, 1971b, p. 280).

Насупрот томе, Бети инсистира на проналажењу духа закона као на врховном позиву правног тумача, који је једино могуће утврдити разматрајући како његов систематски тако и његов телеолошки аспект.

4.4.7. ТУМАЧЕЊЕ ЗАКОНА

У контексту правне интерпретације, Бети под законом подразумева „било који продуктивни извор правних норми које су важеће у оквиру једног правног поретка”, без обзира на то да ли су те норме садржане у акту законодавца или у обичају (Betti, 1971b, p. 255). Задатак интерпретације тако схваћеног закона јесте дакле да „објасни, учини експлицитним, или освјетли” смисао закона (тј. *vis ac potestas* или *mens legis*) (Betti, 1971b, p. 261). Видјели смо да је Бети, одбијајући сваку могућност утемељења интерпретације на вољи законодавца (макар и објективно схваћеној) и да је смисао предмета правног тумачења схватао прије свега као *ratio juris* који се у битном састоји у нормативној функцији акта који се тумачи. Интегративна функција правне интерпретације ће у одређеним случајевима диктирати и потребу за додатним критеријумима тумачења какви су правни принципи и правичност, о којима смо детаљно писали. Говорећи о *ratio juris* рекли смо такође који је смисао правне норме, да је задатак тумача класификација и успостављање хијерархијског односа између друштвених интереса који су у игри и чије је рјешење по претпоставци дато правном нормом која се тумачи. Сада би нам ваљало прецизирати на који се начин то вједновање и утврђивање *ratio juris* као смисла норме одвија.

Слиједећи сопствену класификацију врста интерпретације, с обзиром на њихову функцију, Бети у случају тумачења закона претпоставља прије свега једну 1) припремну фазу и једну 2) централну фазу. 1) Припремни карактер претходних испитивања се састоји у томе што су она, иако схваћена као предуслов интерпретације закона као интерпретације у нормативној функцији, првенствено састављена од филолошких, историјских, психолошких и техничких испитивања, тј. потпадају под ону врсту интерпретације коју бисмо могли назвати

рекогнитивном. Задатак је рекогнитивне интерпретације да разумије а) логику језика која јесте предмет филолошког тумачења, тј. логику понашања која је предмет психолошке и историјске интерпретације, б) природу ствари, тј. логику материје која је предмет историјске и техничке интерпретације (Betti, 1971b, p. 273). У самој се припремној фази правног тумачења, која припада рекогнитивној интерпретацији, поступак разликује у зависности од материје коју треба тумачити – филолошко тумачење ће се користити ради сазнања логике језика, историјско и психолошко ради сазнања обичајног понашања, док ће се историјска и техничка интерпретација користити како би се утврдио садржај материје која је регулисана (Crifo, 2010, p. 6). 2) Правна се интерпретација наравно не зауставља на рекогнитивном моменту, из простог разлога што њен циљ није сазнајан већ практичан. Формулација законске норме у својој изолованости се превазилази како би се њена вриједност (телеолошки схваћена, као значај за рјешавање случаја у питању) утврдила на основу канона тоталитета из перспективе цјелокупног система позитивног права (Betti, 1971b, p. 255). У том усвајању максиме дјеловања или одлучивања, на основу смисла закона (која је као што смо више пута поновили сама суштина Бетијевог схватања интерпретације у нормативној функцији) којој је повјерено да прије свега утврди „логику закона, о чијој се примјени ради: логику правне регулације у питању, у свом двоструком, *систематском* и *телеолошком* значењу, узимајући у обзир тоталитет правног поретка и непротиврјечност норме у питању у односу према осталим нормама и општим принципима, уз разматрање практичног проблема који је њоме рјешен и друштвених реперкусија одређеног начина разумјевања рјешења” (Betti, 1971b, p. 274).

У покушају сумирања, као три неодвојива момента (или идеално постављено – фазе) једног јединственог процеса разумјевања смисла закона се појављују: 1) разумјевање логике језика, када се ради о нормама садржаним у законским ставовима, тј. логике понашања, када се ради о нормама које се обичајно практикују; 2) разумјевање логике материје која се регулише, а која се изводи из друштвено-економске природе регулисаних односа (природа ствари) и разумјевање 3) логике права, тј. логике правне регулације узете како у систематичном тако и у телеолошком смислу (Betti, 1971b, p. 273). Бети наглашава дијалектику која се

одвија посредством канона тоталитета као херменеутички круг у правној интерпретацији:

[К]ако тумач продубљује и интериоризује изјаву (или поступање) у њеном мисаоном и духовном садржају, како постепено својим разумјевањем постаје господар дискурса (или линије поступања) чији је она дио, дешава се да разумјевање, које је испрва било провизорно и апроксимативно, постаје прецизирано, исправљено и интегрисано на тај начин да се само на крају интерпретативног поступка поједини елементи повезују скупа и у потпуности освјетљавају (Betti, 1971b, p. 275).

Свака наредна фаза тумачења (у његовом циркуларном кретању, и дијалектичком путу од цјелине ка дјеловима и обратно, а на основу канона тоталитета) носи са собом могућност оповргавања претходне фазе. Уколико до тога не дође можемо рећи да је „језичко значење израза сагласно с његовим нормативним садржајем, а да је тај садржај, са своје стране у складу с *ratio juris*” (Betti, 1971b, p. 276). Може се десити, ако то, међутим, није случај, да је легислативна формулација неадекватна идеји која се покушала изразити, или да је пак сама идеја неодговарајућа нормативном врједновању које је установљено ради рјешења практичног проблема. Интерпретација тада има улогу да разјасни формулацију у смислу проширења или сужења њеног значења, или да интегрише идеју како би јој ограничила или проширила домет. Тако долази од појашњавања које је проширујуће или ограничавајуће, до коришћења или *аналогне интерпретације* или пак *корективне интерпретације* (Betti, 1971b, p. 276). Прво би традиционална теорија интерпретацији назвала *interpretatio lata* или *interpretatio stricta* док се друго може степеновати све до *interpretatio abrogans* којом се нормативна изјава укида у њеном важењу.²⁰⁶

²⁰⁶ Тако Рогерије говори о корективној, рестриктивној и декларативној интерпретацији (Rogerijs, 1549, p. 25). О томе је више писано у дијелу текста који се односи на критику разликовања интерпретативних момента и врста интерпретације (овај рад 4.4.6.4).

Видјели смо да су припремне фазе правне интерпретације по свом карактеру филолошке и психолошке уколико се утврђује значење ријечи или дјеловања, тј. историјске или техничке уколико се тумачена одредба мора ситуирати у оквир закона, односно правног поретка. Такође смо видјели да, према Бетијевом мишљењу, нема основа да се ти моменти интерпретације третирају као средства тумачења која се међусобно искључују или пак чине излишним једна друге. Уколико прије се може рећи да ни трећа, централна фаза интерпретације права, која се састоји у утврђивању *ratio legis*-а, и која је у битном телеолошка, није суплетивна по свом карактеру, већ је неизоставна у сваком поступку правне интерпретације. „Логистичка предрасуда” јесте сматрати да је посао тумача у праву напосто рекогнитиван и да је вођен само сазнајним разлозима. Тумачење није аритметичка операција већ подразумјева, ван сваке сумње, врједновање вођено нормативним садржајем који је дат законом:

[С]уочавање нормe с практичним проблемом који се посредством те нормe настоји ријешити, мора служити томе да се оцјени, стрингенцијом техничке рационалности, да ли је одабрано средство одговарајуће за постизање циља, или је пак у друштвеном амбијенту, којем је норма намјењена, она таква да може побудити непредвиђене реакције и довести до резултата који одступа од оног који би се у другим околностима могао очекивати (Betti, 1971b, p. 287).

Грешка је ако на основу телеолошког задатка тумача у погледу утврђивања правног разлога дођемо до закључака да је њему повјерено да оцјени да ли ће се правна норма примјенити. *Он не може одлучити да ли ће, након утврђивања смисла нормe, из перспективе проблематичног случаја, а у зависности од етичких или политичких обзира, примјенити норму или не.* У погледу примјене права није дозвољена дискреција и у том погледу Бети одбацује закључке слободне школе права по којој је закон идентификован са словом закона (Betti, 1971b, p. 288). Судија не може стварати правне нормe потпуно слободно управо зато што законски текст већ садржи

одређена нормативна вриједновања интереса у игри која се морају размотрити како би се дошло до *ratio juris*-а.²⁰⁷

Бети се упушта у нешто детаљнију анализу норми италијанског правног поретка како би на одговарајући начин конкретизовао проблематику вриједовања интереса која је, како смо видјели, неодвојива од утврђивања *ratio juris*. За два провизорна критеријума класификације тих интереса он узима колективне (групне) и приватне интересе којима бива концептуално супротстављен интерес превенције конфликта као јавни интерес. Анализа сукоба интереса у тим случајевима јесте од малог интереса за теорију права и општу теорију правне интерпретације, те нам је сасвим довољно да нагласимо да је та анализа прије свега предузета како би се показало да ни у случајевима екстензивног тумачења нема модификације норме, већ је ријеч само о телеолошком моменту тумачења који нужно у обзир мора узети интересе који су у игри:

[У] тумачењу закона се ради о адекватацији формуле идеји коју би формула требало да изражава (Betti, 1971b, p. 338).

На крају је неопходно нагласити да код тумачења закона није дозвољено коришћење вантекстуалних средстава које је могуће извести из начина његовог настанка, а позивање на „намјеру законодавца” може само послужити да тумача упуту на одговарајућа средства тумачења, како би формулацију норме утврдио у свјетлу практичних проблема које она регулише (Betti, 1971b, p. 266).²⁰⁸

²⁰⁷ Видјећемо у последњем поглављу како су и данас актуелна реалистичка струјања у теорији правне интерпретације, која управо потичу од интересне јуриспруденције и слободне школе права, закон поистовјетила са законским текстом на основу чега се долази до тезе да је правна норма смисао правног текста до којег се долази интерпретацијом (5.3.2).

²⁰⁸ У томе се између осталог огледа и догматичка страна Бетијевог рада о правној интерпретацији. Говорећи о границама интерпретације закона Бети прије свега реферира на Италијански грађански законик, тј. на чланове 1362-1371 који се тичу тумачења уговора, као и на чланове 12-14 који се тичу тумачења закона (Modugno, 2009, pp. 36-38).

4.4.8. ТУМАЧЕЊЕ ОБИЧАЈНИХ ПРАВИЛА

На сличан начин на који се у разумјевању закона долази до максиме дјеловања која нам је дата у нормативном садржају законског израза, тумачити обичајна правила значи прије свега утврдити критеријум врједновања који је имплицитно дат у уобичајеном понашању (Betti, 1971b, p. 339).

Тумачење обичајног права је од закона одвојено тиме што интерпретацији у том случају претходе два кључна питања. 1) Прво се односи на нормативну вриједност обичајног права, док је 2) друго усмјерено на структуру или на репрезентативну форму у којој налазимо обичајне норме (Betti, 1971b, p. 331). У погледу одговора на прво питање, Бети се приклања схватањима историјске школе права уопште и Пухте (Georg Friedrich Puchta, 1798–1846) посебно вриједност обичајног правила има тражити у заједничким схватањима друштва која су манифестна у практиковању одређених правила понашања. Вриједност тог понашања се огледа у томе што је њиме заузета позиција у односу на интересе који су у игри у одређеној ситуацији, а која није заснована на осјећањима или концептима (Betti, 1971b, p. 332).²⁰⁹

Уколико је у питању сама репрезентативна форма у којој се појављују обичајне норме, Бети разликује 1) сам њен облик; 2) њен прецептивни садржај и, коначно, 3) *ratio juris*. 1) Облик репрезентативне форме обичајне норме сачињава „константно понашање које је усмјерено на понављање”, које, за разлику од поступања у складу са законом, није само показатељ ефикасности норме већ је њен конститутивни елемент. 2) Само понашање се не слиједи у друштвеном животу услед тога што даје неки лични подстицај већ услед тога што пружа максимум за дјеловање. Та максима заправо чини прецептивни садржај обичајне норме. Познато је да обичајна норма може постати саставни дио правног поретка или 1) изричитом инвокацијом у закону или чак и 2) *praeter legem* у појединим областима права (Betti,

²⁰⁹ Бети се темељно упушта у дебату XIX вијека о вриједности обичајних правила о којој детаљно свједочи и Валтазар Божишић. На другом мјесту смо покушали да реконструиремо Божишићеве позиције у вези с правним тумачењем и историјском школом права (Spračić, 2012, str. 37-67). Овдје, с обзиром на тему нашег рада, тај проблем неће бити посебно разматран.

1971b, pp. 335-336). 3) *Ratio juris* обичајне норме јесте „критеријум врједновања и заједничког убјеђења на којима се заснива нормативна врједност правног обичаја и која се репродукује и огледа у ‘опинио нецесситатис’ заинтересованих лица, као чланова заједнице” (Betti, 1971b, p. 337). Наведено увјерење не може бити арбитрарно већ је засновано на интересима који су у игри и на њиховом врједновању; управо на критеријуму на основу којег је могуће заузети позицију у случају сукобљених интереса а који је садржан у обичајној норми се и омогућује тумачу да утврди максиму дјеловања (Betti, 1971b, p. 337).

Поставивши на такав начин обичајне норме, Бети напросто потврђује врједност критеријума интерпретације закона и у том случају, јер се њима или 1) разјашњава значење норме или се 2) максима интегрише у смислу проширивања (аналогјом) или сужавања досега њене примјене (Betti, 1971b, pp. 337-338). „Понашање и максима дјеловања се испитују и конфронтирају у свијетлу оног критеријума врједновања који сачињава *ratio juris* норме” (Betti, 1971b, p. 338). Основно херменеутичко питање на које треба одговорити приликом тумачења обичаја јесте то да ли је заузимање позиције које подразумјева уобичајено понашање, у погледу интереса у игри, на адекватан начин објективирано у конкретном понашању заинтересованих страна. Правни тумач нема задатак да утврди присутност идеје о обавезности у свијести прије одређеног поступања (што би за Бетија значило пристанак на субјективизам), нити је за њега важна свијест заинтересованих о значају поступања за правни поредак. Правни тумач мора утврдити да ли је друштвена *necessitatis*, која је присутна у том *opinio*, важећа у ширем или ужем контексту од оног у којем се обичај формирао (Betti, 1971b, p. 338).

Разумјевање конститутивних момената поступања по обичајној норми и њене интерпретације, омогућава Бетију да на различит начин постави и проблем аналошког тумачења обичаја. Поменуто разумјевање не зависи од субјективне претпоставке о томе како би се заинтересована лице понашала у ситуацији различитој од оне у вези с којом се дјеловање уобичајило, већ од тога „да ли је критеријум врједновања друштвене нужности (*ratio juris*) основан и у новој фактичкој ситуацији” (Betti, 1971b, p. 339). Наведени параметри се дакако не цијене

из изворности ситуације у којој је обичај настао већ из актуелности ситуације тумача и његовог времена.

4.4.9. ТУМАЧЕЊЕ ХЕТЕРОНОРМАТИВНИХ ПРАВНИХ АКТА

Хетеронормативни акти или прописи јесу они који су подређени закону и који су одређени за његово остварење. На примјер, то су било административни акти (и то наравно они који немају карактер извора права), било судски акти (попут пресуда) (Betti, 1971b, p. 256). Бети их назива генеричким именом прописи (*provvedimenti*). Према Бетијевом схватању (који у том догматском дијелу свог рада о правном тумачењу умногоме слиједи тадашњу ортодоксију у италијанској правној теорији), прописи нијесу саставни дио правног поретка већ дјелују у његовом оквиру или као државна правила или као акти аутономије. Уколико имају прецетиван садржај утолико је неопходно његово утврђивање интерпретацијом у нормативној функцији. Једино интерпретација може дати несумњиве упуте за дјеловање на основу прописа (Betti, 1971b, p. 341).

Тумачење у том случају за циљ има идентификацију прописа уз обраћање пажње на његову сагласност са законом. Претходно наведено Бети карактерише као подложност интерпретације критеријуму који је *деонтолошки* што јасно разликује тумачење прописа од филолошко-историјског тумачења која подлијеже *феноменолошком* критеријуму. Деонтолошки у том контексту не значи ништа друго до то да је пропис подложен критичкој евалуацији од стране овлашћених субјеката тумачења који расуђују о његовој процедуралној и садржинској ваљаности, с обзиром на (општу) норму на основу које се доноси. Деонтолошки критеријум важи за све правне акте који су мање правне снаге од закона (Betti, 1971b, p. 357).

4.4.9.1. ТУМАЧЕЊЕ УПРАВНИХ АКТА

Пропис или управни акт Бети одређује као „унилатерални акт легитимисан нормативном надлежношћу који се, у супротности с аутономијом, може назвати сувереношћу; акт који је хетеронормативан уколико га је донио ауторитет и својим прецептом обавезује грађане који су му подложени” (Betti, 1971b, p. 342). Без обзира на то што се административни акти, у оквиру италијанске правне теорије, на неки начин супротстављају нормативним актима у том смислу што се њима не

стварају правне норме, те не улазе у састав онога што се уобичајено назива правним поретком, неопходно је идентификовати њихов прецептивни садржај, тј. неопходно их је нормативно протумачити.²¹⁰

Посао тумача приликом утврђивања значења тих аката јесте учињен тежим самом њиховом природом. Акти су најчешће формулисани и донесени у циљу остварења закона у друштвеном животу; њима се, метафорички, опште осликава у конкретном и појединачном. Управо се због тога утврђивање значења управних аката (прописа, *provvedimenti*) појављује као претходно у односу на двије радње за које Бети, видјели смо, сматра да се у односу на њега могу делимитирати: 1) правна квалификација и 2) критичко врједновање прецептивног садржаја прописа у односу на закон с којим овај мора бити у складу (Betti, 1971b, p. 342).

Неопходно је да тумач, да би се утврдило значење појединачног правног акта, конкретније управног акта, неопходно је да тумач пређе онај пут који је формално-нормативно прећен у доношењу тог правног акта. Може се претпоставити да ни у овом случају није ријеч о саживљавању са субјектом који је акт донио, већ о прелажењу оног пута у нормативној хијерархији који је прећен приликом доношења акта на основу правних аката који су у односу на њега више правне снаге. На тај начин први проблем који се пред тумачем поставља јесте проблем рационалне и логичке усклађености, једном ријечју системске усклађености појединачног правног акта с општим актима, на основу којих се тај појединачни акт морао усвојити, како оним који се тичу његове форме тако и оним који се тичу надлежности за његово доношење. Други проблем јесте дакако проблем који Бети назива правнолошким у правом смислу, наглашавајући, као и раније да се правна логика не тиче било шта формално, већ да је то телеолошка

²¹⁰ Ваљало би нагласити да се *provvedimento* може превести и као (правни) акт којим се испољава јавна власт. С обзиром на то одређење јасно је да постоје и законодавни прописи који су нормативни, те се сходно италијанској правној теорији, у којој се појединачне норме не називају нормама, не убрајају у оно што Бети назива прописима. У ужем се значењу пак под *provvedimenti* подразумевају само они правни акти који се односе на појединачне ситуације и на конкретне случајеве те се њима, нашом правном терминологијом изражено, стварају појединачне правне норме.

логику која узима у обзир „дискрепанцију између мотивације и диспозитива, логички скок, комплексност и контрадикторност у себи или с другим прописом, различитост у поступању у идентичним случајевима, занемаривање чињеница, злоупотребу власти, прекршај у примјени закона или његову погрешну примјену, како *errorres in procedendo* тако и *errorres in iudicando*” (Betti, 1971b, p. 344). Говорећи о правној логици, Бети прије свега има на уму могућност критиковања „логицистичке предрасуде” у оквиру које је једино и могућа идеја да се јасне нормативне пропозиције не тумаче, и која не дозвољава постепено унапрјеђивање тумачења на основу контекстуалног разумјевања законодавног исказа које је дијахроно увијек фалибилно и подложно ревизији (Crifò, 2010, p. 7).

У италијанској управноправној теорији се прави основна разлика између везане и дискреционе активности управе. 1) У случају везане активности управе закон утврђује начине, средства и садржај управноправне одлуке који се морају слиједити да би се могао остварити јавни интерес. 2) У оним случајевима у којима је (законском) нормом утврђен само јавни интерес, а администрацији је остављена могућност да утврди средства, начине, садржај одлука и вријеме у којем ће се одлуке донијети, активност управе се назива дискреционалном. Интерпретативно посматрано, описана је разлика за Бетија ирелевантна, с обзиром на то да се ни у једном нити у другом случају активност тумачења не може свести на пуку примјену закона. Сигурно да то не значи да се не могу, и у том случају, разликовати двије врсте интерпретације на основу контроле којој је тумачење подвргнуто а која може бити или 1) контрола легитимитета или 2) контрола заслуге. Легитимитет у датом случају значи то на који је начин управни акт законски оправдан, тј. да ли је везани или дискрециони акт донесен на основу овлашћења која су дата законом. Бети под контролом легитимитета подразумјева и интерпретативну провјеру тога да ли коришћење законских овлашћења одговара чињеницама у вези с којима је јавна власт употребила та овлашћења (Betti, 1971b, pp. 347-349). Интерпретација заслуге, с друге стране, на неки начин и превазилази интерпретативни задатак, с обзиром на то да улази у питања опортунитета, вриједнујући критички акт. Обзири којима се тумач, прекорачујући свој редовни задатак „откривања” смисла, води приликом интерпретације заслуге се више не тичу интерпретативних канона, већ се тичу „максима искуства или суживота, инспирисаних концептима који имају

моралну или економско-социјалну вриједност, техничка правила посебих умјешности или дисциплина” (Betti, 1971b, p. 352).

Улога једне и друге интерпретације управних аката јесте, јасно је, различита. У првој врсти интерпретације, на основу легитимности, тумач цијени да је ли је пропис у складу са законом који типски утврђује начин остварења јавног интереса. У другој врсти је задатак тумача састоји се у томе да утврди, ванзаконским средствима, да ли пропис испуњава своју улогу – да ли је технички исправан, економичан, да ли материјално остварује оне интересе које би требало да остварује (Betti, 1971b, p. 353).

4.4.9.2. ТУМАЧЕЊЕ ПРЕСУДА

Канон тоталитета захтјева да се пресуда тумачи прије свега на основу 1) изјаве која је у њој садржана, а која се састоји од претежно текстуалних елемената прописаних законом. Пресуду је неопходно схватити и 2) у њеном односу с правним питањем, процесуалном дискусијом, самим поступком и законом који се њом примјењује с обзиром на њену претпостављену хармоничну укљученост у цјелину поступка усмјереног на остварење закона (Betti, 1971b, pp. 361-362). И тада није ријеч о томе да се дође до појединачне свијести и њене мотивације за пресудом у конкретном случају, већ да се на основу типичне функције пресуде дође до њеног прецептивног смисла.²¹¹

У пресуди је, с обзиром на тумачење, неопходно разликовати 1) изреку пресуде којом се правни пропис конкретизује у одређеном случају и 2) образложење пресуде које у том контексту треба посматрати као неку врсту синтезе. Разликовање јесте важно зато што се Бети, позивајући се на канон тоталитета,

²¹¹ Бети проилично критикује евентуална психолошка истраживања која би могла да значење пресуде повежу са непосредношћу годишњих одмора у судовима, или би историчар мога да посетне за објашњењем тадашњих обичаја који могу бити преплављени осјећајима освете и мржње. Бети каже да то не говори ништа о смислу за законитост који је инхерентан историји практичне јуриспруденције с обзиром на њен практични, нормативни задатак (Betti, 1971b, pp. 358-359). Видјели смо да код административних аката може и бити мјеста феноменолошком критеријуму с обзиром на тумачеву оцјену да ли се ради о прекорачењу управне власти.

супротставља сваком аналитичком приступу тумачењу пресуде који подразумјева одвајање изреке од образложења. У образложењу је садржано оно што он назива *iter genetico* пресуде, који се не састоји од судијиног тока свијести нити се састоји од силогистичког подвођења случаја под општу норму, већ подразумјева испитивање правне логике (у оном смислу који јој Бети приписује и који смо објаснили) које је увијек критичко у том смислу што је дужно да идентификује пропусте и празнине, логичке скокове и неваљаности како са становишта правне квалификације, тако и са становишта конкретизације општих правних норми (Betti, 1971b).

И у случају пресуде се став тумача разликује у зависности од тога да ли се односи на просто разумјевање смисла изреке и образложења, или се односи на критичку контролу пресуде – да ли је поступање засновано на инстанционој контроли или пак на догматском интересу. Подразумјева се да инстанциона контрола пресуде подлијеже одговарајућим правилима оне гране права којој пресуда припада, те је од претежног интереса за позитивноправне дисциплине или за неко будуће, филигранско бављење правном интерпретацијом (Betti, 1971b, pp. 367-373).

4.4.10. ТУМАЧЕЊЕ АУТОНОМНИХ АКТА

4.4.10.1. ТУМАЧЕЊЕ УГОВОРА

У италијанској правној теорији Бетијевог времена, акти приватне аутономије се прије узимају као прописи који имају правну релевантност, него као правни прописи у пуном смислу те ријечи. Акти о којима је ријеч се не састоје у нормама као изворима права нити су остварење закона већ су „ауторегулација интереса” које штити државно-правни поредак. Кључна је разлика између управних и судских аката, с једне стране, и уговора, с друге, управо та што су интереси који се штите првима специфично утврђени нормама или пак детерминисани њиховим својим јавним карактером, док је код других у питању читав склоп могућих приватних интереса који не противрјече императивним правним нормама (Betti, 1971b, pp. 381-382). С обзиром на то, интерпретацијом се не утврђује да ли је логички и прецептивно правило могуће подвести под типичне функције јавног интереса, које су законом предвиђене, већ се утврђује да ли постоји кохерентност између

практичне намјере уговорних страна и правне улоге аутономије која је на основу правног поретка дозвољена (Betti, 1971b, pp. 383-384).

Тумач је код тумачења уговора, позван да надиђе текст, с обзиром на то да је критеријум у испитивању заједничка практична намјера уговорних страна. У том испитивању, тумач може узети у обзир преговоре и претходне договоре који су условили настанак уговора, или пак понашање након закључења уговора које су уговорне стране могле препознати једна код друге (Betti, 1971b, p. 266). Бетијева анализа интерпретације уговора, упркос томе што се некада говори о апстрактности његових излагања у тој области (Benedetti, 1994), и данас, с обзиром на нагласак који ставља на „реалне намјере” уговорних страна приликом интерпретације уговора, узима се као темељна у италијанској теорији интерпретације (Modugno, 2009, pp. 37-38). Ни у том случају се, као ни у случају тумачења осталих правних аката не тумачи воља, јер воља није предмет интерпретације, већ су предмет интерпретације „изјава или понашање укључени у околности које им дају значај и вриједност”. Канони тоталитета и аутономије у том контексту значе да се ријечи које су коришћене неће тумачити засебно, без узимања у обзир дјеловања које је услиједило и практичне намјере; тј. без узимања у обзир констатације да уговор треба увијек посматрати као јединствену цјелину која се на тај начин мора и тумачити (Betti, 1971b, pp. 384-385).

4.4.10.2. ТУМАЧЕЊЕ МЕЂУНАРОДНИХ УГОВОРА

За разлику од уговора у грађанском праву, међународни уговори испољавају једну битну карактеристику која је од суштинског значаја за њихово тумачење. Уговори у грађанском праву јесу само предмет правног врједновања, уколико их правни поредак признаје као свој саставни дио, међутим, међународни уговори јесу извори правних врједновања – појављују се као извори правних норми (Betti, 1971b, pp. 433-444). Упркос томе, начин доношења међународних уговора захтјева да се приликом њихове интерпретације узму и правила тумачења аката који су у домену приватне аутономије али исто тако и правила тумачења закона. 1) Сходно томе да воља и намјера странака, на неки начин, морају бити поштовани, Бети се упушта у опширнију расправу о томе да ли припремне радове треба узимати у обзир приликом тумачења уговора међународног права долазећи до закључка који је

позитиван. Подразумјева се да то не значи да ће узимање у обзир припремних радова државу довести у положај да „прихваћеним клаузулама одузме обавезујућу снагу”, већ само то да је у плуралитету интереса, различитих онолико колико могу бити различите државе у питању, некада неопходно прибјећи, руководећи се каноном тоталитета, дебати и сагласности која је до уговора довела (Betti, 1971b, pp. 439-441). 2) Нормативна страна међународног уговора, међутим, захтјева оно што Бети поставља као захтјев било ком закону – тумачење се предузима из телеолошке, нормативне перспективе у којој су уговор, тј. његове норме потенцијална рјешења за практичне проблеме који су њима одређени за рјешавање.²¹²

4.5. ЗАКЉУЧНЕ НАПОМЕНЕ

Налазе о Бетијевој теорији правног тумачења коју смо исцрпно изложили, на крају нам ваља свести на неке основне судове узимајући у обзир и претходна поглавља. Судаћи према интерпретативним смјерницама које смо изложили на почетку овог поглавља, ти ће се судови у првом реду тицати нормативног дијела његовог рада, с обзиром на то да је за Бетија питање разумјевања увијек питање исправног разумјевања до којег се долази управо тумачењем:

²¹² Материја тумачења међународних уговора у приватном праву јесте детаљно елаборирана конвенцијама и споразумима, тј. правним правилима која регулишу тумачење у овој области, а бројни су и теоријски радови на ову тему. Примјера ради, члан 7 једне од значајнијих конвенција у области међународних трговинских уговора – *United Nations Convention on Contracts for the International Sale of Goods* из 1980. године – прописује: „(1) Приликом тумачења ове конвенције треба имати обзира према њеном међународном карактеру и према потреби да се промовише једнообразност у њеној примјени уз поштовање начела правичне трговине у међународном праву. (2) Питања која се тичу материје која је Конвенцијом регулисана, а која нијесу изричито њоме регулисана, биће ријешена у складу с општим принципима на којима се Конвенција заснива, или, у одсуству таквих принципа, у складу с правом садржаним у правилима међународног приватног права“. Детаљнији приказ интерпретативних пракси и правила у овој области даје Мартин Гебауер у раду „Uniform Law, General Principles and Autonomous Interpretation” (Gebauer, 2000). Бројне друге међународне конвенције садрже правна правила о тумачењу па материја правног тумачења постаје све значајнија у међународном праву заврјеђујући већ сада обраду у оквиру посебних научних радова.

1) Теорија правног тумачења је Бетију послужила као основ за изградњу *Опште теорије тумачења*. Канони, као критеријуми интерсубјективне провјерљивости тумачења и начини избјегавања погрешног разумјевања су, скоро у цјелини преузети, из цивилистичке традиције. С обзиром на то да је једну подручну теорију интерпретације у оквиру које тумачење значи довођење до разумјевања ради дјеловања, искористио за изградњу својих општих херменеутичких схватања, може се рећи да је тиме потврђен наш налаз по којем су методолошка (или како их Бети назива – епистемолошка) схватања у области херменеутике значајнија од онтолошких схватања која им у Бетијевом дјелу *Општа теорија интерпретације* претходе. То потврђује чињеницу да је теорија интерпретације у праву за Бетија, у првом реду, теорија добре или исправне или ваљане интерпретације, што ће рећи да је теорија правне херменеутике замишљења првенствено као нормативна теорија правног тумачења (видјети 5.3).

2) Тумачење права Бети назива интерпретацијом у нормативној функцији, што за њега подразумева да код тумачења права утврђивање значења правних текстова не укључује само утврђивање филолошког значења текста по сриједи, тј. не своди се на семантичку и синтаксичку анализу текста. Значење правног текста које је утврђено рекогнитивним тумачењем није његово значење у правом смислу те ријечи. Укупност значења закона, обичаја, пресуде, уговора и сл. јесте значење које добијамо узимајући у обзир како систематски (као генерички назив за конструкционе елементе језика на основу којих долазимо до лингвистичког значења израза и ријечи) тако и телеолошки аспект текста. Другим ријечима, не постоји значење правног текста које није његово прецептивно значење, те не можемо, по Бетијевом мишљењу, ни направити строгу разлику између семантичког значења и правних последица, односно правног значења. Правни текст који се тумачи филолошки, без узимања у обзир последица утврђивања максиме дјеловања на основу врједновања сукобљених интереса на које се норма односи, губи карактер правног текста и подлијеже простој рекогнитивној интерпретацији (видјети 5.3.1.4).

3) Теоретишући о значењу правног текста као о резултату врједновања сврха које се правним текстом требају остварити у друштвеном животу Бети негира психологистичка поимања предмета правног тумачења. Савременим речником,

нормативна теорија коју Бети излаже би се могла окарактерисати као телеологизам. У наредном поглављу ће бити више ријечи о класификацији савремених теорија правне интерпретације. Захваљујући телеологистичким становиштима, која су аргументативно поткријепљена схватањем о правној интерпретацији као о тумачењу у нормативној функцији, Бети се разрачунава с предасудама правног тумачења које су у одређеној мјери уврежене и у данашњем правном образовању. Доследно одбија сваку помисао о томе да се правни тумач приликом утврђивања значења мора уподобити замишљеном законодавцу и његовој процјени ефеката правне норме. Коначно, у оквиру те критике Бети наглашава да покушаји свођења правног тумачења на један од његових интегралних момената (језички, систематски, историјски или телеолошки) воде погрешном разумјевању правног текста. Правно тумачење јесте квалификована врста тумачења управо због апликативног момента. Примјена ипак, за разлику од Гадамеровог становишта, не значи то да је тумач осуђен на субјективну арбитрарност у утврђивању значења, већ значи то да је његов задатак тежи од задатка књижевног критичара, историчара, драмског или музичког тумача.

4) У погледу примјене закона Бети не дозвољава дискрецију у погледу примјене, тј. слободу органа који закон примјењују. Према његовом становишту, то би урушило принцип подјеле власти на којем су савремени државни пореци махом засновани. Посао судије јесте у томе да закон примјени у његовом значењу до чега долази посредством интерпретације. Бети нажалост није довољно јасан у погледу тога да ли свако разумјевање подразумјева тумачење, тј. да ли свака примјена подразумјева тумачење. Ипак, јасан је у погледу тога да исправна примјена подразумјева исправно тумачење. Укидање апликативне дискреције судије засноване на политичким или личним обзирима, не своди се на формализам у погледу примјене права који је карактеристичан за XIX вијек. Напротив, уколико се право тумачи, посао је тумача да обави „адекватацију и адаптацију” правног правила, руководећи се, између осталог, и каноном актуелности тумачења (видјети 5.3.1).

5) У непосредној вези с адекватацијом, адаптацијом и интеграцијом правног поретка стоји и схватање *ratio juris* – телеолошког момента тумачења, као и критика воље законодавца као предмета правног тумачења. Циљно тумачење

правног текста није екстратекстуално – код тумачења у нормативној функцији *ratio juris* као нормативни смисао одредаба закона, јесте саставни дио тумачења. У складу с тим, Бети изричито тврди да тумач који не обави тумачење водећи се како системом тако и телосом, није обавио ни дио тумачења. Тумач је у том случају, најпросто погрешно протумачио правну норму. Правни систем се не интегрише на основу тога што он по претпоставци јесте производ једне јединствене воље законодавца, већ се тумачењем чини кохерентним стога што је духовни тоталитет, што у њему владају одређени технички (у Бетијевом смислу) закони формирања и развоја до којих тумач мора доћи уколико намјерава да успјешно обави свој задатак. Тумачу то диктира канон тоталитета.

6) Тумачење је когнитивна, а не волитивна активност, што не значи да тумачење не укључује врједновања која се приликом утврђивања *ratio legis* морају узети у обзир стављањем различитих врједности у међусобан хијерархијски однос (видјети овај рад 5.3). Когнитивност значи интересубјективну провјерљивост резултата, која, у идеалном смислу може довести до унисонности у погледу једне одређене интерпретације законског текста која је у друштвено-историјским условима, који су дати, представља оптимално рјешење за случај чије је норма претпостављено рјешење. Спорно је и код Бетија питање да ли то што је тумачење когнитивно у овом смислу подразумјева једно исправно рјешење свих правних питања. Нормативни идеал у овом случају знатно одступа од правне стварности у којој је укидање пресуда приликом инстанционе контроле више правило него изузетак. Узмемо ли да се овај нормативни став тиче чињенице да правно тумачење у себи има елемент коначности, онда можемо прихватити да се у једном тренутку, захваљујући функционисању правног система, долази до тумачење које јесте унисоно. Уобичајено, то коначно тумачење јесте садржано у одлуци највише судске инстанце, или пак у правном тексту који настаје као резултат аутентичног тумачења закона. Морамо признати да су нормативни и дескриптивни аспект Бетијеве теорије правног тумачења у овом погледу непоправљиво недоречени.

7) На основу претходних разматрања се испоставља да по Бетију еволутивна интерпретација која утврђује значење правних норми, с обзиром на савремени тренутак у којем се оне тумаче, заправо и није задата тумачу колико му је дата. Да би

се репрезентативна форма разумјела неопходно је упослити савремене категорије. Без њих је она неподесна да ријеши случај за чије је рјешење намјењена. У том смислу је тумач позван да обави како аутоинтеграцију тако и хетероинтеграцију правног поретка, не с обзиром на вољу законодавца и с обзиром на наводну дискрепанцу између легислативне формуле и легислативне воље, већ прије свега с обзиром на то да је правни поредак схваћен као кохерентан из разлога правне сигурности и извјесности. И с нормативне стране се показује да је еволутивни приступ који у Бетијевом случају значи телесолошко тумачење на основу канона тумачења уопште и канона правног тумачења посебно (правних принципа и правила која су идентификована у правној доктрини) аргументативно најоснованији (видјети овај рад 5.3 и 5.3.1.4).

Сумирање резултата интерпретације Бетијевог рада у овом поглављу ће нам послужити за разумјевање неких савремених струјања у правној херменеутици којима ћемо се позабавити у последњем поглављу овог рада. Нека разматрања из разумљивих разлога дакако морају остати изван текста ове дисертације. Задатак аутора остаје да накнадно, у пригодном формату, проблемски изложи неке од дилема теорија тумачења у последње три деценије XX вијека. Одсуство обрађивања тих тема у српској правној теорији и филозофији на најбољи начин потврђује налаз да пракса информише теорију и да теорија обликује праксу (осим тога што је објашњава). Правна пракса на овим просторима у протеклих неколико деценија је сасвим извјесно помјерила интересовање правних теоретичара ка правно-политичким питањима, умањујући значај како аналитичке тако и херменеутичке перспективе у проучавању права.

5. ХЕРМЕНЕУТИКА: ПОВРАТАК ПОДРУЧНИМ КОРЈЕНИМА

Поведе ли херменеутика рачуна о поливалентности у читању текстова, постане ли теорија о мултилатералној читљивости, она може послужити као инструмент доброг аргументативног образовања који никада не претендује да буде последња ријеч у тумачењу, већ оставља увијек отвореним нове могућности.

Карл Хајнц Штирле

5.1. ХЕРМЕНЕУТИКА КАО ПРОБЛЕМ ОДНОСА ТЕОРИЈЕ И ПРАКСЕ

Дошли смо краја излагања Бетијеве теорије тумачења. На претходним смо странама у више наврата указали на њене предности и недостатке. У том, последњем поглављу нам слиједи да сумирамо те напомене и, што је још важније, да покушамо да оцртамо неке перспективе савремене правне херменеутике. То ће нам пружити прилику да размотримо и неке основне проблеме који су се у правној херменеутици искристалисали након Бетијевог времена и да идентификујемо неке основне школе мишљења које су у последњих неколико деценија владале филозофским и филозофско-правним мишљењем. Уколико смо у поглављу о херменеутици успјели у намјери да назначимо (избјегавајући слику прогреса ка универзализацији) слијед херменеутичких схватања као ширење обухватности херменеутичке проблематике, наш задатак је у овом поглављу да покажемо на који начин херменеутика, враћајући се свом основном значењу, остаје једнако вриједна (ако не постаје вриједнија) за подручне дисциплине из којих је потекла. Својеврсни повратак херменеутике сопственим артистичким корјенима, видјећемо, дозвољава да се Бетијев рад разумије као актуелан и значајан за разматрање проблематике правне херменеутике данас.

Такође нам ваља процијенити да ли су Бетијеве дистинкције у оквиру теорије интерпретације основане и одрживе, да ли је његов *sensus non inferendus* мото/канон уопште могућ као нормативни модел на основу чега се може изградити теорија правног расуђивања и коначно да ли су филозофска херменеутика и методолошка херменеутика (онако како ју је уобличио Бети) заиста инкомпатибилне. У вези с неким од ових питања, као претходну скептичку и критичку напомену, можемо дати навод једног савременог филозофа који на прилично генерички али интересантан и неконвенционалан начин у вези с историјом филозофије, њеним протагонистима и њиховом односу коментарише:

Сви велики 'дијалози' у историји филозофије су случајеви погрешног разумјевања: Аристотел је порешно разумио Платона, Тома Аквински је погрешно разумио Аристотела, Хегел је погрешно разумио Канта и Шелинга, Маркс је погрешно разумио Хегела, Ниче је погрешно разумио

Христа, Хајдегер је погрешно разумио Хегела [...] Изгледа да је увијек онда када је један филозоф пресудно утицао на другога, тај утицај без изузетка био заснован на продуктивном погрешном читању – зар није аналитичка филозофија у цјелини произишла из погрешног читања раног Витгенштајна (Žižek, 2004, p. ix).

Без обзира на крајњу лежерност и непретенциозност с којом је то изречено, тешко је остати незаинтересован основним проблемом који је наводом постављен. Изгледа да је у филозофији, или барем у оној историји филозофије која се уобичајено учи на универзитетима, нека врста продуктивног погрешног разумјевања више правило него што је случај. Како бисмо се у то увјерили, довољно је да се сјетимо интерпретације историје филозофије које у својим кључним дјелима даје Мартин Хајдегер а које се грубо огрјешују о сваку изричито исказану намјеру аутора интерпретираних дјела. Нема сумње у то да је већина Хајдегерових тумачења филозофских претходника конститутивна за његову фундаменталну онтологију у којој доминира тврдња да је повјест западне филозофије заправо повјест заборављања бивствовања. Утолико, иако кажемо да се ради о интерпретацији из неког разлога смо веома свјесни да је тај поступак креативан не зато што превазилази намјере аутора тумачених дјела, већ зато што на различите начине заобилази унутрашњу структуру, претпостављену кохерентност и дореченост дјела, поглавља, реченица, чак и самих ријечи (сјетимо се само његовог тумачења предсократовског $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ као *у-себи-из-себе-изван-стајања*).

Након херменеутичког окрета, о којем ће највећим дијелом и бити ријечи у овом поглављу рада, теорија интерпретације, узета као генерички назив за херменеутичку филозофију и англосаксонски интерпретативизам, поставља себи неке основне циљеве. 1) Први се састоји у „настојању да се разјасни и унаприједи интерпретативна пракса, како би се установио какав такав ред и конвергенција између многострукости различитих метода и циљева”. 2) Други циљ јесте свакако тај да се тумачење установи као алтернативна методологија у оквиру хуманистичких дисциплина и друштвених наука, која неће бити заснована на есенцијалистичком емпиризму у оквиру којег дигнитет науке једино могу заслужити оне дисциплине које за предмет имају природу независну од човјека (Bohman et al., 1991, p. 12). На

линији таквих размишљања, која херменеутичку теорију схватају као интерпретацију интерпретативне праксе која нужно утиче повратно на ту праксу, у наредним редовима ћемо покушати да покажемо како онтолошка, дескриптивна херменеутика ни на који начин није учинила излишним методолошка и нормативна настојања у оквирима подручних херменеутка. У том смислу, темељан став овог поглавља јесте тај да је кључна поука Бетијеве *Опште теорије тумачења* из савремене перспективе управо та да херменеутика у тумачењу као пракси која се одвија у подручним дисциплинама какве су право, филологија, историја или теологија има не само свој почетак већ и своје почело у том смислу да се непрекидно мора наслањати на налазе у оквиру тумачења у подручним дисциплинама, и у којима се налази било које херменеутичке теорије једино могу и тестирати.

Описана међузависност између теорије и праксе није нимало налик техничкој међузависности која постоји између природних наука и њихове примјене из бар два разлога. 1) Први се састоји у томе што је интерпретативно знање, па и интерпретативно знање о интерпретацији у бити циркуларно. Херменеутика се, настојећи да се установи као алтернативан методолошки приступ у, прије свега, духовним наукама, одрекла есенцијалистичких захтјева за базичним судовима на којима се цјелокупно знање мора заснивати и помирила се с Хајдегеровим налазом да се круг разумјевања и предразумјевања, тумачења традиције и самотумачења, не може прекинути у оквиру традиционално схваћеног објективизма. У идеалној говорној ситуацији циркуларност о којој је овдје ријеч јесте нераскидива, док је у конкретним политичким, друштвеним и историјским околностима она рјешива, захваљујући друштвеној, политичкој и економској моћи, тј. систему, хијерархији и контроли тумачења. 2) Други разлог за специфичност међузависности између теорије и праксе у духовним наукама јесте свакако и вриједнујући карактер сваког тумачења о којем говоре савремени интерпретативни универализам и херменеутички контекстуализам. У том погледу свакако јесте важно истаћи да одбацавање идеала субјективно неусловљене, објективистичке, есенцијалистичке и методолошки усмјерене науке не значи и одбацавање идеала строге науке (*strenge Wissenschaft*). У том смислу ваља и схватити Хајдегеров диктум по којем математика није прецизнија од историје већ је само сиромашнија у погледу основних

претпоставки, и Хусерлов приговор да пуке чињеничке науке производе пуке чињеничке људе. Није ријеч више само о томе, како је Бети тврдио у својим канонима на субјективној страни тумачења, да је нужно признати субјективитет приликом сазнања у оној мјери у којој он не угрожава алтеритет објективације, већ и о томе да је тумачење увијек укотвљено у скупу преетзистентног знања, као што је и научно сазнање неријетко засновано у некој парадигми.

Однос између теорије и праксе тумачења постављен на такав начин, нас дакако не ослобађа од проблема који остају након што признамо интерпретативни карактер знања у духовним наукама. Пишући увод за зборник радова о херменеутици с почетка деведесетих година XX вијека Боман, Хили и Шустерман наглашавају да и интерпретативизам поставља питања о томе на чему су тумачења заснована, на шта се она односе, на који начин могу бити оправдана и да ли имају неке политичке импликације (Bohman et al., 1991, p. 7). Узмемо ли да то јесте круг питања која савремена херменеутика поставља себи, онда се без устезања може рећи да је њен разговор с методолошки оријентисаном херменеутиком која је представљена на претходним странама, не само користан већ и нужан. Новонастали проблем се из перспективе Бетијеве херменеутике, показује као перзистентни проблем сваке интерпретативне методологије.

Да бисмо на одговарајући начин оцјенили значај Бетијевог дјела за потоњу теорију интерпретације, чини нам се да је неопходно да се позабавимо с неколико основних питања. 1) Прво и свакако најважније јесте питање једног од најзначајнијих спорова у повјести херменеутике XX вијека – спора између Гадамера и Бетија. 2) Друго питање се тиче рецепције Бетијевог учења о тумачењу у потоњој херменеутици од стране појединих аутора који су се у оквиру подручних херменеутика свјесно и изричито бавили настављањем његовог рада. 3) Треће питање се односи на сумирање критика Бетијеве опште теорије тумачења након којег можемо говорити о њеним дјеловима који и данас остају интелектуално подстицајни и плодни. Сумирање које је у питању ћемо спровести посредством анализе а) појединих савремених дебата у филозофији науке и б) посредством излагања основних праваца у савременој теорији правног тумачења.

5.1.1. ЕМИЛИО БЕТИ VS ХАНС ГЕОРГ ГАДАМЕР

У току овог рада смо пажњу посветили и тензији која је, након објављивања Гадамерове *Истине и методе*, настала између методске херменеутике и онтолошке херменеутике. Критика је у том погледу одавно пресудила у корист онтолошке херменеутике, а даљи развој херменеутичког мишљења је текао смјерницама које су оцртане у капиталном дјелу њемачког филозофа. Бетијева претјерана дисмисивност у погледу онтолошке херменеутике јесте свакако утицала на то да се расправа оконча на овај начин. Пишући о утицају и рецепцији Бетијевог рада, навели смо да је његов значај за даљи развој херменеутике био ограничен, упркос томе што му савремени аутори приписују несумњив значај. Сам Бети је у вези са својим најзначајнијим критичарем писао:

Уосталом, далеко сам од смијешне претпоставке да из мог уског оквира тврдим да се поглед на херменеутику може усмјерити само из тог одређеног угла; напротив, наши дивергентни приступи херменеутици се могу посматрати као концентрични путеви на равне части укључени у широком и бескрајном унверзуму сазнања духовних наука (Betti, 1987, pp. 200-201).

Дебата која је вођена у једном релативно кратком периоду након објављивања Гадамеровог дјела о херменеутици јесте, ван сваке сумње, најзначајнија дебата у повјести ове дисциплине у XX вијеку (Griffero, 1988, p. 202). Са становишта филозофског значаја, Гадамерова дебата с Хабермасом је свакако била далекосежнија у погледу наступајућих мисаоних струјања, али је дебата с Бетијем обиљежила херменеутику на европском континенту која ће након тога остати у дескриптивним, гадамеровским оквирима, не покушавајући да се врати методолошким и нормативним корјенима које је еклектички, али не без креативности, сабрао Бети.

Упркос том резултату спора, треба признати да је добар дио како италијанске критике Бетија тако и критичке литературе у иностранству, из корјена симплификовано схватио расправу, покушавајући да пресуди у корист једног или другог теоретичара без узимања у обзир значаја саме дебате за савремену херменеутику. У једну од таквих крајњости је отишао и Гадамеров ученик Ричард Палмер када је у својој *Херменеутици* писао о томе да су Бети и Хирш „гласови

реакције и одбране, јер позивају на повратак ‘објективности’, тј. теже реafirмацији чињенице да историјско истраживање подразумјева остављање по страни савремене перспективе самог историчара” (Palmer, 1969, p. 47).²¹³ У англоамеричком говорном подручју је тај тријумфализам у погледу онтолошке херменеутике учврстио и аутор чију смо систематизацију херменеутичких схватања користили у другом поглављу нашег рада. Јозеф Блајхер је, правећи разлику између *херменеутичке теорије* (чији би представници били Бети и Хирш) и *херменеутичке филозофије* (чији би главни представник био Гадамер), представљао прво струјање као потрагу за објективношћу или валидношћу тумачења, а друго струјање као оцртавање историјске усвољености тубитка у којој се тубитак тумачењем пројектује у будућност, а на основу примјене која је увијек дјелатна у тумачењу. Према мишљењу многих савремених аутора, та слика није одговарајућа, понајвише стога што би она дебату између Бетија и Гадамера, удовољавајући Гадамеровом виђењу спора, прогласила излишном (Griffero, 1988, pp. 202-203). Да спора има и да је о њему вриједно расправљати показала је и Рикерова критика да у оквиру херменеутике има мјеста како за онтолошка струјања тако и за „дистанцирано испитивање начина на који је текст настао и разлога због којих је он настао [...] чиме је избјегнут и догматизам и скептицизам у разматрању херменеутичког круга” (Westphal, 2011, p. 56). С друге стране, исправно је примјећено да по сриједи није само коначан суд о начину постављања херменеутичког проблема већ и околности у којима се постављање херменеутичког проблема могло показати као проблематично и интелектуално плодно. Из наведених разлога, на мјесту је поређење које у области правне интерпретације дебату између Бетија и Гадамера ставља раме уз раме с оном између Савињија и Тибоа (Crifo, 1990, p. IX).²¹⁴ Указали смо на више мјеста на сву

²¹³ Из Бетијеве теорије правног тумачења посве је већ јасно да су његови закључци у том погледу сасвим различити од онога што му Палмер приписује. У цјелокупном учењу о тумачењу Бети настоји да потврди идеју да утврђивање значења репрезентативне форме без посредовања савремених категорија јесте не само јалово већ и није могуће (видјети 4.2).

²¹⁴ На њемачком је тлу у првој половини XIX вијека као последица расправе о кодификацији између Савињија и Тибоа (Anton Friedrich Justus Thibaut, 1772–1840) постепено почела да израња историјска школа права.²¹⁴ Тибоова је идеја система позитивног права у Њемачкој подразумјевала

бесмисленост тих тврдњи, али ћемо се овдје, с обзиром на то да у домаћој литератури тој дебати није посвећено довољно пажње, усредсрејидити на излагање њених основних спорних тачака, како бисмо добили реалнију слику њених резултата.

Посебну пажњу Бетијевом раду Гадамер поклања у поглављу *Истине и методе* насловљеном “Егземпларно значење јуристичке херменеутике” у којем покушава да коначно постави своју тезу о апликативном карактеру сваког интерпретативног подухвата. Из перспективе његовог разматрања долази се до следећег битног закључка у вези с правном херменеутиком:

Случај јуристичке херменеутике [...] уистину није неки нарочит случај, већ је погодан зато да историјској херменеутици врати пуну ширину њезине проблематике и да тиме

једно схватање правне интерпретације сасвим подударно са схватањем егзегетичке школе права. Овај заговорник кодификације је разликовао 1) граматичку и 2) логичку интерпретацију, и у оквиру логичке интерпретације идентификовао а) интерпретацију у складу с намјерама законодавца и б) интерпретацију у складу с циљевима права (Vecchi, 2009, pp. 198-199). Како „[ј]едно (просто) волунтаристичко поимање важења не имплицира *sic et simpliciter* пристајање уз једну исто тако волунтаристичку теорију интерпретације” (Cottone, 2006, p. 103), Тибо и егзегетичка школа су легислативни волунтаризам повезали с једним формалистичким поимањем тумачења. Правна се интерпретација по том науку имала претворити у механичку примјену (у случају примјене права) односно систематизацију (у случају правне науке) воље законодавца опредмећене у праву испуњеном у писаном закону (Vecchi, 2009, p. 95). Основна идеја историјске школе права – чије се развијене поставке управо формирају у опреци према Тибоовом пројекту законика – да цјелокупно право настаје из народног духа те да је право у складу с тим (налик језику, обичају, умјетности или култури уопште) производ историје а не конструкција разума или воље законодавца, из перспективе правног тумачења значила је реafirмисање правничког права чији је најзначајнији производ било римско право очишћено од средњевјековних интервенција (Vecchi, 2009, p. 196). Тибоове идеје су изложене у дјелу *Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland* из 1814. године. Савињи је противљење пројекту кодификације њемачког права изразио у дјелу *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* преведеном код нас под насловом *Законодавство и правна наука* (Savini, 1998). Савињијеви и Тибоови текстови у вези с кодификацијом њемачког права су поводом стогодишњице дебате прештампани о објављени у зборнику *Thibaut und Savigny: zum 100jährigen Gedächtnis des Kampfes um einheitliches bürgerliches Recht für Deutschland* (Savini, 1998).

поново успостави старо јединство херменеутичког проблема, јединство у којем се јурист и теолог срећу с филологом (Gadamer, 1978b, p. 263).

У схватању историјске херменеутике као оне дисциплине која је разумјевање уздигла до метода објективне науке нема мјеста за јуристичку херменеутику, „јер она не жели да разумије дате текстове, већ је она практична правна помоћна мјера, која, у систему правне догматике, треба да исправи једну врсту недостатка и појаву помањкања” (Gadamer, 1978b, p. 358). Приликом обнављања изгубљеног јединства херменеутичких дисциплина Гадамер управо изричито преузима једно од основних Бетијевих питања о разлици између „догматског и историјског интереса” које је код нашег аутора артикулисано као питање о разлици између правног и историјског тумачења, односно као питање о разлици између тумачења у рекогнитивној функцији и тумачења у нормативној функцији. Два су тако основна приговора која Гадамер упућује Бетију и којима ћемо се овдје позабавити: 1) први се тиче типологије интерпретације на нормативну, когнитивну и репродуктивну док се 2) други се односи на разликовање историјске и правне херменеутике која је с том типологијом повезана.

1) Прва замјерка коју Гадамер упућује Бетију се односи претензију да се херменеутика доврши на начин методологије и да се интерпретативно поступање учини предметом типологије. Разликовање које је Бети поставио између врста херменеутике просто не може да стоји, објашњава Гадамер, позивајући се на теолошку и јуристичку херменеутику:

Досадашња херменеутичка теорија раствара се у разиковању, која она сама не може да одржи. То је видљиво управо тамо гдје се тражи једна општа теорија интерпретације. Ако, рецимо, разликујемо когнитивно, нормативно и репродуктивно тумачење, као што је то учинио Е. Бети у својој *Општој теорији интерпретације*, изграђеној на дивљења достојном знању и прегледу, онда западамо у тешкоће приликом уврштавања феномена у ову подјелу, То важи, најприје, за тумачење које се врши у наукама. Ако саставимо теолошко тумачење с јуристичким и приредимо га у складу с нормативном функцијом, морамо се, томе насупрот, сјетити Шлајермахера, који обрратно, теолошко тумачење најуже повезује с општим, тј. по њему, филолошко-историјским

тумачењем. Процјеп између когнитивне и нормативне функције се заиста протеже поред теолошке херменеутике и одатле се тешко да закључити да се научна спознаја разликује од накнадне примјене на душевно уздизање. Исти се процјеп очигледно протеже и посред правног тумачења, уколико спознаја смисла неког правног текста и његова примјена на конкретан правни случај нијесу два одвојена акта, већ један јединствен процес (Gadamer, 1978b, pp. 333-334)

Гадамер сматра да, чак ни у случају репродуктивног тумачења, не можемо говорити о посебној врсти тумачења у правом смислу те ријечи, јер оно увијек подразумјева како рекогницију тако и апликацију. Субјект тог тумачења мора „разумјети изворни смисао текста” и извести „стилски тачну репродукцију путем захтјева сопствене садашњице”. Узевши све то у обзир, Гадамер сматра да је разликовање врста тумачења заправо описивање једног истог феномена из различитих перспектива (Gadamer, 1978b, p. 344), с обзиром на то да се јединство херменеутике, као што смо у другом поглављу нашег рада видјели, управо успоставља на основу израженог нормативног момента јуристичке и теолошке херменеутике. *Exempli causa*, смисао се закона у крајњој анализи може према Гадамеровом мишљењу схватити искључиво као смисао било којег другог текста, тако да је и у историјској херменеутици по сриједи истински посао апликације „јер и она служи очитовању смисла, тиме што изричито и свјесно преошћује временско одстојање” (Gadamer, 1978b, p. 345).

2) Гадамер неће покушати да у потпуности оспори разлику између историјског и правног тумачења. Слиједећи Бетија, Гадамер такође наглашава да је посао правника практичара на неки начин тај да смисао закона конкретизује у његовој примјени, узимајући у обзир случај на који се норма по претпоставци односи. Историчар би пак, по мишљењу Бетија, требало да реконструира суштину закона у историјској мјени његовог смисла, док правник схвата смисао „полазећи од датог случаја и ради тог датог случаја” (Gadamer, 1978b, p. 359). Ако јесте тако, онда посао правног практичара на неки начин интегрише посао историчара права јер, тврди Гадамер, „онај ко жели да смисао неког закона правилно прилагоди, мора, ипак, прво знати његову изворну смисаону садржину” (Gadamer, 1978b, p. 360).

Историчар пред собом нема неку догматску сврху, тако да је његово поступање најпросто рекогнитивно. Гадамерово је кључно питање, с обзиром на тај опис, не то да ли је исправно постављен однос између правног историчара и правника практичара, већ то да ли је тиме „довољно обухватно сагледано и описано држање историчара”. Историчар наиме, по мишљењу Гадамера, чини сасвим сличну ствар коју чини и практичар услед тога што разумјевање закона у његовој историјској мјени нужно подразумева схватање правне садржине текста и његове савремене садржине која му је „пред-мнијевањем” доступна (Gadamer, 1978b, p. 361). Херменеутички положај правника практичара и историчара права ако јесте тако суштински је исти чак и онда када се покушавају разумјети културе које нијесу у било каквој непосредној вези са савременим правним проблемима:

Јуристичка херменеутика је у стању да збиљски поступак духовних наука подсјети на себе самог (Gadamer, 1978b, p. 362).

Задатак правног историчара, ако уопште жели да схвати смисао закона у његовој историјској мјени, јесте тај да правно дјеловање закона идентификује у различитим историјским ситуацијама; по сриједи је увијек посредовање између садашњице и предаје у којем се смисао било чега мора разумјети:

Случај јуристичке херменеутике, дакле, уистину није неки нарочити случај, већ је погодан зато да историјској херменеутици врати пуну ширину њезине проблематике и да тиме поново успостави старо јединство херменеутичког проблема, јединство у којем се јурист и теолог срећу с филологом (Gadamer, 1978b, p. 363).

Управо на основу ових поставки и упркос бројим наводима и изразима уважавања, према Гадамеровом мишљењу, Бети остаје везан за романтичарски психологизам упркос томе што је критиковао историјски објективизам признајући субјекту одговарајућу улогу у херменеутичком сазнању.

Можемо већ сада, независно од Бетијевог одговора, поставити питање о томе због чега је апликативни моменат јуристичке и теолошке херменеутике упадљиво присутан само у том дисциплинама а мора се посебно образлагати у свим осталим подручним херменеутикама. Чини се да Гадамер нема други одговор изузев тога да технички појам *примјене* (која се у контексту Гадамерове херменеутике, што је

индикативно у том смислу да је у складу с његовом основном идејом, преводи рјечју апликација) схвати као посредовање између прошлости и садашњости, тј. премошћавање временске дистанце. Поменимо, међутим, само дисциплину која нам је ближа, када право интерпретирамо да бисмо га примјенили то није оно што радимо, није дистанца та коју премошћујемо разумјевањем већ је случај тај који примјеном утврђеног значења рјешавамо. У тој интерпретативној медијацији између општег и појединачног се апликација одвија на тај начин да се утврђено значење свјесно и изричито, као норма или као максима дјеловања и одлучивања, примјењује на конкретан случај. Апликација о којој Гадамер говори нема искључиви карактер сусретања у херменеутичком кругу онога што нам је временски удаљено, већ има карактер разумјевајућег међуусловљавања општег и појединачног. Истина је да законска формула мора бити усклађена с данашњом живом актуелношћу и да у том смислу она у себе укључује филолошку интерпретацију (конкретније, историјску). Међутим, то не значи да је та медијација између прошлости и садашњости звање судије, већ само то да, некада, како би рјешао спорни случај, судија ову медијацију мора обавити како би смисао закона, ако тај закон још треба да има важење, разумио на основу актуелне спорне ситуације.

Грешка је, такође, претпоставити да су примјена у техничком смислу и правна интерпретација истовјетне; оно што се подразумјева под примјеном права не подразумјева нужно интерпретацију (иако је по правилу подразумјева) што смо, слиједећи Бетија, подробно изложили у претходном поглављу. Уосталом, и сâм Гадамер наглашава:

Нико не спори чињеницу да је контролисање предрасуда наше садашњости у тој мјери да не разумијемо погрешно свједоке прошлости основан циљ, али је јасно да таква контрола не испуњава у потпуности задатак разумјевања прошлости и њених преношења (Gadamer, 1977b, p. 6).

Маркардова (Odo Marquard, 1928–) критика Гадамера на сличан начин управо наглашава једну темељну разлику између теолошке и правне херменеутике (онога што је Бети називао нормативном херменеутиком) и филолошке херменеутике на другој страни. У првом случају, разумјевање јесте подложно идеји обавезујуће интерпретације, институционална ограничења тумачењу су изражено

присутна, док је у другом случају дијалектика питања и одговора изражена управо изразитом одбојношћу према идеји коначне или апсолутне интерпретације. Литерарна херменеутика је за Маркарда примјер плурализирајуће херменеутике коју супротставља сингуларизирајућој херменеутици какве су правна или теолошка (Marquard, 1984, pp. 117-146). Чини се да, уколико за озбиљно узмемо херменеутичку праксу у одређеним подручним дисциплинама, одређене линије демаркације између различитих тумачења морамо прихватити. Бети је, није на одмет опет поменути, сматрао да се та линија успоставља слиједећи основни интерес приликом приступања говору, тексту или дјеловању.

У *Општој теорији интерпретације* која је објављена 1955. године Бети се са Гадамеровим становиштима не конфронтира, већ се скоро искључиво бави Хајдегером и Бултманом. У том дјелу, Гадамер првенствено интересује Бетија као историчар филозофије и филолог. У дјелу из 1962. године, насловљеном *Херменеутика као општа методика духовних наука*, које је првобитно објављено на њемачком језику, Бети се покушава концизно и офанзивно разрачунати с Гадамеровим становиштима која су у *Истини и методи* објављена годину дана раније. Неколико основних ставова који Бетија, упркос начелно позитивном ставу који у односу на његову теорију интерпретације Хајдегеров ученик изражава у свом кључном дјелу, удаљавају од онтолошке херменеутике тичу се: а) суштинског значаја предрасуда у аналитици тумачења; б) конструктивног и продуктивног карактера тумачења и ц) онтолошке тежине херменеутичког круга (Longo, 2010, p. 88). Коначно, на основу неприхватљивости претходних теза онтолошке херменеутике и д) егземпларни значај правног тумачења му се чини тезом која је најпросто промашена.

Истакли смо, што се прве ставке тиче, да је мото пјелукупне теорије интерпретације за Бетија оно *sensus non est inferendus* и на више мјеста смо појаснили значење тог канона који се у принципу поклапа с канонем аутономије објекта. Објаснили смо, такође да Бети под тим не подразумјева неку датост и готовост објекта независно од субјекта сазнања. Напротив, Бети са задовољством констатује да су „[д]анас људи уопште свесни тога и слажу се да држање тумача не треба да буде само рецептивно усвајање него активно по узору конструисање” (Beti, 1988, str.

73). Под тим наводима никако не треба разумјети идеју да се објективност никако не може постићи упркос томе што је она у духовним наукама сасвим различита од објективности у природним наукама. Слиједећи Вебера, Бети настоји да делимитира улогу „субјективирајуће потке интерпретације” као оног дијела тумачења који се односи на врједности на тај начин што га а) ограничава на етичка, естетичка и правна врједновања текста и на б) припремну фазу у сазњању објекта која на основу интересног врједновања дјела то доводи у центар пажње, као дјело за нас (Betі, 1988, str. 81-82). Егзистенцијално инспирисана херменеутика, сматра Бети, доводи до тих неспоразума на основу незнатног али далекосежног помјерања смисла одређених проблема. У првом реду се ради о томе да се а) перспективистичка условаеност положаја историчара мијеша с немогућношћу објективности, што, навели смо, никако није оправдано јер је предмет тумачења без обзира на недовршивост херменеутичког задатка ипак објективација другог духа, да би се б) *значење* историјског феномена помјешало с питањем његовог *значаја* (Betі, 1988, str. 82-83). Поставањем ствари на тај начин дијалог између два духа претвара се у егзистенцијални монолог тумача а трочланост поступка тумачења се урушава (Betі, 1988, str. 86-87). Најпрегнантнији приговор који Бети упућује егзистенцијалистичким схватањима јесте свакако онај по којем се у тим оквирима брка услов могућности разумјевања и предмет разумјевања. У крајњој линији, то повећава могућност да се само оно што је цјеловито и смислено узме у обзир а да се занемари у потпуности оно што нам је туђе и странано (Betі, 1988, str. 93). Уколико претпоставимо да је пројекција смисла цијелине она предрасуда која нам омогућава разумјевање не остављамо довољно простора да нам текстови кажу нешто што није присутно у нашим предрасудама, сматра Бети.

У више наврата смо до сада поменутили да значајан дио онога што Бети назива објективношћу има потку у томе што је он прије свега заинтересован за изградњу нормативне теорије тумачења; не тиче га се дакле само разумјевање, колико га се тиче исправно разумјевање. Отуд је и његов први значајнији и изричито формулисани приговор Гадамеру тај да упркос томе што његова „херменеутичка метода” „омогућава сагласност у погледу ствари између текста и читаоца – тј. између присутног смисла текста и субјективног читаочевог схватања [..., она не] јамчи *исправност* разумевања” (Betі, 1988, str. 104). Антиципација

савршенства која је контролна инстанца код Гадамера, не подразумева само формалну цјеловитост текста већ и његову фактичку истинитост, што не значи ништа друго до то да тумач на неки начин добија монопол над истином, умјесто да се ограничи на утврђивање значења текста са свим његовим некохерентностима и проблемима који су му припадни (Betti, 1988, str. 106).

Бети сматра да, што се Гадамеровог захтјева за примјеном у подручним херменеутикама какве су историјска и филолошка тиче, то поновно успостављање јединства херменеутичког проблема јесте засновано на самообмани. У праву, повезаност између примјене и тумачења почива на „одређењу права као поретка заједничког живота једне људске заједнице” те је и задатак тумача у том случају да усмјери на основу закона живот те заједнице (Betti, 1988, str. 112). У историјској се интерпретацији, међутим, апликација не може правдати продуктивношћу разумјевања; она ту отвара простор самовољи тумача и прекрајању историје. Историчар се прије дистанцира од примјене него што прихвата примјену као начин тумачења текста. Јасно је да се иза тих Бетијевих приговора крије једно суштинско неслагање с егзистенцијалном херменеутиком упркос признању њене „револуционарности” (Betti, 1961, p. 3). У идејама настављача Хајдегерове фундаменталне онтологије Бети види основни проблем – из перспективе онтолошке херменеутике постоји једна темељна немогућност поштовања интерпретандума: „ако би се објект истински могао идентификовати у потпуности са субјектом, нестала би она могућност, она одвојеност која је предуслов сваког сазнања” (Betti, 1961, p. 227). Упркос томе што су коментатори Бетијеве критике Хајдегера и Бултмана узимали као вербалистичке и као последицу једног изворног неразумјевања фундаментално-онтолошких тенденција савремене филозофске херменеутике, Гадамер посвећује дужну пажњу управо Бетијевом приговору да се код побројаних аутора мијеша *разумјети са разумјети се у* (Gadamer, 1978b, pp. 292-293).

Постоје ипак бар двије основне тачке у којима је Бети сагласан с Гадамером и Бултманом: 1) прва се тиче признавања историјности разумјевања док се 2) друга тиче чињенице да је задатак интерпретације бесконачан (Betti, 1988, str. 114). Бети сматра да то никако не значи да се разликовање између субјекта и објекта не може

одржати (Danani, 1998, p. 227). Много је више оних мјеста на којима Бети сматра да је замагљивање разлике између субјекта и објекта у саприпадности одвијању традиције недопустиво за било какво сазнајно држање према стварности. Гадамерово схватање односа прошлости и садашњости, видјели смо, оличено у идеји „стапања хоризоната”, чини традицију продуктивном у погледу тумачења, успутно жртвујући дистанцијацију као предуслов сазнања. Из Бетијеве перспективе, стапање хоризоната преставаља „жртвовање алтеритета *интерпретандума*” (Longo, 2010, p. 97). Такво онтолошко постављање проблема онемогућава, даље, било какву врсту контроле резултата тумачења. Претпостављена потпуност дјела то не обезбјеђује, будући да је само у прилици да стави знак једнакости између тумача и текста, што је у херменеутичкој традицији означено као предрасуда *кириолексије* (Beti, 1988, str. 105). Предрасуда се код Гадамера састоји у томе што он, посредством претпоставке да је текст потпун, претпоставља да је текст и истинит, да би у крајњем од тумача направио аршин за истинитост (Griffero, 1988, p. 206). У крајњем, све то води непомирљивој разлици у схватању медијације између прошлости и садашњости; код Гадамера је она изражена идејом да је свако разумјевање истовремено и примјена на основу трајне ефикасности садашњости. Бети сматра да оно што је у садашњости ефикасно јесте само ностички интерес за сазнањем који је приликом утврђивања значења могуће оставити у одговарајућим оквирима како би се обезбједио алтеритет објекта тумачења. Бети на тај начин приговара Гадамеру мјешање *Bedeutung* и *Bedeutsamkeit*. Разликовање врста тумачења, односно раздвајање рекогнитивног од нормативног тумачења, почива на могућности уздржавања од примјене чувањем дистанце између субјекта и објекта (Griffero, 1988, p. 207).

Упркос оградама које је након расправа са Бетијем и Хабермасом Гадамер направио, у *Истини и методи* је имплицитно присутна теза о излишности „дуог пута метода” за досезање истине и то не само стога што је та контрапозиција постављена у наслову дјела већ и стога што његов изворни пројекат у потпуности занемарује достигнућа савремене лингвистике, семиологије и психологије језика. И поред неоспорних достигнућа његовог мишљења Гадамер је „својим истраживањима конструисао позицију нетрепељивости према методском принципу од стране херменеутике” (Stierle, 1994, pp. 15-16). Филозофска херменеутика, по изворном

Гадамеровом науку, упркос одређеним (анти)епистемолошким импликацијама није у обавези да понуди технике којима ће се пред-расуђивање подврћи рационалној контроли. Менгони добро примјећује: ако не можемо говорити о техникама које Гадамер предлаже, онда бар можемо говорити о суштинским условима за избјегавање неспоразума или арбитрарне манипулације текстом. Први је такав услов јасно формулисан у Бултмановом *Das Problem der Hermeneutik*. Bultman каже да је у циљу избјегавања произвољности предразумјевања неопходна „образована херменеутичка свијест” која у крајњем значи да тексту треба дозволити да нам говори. Други је услов снажно истицао Гадамер сматрајући да је свијест о сопственим предрасудама неопходна како би се те предрасуде подвргле критичкој рефлексiji (Mengoni, 1978, pp. 136-137).²¹⁵ У Гадамеровој тези из *Истине и методе*, по којој све предрасуде нијесу једнако легитимне, налазе се већ трагови нужног уступака методолошком приступу теорији тумачења, у оквиру тог приступа јесте дискриминација између оправданих и неоправданих предрасуда једино и могућа (независно од тога да ли је епистемолошки карактер критеријума те дискриминације претпостављено контингентан или претпостављено нужан). И код Гадамера „ствар по сриједи” у дијалогу има неку врсту „регулативне улоге” упркос томе што „објекат” на неки начин „израња” његовим „претресањем” у оквиру дијалога у оквиру чије се структуре питање – одговор тумачење и одвија (Longo, 2010, p. 95). Више важном се чини у том контексту Гадамерова теза по којој ванметодички услови интерпретације маргинализују њено методичко спровођење до те мјере да се методологија тумачења показује у крајњој анализи прелевантном за сазнање објективације духа.

Свако ко разумева трага за нечим истинитим. То се најпре да демонстрирати на негативној околности да свако зна шта су лаж и неискреност. Ко вара [сиц!], тај погрешно разуме, ко лаже – тај изврће истину. Позитивно одредити и окарактерисати истину је, признаћемо, далеко тежи подухват (Grondens, 2010, p. 203).

²¹⁵ Видјели смо на који су начин идентични услови образложени у оквиру Бетијевог излагања канона интерпретације (овај рад 3.6).

На основу претходних разматрања јесте сасвим јасно да Гадамерова линија одбране од Бетијевих критика, која наглашава да та два херменеутичка струјања напросто стоје на различитим нивоима те је комуникација међу њима могућа али не у облику трајне дебате, није одговарајућа. Нити је Гадамерово дјело прост опис онога што се одиграва нити је Бетијево дјело методолошки упут који остаје на нивоу феномена. Другим ријечима, ствар се не може напросто завршити на констатацији да је један приступ *questio juris* а други приступ *questio facti*.²¹⁶ Очигледно је да све то наравно не значи да су Бетијеве и Гадамерове позиције непомирљиве упркос томе што су њихови приступи начелу различити. Бети се наиме интересовао за методолошко-прескриптивну димензију тумачења док је Гадамер инстистирао на декриптивно-трансценденталној димензији (Longo, 2010, p. 94). Из претходних разматрања је јасно да оцјене о антикварности Бетијевог дјела и о искључивости Гадамеровог приступа нису одрживе већ на основу њихових капиталних списа. Припадност традицији и њен континуитет и код једног и код другог играју значајну улогу у разумјевања, с тим што обојица покушавају да ходају по танкој линији између субјективизма и објективизма нагињући на једну или на другу страну. Бетијеви се каноно каткад показују као превелики уступак неком објективно достижном значењу интерпретандума, на сличан начин на који се у Гадамеровом схватању традиције тумач појављује као „прогутан” претежно мирним морем историјске условљености. Универзалност језика, о којој говори Гадамер, упоредива је с елиптичношћу језика о којој говори Бети у том смислу да значење увијек превазилази садржај исказа. Јасно је да то не води закључку да се позиције могу помирити и да су дескриптивна и прескриптивна херменеутика двије стране исте медаље. Један од најпознатијих тумача Бетијевог дјела у том погледу оштро констатује:

Двије позиције нијесу уопште комплементарне [...] оне представљају двије антитетичке визије свијета, двије супротстављене дефиниције тога шта значи разумјети и тумачити (Griffero, 1988, p. 203)

²¹⁶ Бети наглашава да је сазнајно теоријско питање заправо *questio juris* с обзиром на то да му је циљ да утврди шта приликом активности сазнавања треба чинити (Beti, 1988, str. 117).

Историчност којој се приклањају обје теорије јесте сасвим различита; једна подразумева апропријацију традиције посредством карактеристично схваћене примјене, док друга инсистира на поштовању алтеритета објекта. И феноменолошке претпоставке на којима Гадамерово и Бетијево схватање изричито почивају су диспаратне; Бети своје схватање заснива на Хартмановој онтологији, док се Гадамер ослања на Хајдегеров егзистенцијализам. Гадамер, даље, доводи у питања аутономију субјекта у односу на његову традицију у оквиру које је вишеструко одређен позитивним и негативним предрасудама које га конституишу као људско биће, док Бети чврсто вјерује у способност субјекта да критички и с дистанце разумије објективације духа и самог себе (Griffero, 1988, p. 204).

Гадамер је у писму које је упутио Бетију и које је касније ушло у састав чланка „Hermeneutik und Historismus” објављеном у *Philosophische Rundschau* у априлу 1962. године јасно ставио до знања да је његова основна идеја била та да понуди опис онога што се увијек дешава када тумачимо, а не да понуди неку интерпретативну методу (Beti, 1988, str. 114-115). Тачку на ту расправу је на неки начин ставио сам Гадамер ламентирајући над чињеницом да се расправа о којој смо говорили и није показала превише плодном за херменеутику. Инсистирајући на томе да је Бети пропустио да разумије њихове напоре као комплементарне Гадамер тврди да се од њега у тој расправи очекивало да успије да „прескочи сопствену сјенку”. Гадамер ипак наставља и каже „заиста нисам видно према чему бих требало да скочим” (Gadamer, 1978a, p. 6). Критика је, није на одмет још једном поменути, била немилосрдна према Бетију што с формалне и стилске, што са садржинске стране. Формално је оптуживан за „еклектицизам, коришћење симплификованих и просто дескриптивних појмова, неспособност самокорекције, за претјеран профетски *pathos*, за реторичко коришћење [библиографских] извора” (Griffero, 1988, p. 2010). Садржински, критиковали су га марксисти због „ненаучног идеализма”, други су му приписивали „наивни реализам”, оптуживали га да је субјект схватио а-историјски, да је занемарио егзистенцијалне проблеме и саморазумјевање, па све до тога да је његово схватање мртворођено јер је заузело позиције које су други већ напустили (Griffero, 1988, p. 211).

Савремени аутори су у одређеној мјери и у ограниченом обиму редиговали неке од неправедних критика које је диктирао дух времена окренут егзистенцијализму и онтолошкој херменеутици. Гронден, тако, прилично апологетски говори о Бетијевим схватањима: „Бетијево разликовање значења и значаја и те како је херменеутички одрживо” (Gronden, 2010, p. 185). На крају ће и сâм Гадамер тврдити да се читање не предузима због самог читања „оно није аутономна реализација шаблона мишљења већ остаје субординирано тексту који бива регенерисан посредством поступка читања” (Gadamer, 1987, p. 84). Субординираност објективацији је за Бетија увијек значила дистанцу чије се превазилажење које никада никад довршено одвија посредством методолошки усмјерене свијести. Уколико је Хајдегера и Гадамера интересовало искључиво разумјевање (које се увијек прије сваке интерпретативне рефлексije већ одвија) Бетија је интересовало исправно разумјевања као резултат чији квалитет могу гарантовати одређене смјернице које би пратио поступак тумачења.

Поједини савремени аутори сматрају да једини закључак који се може извући из дебате о херменеутици и критичкој друштвеној науци чији су протагонисти, видјели смо у првом поглављу, Гадамер, Хабермас и Рикер, јесте тај да је херменеутика непоправљиво дијалектичка. Сасвим је јасно да то није дијалектика која води било каквој мирној синтези или знању које је у потпуности објективно. Поменути аутори, будући да недовољно познају Бетијево дјело, сматрају да је управо та потреба за дијалектичношћу између дистанцијације и припадности, заштита од западања у објективизам у којем су се аутори попут Бетија, Дилтаја и Хирша нашли (Westphal, 2011, p. 59). Зар није управо Бетијева херменеутичка методологија нагласила дистанцу као позитивну могућност разумјевања без обзира на њене онтолошке и гносеолошке претпоставке? Зар није управо Бети наглашавао дијалектику између субјективног и објективног пола у тумачењу, остављајући увијек отворену могућност критике и корјенитог преображаја традираних мњења и интерпретација? Ако је у тим теоријским становиштима наглашавао идеју по којој *sensus non est inferendus sed eferendus* (с којом би се на неки начин, видјели смо, сагласно и сам Гадамер) онда то јесте стога што је сматрао да је интерпретација *subtilitas* и да, сходно томе, херменеутика као теорија не смије затворити очи пред оним разликама која је сама пракса створила. Према Бетијевом мишљењу, те су разлике

налагале да се интерпретација концептуално одијели од осталих облика сазнања а нарочито од креације, али нијесу никада довеле до помисли да се једна духовна отвореност за стране и далеко замјени егзактном методологијом која ће увијек и без изузетка гарантовати исправне резултате. С тим у вези, чини се да немамо право да порекнемо вриједност методолошкој импостацији Бетијеве херменеутике која није имала довољно слуха за радикалне проблеме савремене епистемологије, ништа више него што немамо право да порекнемо вриједност Гадамеровој херменеутици због њеног недовољног наглашавања критичког момента сазнања у односу на традицију којој припадамо.

5.1.2. РЕЦЕПЦИЈА БЕТИЈЕВЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ

Бетијево је дјело у херменеутици друге половине XX вијека имало сасвим специфичан одјек. Крифо наглашава да је *Општа теорија интерпретације* у Италији врло мало читана и коментарисана. Рад аутора који је своје дјело укоријенио у њемачкој традицији коју је темељно познавао и поштовао управо у тој традицији јесте доживјело значајнију рецепцију и већи број коментара.²¹⁷ Бетијев је покушај установљења херменеутичке методологије, с једне стране, с обзиром на онтолошку херменеутику био критикован и одбијан као модел на основу којег се херменеутика може даље развијати, док је, с друге стране, предани рад на изградњи опште теорије интерпретације и за вријеме његовог живота уживао огромно поштовање. Довољно је напоменути да већ приликом 45 година његовог наставног рада (1962) издато чак пет томова студија писаних у његову част (AA.VV., 1962a, 1962b, 1962c, 1962d, 1962e; Danani, 1998, p. 10).²¹⁸

Почев од од *Einführung in die Hermeneutik* Ервина Хуфнагела (Erwin Hufnagel) Бетијев рад ће се скоро без изузетка појављивати у свим приказима историје херменеутике на њемачком говорном подручју, одакле је његова херменеутичка

²¹⁷ Обимну њемачку литературу која је у вези с Бетијевим радом објављена наводи Крифо (Cifo, 1978, p. 195).

²¹⁸ Највећи дио текстова у овим зборницима се тичу римског права те нијесу од непосредног значаја за наш рад.

теорија и имала сопствено исходиште (Danani, 1998, p. 11). У англоамеричком свијету, Бети ће постати познат посредством дјела *Contemporary Hermeneutics* Јосефа Бајхера из 1980., чију смо типологију херменеутичких струјања искористили у другом поглављу нашег рада. И прије тога је Ричард Палмер у дјелу *Hermeneutics*, којим је покушавао да приближи ову карактеристично континенталну дисциплину аудиторијуму у САД-у, детаљно писао о расправи између Бетија и Гадамера као једној од најзначајнијих у савременом херменеутичком мишљењу. У Италији је један од ријетких Бетијевих директних настављача био Адолфо Плаки који је у свом дјелу *La teoria della interpretazione* инсистирао на правничком поријеклу Бетијеве херменеутике и поред њеног филозофског карактера (што смо и ми покушали да учинимо на претходним странама), држећи да је она, уз Женијеву (François Génу, 1861–1959) школу интерпретације, последње уобличење хуманистичке традиције у правној херменеутици XX вијека (Plachy, 1974, p. 2). Упркос критичким похвалама које је то Плакијево дјело доживјело, као и упркос његовом преданом раду на историји правне херменеутике резултати изложени у њему пате од недовршености, инконзистентности и понављања, те се у правом смислу ни не може рећи да је његовим радом Бетијев подухват настављен на одговарајући начин.

Вјероватно најзначајнији и најутицајнији настављач Бетијевог дјела, додуше у области филолошке херменеутике јесте Ерик Хирш (Eric D. Hirsch). На самом почетку свог капиталног дјела *Validity in Interpretation* из 1971, Хирш усваја Бетијево схватање методолошких особености подручних херменеутика и пише да „ниједан метод тумачења не може доследно одговорати свакој уској класи текстова”, тврдећи да су прави предмет опште херменеутичке теорије заправо начела на којима се тумачење у појединим областима заснива (Хирш, 1983, стр. 10). Хирш, као експлицитан проблем својег дјела, наводи управо идеју „ваљаног тумачења”, опирајући се скептичким тенденцијама у херменеутици у последњим деценијама XX вијека.²¹⁹ У литерарној је теорији већ крајем шесдесетих година прошлог вијека услед безмјерно утицајног есеја Ролана Барта (Roland Gérard Barthes, 1915–1980)

²¹⁹ Хирш се у предговору за тај рад посебно захваљује Емилију Бетију с којим је сарађивао у току свог боравка у Риму (Хирш, 1983, стр. 14).

насловљеног “La mort de l’auteur” на велика врата ушла идеја да Аутора, схваћеног као производ рационализма и реформације, треба отклонити из литерарне интерпретације (Barthes, 1977, pp. 142-143). Барт ће своју идеју о тексту као медијуму у којем се Аутор губи формулисати на следећи начин:

Писање је онај неутрални, композитни, закривљени простор у којем наш субјекат измиче, негатив у којем се губи сваки идентитет, почињући с идентитетом онога који пише (Barthes, 1977, p. 142).

За разлику од Рикерове и Бетијеве идеје о дистанци која се ствара између аутора и дискурса који је попримио писани облик, француски књижевни критичар изричито уводи идеју о томе да се аутор писања у потпуности склања у корист текста, поричући му било какав аналитички значај у филолошкој интерпретацији (Barthes, 1977, p. 145). На мјесту Аутора у модерној књижевној критици ће се наћи писац, одричући се изворне супрематичке над текстом чији једини истински извор постаје језик. На мјесто поруке коју Аутор преноси долази полисемија текста у којој се сударају различите интерпретације. Одрећи се тих есенцијалистичких концепата за Барта значи укинути владавину „објективног” разумјевања, крајњег значења текста и препустити се читаоцу, на којег књижевна критика није обраћала ни из далека довољно пажње.

Управо то јесу позиције које Хирш, налазећи упориште у Бетијевој теорији интерпретације, настоји оповрћи у свом раду. Прихватимо ли да Аутор није нормативни идеал којем интерпретација треба да тежи, каже Хирш, то никако не значи да морамо одбацити све нормативне идеале и препустити се хиру тумача (Хирш, 1983, стр. 21). Ваљаност текста је ипак повезана управо с тим нормативним идеалом те га Хирш настоји рехабилитовати одбијајући идеју да се временом мијења значење текста:

Значење је оно што текст представља; *значење* је оно што је аутор узначио служећи се посебним низом знакова; *значење* је оно што ти знакови представљају. *Значајем* се, с друге стране, именује извештај однос између тог значења и неке особе, схватања или ситуације, или пак, збиља, свега што се може замислити” (Хирш, 1983, стр. 26).

И у том случају као основни проблем херменеутике поставља се проблем делимитације између интерпретације и креације, репродукције и продукције, изворности и изведености. Наведено је разликовање неопходно напросто због потребе да се установи нешто што можемо назвати ваљаним тумачењем које „подразумева кореспондентност тумачења са значењем које је представљено текстом” (Хирш, 1983, стр. 28). Улога ваљаног тумачења није та да доведе до извјесности у погледу одређеног текста. Хиршова тврдња је скромнија; она се заснива на разликовању између немогућности разумјевања и немогућности извјесности у разумјевању – појмовима које је логички погрешно мјешати.

У одбрани нормативног идеала ауторовог значења се упошљава једна прилично једноставна теза која се састоји у томе да је могуће, на основу правила језика, доћи до а) вербалног значења текста које „је све оно што је неко својно да пренесе посебним низом језичких знакова а што се може пренети (сусвојити) посредством тих знакова” (Хирш, 1983, стр. 50), да је б) то значење подложно репродукцији с обзиром на то да „неограничен број интенционалних чинова може да интендира исто вербално значење” (Хирш, 1983, стр. 57). Хирш коначно покушава ставити на своје мјесто и ц) однос између импликације и тумачења постављајући импликације вербалног значења као функцију ауторове воље у том смислу да је зависна од језичких конвенција које се тичу значења, уколико је значење могуће репродуковати и изнова разумјети (Хирш, 1983, стр. 85-86). Тумачење се, уколико га заснивамо на нормативном критеријуму вербалног значења, састоји у томе да сазнамо текстуално значење не користећи текст као полигон за доношење вриједносних судова, док се критика бави значењем у вези с нечим што му је спољашње и што се може назвати значајем (Хирш, 1983, стр. 235).

И данас нажалост недостаје радова који одају признање Бетијевој општој теорији интерпретације, али оно што недостаје још више јесу радови који на жив и савремен начин покушавају да Бетијеве аргументације укључе у савремени дискурс о правној интерпретацији. Једино уколико се покаже да ставови које смо изнели у претходним поглављима могу на одговарајући начин опстати и у савременој правној култури, интерпретације Бетијеве херменеутике имају смисао, и само под

условом смислености тог повезивања његов „умјерени перспективизам има још нешто да нам саопшти” (Griffero, 1988, p. 211).

5.2. ХЕРМЕНЕУТИКА И НАУКЕ

Бетијево становиште у погледу односа између духовних и природних наука смо дијелом елаборирали у претходним поглављима. Нагласили смо да Бети разумјевање схвата као различито од дедукције на основу појмова у математичким наукама и од објашњења на основу узрока у природним наукама. То се разликовање не заснива толико на разлици у методологији једних и других, тј. у методској усмјерености њиховог поступања колико на различитости објекта коју диктира различитост у методу. Основна се разлика између *Geisteswissenschaften* и *Naturwissenschaften* сматра Бети састоји у томе што је интерпретација сачињена од три основна термина: а) духа који тумачи; б) објективације и ц) духа који је објективацију створио, блиског али никада у потпуности достижног (Betti, 1990b, pp. 107-108). Задатак је духовних наука на тај начин да утврде посебности у којима је дух изражен, и то не само бихејвиоралним посматрањем „лингвистичких и комуникативних феномена”, већ и на основу откривања оних значењских димензија комуникације које су карактеристичне за смислено људско понашање које се махом изражава управо као репрезентативна форма (Longo, 2010, pp. 111-112). У том дијелу ћемо образложити, у оној мјери у којој је то за наш рад релевантно, неке теоријске помаке у погледу односа између херменеутике и наука који ће у последње двије деценије XX вијека бити од посебног значаја за филозофију науке.

5.3. РЕЛАТИВИСТИЧКЕ ИМПЛИКАЦИЈЕ ФИЛОЗОФСКЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ

У осамдесетим годинама прошлог вијека све се више чини да о *објективности* интерпретације на којој је инсистирао Бети можемо само говорити метафорички. Препород прагматичке филозофије у САД-у и њена рецепција у Европи су разводнили и говор о *истини* која се у најбољем случају у новој, интерпетативној перспективи да одредити као синоним за „заједничка културна увјерења” (Levinson, 1988, p. 175). Објективност (тј. концепција истине као кореспонденције између

ријечи/појма/става/увјерења и ствари) није постала проблематична само у праву, нити је постала проблематична изненада. Бети се већ у вријеме писања *Опште теорије интерпретације*, осјећао обавезним да се већ на првим странама разрачуна с релативистичким и субјективистичким схватањима објективне стварности. Из тог разлога, наша обавеза јесте да у овом дијелу рада објаснимо духовно стање које је довело до неповјерења и крајње негације могућности објективности.

Вјероватно јесте да је најједноставнија дијагноза културе у позном XX вијеку садржана у ријечима „неповјерење према метанаративима” којима је 1979. године Жан-Франсоа Лиотар (Jean-François Lyotard, 1924–1998) поједностављено објаснио стање које називамо постмодерним (Lyotard, 2005, р. VI). Лиотар је, под метанаративима подразумевао велике филозофске системе који су се појављивали као легитимишући у односу на одређено друштвено стање. Постмодернистичку дијагнозу, којој су херменеутички мислиоци у одређеној мјери измицали, каснија реинтерпретација класика херменеутике како у англосаксонском свијету тако и на европском континенту јесте у потпуности прихватила. У првом поглављу нашег рада смо видјели на који је начин разумјевање код Хајдегера схваћено као став једног мислећег ту-у-свијету, да би у Гадамеровој филозофији постало гарант изворности истине докучене ван стега емпиријско-верификационистичке методологије природних наука. Из те перспективе се херменеутика појављује као једно од централних струјања у културном феномену који називамо постмодернизмом.

Херменеутика свакако није једина традиција мишљења која испуњава услов неповјерења према метанаративима. Уз њу су и *деконструкција*, *неофрагматизам* и *дискурс теорија*. Побројане покрете и њихове носеће фигуре карактерише централно мјесто које језик има у свим разматрањима и темељно различит однос у погледу рационалности на основу које напредује научно испитивање друштвене или природне стварности. Бети је у том погледу био сасвим јасан упорно инсистирајући, насупрот Ничеовим схватањима која је поштовао и добро познавао, на томе да „за природу као такву се не може рећи да је ‘тумачљива’ изузев у метафоричком или митолошком смислу” (Betti, 1990b, р. 177):

Јасно је да је проблем разумјевања један аспект проблема сазнања, и да код сазнања имамо с једне стране, спонтану активност која посједује инвентивну енергију (и у том смислу креативну), а с друге стране потребу за објективним поретком, којем се та активност мора прилагодити. Како се од природног и спољњег поретка природе прелази на космос духа, сазнајна активност постаје комплекснија и њен спонтанитет мора бити интензивнији [...] Каква је год лична метафизичка оријентација духа сваког од нас, треба схватити да теорија интерпретације, како би успјела у научном смислу, не смије бити укоријењена у неком одређеном спекулативном систему, већ се мора ограничити на неопходни минимум гносеолошких претпоставки како би се задржала на феноменолошком податку (Vetti, 1990b, p. 176).

Гадамер ће и након критике Дилтајевих западања у апорије историзма из *Истине и методе* још увијек држао чврсто идеје о темељним разликама између духовних и природних наука:

Како духовне науке доприносе људском саморазумјевању иако не могу парирати природним наукама у погледу егзактности и објективности, оне доприносе људском саморазумјевању управо зато што су на њему засноване (Gadamer, 1987, p. 86).

Потоњи ће тумачи Гадамерове поруке знатно одступити од таквог погледа на ствари. Разлика коју је Дилтај установио између разумјевања као изворног позива духовних наука, и објашњавања, као задатка природних наука, јесте највећим дијелом XX вијека живјела захваљујући позитивизму у филозофији науке који је својим методолошким монизмом одржавао демаркацију живом. Након радикалне критике идеје о неутралности природно-научног истраживања, о датости искуства коју спроводе у својим дјелима Томас Кун, Пол Фојербанд, Мајкл Полањи и Мери Хесе, неутралност језика у изражавању научних ставова се радикално доводи у питање (Bohman et al., 1991, p. 3). Као и у духовним наукама након историцизма и Дилтајевог покушаја утемељења историјског ума и у природним се наукама половином прошлог вијека све више говори о 1) нераскидивој повезаности чињеница и теорије у оквирима у којима чињенице морају бити интерпретацијом реконструисане; 2) о теоријама као о перспективи из које је једино могуће

разматрање чињеница; 3) о метафоричности и непрецизности научног језика; 4) као и о одређености значења теоријом (Hesse, 1990, р. 57). О томе ће у оквиру наредног потпоглавља бити више ријечи. Сада нам је важно да покажемо на који је начин филозофска херменеутика у дјелима појединих савремених филозофа постала универзална у том смислу да се њене поуке могу примјенити и на природне науке.

Крајем осамдесетих и почетком деведесетих година, позиција која је у оквиру херменеутичких дебата и дебата о филозофији науке уопште доминирала јесте позиција *херменеутичког универзализма* (која се некада назива и *херменеутичким хализмом*). У мишљењу савремених теоретичара науке постмодерне поуке херменеутике су највећим дијелом постале засноване на Ничеовом диктуму по којем нема чињеница, већ само интерпретација, као и на губитку вјере у реалистичку и фундаменталистичку објективност (Shusterman, 1991, р. 103). У том су смислу за наш рад од нарочитог значаја два мислиоца која су заузела посебно мјесто у постметафизичком мишљењу. Ријеч је о Ричарду Рортију који је своју мисао засновао на постемпиријском читању Џона Дјуија и о Ђанију Ватиму чија је „слаба мисао” заснована на херменеутици Ханса Георга Гадамера (Zabala, 2011, стр. 9). У негирању искључивих и универзалистичких претензија аналитичке традиције англосаксонског мишљења, Ричард Рорти је већ у својим раним неопрагматичким радовима објавио рат схватању истине као кореспонденције, држећи да не постоји основан начин да разликујемо *интерпретацију* од *употребе* (или, Бетијевом и Хиршовом терминологијом исказано, значење од значаја). Расправљајући о односу херменеутике и филозофије науке Рорти једном приликом тврди:

[N]ema zanimljivog rascjepa između Natur- i Geisteswissenschaften [...], 'univerzalna hermeneutika' nije univerzalna metoda, već upravo univerzalna pripravnost za shvatanje istraživanja pre kao neke vrste ispetljavanja nego kao načina potvrđivanja kanona racionalnosti – pokušaj da se isto čini sa ljudima i stvarima pre nego korespondencija sa stvarnošću putem otkrivanja suština [...] Taylor smatra da je nauka sedamnaestog veka bila na čvrstom tlu [...] Mislim da ovaj zahtev otelovljuje brkanje pragmatičkog uspeha mehanističkih objašnjenja sa

nekoherentnim filozofskim zahtevom da se stvari saznavaju kao da su nezavisne od saznanja (Rorty, 1990, p. 162).

Рорти ће, у својој креативној апропријацији филозофије Џона Дјуија, у потпуности негирати могућност епистемолошког заснивања знања консеквентно развијајући Дејмсов диктум из другог поглавља *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* по којем је „преко свега реп људске змије” (Džejms, 1991), и тврдећи да се ни знања у природним наукама не могу ништа више епистемолошки утемељити од знања у духовним наукама. Постоји ли јаз између нашег опажања ствари и ствари самих који нас води постављању емпиристичког питања о њиховим основним квалитетима или пак рационалистичког питања о непосредном контакту са стварима (које се још у Хајдегеровом *Битку и времену* задржава), Рорти тврди да је тај јаз искључиво каузалан, никако и епистемолошки (Rorty, 1990, p. 164):

Један начин на који се може формулисати прагматичка позиција јесте тај да кажемо да прагматиста признаје односе *оправдања* који постоје између вјеровања и жеља, и односе *каузалности* који постоје између ових вјеровања и жеља и других ентитета у универзуму, али не и односе *репрезентације*. Вјеровања не представљају не-вјеровања (Rorty, 1991, p. 64).

Управо због тога сматра Рорти нема филозофски интересантне разлике коју можемо повући између природе и културе, језика и чињенице, универзума семиозе и неког другог универзума:

[П]рестанеш да размишљаш о знању као о прецизној репрезентацији, о ређању свих знака у исправном односу према не-знацима. Такође престанеш да размишљаш да можеш раздвојити објекат од онога што о њему кажеш, означено од знака, језик од метајезика, изузев *ad hoc*, у помоћ некој одређеној сврси (Rorty, 1992b, p. 100).

Основни се мотиви Рортијевог мишљења у вези с херменеутичком традицијом сабирају управо у једном раду који објављује поводом Гадамеровог стотог рођендана у којем објашњава шта за њега представља диктум филозофске херменеутике који каже да је биће које се уопште може разумјети увијек језик. Одбијајући одсјечно тезу по којој се Гадамерово мишљење може схватити као утемељење хуманистичких дисциплина и по којој се аналитичка филозофија треба

схватити као филозофија науке, Рорти инсистира на томе да је антиесенцијалистичка филозофија у другој половини двадесетог вијека успјесно замаглила разлику између ових дисциплина (Rorty, 2004, pp. 21-22). Не може се, наиме, успоставити хијерархијски однос између вокабулара науке и било којег другог вокабулара, па и оног којим се служе духовне науке. Дескрипција природног свијета, колико год да се радило о тврдњама о физичким ентитетима опет представља само опис, који је једина ствар коју можемо разумјети:

Не постоји начин да одемо иза нашег дескриптивног језика и да допремо до објекта какав је он по себи, не због тога што су наше способности ограничене већ због тога што је разлика између ‘за нас’ и ‘по себи’ реликт метафизичког дескриптивног вокабулара који је надживио своју употребљивост (Rorty, 2004, p. 23).

На тај начин, крајње номиналистички, напредак модерне науке се може схватити искључиво као формулација нових, успјешнијих вокабулара који описују природу: „разумјети природу објекта значи бити способан да рекапитулираш историју концепта тог објекта” (Rorty, 2004, p. 24). Но ова је позиција и идеалистичка уколико се под идеализмом подразумјева идеја да кохеренција између увјерења, а не напосто кореспонденција између исказа и ствари, детерминише оно што називамо истином,. Дакако, може се потпуно прихватити да је Гадамер створио лингвистичку варијанту идеализма, уколико се из идеализма избаци разлика између појаве и суштине (Rorty, 2004, p. 25). Ако слиједимо Гадамера, као што Рорти сматра да га слиједи, морамо напосто напустити сваки пројекат утврђивања хијерархија између различитих облика сазнања и по одређеним критеријума, морамо се препустити свијету језика без илузија да постоје критеријуми за утврђивање приоритета једног вокабулара у односу на други.²²⁰

²²⁰ Рорти је, упркос честим оптужбама за кривотворење мишљења претходника на које се наслања, сјајан тумач филозофске традиције (то му је признавао и Доналд Дејвидсон чије је идеје често употребљавао у свом филозофском пројекту). Њему је наравно сасвим јасно да сам Гадамер не би прихватио неке од његових закључака и да тим излагањем не покушава да открије неку суштину Гадамеровог учења већ напосто да „споји још неколико хоризоната”. На тај начин је и ствар која је

Укидање привилегованих вокабулара у корист несводивог плуралитета *herrschaftsfrei* разговора у којем „објекат” израња као привремен и провизоран чини сасвим јасну и Рортијеву позицију по којој се ни у погледу тумачења текста не може правити разлика између значаја и значења на којој су толико инсистирали Бети и Хирш:

Нити један комад знања не говори ништа о природи текстова или природи читања. Јер нити једно нити друго немају природу. Читање текстова јесте питање њиховог читања у свијетлу других текстова, људи, опсесија, парчића информација, или било чега другог, како би се видјело шта ће из тога произићи (Rorty, 1992b, p. 105).

Рортијева интерпретација историје филозофије науке ову грубо дијели на пред-куновску и посткуновску фазу. У првој су науке схваћене као „парадигматски рационалне области културе” док је у другој веза између научности и рационалности ослабљена (Rorty, 1991, pp. 62-63). Интерпретација се у тим оквирима не контрастира нечему што бисмо могли назвати објашњењем, већ се схвата као једина ствар коју је у сазнајном смислу било ко и било када радио (Rorty, 1991, p. 70).

Ђани Ватимо на европском континенту херменеутику најуже повезује са ничеанским нихилизмом. Попут Рортија који полази од раног прагматизма у рефутацији било какве епистемолошке претензије савремене филозофије тако и Ватимо полази од Ничеовог негирања чињеница у корист интерпретација изложеног у *Вољи за моћ*.²²¹ Нихилизација херменеутике за Ватима значи одбацивање и последњих претпоставки које ову вежу за метафизичку традицију:

по сриједи у разговору и која, по Гадамеровом мишљењу, не припада ни тексту нити тумачу већ је заједничка, заправо нешто што је подложно вјечитој редескрипцији и реимагинацији (Rorty, 2004, pp. 28-29).

²²¹ За разматрање о односу између Ничеа и потоњих херменеутичких струјања, као и за преглед његовог мишљења у вези са интерпретацијом и разумјевањем видјети Ферарисово дјело о историји херменеутике (Ferraris, 2008, pp. 201-209).

[Х]ерменеутичка тачка гледишта [...] није несводива на метафизику схваћену као универзални опис трајних структура. Херменеутика се, ако жели да буде кохерентна у свом одбацавању метафизике, не може презентовати као најувјерљивија филозофска интерпретација једне ситуације, једне епохе, и, сљедствено томе, једне припадности (Vattimo, 1994, p. 15).

И код Ватима налазимо на критику теорије истине као кореспонденције и на схватање по којем „не може постојати никакво искуство истине без неке врсте учествовања у заједници” (Vattimo, 2011, str. 50). Неповјерење према метанаративима као карактеристика постмодерног стања јесте за њега једна немогућност „објективног” сагледавања процеса као нечега спољашњег. Крај дискурса модерне јесте процес у који смо уроњени као тумачи, с обзиром на то да су сви ауторитети – па чак и онај који се тиче апсолутног знања – разводњени и деконструисани (Vattimo, 2011, str. 46, 54). Ватимо је, као мислилац који је шездесетих година радио с Гадамером на Шлајермахеровом дјелу и први превео *Истину и методу* на италијански језик доследно из онтолошке херменеутике извео закључак о томе да је „једина плаузибилна последица Гадамерове тезе [...] та да се људско разумјевање не може односити на саме ствари, већ само на начин на који о стварима говоримо”, сматрајући да Гадамер није на одговарајући начин развио сопствену мисао (Grondin, 2005, p. 4). Повезивањем Гадамерових идеја с радикалним консеквенцама Ничеовог и Хајдегеровог мишљења Ватимо у потпуности одбацује идеју објективне истине.

И код Ватима и код Рортија налазимо на схватања херменеутике која су антиесенцијалистичка и антифундационистичка, у којима расправа о објективности значи расправу о метафизичким питањима која су се с Гадамером, како су сматрали, претворила у питања језика, те их у старом облику не вриједи постављати.²²² У

²²² Требало би ипак имати на уму да су импликације које су Рорти и Ватимо извели из Гадамерове онтолошке херменеутике удаљене од онога што је сам Гадамер имао на уму. Анализирајући изразе какви су „природа ствари” и „језик ствари” о тим изразима је изричито говорио о овима као о нечему што се опире људској пристраности, разоткривао њихов метафизички карактер у смислу кореспонденције између објекта и знања о њему, али је исто тако тврдио да се та кореспонденција не

скорије је вријеме овај крајњи нихилизам, перспективизам и индивидуализам прихваћен чак и од стране оних који херменеутичку традицију покушавају ставити по страни враћајући се комбинацији класичног њемачког идеализма и Лаканове реинтерпретације Фројда. Славој Жижек коментаришући један од скоријих Ватимових радова пише:

Херменеутички комунизам је много више од прелијено написаног есеја у области политичке филозофије, који од онтолошких премиса долази до конкретне политичке анализе: он обезбјеђује кохерентну комунистичку визију са становишта хајдегеријанске постметафизичке херменеутике. Сви они који критикују постмодерну ‘слабу мисао’ због њене неспособности да укоријени радикалну политичку праксу ће морати да признају своју грешку – Ђани Ватимо и Сантијаго Забала показују да слаба мисао не значи и слабо дјеловање већ је последње упориште јаке радикалне промјене! (Vattimo & Zabala, 2011, p. 257).

Нијесу ипак ријетки ни мислиоци који настоје да, у измјењеном облику и настављајући се на херменеутичку традицију, одрже разлику између методологије духовних и природних наука на сличан начин на који је то покушавао да учини Бети настављајући се на Дилтаја, Касирера и Вебера.

може у потпуности одбацити (Gadamer, 1977, p. 75). Централни проблем за Гадамера, за разлику од Рортија и Ватима, јесте управо чињеница да се језик појављује као услов нашег искуства свијета не у том смислу да субјект креира интерпретација већ у том смислу да ствари саме себе доводе до изговора у језику (Gadamer, 1977, p. 81). Гронден, један од најсавјеснијих тумача Гадамерове херменеутике говори о бар два начина на које се њемачки филолог „опирао” (намјерно не користећи ријеч „одбацивао”) идеји „нихилистичке херменеутике”: а) Први се састоји у томе што за Гадамера интерпретација није никаква субјективна вјежба, већ начин на који ствар бива опажена као таква. Теза по којој је тумачење субјективно значење које приписујемо свијету, по мишљењу Гадамера, јесте валидна једино уколико останемо у метафизичким оквирима разумјевања истине и вриједности. б) Друга, значајнија линија отпора постмодернистичким идејама јесте та да, по Гадамеру, језик није примарно начин споразумјевања већ је начин на који нам се биће открива, тј. језик је „Sprache der Dinge” (Grondin, 2005, pp. 5-12).

5.3.1. МЈЕСТО ХЕРМЕНЕУТИКЕ У ОКВИРУ НАУЧНЕ МЕТОДОЛОГИЈЕ

Средином деведесетих година интересовање за онтолошку херменеутику постепено јењава, упоредо с поновним јачањем аналитички инспирисане филозофије у англосаксонском свијету и одбијањем интерпретативистичких приступа у филозофији. На различите начине, а понајприје поновном регионализацијом њене проблематике, херменеутика ипак преживљава читав низ филозофских покрета попут структурализма и постструктурализма, који су се у међувремену смијенили.²²³ Регионализација о којој говоримо заправо значи неку врсту ширења херменеутичког приступа из области у којима је тај приступ традиционално био укотвљен (филологија, теологија, историја и право) на области какве су „политичка наука, антропологија, реторика па чак и економија” (Weinsheimer, 1995, p. xi). Рад Куна, Фојербанда, Полањија и Хесеове на методологији природних наука су дубоко пољуљали њихове верификационистичке основе ситуирајући их у преегзистентни медијум прећутаног знања у форми парадигми, или пак оспоравајући методолошку усмјереност науке, сасвим налик ономе што је Гадамер урадио у вези са духовним наукама, разматрајући позитивно значење предрасуда (Feuerabend, 1993; T. Kuhn, 1996; Polanyi, 1962).²²⁴ У једном необично значајном кратком прогласу у вези са својим филозофским програмом Кун пише о схватају значаја историје за филозофске проблеме и о свом доласку до језика у *Структури научних револуција* које би се могло окарактерисати као херменеутичко, без обзира на то што саму ријеч Кун није користио у свом излагању парадигматског карактера развоја природне науке (T. S. Kuhn, 1990, pp. 159-161). У каснијим радовима написаним након укључивања савремених теоретичара

²²³ Структурализам и деконструкција, као и Фукоова дискурс анализа су се изричито одређивали као струјања која су антихерменеутичка будући да су бар једним дјелом заснована на структуралној лингвистици (Weinsheimer, 1995, pp. xi-xii) коју већ Рикер разматра као компатибилну с херменеутиком приликом излагања односа између језика (као семантичке структуре) и дискурса.

²²⁴ Свакако је интересантно и то што је Кун, најутпцајнији од поменутих филозофа науке, основне подстицаје за свој рад на природним наукама нашао у дјелу Ернста Касирера и Макса Вебера (T. S. Kuhn, 1991, p. 17). И Касирер и Вебер су своја истраживања ипак ограничили на духовне науке.

интерпретације у расправу Кун се осјећа обавезним да своје позиције у вези с проблемом делимитације природних и духовних наука прецизира. У сваком случају, ти пост-емпиристички филозофи науке су довели у питање традиционалне карактеристике природних наука какве су „претпостављена неутралност посматрања, ‘датост’ искуства, независност емпиријских података од теоријских оквира, идеал једнозначног језика и вјеровање у рационални напредак науке” (Bohman et al., 1991, p. 3).

Упркос томе што је своју херменеутику замислио у првом реду као теорију онога што се увијек одвија кад разумјевамо (и то често истицао, видјели смо из расправе са Бетијем), Гадамер се, након Хабермасових рецензија *Истине и методе* као и након његових излагања у *Логичи друштвених наука* (Jürgen Habermas, 1988) и Апеловог зборника *Херменеутика и критика идеологије* (Apel, 1971), све више осјећао обавезним да образложи последице које његово схватање херменеутике има на методологију духовних наука:

[Н]е делим ставове критичке теорије да се може еманципаторском рефлексијом превладати безнадни положај наше цивилизације. Истина, треба бити свестан да увек постоје предуслови, уграђени у нашу друштвену праксу и организацију, који нам помажу или сметају у међусобном разумевању. А управо је то узвишени задатак херменеутике: изричито изградити свест о оном што нас раздваја исто као и оном што нас помирује (Gadamer, 1990a, p. 156).

Интерпретативни правци у савременој филозофији духовних наука се развијају на закључку о стерилности научне методологије изграђене по емпиристичко-верификационистичком моделу савремених природних наука. Од Гадамерове *Истине и методе* аспирација алтернативних методолошких усмјерења није та да се у потпуности замјени „позајмљена” методологија, већ да се стави на одговарајуће мјесто признањем да је за разумјевање „важних димензија људског живота” она напросто „стерилна” (видјети: Taylor, 1987a, p. 40). У оквиру струјања у филозофској херменеутици (упркос њиховим антиметодолошким интенцијама) постепено се развило увјерење да „научни карактер практичке филозофије [...] може послужити као једини методолошки модел за саморазумјевање духовних наука

уколико их треба ослободити од сужавања наметнутог моделом природних наука” (Gadamer, 1987, p. 86). Није на одмет поменути да је у континенталној филозофији, као што смо видјели овај развој догађаја на радикалан начин наговјестио Хајдегер, узимајући разумјевање као основни моменат људског бити-у-свијету, којем су духовне науке ближе него природне, што у крајњем води одријешености од узимања природних наука као модела за друштвене науке (на супрот Дилтајевим и Бетијевим настојањима).

У наставку ћемо изложити нека од савремених становишта у филозофији и теорији духовних наука у вези с херменеутичком критиком њихове методологије. Ако тај проблем помало редукционистички схватимо као питање односа између природних и духовних наука онда са сигурношћу можемо тврдити да су најзначајнији филозофски доприноси тој дебати изложени у часопису *Review of Metaphysics* из 1980. године у расправи између Чарлса Тејлора, Хуберта Дрејфуса и Ричарда Рортија.²²⁵ Прва двојица су заговарали, и данас заговарају, методолошку одвојеност тих грана науке, док је Рорти, као што смо уосталом и видјели, заузео становиште по којем су та филозофска полазишта напросто престала да буду релевантна (Bohman et al., 1991, p. 4).²²⁶ У опрезном дистанцирању од постмодернизма, Тејлор Рортију упућује сличне приговоре које је Бети упућивао Гадамеру, наводећи могућност метафизике индивидуе и „лиценце коју она даје субјективности да измишља значења, неометана било чим у природи, да даје исправне интерпретације или значења било живота или текста, да обавља сопствене трансформације” (Taylor, 1987b, p. 482).

²²⁵ Слободан Симовић, пратећи линију мишљења која иде од Дилтајеве тезе о објашњавању природног и разумјевању друштвеног свијета, преко Зимелове и Веберове херменеутичке социологије, примјећује да су се херменеутичке расправе шездесетих и седамдесетих година прошлог вијека пренијеле и на англосаксонско говорно подручје (Simović, 1989, str. 18). О тим ће становиштима управо и бити највише ријечи у овом дијелу рада.

²²⁶ Dio tih rasprava, neki interesantni dodaci, kao i značajni doprinosi tematici od autora s naših prostora objavljeni su u broju 3-4, časopisa *Gledišta* iz 1990. године.

Најзначајнији савремени канадски мислилац наводи критеријуме који су неопходни да би се друштвене науке могле назвати интерпретативним. На самом почетку разматрања односа тумачења и друштвених наука, интерпретацију одређује као покушај да се разјасни и да се осмисли предмет проучавања који, с обзиром на метафору јасности мора бити или текст или аналоган нејасном тексту (Taylor, 1987a, p. 33). Полазећи од тог становишта Тејлор долази до услова које је неопходно испунити да бисмо једну науку могли назвати интерпретативном или херменеутичком: 1) потребан нам је објекат или поље објеката о којима можемо, аналогно тексту, говорити у појмовима њихове кохеренције или њеног одсуства, тј. у категоријама смислености или бесмислености; 2) неопходно је да можемо направити бар релативну разлику између значења и израза; у супротном би појашњавање смисла било немогуће; 3) нужно је да можемо направити разлику између смисла објекта испитивања и његовог израза који је „за субјекта или од субјекта” (Taylor, 1987a, pp. 34-35). Интерпретација смјера на то да значење објекта, које је до тада било нејасно, замагљено, некохерентно или двосмислено замјени изражавањем значења на нови, јасан начин.

Тејлоров је проблем прије свега епистемолошки, с обзиром на то да морамо идентификовати неку врсту гаранта за то да ново значење заиста рјешава проблем нејасности значења објекта. Једино што можемо урадити у том случају, сматра он, јесте то да се позовемо на „заједничко разумјевање израза у језику који је у питању”. Херменеутички круг у интерпретацији се тако може схватити на два начина: а) први је управо епистемолошки, у којем се у недостатку гаранта „објективности” интерпретације нужно морамо позвати искључиво на друга читања; б) други се тиче класичног схватања односа дјелова и цјелине, у смислу да значење дјелова одређују други дјелови и коначно цјелина објекта (Taylor, 1987a, p. 36). У том смо процесу принуђени да признамо да се рационална аргументација у прилог одређеној интерпретацији завршава искључиво увјеравањем саговорника у њу. Уколико до сагласности не дође, даљих корака напросто нема. На основу тога, слиједећи Хајдегера, Тејлор сматра да је на непоправљиво кружну структуру аргументације погрешно гледати као на ману. Уколико бисмо претпоставили да епистемологија нужно подразумјева ту врсту неизвјесности и да то јесте мана, то би значило да је наш критеријум извјесности у науци „апсурдно строг”.

Класичне друштвене науке су управо постављале такав захтјев за изласком из херменеутичког круга схватајући га као проблем који се традиционално рјешавао на два начина: 1) један бисмо грубо могли назвати *рационалистичким*, чије савремене итерације воде поријекло од Хегела и који се састоји у томе да се значење укоријени у извјесности нужног; 2) други је начин *емпиристички* и састоји се у заснивању сазнања у базиларним судовима који се даље не могу провјеравати (какви су импресије, или чулне дате које су основа за изградњу сазнања) (Taylor, 1987a, p. 37). Јасно јесте то да је емпиристички верификационистички модел сазнања у логичком емпиризму тридесетих и четрдесетих година искоришћен за изградњу и реконструкцију прогреса природних наука, и да је то основна линија коју су у својим методологијама покушале да слиједе духовне науке. Недостатак „интерсубјективне, не-произвољне верификације” се из те перспективе сматра кључном методолошком маном, те интерпретативна методологија никако не може достићи „научне” стандарде (Taylor, 1987a, p. 39).

Тејлор, да би објаснио на који су начин поменути методолошки „импланти” неадекватни за духовне науке образлаже један централан појам – *појам значења*. Значење је а) за субјекта, тј. нема несубјективног значења ситуације; б) дескрипција ситуације и значење ситуације се разликују; дескрипција је на неки начин супстрат на којем се значење заснива; 3) ситуације имају значење само у односу на значење других ситуација и само на тај начин значење може бити идентификовано (Taylor, 1987a, p. 41). Наша дјеловања су увијек карактерисана значењем које ситуације имају за нас, уколико их посматрамо у контексту циљева и осјећања које имају. Са своје стране, разумјевање циљева, емоција и значења (Тејлор наводи примјер стида) јесте могуће само у оквиру одређеног искуства, као и у оквиру искуства комуникације одређеног језика:

Ако посматрамо људско дјеловање као дјеловање у чијој позадини стоје жеље, осјећања, емоције, онда посматрамо реалности која се мора окарактерисати значењем (Taylor, 1987a, p. 43).

Бити човјек заправо и значи „искуствовати сопствену ситуацију као одређена значења”, модификовати сопствено дјеловање на бази (само)разумјевања и појашњавања тих значења (Taylor, 1987a, p. 46). На основу анализе значења и

човјека као самоинтерпретирајућег бића, Тејлор, јасно је из излагања у том пасусу, долази до закључка да духовне науке испуњавају раније постављене услове те да се могу назвати интерпретативним наукама (Taylor, 1987, p. 47).²²⁷ Коначан закључак који канадски филозоф даје јесте следећи:

Друштвена наука се одржава у одређеним оквирима њеним категоричким принципима који су укоријени у емпиристичку епистемологију [...], а ови оквири представљају озбиљан хендикеп и онемогућавају нас да се ухватимо у кошпац с најзначајнијим проблемима данашњице (Taylor, 1987a, pp. 74-75).

Наука коју бисмо могли назвати интерпретативном не би била заснована на пуким чињеницама (*brute facts*), већ би њени основни подаци биле интерпретације значења с оним карактеристикама које смо претходно навели. Другим ријечима она би се нужно морала кретати у херменеутичком кругу без наде да ће бити коначно заснована у некој преегзистентној стварности на основу неке верификационе процедуре. Тејлор сматра да такво становиште које је и данас миљама далеко од саморазумјевања духовних наука подразумева: 1) одређен степен интуиције

²²⁷ Посебан и веома интересантан случај који анализира у том чланку јесте и случај политичке науке која је педесетих и шездесетих година прошлог вијека доживјела оно што се најчешће назива бижејвноралном револуцијом. Нагласак је стављен на систематичном, строгом и емпиријски заснованом проучавању политичког понашања које ће у облику формалне, статистичке анализе трајати у методологији политичке науке до данас [изазови том приступу се појављују тек у последње вријеме с једним покретом који се често назива перестројка у друштвеним наукама (Laitin, 2003)]. У области компаративне политике тај се приступ показао нарочито плодним у раду Габријела Алмонда и Сиднија Вербе (Almond & Verba, 2009). Значења су у том случају схваћена као „чињенице о агенту, његова вјеровања, његове афективне реакције, тј. његове ‘вриједности’ што је термин који се често користи [...] На овај је начин могуће доћи до значења као до било које голе чињенице сондирањем јавног мњења и анализом садржаја” (Taylor, 1987, p. 49). Правећи разлику између процеса открића и логике верификације то се струјање учинило безбједним за нападе који му приговарају да се заснива на једном одређеном схватању значења и вриједности које се истражују (не провјеравају се наиме сама значења и вриједности већ се провјеравају корелације између њих, чиме се испуњава критеријум провјерљивости). Тејлор сматра да тај однос према значењима друштвених појава не може објаснити интерсубјективна значења која су конститутивна за друштвени живот (Taylor, 1987, pp. 52-62).

(*инсигхт*) која се не може засновати на пуким чињеницама нити се може формализовати (Taylor, 1987a, p. 76); 2) нераскидиву повезаност практичног и теоријског услед неопходности обликовања живота од стране разумјевања значења, што у крајњем води одрицању од идеала врједносно-неутралних духовних наука (Taylor, 1987a, p. 77); 3) одрицање од могућности предвиђања која је за природне науке кључна и, коначно, 4) пристајање на *ex-post facto* разумјевање дешавања, тј. мирење с „радикалном историчношћу духовних наука” (Taylor, 1987a, pp. 79-80; 1990, pp. 112-113).

У једном необично значајном раду за однос између херменеутике и наука и Томас Кун, филозоф науке који је у највећој мјери допринио слабљењу граница између природних и духовних наука, ће одаће признање Тејлору за рад у тој области, али ће и нагласити да се њихова становишта у погледу демаркационе линије између природних и духовних наука разликују (T. S. Kuhn, 1991, p. 18):

Укратко, дошао сам до две поуке. Прва, да постоји много начина да се чита текст, и они који су савременим људима најдоступнији, често су непримерени кад се примене на прошлост. Друга, пластичност текстова не поставља све начине читања у исту раван, јер неки од њих (човек се коначно нада да је то само један) поседују плаузибилност и кохерентност која је одсутна код других (T. S. Kuhn, 1990, p. 160).

Кун је сагласан с Тејлором у погледу тога да су концепти посјед заједнице у којој се користе чак и у том смислу да двије особе могу „дијелити” један исти концепт без заједничких увјерења у погледу његових основних карактеристика, али одбија идеју да концепти у духовним наукама „обликују свијет на који се примјењују, док концепти природних наука то не чине” (T. S. Kuhn, 1991, p. 20). Кун, да би осликао на који начин концепти у природним наукама обликују свијет, користи примјер појма *Небеса* за која каже да означава несравњиво различите ствари у античкогрчком поимању у односу на савремено западно поимање и закључује:

И у природним наукама се не мање него у друштвеним не може пронаћи неки неутрални, културно-независни сет категорија којим одређени скуп, било објеката било дјеловања, може бити описан (T. S. Kuhn, 1991, p. 21).

На тај начин се за Куна и природне науке показују као укотвљене у појмовима који су наслеђени од претходника и учињени доступним посредством образовања. Пприродне науке, у којима се утврђују законитости, упркос томе што имају херменеутички основ, нису „херменеутички подухвати” какви су друштвене науке које настоје да разумију понашање. Линија је демаркације, по Куновом мишљењу флуидна у том смислу да не можемо гарантовати да се у појединим дисциплинама друштвених наука (нпр. економији) неће усталити оно што је он у *Структури научних револуција* назвао *нормалном науком* која има могућност *puzzle-solving* истраживања (Т. Kuhn, 1996, pp. 23-43).

Бетијево становиште у погледу односа између духовних и природних наука смо дијелом елаборирали у претходним поглављима. Нагласили смо да он разумјевање схвата као различито од дедукције на основу појмова у математичким наукама и од објашњења на основу узрока природним наукама. Разликовање се не заснива толико на разлици у методологији једних и других, тј. у методској усмјерености њиховог поступања колико на различитости објекта коју диктира различитост у методу. Основна се разлика између *Geisteswissenschaften* и *Naturwissenschaften* састоји у томе што је интерпретација сачињена од три основна термина: а) духа који тумачи; б) објективације, и ц) духа који је објективацију створио, блиског али никада у потпуности достижног (Betti, 1990b, pp. 107-108). Задатак је духовних наука да утврде посебности у којима је дух изражен, и то не само бихејвиоралним посматрањем „лингвистичких и комуникативних феномена” већ на основу откривања оних значењских димензија комуникације које су карактеристичне за смислено људско понашање које јесу махом изражава управо као репрезентативна форма (Longo, 2010, pp. 111-112). Услед тог класичног, у бити дилтајевског увјерења, али и увјерења већег дијела њемачке филозофије, науке у првим деценијама XX вијека, анализа херменеутичког карактера природних наука, или пак номотетског карактера духовних наука код Бетија изостаје. Његово се настојање у првом реду креће у смјеру постизања објективности као верификабилности и интересубјективне провјерљивости у духовним наукама, чију могућност Кун, поменули смо, оставља отвореном.

Сматрамо да трагом Бетијевог схватања објективности као интерсубјективне провјерљивости резултата тумачења на основу одређених прихваћених канона можемо доћи до динамике нормалне науке, Рорти би рекао нормалног дискурса у оквиру одређеног вокабулара (Guignon, 1991, p. 92), у оквирима друштвених наука. Уколико су поимања појмова ствар заједнице, у том смислу да представљају њен посјед, неспорно је да се у оквиру једне заједнице може формирати нека врста базичне сагласности у погледу садржаја тих поимања. Иако је под описаним условима могуће говорити о рационалном консензусу, далеко је вјероватније да се у конкретним друштвима консензус постиже на основу *односа институционализоване моћи и корпуса претходног знања*. У односу између нових *интерпретација које претендују да постану канонске* и *традираних интерпретација у форми предрасуда* се формира оно што се некада назива *институционалном контролом интерпретације*, у оквирима претежно хијерархијских друштвених структура. Сам Гадамер, расправљајући о односу критичке теорије и херменеутике наглашава да се „[р]еторика не ограничава на посебне институције наше техничке цивилизације, на политичке скупове или њено техничко образовање преко масмедиа”, што још увијек не значи да сагласност није претежно одређена управо на основу могућности емисије повезаних информација, на основу правне (што је случај са државним органима, најприје инстанцијом највишим судовима) или фактичке могућности (што је случај с масмедиама, невладиним организацијама и слично) (Gadamer, 1990a, p. 156; 1990b, p. 157). Могућност „нормалних” поимања у оквиру духовних наука оставља простор и за теоретисање о *флуидности* институционалне контроле интерпретације демонополизацијом информација, њиховог тумачења и презентовања у ери технолошких иновација (ради се дакако о *World Wide Web*-у који свакоме с бродбанд приступом, чија доступност постепено улази у корпус људских права, омогућава приступ сировој информацији), као и за повезивање херменеутике, реторике и практичке филозофије у цјелини с критичком теоријом која наглашава идеолошке односе у друштву и расподјелу моћи. То је од не мањег значаја и за регионалну херменеутику каква је правна, у којој је институционална контрола интерпретације установљена опште-обавезујућим актима, какви су устав, закони и судске одлуке који посједују карактер правоснажности и коначности. Елаборација једног таквог схватања свакако излази из оквира овог рада.

5.4. САВРЕМЕНА ПРАВНА ХЕРМЕНЕУТИКА

Из претходних поглавља је сасвим јасно да је класична херменеутика прије свега смјерала да установи одређена правила тумачења вођена идејом о могућности утврђивања објективног значења репрезентативне форме без обзира на плуралитет начина на који можемо схватити ту објективност. Утврђивање значења појединих ријечи и семантичке теорије интерпретације које се на значење ријечи и на структуру језика односе, напосто нијесу биле у центру пажње теоретичара интерпретације у оквиру мишљења које бисмо генерички могли назвати континенталним (а које Командучи, видјели смо, назива херменеутичким). У области Гадамерове дескриптивне херменеутике то јесте нарочито јасно. Чланак „Семантика и херменеутика” он пише тек 1972. године разматрајући универзалност двије дисциплине с обзиром на језик (Gadamer, 1976, p. 82). По Гадамеру сматра да је семантички приступ језику екстеран у том смислу што омогућава „класификацију понашања у погледу знакова” док је херменеутички приступ интеран у том смислу да се концентрише на „унутрашњи процес говорења”. Семантички приступи јесу значајни зато што су допринјели разумјевању „структурног тоталитета језика” али, Гадамеру каже да, трпе једно значајно ограничење с обзиром на то да не успјевају да разрјеше конфликт између „тенденције ка индивидуализацији језика и тенденције [...] ка утврђивању значења посредством конвенције” (Gadamer, 1976, p. 85). Уколико је тенденција индивидуализације карактеристична за поетски језик, идеја да се значење једне групе ријечи утврђује њиховом замјеном другом групом ријечи по Гадамеровом суду, постаје проблематична. Семантика на знаке гледа као на начин постизања одређеног циља, а на језик гледа као на оруђе али „[и]стинско говорење јесте више од пуког избора средстава како би се постигао неки циљ комуникације” (Gadamer, 1976, p. 87). Херменеутика отвара подручје одакле јасно пристиче да је израз нужно мањкав у односу на оно што се изражава, те да је добар дио говора који сматрамо смисленим заправо непреводив (Gadamer, 1976, pp. 89-90). У крајњем, херменеутика почиње у првом реду тамо гдје је споразумјевање на основу језичких конвенција на неки начин спријечено. Бети ће, доводећи до краја идеју херменеутике као опште методологије разумјевања објективација духа, семантичке теорије значења разматрати сасвим успутно у границама оног почетног и незаобилазног момента интерпретације који је називао филолошким. У оквиру

аналитичке филозофије, теорије интерпретације ће од самих њених почетака бити строго повезане са семантичким теоријама.

Од Витгенштајнових недоумица у погледу језика и његове двије дијаметрално супротне слике о односу језика и свијета од којих једну можемо назвати *репрезентационистичком* а другу *кохерентистичком*, аналитичка филозофија и теорија интерпретације, њој одговарајућа, постају попрште сукоба између реализма и антиреализма у погледу значења ријечи, а теорија правне интерпретације се претежно гради на основу тог епистемолошког дуализма. Заузимајући интерну тачку гледишта може се рећи да се право са становишта тумачења појављује као 1) дискурс, тј. као лингвистичка конструкција; 2) као прескриптиван дискурс који је усмјерен на модификацију људског дјеловања; и 3) као дискурс субјеката које је могуће идентификовати (законодавца) (Guastini, 1994, p. 221). У свим концепцијама интерпретације о којима смо говорили у првом поглављу рада два проблема фигурирају као основна, с обзиром на то да је значење (или смисао) увијек оно до чега се интерпретацијом треба доћи. 1) Први је проблем свакако проблем односа језика (који у комуникацији користимо) и свијета, тј. ствари на коју језик реферира. 2) Други је проблем заправо проблем споразумјевања у значењу у области комуникације. а) У области права се први проблем појављује на начин постављања питања о томе на шта реферирају прескриптивни судови од којих се право доминантно састоји.²²⁸ С обзиром на то да немају истиносну вриједност, карактеристичну за дескриптивне судове, постоји спор између *етичког когнитивизма* – који негира специфичности прескриптивних судова сматрајући их референцијалним и различитих облика *некогнитивизма* – струјања која негирају

²²⁸ Сасвим је јасно да право није искључиво прескриптивни дискурс, тј. да правни искази нису искључиво прескриптивни. На основу све сложенијих класификација у правној теорији, право се састоји и од тзв. перформативних или конститутивних норми које се даље дијеле на тетичко-конститутивне и ендетичко-конститутивне (Modugno, 2009, p. 34). Наведени искази нијесу прескриптивни већ „установљавају одређено стање ствари” (нпр. „заступани има пребивалиште заступника”). Друге класификације норми дијеле на ананкастички-конститутивне, метаетички-конститутивне и номички-конститутивне (Modugno, 2009, p. 35). У сваком случају, свака од тих конститутивних норми има структуру дескриптивног исказа.

прескриптивним судовима карактер реферирања. Једна линија схватања (која је под утицајем Ђованија Тарела постала доминантна у Италији) држи да и прескриптивни судови имају референцијални карактер, али различиту функцију од дескриптивних. б) У оквиру другог проблема су од посебног значаја *нејасност* (*vagueness*) и *двосмисленост* (*ambiguity*) које се у комуникацији прескриптивних судова између субјеката могу појавити, са свим оним карактеристикама које нејасност и двосмисленост могу попримити у праву а које се тичу конфликтних ситуација које право регулише, свјесног приписивања значења које је другачије од намјераваног и слично (Comanducci, 1999, pp. 4-5).

Слиједећи аналитички (прецизније: синхрон) приступ ономе што називамо интерпретацијом у та два случаја несумњиво би било потребно да покушамо да разграничимо тумачење као утврђивање садржаја одређеног текста од *креације*, *конструкције*, *употребе* или *евалуације значаја* тог текста. Исто се питање одвајкада постављало као питање објективности интерпретације те ћемо и ми, уз све резерве које имамо и које ће у току рада бити изложене у односу на придјев објективно, поставити на тај начин. Основни проблем херменеутике као опште теорије тумачења јесте тако проблем делимитације *интерпретације* и *конструкције*.

Једном када смо изложили ову разлику, важно је истаћи да се дебата у оквиру савремених теорија правне интерпретације не одвија на линијама које је Бети зацртао у свом раду нити у оквиру аналитичке нити у оквиру континенталне теорије права (па чак ни у Бетијевој родној земљи). Да бисмо учинили разумљивим зашто је тако, неопходно је образложити најутицајнију класификацију савремених теорија правне интерпретације, која се у знатној мјери разликује од херменеутичких струјања која смо у објаснили у првом поглављу као и од Бетијеве методолошке херменеутике. У савременој правној литератури се уобичајено прави разлика између а) *дескриптивних дискурса* о томе шта је интерпретација и б) *нормативних дискурса* о томе шта би интерпретација требало да буде и како би требало да се одвија, које неки називају *идеологијама* (Modugno, 2009, p. 47) а неки *доктринама* (Guastini, 2008, p. 31). Дескриптивни приступ интерпретацији је заснован на описивању интерпретативних поступака и на аргументацији у прилог одређеној интерпретацији. Производ дескрипције на тај начин могу бити или менталне

активности судије или пак производи ове активности као лингвистички ентитети. У првом случају истраживање јесте психолошко и социолошко и настоји да дође до детерминанти у интерпретацији и одлучивању какве су, на примјер, менталитет, идеолошка профилација и слично. Правници теоретичари веома ријетко практикују ову врсту истраживања. Други могући предмет дескрипције јесу документи које стварају судије и који садрже мотивацију за одређено одлучивање. У том се случају анализира како стил тако и начин аргументације (а евентуално и њена логичка структура) (Comanducci, 1999, pp. 6-7). Поједностављено, док прва група теорија настоји да објасни шта јесте интерпретација, друга група теорија покушава да да одговор на питање о томе како треба тумачити.²²⁹

Основни проблем који дијеле теорије прве групе јесте тај да ли је интерпретација (прије свега судијска интерпретација) *акт сазнања* (тј. когнитивни акт) или је *акт воље* (тј. волитивни акт). Наведени проблем не представља изведено филозофско питање, већ се тиче чињенице да је интерпретација правних текстова често спорна, та се поставља питање о томе да ли за правне текстове постоји само један „прихватљив и важећи” интерпретативни суд или исказ или пак постоји плуралитет прихватљивих тумачења (Modugno, 2009, p. 41). У зависности од одговора на то питање, прва се група теорија правне интерпретације (дескриптивне теорије, које Гвастини сматра, теоријама у правом смислу ријечи) може класификовати на следећи начин: 1) (нео)когнитивистичке теорије; 2) (нео)скептичке теорије и 3) еклектичке теорије (Chiassoni, 1998, p. 22; Comanducci, 1999; Guastini, 2008, p. 51; Hart, 1994, pp. 124-154).

Да бисмо на одговарајући начин објаснили разлике између тих савремених правно-интерпретативних струјања неопходно је теоријски изопштрити једну

²²⁹ Вроблевски, а са њим и Паоло Командучи, претпостављају и трећу врсту коју називају теоријским приступом интерпретацији. Он најчешће презентују модел интерпретације на акшиолошки начин који ипак није прескриптиван. Овај приступ тако не нуди методе интерпретације већ прави теоријски модел или конструкт, сценарио који је аналоган реалности и посредством којег се на неки начин излаже интерпретативни поступак (Comanducci, 1999, p. 8). На овај начин, видјемо у наставку, поступа и Роналд Дворкин (видјети 5.3.1.3).

разлику која је у нашој правној филозофији позната и често коришћења, али је, по нашем суду, недовољно образложена. То је свакако разлика између *нормативистичких* и *реалистичких* теорија права. Нормативизам, који је у нашој правној теорији заступљен захваљујући утицају Келсенове теорије права, подразумјева одређене ставове који се ријетко истичу, а опет јесу кључни за разумјевање основне разлике у савременим интерпретативним становиштима. Прво становиште нормативизма јесте то да право није фактички феномен, већ да јесте скуп правних норми које, по природи ствари нису лингвистички или друштвени феномени. Из тога слиједи да правно сазнање није научно сазнање јер се не састоји у сазнању чињеница већ се састоји у сазнању норми (Guastini, 1999, p. 277). Теза да норме нијесу чињенице значи у основи да оне нијесу лингвистички акти (прагматички ентитети), већ су значења (семантички феномени), те то да су оне нормативни или деонтички упутни за понашање. Наведена теза подразумјева да законодавац не формулише напосто лингвистичке изразе већ установљава влашћења, обавезе и слично, и да постоји једно значење (Гвастини тврди једно, иако није јасно због чега је у том теоријском оквиру немогуће да постоји неколико могућих значења) нормативне формулације које је објективно (Guastini, 1999, p. 278).

1) Неокогнитивистичке теорије (које су уједно и еклектичке теорије јер, видјећемо, спајају волитивистичке и когнитивистичке елементе) сматрају да у зависности од степена јасности и двосмислености језика правних правила имамо случајеве које можемо назвати „лаким” и случајеве које можемо назвати „тешким.”

а) У лаким случајевима примјена права није проблематична с обзиром на то да потпадају под оно што се често назива центром (*core*) значења термина употребљених у формулисању правне норме. Судија треба да узме у обзир норму, тј. да сазна њен садржај, а из ове перспективе се интерпретативни судови показују као истинити или неистинити у зависности од тога да ли на одговарајући начин описују односну норму. б) У тешким случајевима, пак, судија предузима акт воље који је нормативан те је лишен истиносне вриједности (Diciotti, 2003, p. 3). Ова се доктрина једним дијелом (оним који се тиче лаких случајева) држи просветитељске предрасуде да „интерпретативни искази припадају дескриптивном дискурсу те могу бити истинити или неистинити”, тј. да сваки нормативни текст има само једну

истиниту интерпретацију. Неокогнитивистичке теорије тако сматрају да интерпретација није нужан услов примјене права, већ је услов само у неким, тзв. тешким, случајевима.

2) Неоскептичке теорије интерпретације воде поријекло од америчког правног реализма и на основу нејасности и двосмислености извлаче закључак да „прије интерпретације не постоји никакав ‘објективни’ смисао нормативних текстова”. Скептици сматрају да, не само да су могуће различите интерпретације правних текстова већ не постоји никакав поуздан критеријум за разликовање исправних од неисправних тумачења. Интерпретативна активност се, тако, не састоји у утврђивању (једног јединог) значења већ у одлучивању о једном од једнако могућих значења, што би у крајњем значило да су интерпретативни судови искључени из критеријума истинитости који важи за дескриптивне судове (Guastini, 2008, р. 33). Неоскептичке теорије махом јасно раздвајају законодавне исказе од правних норми; интерпретација јесте она активност којом се до правних норми долази, значење се правном документу приписује (атрибуира), а теоријске и догматичке конструкције по којима се значења схватају као претходна интерпретацији се сматрају мистификаторским (Comanducci, 1999, р. 9).

Рикардо Гвастини сматра, када је ријеч доктринама или идеологијама да се оне, данас, могу идентификовати у виду два основна спора. а) Први се састоји у опозицији између „текстуалистичких” и „интенционалистичких” доктрина док се б) друга састоји у сукобу између „статичких” и „динамичких” доктрина (Guastini, 2008, р. 35). У нашој се теорији правног тумачења уобичајила нешто другачија терминологија која се данас губи услед значајног утицаја струјања у англоамеричкој правној теорији. Прва се дихотомија код нас описивала у терминима „субјективно” и „објективно” значење правног текста, док се друга углавном карактерисала терминима „статичко” и „еволуционистичко” тумачење. Упркос томе што сматрамо да и даље има основа за ту *лукићевску* метатеоријску мапу интерпретативних доктрина, у наставку ћемо се држати конвенција које у том погледу постоје на нивоу континенталне и англоамеричке правне теорије без посебних разматрања о томе да ли се наше традиционалне систематизације

поклапају са савременим. Нема сумње у то да је то питање значајно и да ће аутор ове дисертације то питање накнадно обрадити.

Сасвим је јасно да је Бетијеву теорију интерпретације тешко некритички сврстати у савремена постхартовска кретања (што може, у одређеној мјери објаснити, невољност савремених аутора да Бетијев рад на томе што је називао епистемологијом тумачења укључе у савремене дебате). Бети је, као што смо видјели, сматрао да је тумач права (па и судија који је у савременој теорији правне интерпретације скоро искључиви актер) увијек субординиран тексту који тумачи и позван да утврди његово значење. Објективност (тачније интерсубјективност) те атрибуције значења правном тексту не зависи од тога да ли је текст јасан или није, као што је случај с когнитивистичким теоријама. Условна нејасност сваког правног текста, став је Бетија не значи да се морамо помирити с волунтаристичким (тј. скептичким) становиштем у погледу правне интерпретације, већ само значи да је сврсисходно, интерсубјективности ради, да приликом тумачења судије поштују прије свега слово закона, увијек имајући присутне у свијести каноне тумачења који у крајњој линији омогућавају интерсубјективну провјерљивост па макар и на негативан начин, тј. искључујући „немогуће” интерпретације. Стога нам се сваки покушај укључивања Бетијеве теорије правне интерпретације у предложену метатеоријску мапу чини усиљеним и јаловим. Метатеоријска мапа, уосталом, с обзиром на бројне проблеме савремене херменеутике има искључиво провизорну вриједност – аутори који се баве различитим интерпретативним питањима ни данас најчешће не осјећају обавезу да се приклоне једном или другом струјању. Но, то свакако не значи, што ћемо и покушати да покажемо у редовима који слиједе, да се Бетијева становишта о правној интерпретацији не могу конфронтирати са савременим становиштима, у детаљима без којих је свака подручна теорија тумачења напросто бескорисна.

Након оцртавања провизорне метатеоријске мапе, које у нашој правној литератури практично да и нема, можемо се позабавити различитим струјањима у оквиру англосаксонске и европскоконтиненталне теорије правног тумачења.

5.4.1. АНГЛОСАКСОНСКЕ ТЕОРИЈЕ ПРАВНЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ

Карактеристично је да теорија правне интерпретације у англосаксонском правном кругу не почиње са семантичким тероријама значења већ са једним мало познатим дјелом Франсиса Либера (Francis Lieber, 1789/1800–1872) – америчког досељеника образованог на Јени који 1838. године објављује *Legal and Political Hermeneutics* (алтернативни наслов дјела је *Principles of Interpretation and Construction in Law and Politics with Remarks on Precedents and Authorities*). Либер већ тада интерпретацију у праву и политици (у којима су знакови који се разумјевају у првом реду ријечи) одређује на овај начин: „Тумачење јесте умјетност проналажења истинитог смисла било којег склопа ријечи; тј. смисла који је аутор намјеравао да саопшти, и умјетност омогућавања другима да изведу из тих ријечи исту идеју коју је аутор намјеравао да саопшти” (Lieber, 1839). Уколико нешто можемо одредити као знак, тј. као „било коју ознаку [марк], намјерну или ненамјерну, која омогућује да један појединац може разумјети друго” (Lieber, 1839, р. 23), онда захтјева интерпретацију. Тумачење је усмјерено на откривање „истинског значења” знака, тј. оног значења које су жељели да искажу они који су знакове употребили (Lieber, 1839, р. 14).²³⁰ Разумјети ријечи у том смислу, сматра Либер, значи приписати им оно значење које је аутор намјеравао да им припише, без обзира на то да ли је аутор одговарајућим избором ријечи и њиховим повезивањем успио у томе (Lieber, 1839, р. 17).

Интерпретација није спорадична активност. Као што је у елиптичности језика Бети видио разлог за неопходност интерпретације и интеграције, Либер сматра да је илузорно претпоставити да двосмисленост (*ambiguity*; на другим мјестима говори о *опскурности смисла*) може бити у потпуности избјегнута.²³¹ За

²³⁰ На другом мјесту, Либер другачије (упечатљивом прескриптивном формулацијом) одређује истинско значење ријечи као најзначајнијих знака: „Истинско значење или смисао јесте оно што би ријечи требало да саопште” (Lieber, 1839, р. 37).

²³¹ Карактеристично је да као један од нужних разлога двосмислености Либер наводи карактеристику по којој постоји једно поље несумњивог значења ријечи. Удаљавање од поља уобичајеног значења нужно води двосмислености (Lieber, 1839, р. 22).

Либера (као и за Бетија у одређеној мјери), то значи да, увијек када имамо посла с људским језиком, морамо утврдити принципе „исправне и истините интерпретације” (Lieber, 1839, p. 23). У том смислу, Либер даје слику интерпретације коју би у данашње вријеме назвали когнитивистичком:

Идеја која је укључена у појам интерпретације, јесте та да морамо утврдити истинско значење знака и представити их другима и подразумевјева то да приликом тумачења поступамо држећи се чврстог тла које је одређено правилима која су установљена разумом, а не арбитрарно или хировито (Lieber, 1839, p. 68).

Либер разликује неколико врста интерпретације у праву: *рестриктивну* (interpretatio restrictiva), *екстензивну* (interpretatio extensiva), *екстравагантну* (interpretatio excedens). О *интерпретацији рестриктивна* (што преводи на енглески рогобатним *close interpretation*, покушавајући да избјегне превод *literal interpretation*) уобичајено се каже да је потребно ријечи узети у њиховом дословном значењу, а сама често носи назив *дословна интерпретација*. Либер је мишљења да је то потпуно погрешно: „Дословна интерпретација јесте преваран појам; под кринком строге привржености ријечима, она их чува из њиховог смисла” (Lieber, 1839, pp. 66-68).

1) Дословно значење ствара илузију да су ријечи и реченице моносемичне, што није скоро никада случај; 2) ако би било могуће узети ријечи дословно онда не би ни била потребна интерпретација. Даље, врло је тешко утврдити гдје престаје дословно значење ријечи а почиње фигуративно уз додатну тешкоћу 3) да се дословно значење разликује од изворног значења (Lieber, 1839, p. 65). Савремене расправе у оквиру теорије правне интерпретације ће Либеру приписати ауторство над једним од разликовања која су веома значајна за оригиналистичка струјања у Сједињеним Државама. Ради се о односу између интерпретације и конструкције а у оквиру тог односа се под *интерпретацијом* подразумјева утврђивање семантичког значења (под које потпада и рјешење двосмислености правних текстова), док се под *конструкцијом* подразумјева утврђивање правног значења текста које је најочигледније приликом његове примјене на одређени случај (и којим се у крајњој линији рјешава нејасност) (Solum, 2010a, p. 111).

Симптоматично интересовање за типично херменеутичка питања у америчкој јуриспруденцији ће након Либера практично нестати. Наравно, и даље ће бити ријечи о правној интерпретацији у том или оном облику, али се интересантније расправе о тим питањима неће појавити све до двадесетих и тридесетих година прошлог вијека и рада америчких правних реалиста. Макс Радин (Max Radin, 1880–1950), наводећи радове о теорији правне интерпретације у англосаксонском свијету, помиње управо Франциса Либера и његово дјело о којем смо говорили лamentsирајући над тим како му није посвећена одговарајућа пажња. Услед Либеровог инсистирања на једном истинитом значењу сваког језичког израза Радин се, додуше, у свом “Statutory Interpretation” не наставља бавити његовом когнитивистичком теоријом тумачења (Radin, 1929-1930, p. 605). Интересантно је да ће се и сама ријеч херменеутика у култури у Сједињеним Америчким Државама изгубити из употребе у правним круговима. Пишући један од првих радова о херменеутици у новијој историји САД-а, Ричард Палмер ће говорити о скоро потпуној изолацији свих културних области (и области књижевне критике) од херменеутичких кретања (Palmer, 1969, pp. 3-4).²³² У скоријој критици развоја догађаја у америчкој правној херменеутици, Френсис Мотз (Francis J. Mootz III) се позива управо на Либерово дјело и на његово разликовање између интерпретације и конструкције како би указао на поражавајућу чињеницу да „је свака итерација доминантне америчке херменеутичке правне теорије изгледа осуђена да буде лошија од претходне” (Mootz, 2010, p. 21).

Упркос тим почецима из прве половине XIX вијека, савремена англоамеричка теорија правне интерпретације у правом смислу те ријечи почиње са једним од најзначајнијих дјела правне теорије у другој половини XX вијека. Ријеч

²³² Интересантна је и индикативна Палмерова дилема из предговора која се тиче тога да ли дисциплине на енглеском језику треба означити као *hermeneutic* или као *hermeneutics*, што довољно говори о потпуном заборау херменеутичке проблематике након Либера. Сам Палмер је интересовање за херменеутику развио под директним утицајем Гадамера, а у наведеном дјелу извјештава и Хајдегеровом благонаклоном ставу према његовој идеји да развије феноменолошку књижевну критику на основу његових херменеутичких идеја (Palmer, 1969, pp. XIV-XV). Интересантно је да ће Хирш неколико година раније инспирисан Бетијевим радом објавити *Validity in Interpretation*.

је наравно о *Концепту права* оксфордског професора Херберта Харта. Оглед из аналитичке јуриспруденције, који је Харт предузео, трајно је и неизбрисиво обиљежио како англосаксонско тако и континентално правно мишљење. Харт је своје неизмјерно утицајно схватање правног тумачења изложио у оквиру расправе о правним правилима и судијској дискрецији. Хартова је основна идеја, која се креће на линији онога о чему смо говорили као о мјешовитој теорији интерпретације (неокогнитивистичке теорије), да се у вези са свим правилима која користе опште појмове може направити разлика између „јасних централних случајева” (*core of certainty*) на које се она извјесно односе, и оних случајева код којих се може спорити о примјенљивости правила (*penumbra of doubt*) (Hart, 1994, p. 123). Степен у којем правила могу заиста руководити понашањем јесте одређен природом језика – дјеловање може бити усмјерено језички израженим правилима само онолико колико природни језик то дозвољава:

Канони ‘интерпретације’ не могу елиминисати, иако могу умањити, те неизвјесности; сами канони су општа правила за употребу језика, и користе опште појмове којима је такође потребна интерпретација. Они не могу обезбједити сопствену интерпретацију ништа више него што то могу учинити остала правила (Hart, 1994, p. 126).²³³

За наш рад је далеко значајније то што се Хартова теза о интерпретацији, тј. о примјени права, може узети као једна од карактеристичних теза које у вези с интерпретацијом заступа савремени правни позитивизам. Упркос томе што се у литератури често тврди да не постоји никаква позитивистичка теорија интерпретације, важно је прецизирати да се при томе мисли искључиво на нормативне теорије интерпретације. Разликовање између онога што право јесте и онога што би право требало да буде нужно подразумјева разликовање између

²³³ Савремене реалистичке теорије правне интерпретације доводе у питање Хартово разликовање између лаких и тешких случајева које је засновано на разликовању између полусјенке и суштине појма. На лаким случајевима је, тврди Рикардо Гвастини, немогуће засновати теорију правне интерпретације чак и кад би они заиста постојали уколико што су ти јасни случајеви ријетки и доктринатно посве неинтересантни (Guastini, 1999, p. 279).

разумјевања права и измене или стварања права. Схватимо ли под интерпретацијом, као што се то често чини, разумјевање којим се дискурсу додаје нешто што раније није било јасно или изричито постављено, онда с лакоћом долазимо до става да примјена права није нужно повезана с интерпретацијом, те право, у крајњој анализи, не може бити само оно што је интерпретацијом утврђено (Marmor, 2005, pp. 95-96).

Мармор на одличан начин сумира Хартове тезе у вези с правном интерпретацијом када каже да значење зависи прије свега од појмова који се користе у правним формулацијама, те да постоје одређени случајеви у којима се те ријечи и формулације употребљавају рутински, које називамо лаким случајевима, и они случајеви за које није јасно да ли се могу подвести под одређени појам, које пак називамо тешким случајевима. Ваља имати на уму да је терминологија коју Харт користи у најбољем случају вишезначна и да лако наводи на погрешан пут. Разлика између лаких и тешких случајева се не заснива на количини „интелектуалног напора” који је неопходно уложити да би се случај ријешно, већ значи само да је релевантној правној норми у тешким случајевима неопходна интерпретација у том ужем значењу које смо поменули раније (Marmor, 2005, p. 97). Хартово је схватање тумачења, засновано на разлици о којој смо говорили, упркос бројним критикама од шестдесетих година прошлог вијека (о којима ћемо говорити и у наставку поглавља) постало ортодоксија аналитичког схватања примјене права и правне интерпретације.

Од осамдесетих година се у аналитичкој правној теорији развија прилично жива дебата о правној интерпретацији која је у много чему заузела централно мјесто и у теоријама правног тумачења на европском континенту. Захваљујући карактеристичној (практично подразумеваној) ахисторичности аналитичких теоретичара, дебата је започела без реферирања на реалистичка схватања интерпретације и без помињања коријена англоамеричке интерпретативне теорије. Расправа о теорији правне интерпретације се почиње одвијати захваљујући подстицајима који су дошли из филолошке херменеутике у оквиру које су литерарни критичари изградили своје теорије интерпретације, а неки од њих су чак из те перспективе почели разматрати правне проблеме. 1) Линија

мишљења о којој јесте ријеч родила је оно што ће се касније и у праву назвати *интерпретативизмом* или пак *интерпретативним универзализмом*. Интерпретативистичке теорије су инспирисане херменеутичким струјањима у филозофији и препородом америчког прагматизма крајем седамдесетих година прошлог вијека и највећим су дијелом прихватиле увјерење да рјешавање правних спорова није зависно од разрјешења дебате између филозофских реалиста и антиреалиста (Moore, 1988-1989, p. 873). У савременој се америчкој теорији правне интерпретације ове идеје, чије се поријекло помало незаслужено приписује Роналду Дворкину, некада називају и телеологизам (*purposivism*).²³⁴ Друга линија мишљења јесте она која се наслања на аналитичку филозофију, конкретније на дебате између филозофских реалиста и контекстуалиста.

У наставку рада, ми ћемо изложити укратко 1) дебате између филозофског реализма и контекстуализма, како бисмо прешли на 2) разматрање интерпретативно-универзалистичких приступа у праву, и дошли до 3) кратког појашњења теорија правне интерпретације које се данас „такмиче за доминацију међу федералним судовима у Сједињеним Америчким Државама” (Marmor, 2012b, p. 1).

5.4.1.1. ФИЛОЗОФСКИ РЕАЛИЗАМ У ПРАВНОЈ ИНТЕРПРЕТАЦИЈИ

Правнофилозофска дебата о правној интерпретацији се у англосаксонској теоријској јуриспруденцији уобличила у осамдесетим годинама прослог вијека као дебата између филозофских реалиста, који претпостављају да је свијет независан од наших концепата и језика (што је већ, сасвим јасно, антихерменеутичко струјање) и филозофских антиреалиста, који ту чињеницу на различите начине поричу (Moore, 1988-1989, p. 872). С англосаксонским теоријама правне интерпретације у оквиру херменеутичке проблематике на велика врата улази једна тема која ће у последњих неколико деценија бити централна у цјелокупној аналитички

²³⁴ Превод назива струјања које су англо-америчкој теорији интерпретације назива *purposivism* као телеологизам (предложена али одбачена идеја за превод јесте есхатологизам) дугујем Јасминки Хасанбеговић.

инспирираној правној филозофији – теорија правне интерпретације ће се неодвојиво повезати с теоријом значења. На тај начин, као да је одговорено на позив појединих мислилаца да се херменеутичком разумјевајућем сазнању као равноправно дода и структурално објашњавајуће сазнање: „Анализа наративне структуре у последње двије деценије је достигла перспективе, у вези са структуром наративних форми, чије нас занемаривање од стране херменеутике може само уназадити” (Stierle, 1994, р. 25). Гадамер је 1972. године, будући да и семантика и херменеутика на универзалност претендују посредством језика, разлику између њих постављао на следећи начин:

Изгледа да семантика екстерно описује широк спектар лингвистичких феномена и чини то на начин који је омогућен на основу развоја класификација врста понашања у односу на те знакове [...] Херменеутика се, насупротив томе, концентрише на интерну страну нашег коришћења свијета знакова, или, боље речено, на унутрашњи поступак говорења, који, ако га посматрамо споља, дјелује као коришћење свијета знакова. И семантика и херменеутика махом тематизују на себи својствене начине тоталитет нашег односа са свијетом који свој израз налази у језику, и обје то чине на основу испитивања која надилазе плуралитет природних језика (Gadamer, 1976, pp. 82-95).

Дебате о којима ћемо у наставку говорити, управо из перспективе те повезаности, анализирају тумачење које предузимају правници у различитим функцијама (законодавца, судије, адвоката, теоретичара права). Филозофски реализам је као теоријско струјање претежно заинтересован за питања истинитости наших моралних, па и правних увјерења на које даје одговор који је наизглед једноставан и једнозначан: оно што чини наша увјерења истинитим јесу чињенице (D. M. Patterson, 1996, р. 43). Дејвид Бринк ће ову тезу у вези с правом прецизирати на начин који нам свакако може бити користан у разумјевању излагања које слиједи. Бринк наиме тврди следеће:

Постоје чињенице о друштвеним институцијама, праксама и односима у следећем смислу (и) ти друштвени феномени су предмети увјерења људи и у том смислу претходе тим поимањима; (ии) поимања људи у вези с тим

феноменима могу бити погрешна у погледу њихове праве природе; (и ни) када су поимања људи о тим феноменима исправна то је зато што она исправно описују природу тих институција, пракси и односа” (Brink, 1989, p. 185).

Излагање своје теорије интерпретације, Мајкл Мур (Michael Moore), један од најзначајнијих пропонената релевантности филозофског (онтолошког) реализма теорију правне интерпретације почиње тврђом да се интерпретацијом правно расуђивање не исцрпљује већ да оно представља један његов значајан дио. Потпуна теорија правног расуђивања би, по Муровом мишљењу, подразумевала: 1) то да судија мора имати неку врсту теорије права која ће му омогућити да идентификује правне исказе у оквиру одређеног правног система (тј. треба му правило признања на основу којег може утврдити која су правила правна); 2) судија мора имати неку теорију о чињеницама у облику великог броја дескрипција онога што се заиста десило у конкретном случају о којем одлучује; 3) судија мора имати теорију тумачења и, коначно, 4) судија мора имати неку теорију логике и њеног мјеста у правном расуђивању. Теорија интерпретације, која је по мишљењу Мура дио теорије правног расуђивања, јесте у битном прескриптивна уколико даје схватање о томе на који би начин судије требало да дођу до интерпретативних судова које је могуће укључити у стандардни дедуктивни силогизам, како би се могла доњети одлука у појединачном случају (Moore, 1985, pp. 282-283). Улога теорије интерпретације јесте у томе да објасни на који начин судија долази до премиса које су неопходне да би се правни текст повезао с одређеним правним случајем, без обзира на то да ли се ради о „тешким” или „лаким” случајевима (Moore, 1985, p. 285).

Своје становиште, које би требало да исправи неке мане ранијих теорија интерпретације Мур заснива на двије основне тезе. 1) Прва је етичка или аксиолошка и састоји се у идеји да постоји исправан одговор на морална питања, тј. да постоји нешто што можемо назвати моралном стварношћу. 2) Друга јесте та да интерпретативни судови који треба да постану саставни дио правних расуђивања морају бар дијелом бити изведени узимајући у обзир „диктате” те моралне стварности (Moore, 1985, p. 286). Кључни састојак Муровог „исправног” ситуирања

теорије правне интерпретације у оквиру једне теорије правног расуђивања јесте дакле теорија значења – и то не било која, већ управо реалистичка теорија значења. Под том теоријом он подразумева прије свега то да ријечи природног језика реферирају на ствари и догађаје у том смислу да значење искоришћене ријечи не зависи од конвенције већ од исправног приписивања одређене ријечи некој тачно одређеној ствари или догађају. Наше знање о догађају који је рјечју означен се може мијењати, али су „наше лингвистичке интенције константне” у том смислу да ријечју увијек намјеравамо да означимо једну тачно одређену ствар за коју држимо (по нашем најбољем увјерењу и на основу најбоље теорије о ствари или догађају) да се њоме означава (Moore, 1985, p. 294).

Значење ријечи каква је ‘смрт’, се не може наћи у неком скупу конвенција; значење није нити сет стандардних примјера, нити је сет карактеристика које се конвенционално приписују симболу. Значење ријечи као што каква је ‘смрт’ се једино може наћи у најбољој научној теорији коју имамо у вези с правом природом те врсте догађаја. Претпостављајући да постоје такве истините природе природних врста ствари, теорија значења коју претпостављамо јесте *реалистичка* теорија значења (Moore, 1985, p. 300).

Основна идеја у позадини Мурове реалистичке позиције у погледу значења која је оштро и изричито супротстављена антифундационистичким струјањима, о којима смо говорили бавећи се херменеутиком и наукама, јесте свакако та да значења ријечи представљају ограничење у тумачењу, неку врсту канона који од тумача захтјева да ријечи интерпретира у складу са значењем које имају у зависности од ствари или догађаја које ријечи означавају. Мур сматра за израз да је истинит уколико суд који је у њему садржан јесте у сагласности са свијетом, тј. чињеницама (D. M. Patterson, 1996, p. 44). Саме су чињенице, како правне тако и моралне, дакако независне од било чега што о њима можемо вјеровати.

На основу реалистичке теорије наши конвенционални индикатори којима се утврђује коришћење ријечи ‘смрт’ јесу само привремене апроксимације најбољој теорији коју можемо смислити у вези с тим шта је смрт. Привремене су зато што су такве конвенције зависне од даљег научног развоја који нам може рећи више о смрти, и апроксимативне су зато што се

и за наше најбоље теорије зна да су непрецизне. Ријеч ‘смрт’, на основу реалистичке теорије значења није нејасна управо зато што означава догађај природне врсте чија је природа ствар коју нам наука прогресивно открива (Moore, 1985, p. 308).

Укупно узевши, та уобичајена значења ријечи која имају реалистичке карактеристике и која би требало да ограничавају судијско одлучивање према Муровом ставу успјевају да унаприједи и одрже одређене основне вриједности правног поретка, а то су: владавина права, подјела власти, једнакост, слобода, супстанцијална праведност и корисност. Коначно, Мур долази до закључка да је реалистичка теорија значења та која ограничава интерпретативне подухвате у праву тиме што значење ријечи утврђује у односу на одређени догађај или ствар, долазећи до тога на основу реалистичког схватања морала, ума и језика које он назива природноправним у том смислу што судија у пресуђивању мора прибјећи расуђивањима која су по својој природи морална (Moore, 1985, pp. 397-398). Може се рећи да је наш приступ стварности одређен схватањима или теоријама које о тој стварности стварамо – не постоји неки начин да прозремо моралну реалност независно од тих схватања. Јасно је из примјера који је наведен да Мур сматра да је наше схватање правних чињеница, на којима заснивамо правне судове, и имамо претензију да буду истинити, зависно од нашег схватања ствари у свијету које почива на теорији као систему вјеровања. На тај начин, бити реалиста у праву за њега подразумјева како научни тако и морални релизам:

Правни реалиста како га ја дефинишем јесте и научни и морални реалиста. Без обзира на право, то значи да заузима метафизичко-реалистичку позицију у вези с многим ентитетима или квалитетима какви су електрони, намјере, правда или доброта. Такав појединац вјерује, као прво: ствари попут каузалних односа, намјере и моралних покуда постоје на начин који није зависан од тога шта ми или било ко други мислимо о њима; друго: истина о таквим ентитетима јесте ствар кореспонденције између реченица и стања ствари; треће: постоји исправан одговор на сва научна питања и моралне дилеме; четврто: да су значења реченица истинита; пето: да значење ријечи какве су ‘каузалност’, ‘намјера’ и ‘кривица’ јесте дато природом ствари на

које се те ријечи односе, а не просто конвенционалним коришћењем енглеског језика (Moore, 1988-1989, p. 882).

Полазећи од одређене концепције значења и Никос Ставропулос покушава потврдити Муров суд да, уз одговарајуће услове, о правној интерпретацији можемо говорити као о објективној (Stavropoulos, 1996, p. 1). Док Мур прихвата метафизички реализам који би по претпоставци требало да важи у било којој регионалној дисциплини па и у праву, Ставропулосова претпоставка је далеко скромнија; он се труди да покаже да у једној регионалној дисциплини каква је право функционише једна одређена теорија значења која би могла бити названа реалистичком (Stavropoulos, 1996, p. 6).²³⁵ Већина антиреалистичких теорија се, сматра Ставропулос, заснива на тзв. *критеријалном моделу* значења који екстензију концепта повезује с његовим значењем, у том смислу што сматра да је скуп ентитета на које се концепт односи одређен управо интензијом која је заједничка компетентним говорницима. Схватање које се заснива на том моделу значења и које тврди да су правно-интерпретативна питања заправо питања семантичког садржаја правног језика називамо уобичајено *семантичком претпоставком* (Stavropoulos, 1996, p. 2). Семантичка претпоставка, с обзиром на то да значење схвата као употребу заједничких критеријума, не може објаснити теоријско неслагање у погледу интензије концепата. На основу схватања по којем правници напросто дијеле критеријуме за употребу концепата у праву, никада не би долазило до теоријског неслагања, нити бисмо могли да тврдимо да је нека интерпретација боља или лошија (Stavropoulos, 1996, p. 125).

На тај начин, из перспективе теорије значења, сасвим налик Бетију, реализам у Ставропулосовом схватању поставља питање објективности

²³⁵ Сасвим налик Ставропулосовом јесте и схватање Дејвида Бринка који такође критикује емпиристичку теорију значења и као алтернативу предлаже семантику природних врста, тј. каузалну теорију референције. За разлику од Муровог метафизичког реализма Бринков је реализам моралан (Brink, 1988, pp. 105-148). Као и Ставропулос, и Бринк тврди да „значење законских ријечи не би требало да је повезано с намјером њихових аутора већ исправно одређено нашом најбољом постојећом теоријом о значењу тих ријечи” (Patterson, 1996, p. 55)

интерпретације. Увијек када се у питање доведе значење неког правног концепта критеријални модел престаје важити јер више нема заједничких критеријума на основу којих би се утврдило значење појма (Stavropoulos, 1996, p. 5). Теорија значења коју Ставропулос предлаже би требало да је далеко заснованија од критеријалног модела, чиме би се и доказало да је семантичка претпоставка неоснована. За разлику до Мура и Бринка који покушавају да своје налазе о значењу и правној интерпретацији заснују на метафизичком реализму, Ставропулос сматра да је објективност о којој је ријеч неопходно утврдити управо у једном ограниченом домену – домену права – и оправдати је. Семантика којој се окреће у потрази за алтернативом критеријалном моделу јесте Крипкеова (Saul Aaron Kripke, 1940–) и Патнам (Hilary Whitehall Putnam, 1926–) семантика (тзв. К–П семантика) која критикује традиционално схватање по којем се појам односи на све оне ствари које се уклапају с описом концепта који даје говорник:

К–П семантика се (укратко) састоји у тврдњи да неки појмови имају семантичку дубину, тј. да се значење неких концепата заснива на супстантивној теорији која даје најбоље схватање природе парадигматских инстанци квалитета које концепти означавају, или парадигматских објеката који потападају под екстензију концепата, на тај начин да је исправна примјена тих појмова осјетљива на теорију (Stavropoulos, 1996, p. 83).

Референца концепта је према том схватању одређена објектом на који је усмјерен концепт или пракса, а не његовим описом. Другим ријечима, значење концепта не би требало да зависи од наше могућности да га опишемо, чак ни од наше могућности да га идентификујемо (Stavropoulos, 1996, pp. 8-9, 15). Екстерналистичка семантика (која је супротстављена Локовој психологистичкој и Фрегеовој и Расловој дескриптивистичкој семантици) која се с именица проширила и оно што у филозофији називамо *natural-kinds*²³⁶ у Ставропулосовом схватању има своју примјену и у праву (Stavropoulos, 1996, p. 46).²³⁷

²³⁶ У нашој правној литератури тај појам није коришћен те је неопходно одговарајуће објашњење. Наука се наравно користи врстама да би на неки начин класификовала своје предмете проучавања, а природним се сматрају оне врсте које не зависе од нашег сазнања о њима. Основна филозофска

Један од аутора који у последње вријеме поставља питање објективности у вези с владавином права јесте и Метју Крејмер (Matthew Kramer, 1968–). Крејмерове идеје у тој области су карактеристичне по томе што систематично приступа објективности не разматрајући је само посредством теорије значења већ разликује 1) онтолошку; 2) епистемичку и 3) семантичку објективност, држећи да свака од те три врсте има своје мјесто у разматрању права. Сваки од тих родова објективности се може подјелити на врсте. Тако онтолошка објективност подразумјева а) независност од ума (*mind-independence*); б) одређену исправност (*determinate correctness*); и ц) униформну примјењивост (*uniform applicability*). Епистемичка објективност обухвата а) трансиндивидуалну распознатљивост (*transindividual discernibility*) и б) импарцијалност, док се семантичка огледа у подложности истини (*truth-aptitude*) (М. Н. Kramer, 2007, р. 2). Крејмеров се објективизам у погледу теорије значења у првом реду огледа у томе што се, како он сматра, цјелокупна заједница правника може преварити у погледу значења одређене правне норме, упркос томе што би у том случају погрешна интерпретација постала саставни дио важећег права (М. Н. Kramer, 2007, р. 11). Крејмер се, како би објаснио ту сложену поставку, позива на двије врсте независности од ума – *опсервациону* и *егзистенцијалну* и у оквиру њих разликује слабе и јаке верзије. Основна идеја јесте та да је у погледу правних норми егзистенцијална независност од ума слаба, док је опсервациона независност од ума јака што доводи до тога да се грешка у перцепцији цјелокупне заједнице правника

питања која се у вези с природним врстама постављају тичу се тога шта су природне врсте и начина на који на њих реферирају термини који их означавају (Bird & Tobin, 2012). Основна теза каузалне теорије значења јесте та да су предмети на које се термини природних врста односе заправо основни елементи значења тих термина.

²³⁷ Екстерналистичка семантика највећим дијелом зависи од тога да ли концепти чијим се значењем бавимо имају своје емпиријске пандане. Ноторно, Харт своја излагања о правним концептима управо почиње тврђом да то није случај с којим се Ставропулос у добром дијелу књиге обрачунава (Stavropoulos, 1996, р. 52).

релативно брзо претвара у правну актуелност, тј. у важеће право (М. Н. Крамер, 2007, р. 12).²³⁸

Питање које се с Денисом Патерсоном може поставити Муровом реализму, али и свим осталим схватањима која реалистичке теорије значења узимају као основ теорије правне интерпретације, тиче се прије свега употребљивости филозофског реализма за одлучивање о томе која наша вјеровању јесу истинита а која лажна у домену права.²³⁹ Мурова основана идеја лежи заправо у спајању моралног реализма и кохерентистичке епистемологије – морални реализам је ту да потврди постојање правних чињеница док је задатак кохерентистичке епистемологије да утврди ваљаност наших теорија о тим чињеницама. У том смислу, Патерсон с једне стране долази до закључка да његова теорија не успјева ништа да каже о томе какве су чињенице „у ствари”, независно од наших вјеровања о њима (D. M. Patterson, 1996, р. 49). Уколико немамо неку теорију чињеница за коју бисмо могли оправдано тврдити да има пресудан утицај на наше схватање истине јасно је да се истинитост правних судова не може цијенити на основу простог позивања на стање ствари. С друге стране, Муров реализам не даје одговарајући опис онога што правници (било судије, било адвокати, било доктрина) раде када изричу правне судове. У првом реду, под тим мислимо на силогистичку логику која не прати реалистичку матрицу. Правници напросто, као што је још и Џон Дјуи примјетно, не разматрају случајеве у категоријама стања ствари и силогистичког закључивања.²⁴⁰ Даље, реализам не

²³⁸ Крејмер назива семантичком објективношћу заправо оно што не тиче неке посебне теорије значења већ се односи на карактер правних исказа и питање је да ли ови имају истинитостну вриједност. То дакако није од централног значаја за овај рад (Kramer, 2007, pp. 82-68).

²³⁹ Управо у том смислу, Витгенштајн говори о метафизичком реализму у Филозофским истраживањима (Wittgenstein, 2009, р. 91). Слично чини и Брајан Бих: „Even if our minds did internalize some magic formula that is said to contain somehow all the applications of a term it would not be enough. For that image or formula would still need to be interpreted” (Bix, 1993, pp. 148-149).

²⁴⁰ „[А]јуди не почињу мислити с премисама. Они почињу с неким компликованим и конфузним случајем, који наизглед дозвољава алтернативне начине третмана и рјешења. Премисе постепено извиру из анализе цјелине ситуације. Проблем није извући закључак из датих премиса; то може најбоље бити учињено комадом машинерије, упирањем на тастатуру. Проблем је пронаћи ставове, у

нуди одговарајуће схватање нормативности у праву с обзиром на то да не успјева да укоријени значења у правној пракси за коју би та значења требало да су пресудна. Задатак правне интерпретације није рекогниција, већ апликација; њено је звање, као што је говорио Бети, у првом реду нормативно. У том нас смислу теорија значења која ситуира истинитост правних пропозиција ван правног живота, у поље којем немамо директан приступ, не може довести до нормативног упута за одлучивање у појединим случајевима, те не може ни представљати мјеру објективности (истинитости) интерпретације и правних судова.

5.4.1.2. КОНВЕНЦИОНАЛИЗАМ У ПРАВНОЈ ИНТЕРПРЕТАЦИЈИ

Конвенционалистичка позиција се укратко може свести на тврдњу да не постоје истинити (прецизније: општеважећи) судови вриједности, већ да су они *парохијални* (или *етноцентрични*), тј. да зависе од конвенција једног одређеног друштва (Moore, 1985, p. 287). Конвенционализам у теорији правне интерпретације прати линију филозофског анти-реализма која се може демаркирати у односу на схватања о којима смо говорили на претходним странама. За реалисте, истинитост и објективност правних судова лежи изван наше могућности да их препознамо и утврдимо као истините. Као што то чини реализам у науци, који истину о стварном свијету позиционира изван наших вјеровања о њему, тако и поједини морални и правни теоретичари говоре о моралним чињеницама које постоје сасвим независно од нашег вједновања појединачних ситуација. Антиреализам се управо заснива на тврдњи да ван језика којим изражавамо увјерења и судове не можемо говорити о неким моралним или правним чињеницама (D. M. Patterson, 1996, pp. 5-6).

Антиреализам с јаком конвенционалистичком цртом се често назива и „херменеутички контекстуализам”, који се састоји у тврдњи да се интерпретација

погледу генералних принципа и појединачних чињеница, који су достојни да служе као премисе. Заправо, ми генерално почињемо са неком неодређеном антиципацијом закључка (или алтернативних закључака), а потом се дајемо у потрагу за принципима и подацима који ће га поткријепити или омогућити нам да интелигентно бирамо између супротстављених закључака” (Dewey, 1924, p. 71).

увијек одвија „у неком контексту или некој позадини – какви су мреже вјеровања, скуп друштвених односа, традиције, или пракси неког животног облика” (Bohman et al., 1991, p. 7). Један од главних пропонената конвенционализма у осамдесетим годинама прошлог вијека одређује тај правац у правно-интерпретативном мишљењу на следећи начин:

Конвенционализам је становиште, које је најближе повезано с каснијим Витгенштајновим списима, које наглашава праксу и контекст. Према том становишту, на примјер, ми разумијемо концепт не онда када захватимо неку чињеницу, већ онда када концепт користимо у језичкој игри, или у дефинисаном контексту, а да је истина функција сагласности оних који учествују у пракси, умјесто обрнуто. Не постоји ништа ‘тамо изван’ [пракси и контекста], а чак ако постоји, ми немамо могућност да то сазнамо (Fiss, 1985, p. 177).²⁴¹

Несумњиво најзначајнији пропонент усмјерења које бисмо могли назвати конвенционализмом у осамдесетим годинама јесте Стенли Фиш. Оставивши по страни рад на књижевној критици и окренувши се праву, Фиш је поставио тезу која се показала као безмјерно значајна за интерпретативне дебате у англосаксонском свијету и која се тиче контекстуализоване природе текста, тј. чињенице да је сваки правни текст већ интерпретиран на неки начин, и контекстуализоване природе читаоца, тј. тумача, који је увијек члан одређене професије, неког еснафа у чијим је оквирима образован. Контекстуализованост, каже Фиш, заправо условљава значење и интерпретацију на велики број начина, али у првом реду чинећи је зависном од заједнице читалаца, која је у случају права, прије свега, професионална заједница правника.

²⁴¹ Фиш се у вези с почецима конвенционализма позива на Хенрија Поенкареа (Henri Poincaré) и на његово дјело из 1905. године насловљено *Science and Hypothesis*. Као непосредну инспирацију наводи *The Structure of Scientific Revolutions* од Томаса Куна. Ако бисмо дословце узели његове ријечи нема сумње у то да бисмо их могли повезати с тврдњама о истини и објективности које у раним радовима изриче отац прагматизма и семантике Чарлс Перс (C. S. Peirce).

Код контекстуалиста дакле, немамо неку есенцијалистички одређену стварност која нас ограничава у погледу могућих значења правног текста. Према Фишовом и Фисовом схватању то свакако не значи да се тексту може приписати било које значење. У чланку „Conventionalism”, Фис подробно излаже позиције у англосаксонској јуриспруденцији које у потпуности ограничавају слободу судије, свodeћи тумачење на текстуални детерминизам (Fiss, 1985, pp. 178-182) и оне које приписују судији апсолутну слободу (Fiss, 1985, pp. 182-183). Позиција коју он изграђује настоји да утврди изворе ограничења судијске дискреције који се неће типизирати преегзистентних моралних чињеница. За разлику од текстуалног детерминизма који судији приписује механичку улогу у утврђивању значења употребљених ријечи, Фис наглашава „динамичку интеракцију између текста и читаоца” и у оквиру тога значење ријечи и намјера законодавца играју одређену улогу, али она свакако није пресудна (Fiss, 1985, p. 180). Фис испољава подозривост и према схватањима према којима се сматра да је устав могуће интерпретирати на небројено много начина и да је задатак судије да изабере један од њих. Судија дакако има избор, али је тај избор ограничен серијом правила која дефинишу заједницу чији је судија члан (Fiss, 1985, p. 183). На тај начин је конвенционализам, у погледу тврдње да правна интерпретација има границе, сасвим компатибилан с филозофским реализмом о којем смо говорили. За разлику од реализма, те границе се ипак филозофски образлажу далеко од варљиве извјесности природних или моралних врста. Идеја коју дијеле Фиш и Фис у погледу граница интерпретације јесте идеја *интерпретативне заједнице* коју је Фиш први пут формулисао у *Is There A Text in This Class* из 1980. године (Fish, 1980b).

Кључна тачка неслагања између Фиша и Фиса јесте идеја *дисциплинарних правила*. С обзиром на то да су и та правила само текстови, Фиш сматра да су подложна интерпретацији те да не могу послужити као основ за ограничење интерпретативне праксе. Упркос томе што је у начелу сагласан с основном тврдњом да су сви текстови подложни тумачењу, Фис тврди да судија, крећући се ка одлуци, бива ограничен све више и више нормама које су такође ситуиране (у том смислу да су саставни дио праксе) и које потребују тумачење, али их то не спрјечава да ограниче тумачење неког другог текста. Сама правила су, сматра Фис, конститутивна за праксу у оквиру које су ситуирана:

[Н]е може се у потпуности учествовати у пракси, нити се може заузимати значајна позиција у оквиру праксе (а нарочито праксе права) без познавања правила и способности да говоримо о њима на начин који је апстрактан и рефлексиван. Пракса информише правила а правила информишу праксу (Fiss, 1985, p. 188).

Правила о којима Фис говори посредством процеса образовања бивају интернализована до те мјере да их судија примјењује и без свијести о томе: „норме о којима говорим имају сличну улогу као и граматичка правила” (Fiss, 1985, p. 189). Фиш, као што смо видјели, настоји да конвенционализам доведе до његових екстрема на тај начин што поистовјећује значење текста с контекстом у којем се текст налази. Вишезначност је, каже Фиш, напосто ситуација у којој људи нијесу сагласни у погледу значења, а једнозначност ситуација у којој имамо сагласност о значењу. На тај начин он у потпуности пориче значај норми у интерпретацији, иако не покушава да порекне њихово постојање, док Фис сматра да управо „професионалне норме” ограничавају интерпретативно дјеловање и представљају „стандарде за процјену исправности одлука” (Fiss, 1985, p. 194).

Коначно, између два теоретичара конвенционализма искрсава и једна, по нашем суду најважнија разлика. У својој дескрипцији интерпретативне заједнице, Фиш је квијетистички оријентисан. Нема много тога што би могло да промјени контекстуалну ситуираност текста и тумача у оквиру одређене правно-интерпретативне праксе. С друге стране, Фис извлачи један много консеквентнији закључак из конвенционализма, који се суштински састоји у ставу да „теорија информише праксу, једнако као што пракса информише теорију” (Fiss, 1985, p. 197). На тај се начин у крајњој линији и извлачи једина могућа поука консеквенцијализма која каже да се интерпретација правних текстова обликује с обликовањем одређене правне праксе. Са своје стране, та је пракса са своје стране, суштински одређена оним што се често недовољно вриједнује (позитивно или негативно) у контексту судијског одлучивања – правно образовање и његова паидеутичка улога у формирању стварности коју називамо правом. Какву је улогу то и такво образовање имало у Бетијевој теорији права, постаје јасно из његовог излагања о правним принципима. И поред тога што његове позиције нијесу

филозофски или онтолошки контекстуалистичке, из перспективизма и фалибилности интерпретације произилази идеја да су интерпретације правних текстова контекстуално условљене с повлашћеним положајем заједнице правника у њиховом условљавању па тиме и утврђивању. Уосталом, уколико је тачна наша претпоставка, по којој је могуће умањити значај онтолошких проблема, код Бетија у корист методолошких и подручно-херменеутичких проблема, његова би се интерпретативна методологија могла засновати и филозофском конвенционализму. Тезу додатно потврђује и то што код Бетија (негативни) канони тумачења нијесу рационалистички конструкти већ су из интерпретативне праксе изведена правила тумачења.

5.4.1.3. ИНТЕРПРЕТАТИВНИ УНИВЕРЗАЛИЗАМ

На почетку расправе о англоамеричким теоријама правне интерпретације смо нагласили да се данас као основне теорије у оптицају помињу *текстуализам*, *интенционализам* и *телеологизам* (енг. *purposivism*). Теорије које се данас класификују као телеолошке су осамдесетих и деведесетих година прошлог вијека у контексту филозофско-правних дебата називане интерпретативистичким, те ћемо о њима и о њиховим критичарима на наредним странама посебно и говорити.²⁴² Интерпретативистичке теорије правне интерпретације (и права) угрубо се могу подијелити у три основне групе. 1) Прву групу којој припадају помињани Ричард Рорти и Стенли Фиш, бисмо могли назвати (*нео*)прагматичким интерпретативизмом о којем смо дијелом говорили разматрајући Рортијево антиесенцијалистичко и антифундационистичко схватање филозофије науке; 2) другу групу која се наслања на нека струјања у континенталној филозофији и филозофији обичног језика можемо назвати *дуалистичким интерпретативизмом*; 3) коначно, трећу струју у оквиру које налазимо правну теорију Роналда Дворкина можемо назвати, слиједећи Мура, *скромним интерпретативизмом* (Moore, 1988-1989, p. 873). У овом дијелу рада, ми ћемо се позабавити прије свега Дворкиновом теоријом правне интерпретације које се у

²⁴² Није на одмет још једном потврдити и у области права значај „интерпретативног окрета” о којем детаљно, у вези с интерпретативним универсализмом, говори Денис Патерсон (Patterson, 1996, p. 71).

филозофскоправним круговима најчешће називају интерпретативним универсализмом (Patterson, 1996, p. 72) и најзначајнијим правнофилозофским критикама које су након њеног излагања услиједиле.

Основна карактеристика интерпретативног универсализма јесте да је „све разумјевање ствар интерпретације” те да је „разумјевање друштвене праксе (нпр. права) ствар наметања интерпретације тој пракси” (D. M. Patterson, 1996, pp. 72-73).²⁴³ Покретачка идеја тог теоријског струјања јесте антиесенцијалистичка у основи – ријеч је о схватању које у центар пажње сваке теорије сазнања ставља перспективизам у чијим оквирима је феномен немогуће посматрати независно од језика којим тај феномен описујемо. У том је смислу та линија мишљења у праву, упркос томе што је настала и што је развијена највећим дијелом у англосаксонској правној теорији, идејно заснована на постметафизичкој херменеутици Мартина Хајдегера и Ханса Георга Гадамера.²⁴⁴

Несумњиво је да излагање савремених теорија правне интерпретације не би било потпуно без анализе доприноса који је Роналд Дворкин дао тој дисциплини. Након, по неким мишљењима девастирајуће, критике Хартовог позитивизма коју је дао у *Taking Rights Seriously* (Dworkin, 1977), Дворкин у првој половини осамедесетих година прошлог вијека пажњу усмјерава на тумачење и интегритет као основе једне непозитивистичке теорије права. Најзначајнији резултати његовог тадашњег рада су вјероватно и најзначајнији доприноси које је тај амерички аутор дао правној теорији и филозофији. Разлог за то јесте чињеница што је Дворкин тумачењу, већ од чланка „Law as Interpretation” намјенио посве нову и далеко значајнију функцију

²⁴³ Нешто шире значење интерпретативног универсализма, по којем је „тврђа да је интерпретација универзална и недвосмислена карактеристика свих људских активности” такође се користи (Bohman et al., 1991, p. 7).

²⁴⁴ Мање је значајна чињеница да основни пропоненти интерпретативног универсализма не базирају своје ставове на ставовима поменутих мислалаца. Најзначајније дјело Роналда Дворкина – *Law's Empire* – узима Гадамера изричито као инспирацију, помињући га у свега неколико наврата и то претежно у вези с схватањима која су у односу на Гадамерову херменеутику маргинална (Dworkin, 1986, pp. 55, 62, 420).

у оквиру правне теорије. Дворкинова је заслуга што је интерпретативистички приступ у праву изградио до нивоа модела који може конкурисати ономе што је он сâм назвао *semantic theories of law* које су „усмјерене на идентификацију критеријума важења права и [...] услова вриједности правних судова” којима је резултирала аналитичка усмјереност филозофија права о којој је било ријечи у првом поглављу рада (Viola, 1989, p. 67). У Дворкиновој интерпретацији, *семантичке теорије права* јесу усмјерене на то да одреде поље правности у односу на остала нормативна поља, какво је, на примјер поље морала. Након потврђивања традиционалне демаркације између права и морала, засноване на дихотомији правни-позитивизам – јуснатурализам, интерпретативно поступање би могло бити ријешено на Хартов начин, на основу референције концепата од којих су правна правила сачињена. Према Дворкиновом мишљењу би то ипак довело до једне крајње неодрживе претпоставке у оквиру позитивизма – то би значило да се интерпретативна активност, на основу разликовања лаких и тешких случајева, покушава делимитирати на само један дио правног расуђивања. Насупрот томе, он сматра да је разликовање између лаких и тешких случајева могуће само онда када већ постоји уобичајена утврђеност „критеријума идентитета права”. Претпоставимо ли је интерпретација саставни дио права и правне науке, таква *a priori* делимитација није могућа (Viola, 1989, pp. 69-70).

Једна од најзначајнијих Дворкинових теза у погледу тумачења јесте свакако та да интерпретативни проблем није само проблем конвенционалног значења правних концепата, већ да се тиче „постојања кохерентне интерпретације правних пракси узетих као цјелина” (Stavropoulos, 1996, p. 128). Управо у том смислу, у свом позном дјелу, Дворкин право проглашава *интерпретативном праксом* (D. M. Patterson, 1996, p. 75). Најзначајнији пропонент херменеутичких струјања у правној филозофији и теорији у Италији – Франческо Виола – наглашава да се интерпретативистичке теорије не састоје само у анализи правног тумачења већ да, укључене у филозофско-херменеутички миље (повезане с, прије свега, Гадамеровим схватањем херменеутике), имају потенцијал да конкуришу семантичким теоријама права. Виола сматра да би се то могло учинити на тај начин што би се усвојио умјерени интерни приступ у погледу друштвене праксе коју називамо правом, који подразумјева усвајање унутрашње тачке гледиште у посматрању права од стране

истраживача, која није идентична с тачком гледишта осталих учесника у тој пракси. Задатак тумача би био да „дефинише идентитет правне праксе, утврђујући исправне аргументе, систематизујући и чинећи јединственим правни материјал”. Једино интерпретативистички приступ у чијим се границама правна наука схвата као аутопостична, тј. као производ правне праксе, може у правом смислу назвати херменеутичким (Viola, 1989, pp. 76-77). Вратимо се ипак на почетак Дворкинове анализе правне интерпретације, како бисмо разумјели начин на који он долази до схватања права као интегритета.

Расправљајући о Бетију видјели смо да његово схватање правног тумачења, упркос наглашавању значаја правног тумачења у животу права и одбијању сваке помисли да постоји примјена која није и тумачање, у неку руку паразитирало на теоријама правне интерпретације из прве половине XX вијека (с посебним нагласком на Хековој интересној јуриспруденцији). Дворкинов пројекат је сасвим другачији. У поменутом чланку из 1981. године Дворкин већ излаже једну радикалну идеју која ће теоријски бити реализована тек у *Law's Empire* (1986): „правна пракса је важна у тумачењу не само онда када правници тумаче појединачна документа или статуте, већ уопште” (Dworkin, 1981-1982, p. 527).²⁴⁵ Дворкиново излагање почиње образложењем позитивистичког становишта да су правни судови (искази, *propositions*) заправо дескриптивни судови, који у свијетлу одређене законодавне чињенице (каква је, рецимо, та да је парламент неке федералне државе донио закон којим се забрању истополни бракови) имају одређено значење (Dworkin, 1981-1982, p. 527). И док би то могло да важи у једноставним случајевима, када су у питању тежи случајеви у правној се теорији, по Дворкиновом мишљењу, нуде двије (једнако оскудне и једнако погрешне) могућности: или ћемо 1)

²⁴⁵ Нешто раније, у чланку „Hard Cases”, Дворкин користи интерпретацију како би показао да се и правни принципи појављују као саставни днo правног поретка (за разлику од становишта по којем је правни поредак састављен само од правних правила). Том приликом он прави разлику између „одговарања” (*fit*) и „оправдања” (*justification*) у поступку примјене правила у оквиру којег се а) идентификује правило које одговара случају да би се, у случају непостојања једног таквог правила б) на основу принципа изградило најбоље оправдање за примјену одређеног правила (Dworkin, 1975, p. 1057).

претпоставити да ови судови уопште нијесу дескриптивни, већ да су израз жеље шта право треба да буде коју има онај који је установио правило, или су пак 2) опис објективног или природног права које постоји независно од историјске чињенице доношења правних аката. У дилеми између дескрипције и евалуације, Дворкин сматра да не морамо бирати већ да постоји *via media* у виду активности коју правници редовно предузимају у вези с нејасношћу правних појмова и двосмисленосту искоришћених реченица (Dworkin, 1981-1982, pp. 528-529). То није схватање интерпретације које у првом реду интересује Дворкина; њему је важно да понуди теорију о правним исказима која ће представљати алтернативу између позитивистичких (дескриптивних) и јуснатуралистичких (прескриптивних) схватања о „истинитости” правних исказа. Из те перспективе, интерпретација није „*sui generis* активност” коју правници спорадично упражњавају, већ је „општа активност, начин сазнања” (Dworkin, 1981-1982, p. 529). Тако постаје јасно да је и за Дворкина, као и за бројне теоретичаре о којима смо до сада говорили, интерпретација сазнајни поступак који приличи правној науци и правној пракси.

У сврху елаборације једног таквог схватања тумачења, Дворкин повлачи паралелу између активности правника и активности књижевног критичара, која је од далекосежног значаја за његову правну теорију. Његова основна идеја јесте да се поступак интерпретације у праву може упоредити с поступком писања романа већег броја аутора (тзв. *chain novel*). Задатак сваког аутора јесте тај да напише поглавље у роману, и сваки од аутора (изузев првог) има двоструку обавезу интерпретације претходно написаног и стварања новог дијела. Сасвим је јасно да ће аутори покушати да напишу кохерентан роман, а да би то урадили неопходно је да протумаче оно што су аутори претходних поглавља писали, да сазнају нешто о ликовима, о мотивима који их покрећу и, коначно, да одлуче у којем ће се правцу роман даље кретати (Dworkin, 1981-1982, p. 541).

Правно одлучивање је, Дворкин сматра, сасвим налик том хипотетичком литерарном подухвату. У *common law* систему сваки судија мора прочитати одлуке својих претходника како би утврдио да ли се ради о сличним случајевима; његов је задатак да „настави подухват прије него да се упуту у неком потпуно новом смјеру” (Dworkin, 1981-1982, p. 543). Судија је обавезан да протумачи *правну историју* која му

је дата, укључујући и законе и све друге правне документе који су саставни дио те историје. Притом, треба имати на уму да интерпретација литерарног текста не покушава да утврди ауторове намјере или значење текста (или бар не само то), већ „покушава да покаже који је начин читања (или говорења или режирања или извођења текста) открива текст у најбољем свјетлу из умјетничке перспективе” (Dworkin, 1981-1982, p. 531).

Попут литерарне и правна интерпретација мора задовољити два критеријума: а) она се мора уклапати у правну праксу и б) мора је представити у њеном најбољем свјетлу, тј. показати њену пуну вриједност. За литерарно тумачење дјела од кључног је значаја естетска вриједност дјела које се тумачи, док се за правно тумачење вриједност прије свега састоји у уклапању одлуке и праксе у корпус политичких вриједности које је право позвано да испуни у једном друштву (Dworkin, 1981-1982, pp. 543-544). Утолико су основне границе које се постављају судији у тумачењу закона и прецедената прије свега границе дате обавезом *интегритета* и *кохерентности* (што је и захтјев који Бети, на основу канона тоталитета, поставља тумачењу) одлуке из перспективе „правне историје.” Цјелокупно излагање Дворкин сумира на следећи начин:

Судије развијају приступ правној интерпретацији формирајући и рафинирајући политичку теорију која се тиче оних питања од којих ће зависити тумачење у појединим случајевима; то називају њиховом правном филозофијом. Она ће укључивати структуралне карактеристике којима се развија општи захтјев да се једно тумачење мора уклапати у доктринарну историју, као и супстантивне тврдње о друштвеним циљевима и принципима правде. Мишљење сваког судије о најбољој интерпретацији ће, дакле, бити последица увјерења са којима друге судије не морају бити сагласне (Dworkin, 1981-1982, p. 545).

У правном тумачењу које је по карактеру парцијално политичко, Дворкин дакле, проналази сазнајну активност која је различита како од дескрипције тако и од евалуације (прескрипције). Идеје тог раног чланка ће добити коначан облик у поменутом *The Empire of Law* у којем Дворкин развија цјеловиту теорију засновану на тој интерпретативној методологији. Тек с тим дјелом, у којем разрађује концепцију

„права као интегритета”, долазимо до једне од централних теза Дворкиновог рада – тезе о интерпретативном универзализму. Дворкин сада експлицитно тврди да не постоји никаква битна разлика у погледу расуђивања које доводи до одлуке у лаким и тешким случајевима, а сама интерпретација бива схваћена као „конструкција нормативне теорије која на најбољи начин оправдава институционалну историју, укључујући и текстове ауторитативних правних материјала” (Solum, 2010b, p. 554). Тумачење сада фигурира као основни методолошки поступак у сазнању права, које је, по самој својој природи, интерпретативно. Задатак је правне теорије управо тај да објасни интерпретацију, тј. да да једно тумачење другог реда тог основног методолошког поступка у сазнању права (Dworkin, 1986, p. 49). Интерпретација друштвених пракси, сасвим налик интерпретацији уметничких дјела, јесте сврховита али је, за разлику од интерпретације у конверзацији, конструктивна у том смислу да није заинтересована за сврху коју је објективацији приписао аутор, већ је заинтересована за сврху до које долази тумач у односу с објектом тумачења. Друштвена пракса, каква је право, сматра Дворкин, тумачи се тако што се утврђује схема интереса, циљева и принципа које та пракса изражава (Dworkin, 1986, p. 52).²⁴⁶

Сасвим јасно, једном када се интерпретација схвати на такав начин, свака психологизација сврха у смислу намјере и воље аутора, којој је у филолошкој интерпретацији и Бети био склон али је оштро одбијао у контексту правне интерпретације, отпада *a limine*. Тумачење друштвене праксе у кључу ауторских намјера подразумјева да се намјера сваког актера мора тумачити појединачно, и значи да се намјере аутора морају схватити без узимања у обзир контекста тумачења (Dworkin, 1986, p. 54). Дворкин суштински тврди оно што је и Бети тврдио у вези с врстама интерпретације (користећи наравно различиту класификацију) – тумачење друштвене праксе (конструктивна интерпретација) не може се поистовјетити с

²⁴⁶ Образлажући креативно тумачење на такав начин Дворкин га разликује од онога што назива каузалном интерпретацијом која је карактеристична за науку али оставља могућност да постоји „дубља веза између свих облика интерпретације” (Dworkin, 1986, p. 53), што је, сасвим јасно, онтолошко-херменеутичка црта његовог схватања.

тумачењем разговора (конверзациона интерпретација) с обзиром на то да је тумачење те праксе различито од онога што учесници у тој пракси подразумевају приликом учења у њој.²⁴⁷ На тај начин, и у вези с Дворкиновом херменеутиком можемо направити ону разлику коју смо направили у вези с Бетијевом правном херменеутиком и која се тиче разлике између *теорија правне интерпретације* и *херменеутичких* или *интерпретативистичких теорија права*. У оквиру онога што можемо назвати теоријом правне интерпретације, Дворкин разликује три етапе интерпретативног поступка: 1) преинтерпретативна етапа у којој се правила и стандарди идентификују и која угрубо одговара ономе што се у нашој теорији (и у Бетијевом схватању интерпретације) назива вишом и нижом критиком текста;²⁴⁸ 2) интерпретативна етапа у оквиру које тумач даје неку врсту опшег оправдања за основне елементе друштвене праксе која се тумачи, која у тој фази бива идентификована на основу њених основних елемената и 3) постинтерпретативна фаза у којој тумач идентификује шта пракса заиста подразумева како би одговарала оправдању које је за њу дато у интерпретативној фази (Dworkin, 2003, str. 65-66). Говори ли се о херменеутичкој теорији права, проблематика онтолошке херменеутике се показује плодном за Дворкинову теорију с обзиром на то се Гадамерова анализа предрасудности операционализује на начин претпоставки и увјерења у вези с праксом која се тумачи, а која су неопходна да би до те три фазе тумачења уопште дошло. Тумач је управо у том смислу културно-историјски условљен на тај начин да не може поступати уколико у заједници не постоје бар неке заједничке претпоставке у погледу тога на који се начин друштвена пракса идентификује, шта она захтјева, и на који се начин она може представити „у најбољем свјетлу” (Dworkin, 2003, str. 67).

Коначна елаборација интерпретације као „једног од два велика домена интелектуалне активности” Дворкин даје у књизи *Justice for Hedgehogs* (Dworkin, 2011,

²⁴⁷ Управо то јесте мјесто на којем Дворкин, карактеристично занемарујући финесе, упошљава Гадамеров концепт примјене.

²⁴⁸ Ваља напоменути да и у тој фази интерпретација, по Дворкиновом мишљењу, игра одређену улогу.

р. 123). Тезе које је неколико деценија уобличавао у бројним радовима о правној, моралној и политичкој филозофији у поменутом дјелу добијају епилог. Из перспективе нашег рада ово је дјело од посебног значаја зато што у њему Дворкин још једном наглашава сродности између различитих регионалних херменеутика тврђом да „налазимо да је у сваком жанру интерпретације природно да саопштимо наше резултате језиком намјера (*intention*) или сврха (*purpose*)” (Dworkin, 2011, р. 125). Теза о неодрживости екстерног интерпретативног скептицизма, чије присталице у основи тврде да нема једног исправног тумачења и која је од самих почетака Дворкинове теорије тумачења на мети, на том мјесту бива дефинитивно и категорички побједна идејом да је једино интерни интерпретативни скептицизам могућ. Другим ријечима, по Дворкиновом суду је интерпретацију могуће основано оспорити једино „херојски амбициозном теоријом” (Dworkin, 2011, р. 127). Дворкин, као и Бети, општро одбија тврђу да је тумачење на основу психолошки схваћених намјера или сврха плаузибилно у свим регионалним херменеутикама:

Када тумачимо било који појединачни предмет или догађај, такође тумачимо и праксу интерпретације у жанру за који држимо да смо прихватили; тумачимо тај жанр приписујући му то што сматрамо његовом исправном сврхом – вриједност која обезбјеђује или би требало да обезбјеђује (Dworkin, 2011, р. 131).

Упркос томе што је и сама интерпретације интерпретативна и што, уколико држимо да је наш сазнајни пројекат интерпретативне природе, Дворкин не дозвољава налаз по којем смо осуђени на херменеутички круг без могућности да дођемо до исправног разумјевања. Исправна интерпретација подразумјева три основна ступња: 1) препознавање друштвених пракси у том смислу да на основу тог препознавања можемо разликовати, на примјер, правну и историјску интерпретацију; 2) приписивање одређене групе сврха тумачењу у одређеном жанру (или, терминологијом коју смо користили, у одређеној регионалној херменеутици) и 3) када те сврхе упослимо у одређеној прилици на најбољи могући начин (Dworkin, 2011, р. 131). Сасвим је јасно да Дворкин, за разлику од Бетија који различите жанрове идентификује на основу основног интереса тумача, овај посао

оставља сету друштвених пракси у којима је тумач укорјењен (што је сасвим блиско становиштима онтолошке херменеутике).

На који се онда начин интерпретативни поступак окончава? Анализирајући разлику између *појмова* и *поимања* (тј. концепата и концепција) (Dworkin, 1986, pp. 70-72) преузету у крајњој линији од аналитике суштински спорних појмова, коју је изложио Волтер Галиј (Walter Bryce Gallie, 1912–1998) у другој половини педесетих година прошлог вијека, Дворкин долази до једног од основних проблема тумачења: На који начин можемо рећи да је једно тумачење боље од другог, тј. постоји ли неки основ за тврђу о објективности интерпретације? Помало изненађујуће, и небројено пута коментарисано, Дворкин се приклања једном антискептичком становишту у том погледу које полази од претпоставке да је коначни циљ интерпретације тај да „она чини објекат или праксу која се тумачи најбољом што може бити” (Dworkin, 1986, p. 77). Морална питања, тврди Дворкин, јесу једнозначно рјешива, постулирајући оно што је наредној генерацији коментатора постало познато као „one right answer thesis”. Није прилика да се у овом раду детаљније позабавимо сложеним проблемом који је та посебна врста моралног објективизма поставила у правној теорију.

Интерпретативни је универсализам већ осамдесетих година прошлог вјека почео да се доводи у питање. Аналитичким струјањима у јуриспруденцији, оштро контрастираним херменеутичком (а тиме и континентално-филозофском) окрету, који је доживјела савремена англосаксонска јуриспруденција, није требало превише да призову у помоћ позног Витгенштајна који је у својим *Филозофским истраживањима* говорио:

‘Како ме правило може научити шта да радим у том тренутку? У крајњој линији, све што урадим под претпоставком неке интерпретације може бити сагласно с правилом.’ – Не, то није начин на који би се то требало рећи. То прије звучи овако: свака интерпретација виси у ваздуху са оним што интерпретира, и не може га никако подржати. Интерпретације, саме по себи, не детерминишу значење (Wittgenstein, 2009, p. 86).

Витгенштајн се у вријеме писања *Филозофских истраживања* опире тенденцији да се свако разумјевање назове интерпретацијом. Поступање по правилима напросто не слиједи интерпретативну логику:

То да у том случају постоји неспоразум показује пука чињеница што посредством ове линије расуђивања једну интерпретацију стављамо испред друге, као да нас је свака задовољила на тренутак, док нијесмо пронашли неку која је још ближе. Оно што тиме показујемо јесте то да постоји начин захватања правила који *није* интерпретација, већ који се, у примјени од случаја до случаја, појављује у ономе што зовемо ‘слијеђењем правила’ или ‘понашање супротно правилу.’ Управо због тога постоји настојање да се каже: свако дјеловање у складу с правилом јесте интерпретација. Требало би заправо да говоримо о интерпретацији само онда када је један израз правила замјењен другим (Wittgenstein, 2009, p. 87).

Интересантан јесте и примјер који Витгенштајн наводи покушавајући да покаже да интерпретација у одређеним ситуацијама не може објаснити расуђивање у вези с правилом:

Човјек који је одсутан мислима на наредбу ‘Скрени десно!’ скреће лијево, да би након тога, лупајући се по челу, изговорио ‘О! десно скретање’ након чега би скренуо десно. Шта га је пренуло? Интерпретација? (Wittgenstein, 2009, p. 147).

Денис Патерсон, у једној посебно значајној критици Дворкиновог становишта, интерпретативном универзализму замјера 1) тврдњу да је цјелокупно разумјевање ствар интерпретације; 2) тврдњу да је интерпретација увијек неопходна дјелатност у правној пракси и, коначно, 3) опис правне интерпретације који је у Дворкиновом случају крајње неадекватан (Patterson, 1996, p. 86). Без обзира на критике, нема сумње да је управо Дворкин аутор који је у англоамеричком свијету дао посебан печат, изложивши читав сет нових проблема теорији правне интерпретације, али и да је, захваљујући њему, формулисана разлика између аналитичке и херменеутичке филозофије права која је послужила као потка у нашем раду о Емилију Бетију. Дворкин, као и Бети, до својих последњих радова није одустајао од објективности интерпретације, сматрајући да ће тиме урушити

могућност интерсубјективне провјере резултата тумачења и препустити правничку активност субјективизму и волунтаризму. Тенденције које су изражене код Бетија, упркос свим критикама његових позиција од филозофске херменеутике егзистенцијалистичке провенијенције, задржавају се и данас у подручним херменеутичким дисциплинама каква је право.

5.4.1.4. ОРИГИНАЛИЗАМ, ТЕКСТУАЛИЗАМ И ИНТЕНЦИОНАЛИЗАМ

Остаје нам да у вези с англоамеричким теоријама правне интерпретације образложимо неке од основних поставки једне, данас широко прихваћене, доктрине правног тумачења која се назива текстуализам. Текстуализам јесте схватање по којем би судије, приликом одлучивања требало да се туководе оном што право заиста “каже или тврди” (Marmor, 2012b, p. 16). Другим ријечима, у текстуализму се дословно значење правног текста схвата као интерпретативни канон којим се судије воде приликом утврђивања шта је право у конкретном случају. Интенционализам је схватање по којем, када се судије суоче са интерпретативним питањем, оне би требало да прије свега а) утврде истинску намјеру законодавца у вези с питањем које је по сриједи, уз б) обавезу да након тог утврђивања поступе у складу с намјером творца правног текста. Интенционализам, на тај начин, за озбиљно узима историју доношења закона и циљеве којима су се руководили они који су га довели (Marmor, 2012b, p. 2). Текстуализам и интенционализам у теоријама (тј. доктринама) правног тумачења представљају неку врсту повратка намјерама или изричитом исказу законодавца као интерпретативном средству за рјешавање конкретних правних спорова. У овом дијелу рада, ми ћемо прије свега посветити правцу у којем су и интенционализам и текстуализам добили своје мјесто. Ради се, наравно, о *оригинализму* као теорији правног тумачења.²⁴⁹

²⁴⁹ У једном скоријем чланку Андреј Мармор говори прије о текстуализму као о подврсти оригинализма коју заступају неки од његових најзначајних представника какав је судија америчког Врховног суда Антонин Скалија. Мармор каже да текстуалисти тврде да се судије морају наслањати на оно што законске одредбе заправо кажу. То што закон каже је пак одређено оним што би разумно информисана особа, познајући релевантни контекст и релевантну правну позадину, могла да закључи из ријечи које су изражене у закону у одређеном контексту. „Трудимо се да утврдимо

Разлози за излагање оригиналистичких схватања на нашим просторима нијесу сами по себи разумљиви. И у правној литератури у Сједињеним Америчким Државама је чак неријетко истицано да је та „школа” уставне интерпретације парохилална, тј. културно ограничена на америчку теоријску и практичну јуриспруденцију. Џамал Грин (Jamal Greene) наводи шест разлога због којих је оригинализам као методологија уставног тумачења успио у САД-у: 1) огромно повјерење САД-а у очеве осниваче и њихов суд; 2) револуционарни карактер устава у којем се огледа америчка револуција; 3) оригинализам јесте доктрина која је послужила конзервативцима да пониште одлуке о индивидуалним правима које је донио *Warren Court*;²⁵⁰ 4) поступак номинације судија је јаван и послужио је да оригинализам постане саставни дио америчког мејнстрима; 5) фаворизација једног метода уставне интерпретације; 6) Америка јесте нација вјерника који на устав гледају као на свети текст (Greene, 2009, pp. 39-40). Но, сами уставни правници на европском континенту све чешће говоре о разлици између оригинализма и *ливинг конститутуционализам* схватања уставне интерпретације, коју је у нашој теорији правне интерпретације Радомир Лукић означио као разлику између *статичких* и *еволуционистичких* теорија правног тумачења (што је далеко прикладније нашем говорном подручју и сету проблема које је наша правна теорија развила). Прихватимо ли да „доктрине уставног тумачења нијесу значајно различите од доктрина тумачења уопште” (Radin, 1929-1930, p. 865, фуснота 5), онда у овом дијелу нашег рада засигурно има простора да се нешто каже и о једној теорији правног тумачења која је везана за амерички правни систем и која се у континенталним правним круговима све чешће помиње.

значење законског текста у контексту његовог израза, као што би значење схватио разумни слушалац који је упознат са правним и другим условима правног акта” (Marmor, 2012, p. 5).

²⁵⁰ Колоквијално се тим именом назива Врховни суд САД-а између 1953. и 1969. године на челу с председником суда Ерлом Вореном (Earl Warren, 1891–1974). У том периоду је суд драматично проширио људска права пресудама у случајевима какви су: *Brown v. Board of Education* (1954), *Gideon v. Wainwright* (1963), *Reynolds v. Sims* (1964), *Miranda v. Arizona* (1966).

Оригинализам је данас споран појам нарочито с обзиром на рачвања у оквиру некада прилично јединственог теоријског струјања. Може се ипак рећи да савремени оригиналисти заступају двије основне тезе (које представљају концептуалну срж оригинализма): 1) лингвистичко значење сваке уставне одредбе је утврђено у вријеме њеног усвајања; 2) уставна пракса *јесте* посвећена принципу да изворно значење ограничава судијско пресуђивање и *требало би* да буде посвећена том принципу (Solum, 2011, pp. 1-2). За разлику од тога, правцу који се назива *living constitutionalism* и који се у англоамеричкој теоријској јуриспруденцији контрастира с оригинализмом, најчешће се приписују двије основне идеје: 1) уставни принципи морају бити прилагођени околностима које се мијењају; 2) уставна пракса би требало да рефлектује не само промјену околности већ и промјену вриједности (Solum, 2011, p. 38). Политички посматрано, оригинализам јесте теорија уставне интерпретације која је у вријеме њеног настанка повезивана с конзервативним судијама Врховног суда и конзервативним правним теоретичарима (Solum, 2012). У деведесетим годинама се та јака идеолошка обојеност оригинализма како у радовима Бруса Акермана (Bruce Arnold Ackerman, 1943–) који показују да је могућ и лијеви оригинализам, тако и у радовима Рендија Барнета (Randy E. Barnett, 1952–) у којем се оригинализму дају изузетно либертаријански тонови.

Историјски, као струјање у оквиру теорија правне интерпретације, оригинализам у центар пажње долази с књигом Раула Бергера (Raoul Berger), насловљеном *Government by Judiciary* и објављеном 1977. Рад којим је заправо започта дебата (и у којем се први пут помиње термин оригинализам) која траје данас јесте „The Misconceived Quest for the Original Understanding” Пола Бреста (Paul Brest) из 1980. године.²⁵¹ Брест је оригинализам дефинисао као „познати приступ уставном пресуђивању који приписује обавезујући ауторитет тексту устава или намјерама оних који су га усвојили” (Brest, 1980, p. 204). У току тродеценијске дебате између

²⁵¹ Многи аутори из окриља оригинализма истичу да ова два рада нијесу почетак само оригинализма већ онога што бисмо могли назвати „новим оригинализмом.” О тој ће разлици бити више ријечи у наставку. Они истичу да се неке верзије оригинализма већ могу пронаћи код Џона Маршала и Томаса Пеферсона (Rapaport, 2012).

присталица оригинализма и присталица *ливинг цонституционализм*, оригинализам је сазрео у теоријску позицију којој се приклања велики број правника и правних теоретичара у Сједињеним Државама. И одлуке Врховног суда у којима се тај неологизам појављује од 1995. године,²⁵² а користи интензивније од 2005. године показују да то јесте тако (Solum, 2011, p. 4).

Двије основне дебате у оквиру оригинализма (како кроз историју правца тако и данас) јесу између приступа „изворног јавног значења” и приступа „изворне намјере”, као и дебата о односу између „интерпретације” и „конструкције”. Рани оригиналисти су наглашавали да утврђивање *изворних намјера твораца устава* представља једини легитиман начин за утврђивање значења уставних формулација у случају њихове двосмислености. Најватренији поборник те верзије оригинализма био је Ричард Кеј (Richard Kay). Није неопходно посебно нагласити да су прве формулације концепције изворних намјера довеле до дебата о могућности њиховог утврђивања уколико је тијело које је доњело Устав колективно. Непремостива препрека за присталице схватања о изворним намјерама се, међутим, појавила у чињеници да различите формулације намјера могу водити различитим резултатима у сваком појединачном случају уставне интерпретације у зависности од тога да ли се намјере формулишу као општи принципи или пак као сасвим

²⁵² Солум, који се тим питањем бавио, у поменутом чланку наводи да се придјев користи од случаја *Roper v. Simmons*, али нажалост прави потпуну збрку у одредници. Та одлука не датира наине из 1995. (како пише у тексту) нити из 1977, како пише у Солумовој одредници, већ из 2005. У издвојеном мишљењу Антонин Скалија заиста користи придјев и каже: „The Court has, however – I think wrongly – long rejected a purely *originalist* approach to our Eighth Amendment, and that is certainly not the approach the Court takes today. Instead, the Court undertakes the majestic task of determining (and thereby prescribing) our Nation's current standards of decency” (курзив наш). Те је дилеме дјелимично разријешила наша кореспонденција с професором Солумом, захваљујући којој смо дошли до закључка да се први пут термин оригинализам у судским одлукама појављује заиста 1995. године (515 U.S. 70 at 120), али не као термин који саме судије користе већ приликом позивања на чланак McConnell, *Originalism and the Desegregation Decisions*, 81 Va. L. Rev. 947, 1995 од стране судије Кларенса Томаса (Clarence Thomas, 1948–). Од поменутог издвојеног мишљења судије Антонино Скалије, тај термин судије користе независно од референци садржаних у одлукама (WestLaw претрага даје следеће одлуке: 545 U.S. 677, 545 U.S. 844, 547 U.S. 103, 554 U.S. 570).

конкретна очекивања о томе какве ће резултате произвести одређена уставна норма. Још један тежак приговор тој струји је и чланак Џеферсона Пауела (Jefferson Powell) под називом „The Original Understanding of Original Intent”, из 1985. године, у којем тврди да сами творци устава нијесу прихватили теорију уставне интерпретације која се заснива на изворним намјерама (Солум наглашава да то не рјешава теоријско питање, али да је аргумент био прилично значајан за оне који су сматрали да се увијек треба вратити изворном значењу). Уобичајено се узима да су четири основна интелектуална и политичка разлога довела до напуштања оригинализма изворних намјера: 1) немогућност идентификације намјере до које би требало тумачењем доћи услед плуралитета твораца уставног текста; 2) сама намјера твораца у погледу одређених одредби је двосмислена; 3) критика је упућивала приговоре да оснивачи заправо и нијесу намјеравали да њихове намјере обавезују будуће генерације и наглашавала 4) непожељност ситуације у којој „мртве руке” владају у савременом друштву (Varol, 2011, pp. 9-10). Наведени приговори су коначно довели до потпуног напуштања оригинализма изворних намјера у корист оригинализма *изворног значења*.

Оригинализам изворног јавног значења (жаргонски: *originalism 2.0* или пак *new originalism*) у први план је ставио питање значења, које су уставне одредбе имале у тренутку њиховог доношења за релевантни аудиторјум. Та је верзија оригинализма узимала за значајне исте оне изворе које је узимала за значајне и раније, али уз неке важне додатке какав је био подробно размарање дебате о ратификацији устава и Федералистичких списа који су из ње проистекли. Општи је утисак да је тај окрет ка изворном јавном значењу учинио оригинализам „јачом теоријом” с централном идејом да је изворно значење устава заправо изворно јавно значење уставног текста.²⁵³ Солум сматра да треба разликовати двије димензије

²⁵³ Стварање ове нове верзије оригинализма се уобичајено повезује с Антонином Скалијом, судијом Врховног суда САД-а и једним од најватренијих заступника оригинализма. Још једну верзију оригинализма предложио је Брус Акерман и Лоренц Солум је зове ”теоријом режима”. Заснована је на једноставном налазу да је устав донијет из више дјелова и да су одређени дјелови кључно утицали на расподјелу моћи између федералне владе и влада држава. Уставна реконструкција која је спроведенима појединим амандманима по Акерману не само да је била темељна, већ је на неки

дебате како бисмо успјели да идентификујемо срж оригинализма. Једна димензија јесте семантичка (која се пита о значењу уставног текста) док је друга нормативна (која поставља питање о томе како судије, званичници и грађани треба да дјелују након што је значење утврђено). Уколико оригинализам посједује срж, онда она јесте управо у семантичкој димензији, и већина савремених оригиналиста дијеле мишљење да се „језичко значење” или „семантички садржај” не мјењају у току времена. Основна је, дакле, идеја да се у погледу интерпретације оригиналисти не споре, али да може постојати спор у погледу конструкције уставних одредаба чији се семантички садржај, утврђен интерпретацијом, показује нејасним.²⁵⁴ У оквиру те нове линије развоја у први план долази, дакле, тематика односа између *интерпретације* и *конструкције* коју су, наслањајући се на идеје Антонина Скалије разрадили Ренди Барнет (Randy Barnett) и Кит Витингтон (Keith Whittington). *Интерпретација* је према поменутиим ауторима прије свега утврђивање семантичког садржаја устава, док је *конструкција* даље прецизирање уставних правила у оним случајевима када је јавно значење нејасно. Видјели смо да је још Франсис Либер говорио о разлици између *конструкције* и *интерпретације* и сматрао да је херменеутика дисциплина која се бави и једним и другим:

Конструкција представља извлачење закључака у вези с темом, који почивају изван директног израза текста, из елемената познатих и датих на основу тог текста; закључци остају у оквирима духа текста, али не остају у оквирима његовог слова (Lieber, 1839, p. 52).

За њега то није значило да је онај који предузима конструкцију слободан да поступа арбитарно, већ је дужан да поштује принципе по којима 1) конструкција подразумјева откривање духа, правила, принципа који су садржани у тексту који нас

начин била (ако не противправна онда) ванправна (*extralegal*). Акерман је тематику додатно заострио тиме што је уврстио и *New Deal* у темељне реконструкције које се приликом тумачења морају имати на уму.

²⁵⁴ Спорно је међу оригиналистима и питање нормативног оправдања приклањању вјерности изворном јавном значењу, а не постоји сагласност ни у погледу односа између прецедента и изворног значења.

воде закључку о томе да ли се текст односи на одређене случајеве који нијесу у њему изричито поменути (аналогја или *argumentum a contrario*). Могуће јесте и то да је 2) текст који треба интерпретирати у супротности с неким текстом веће снаге када се текст неће односити на ситуације које иначе изричито помиње (Lieber, 1839, p. 56):

У природи је самих ствари то да интерпретација и конструкција морају прићи једна близу другој, али је разлика ипак јасна (Lieber, 1839, pp. 58-61).

И каснији теоретичари права, какав је Едвин Патерсон, говоре о тој разлици у вези с тумачењем уговора (E. W. Patterson, 1964, pp. 833-865). Савремени оригиналисти разлику између интерпретације и конструкције заснивају на разлици између *нејасности* и *двосмислености*. Интерпретацијом се утврђује „лингвистичко значење или семантички садржај правног текста” док се конструкцијом „тексту дају правни ефекти” (Solum, 2010a, p. 96). Другим ријечима, интерпретацијом се рјешава семантички проблем језичког садржаја, док се конструкцијом рјешава правни проблем нормативног садржаја, под претпоставком да та два садржаја нијесу иста. Лоренц Солум, како би илустровао разлику, наводи примјер доктрине слободе говора која у САД-у подразумјева „1) доктрину претходне уздржаности; 2) правила која дефинишу слободу говора и која управљају њеним изражавањем и 3) разликовање између правила која се односе на садржај и ограничења која су у погледу времена, простора и начина неутрална у односу на садржај” (Solum, 2010a, p. 99). У самој уставној формулацији, изричит је Солум, не можемо пронаћи нити један од та три елемента. Било би добро, на основу Бетијевих схватања, поставити питање о томе да ли правни текстови с интерпретативног становишта имају неко значење које није правно значење, тј. оно значење које им приписују правна пракса и правна наука. На основу његове теорије правног тумачења, али и на основу разматрања савремених оригиналиста, није јасно на који бисмо начин могли строго делимитирати значење правног текста у односу на његово значење у једном конкретном случају. Другим ријечима, Бетијево је увјерење, које и ми дијелимо, то да правни текстови, под претпоставком задржавања „жанровског идентитета”, тј. под претпоставком да они заиста и остану правни текстови а не литерарни или историјски, немају значење које није правно значење, с обзиром на то да је њихово значење одређено оним што називамо *ratio juris*. Не значи то да не можемо утврдити

значање појединих ријечи и реченица закона или устава сасвим независно од контекста правног система, с једне стране, и контекста конкретне ситуације коју треба правилном ријешити, с друге стране. Исте реченице или ријечи у праву значе оно што је утврђено да они значе, без обзира на то да ли је то утврђивање учињено на основу доктрине, језичких правила, посебног акта који појашњава значење ранијег акта и слично. Другим ријечима, разлика о којој се у оквиру оригинализма говори не дјелује фундаментално како би то неки савремени теоретичари хтјели све док су правни текстови препознати као различити од књижевних, историјских или религијских.

Разликовање између конструкције и интерпретације је у крајњем довело до признања да изворно значење може довести до нејасноћа, те тиме и отворило врата „помирењу” између оригинализма и „living constitutionalism”, које је спровео Џек Балкин (Jack Balkin) у текстовима из „Abortion and Original Meaning” (2006) и „Original Meaning and Constitutional Redemption” (2007). У методу, рогобатно названом „метод текста и принципа”, Балкин предлаже реконцилијацију између оригиналистичког схватања интерпретације и схватања конструкције које предлажу присталице *living constitutionalism*.²⁵⁵

²⁵⁵ Овдје се нећемо посебно освртати на критике оригинализма, већ ћемо то оставити за неки засебан рад који је неопходан и стога што се у нашој уставној теорији овај неологизам све чешће користи. Ваља нам истаћи неке од успјешнијих критика каква је Балкинова: „Вијерност уставу је креативна активност, а не пасивна послушност” (Balkin, 2012, p. 106). Успјешне критике су садржане и у радовима "Rebooting Originalism" Стивена Гриффина (Stephen Griffin), "Originalism is Bunk" Мича Бермана (Mitch Berman) и "Originalism's Living Constitutionalism" Томаса Колбија (Thomas Colby) и Питера Смита (Peter Smith). Из перспективе дескриптивне интерпретативно-правне теорије оригинализам и текстуализам основано критикује и Андреј Мармор, један од најзначајнијих теоретичара интерпретације у англоамеричком свијету у последњих пар деценија (Marmor, 2012). Неће бити ријечи ни о неким новијим схватањима која се карактеришу као оригинализам оригиналних метода, при чему се мисли на методе тумачења које су упошљаване непосредно након доношења устава.

5.4.2. ПРАВНИ РЕАЛИЗАМ ЋЕНОВЉАНСКЕ ШКОЛЕ

Ћеновљанска школа права се развила под утицајем класика италијанске правне теорије Ћованија Тарела осамдесетих година прошлог вијека, као реакција на претјерано когнитивистичке инклинације савремених теорија правног тумачења. Методолошки се ослања на аналитичка струјања у италијанској правној филозофији која је у XX вијеку у италијанској правној литератури иницирао Норберто Бобио, али и на разматрању правне интерпретације приступа претежно са становишта аналитичке филозофије. Ми ћемо се ограничити на оцртавање основних идеја теоретичара који у оквиру тог правца мишљења дјелују а то су прије свега Ћовани Тарело, Рикардо Гвастини, Паоло Командучи и Пјерлуиђи Кјасони. Превасходно, те су идеје оцртане у капиталним дјелима поменутих аутора, али и у годишњаку *Analisi e diritto* (у овом раду смо користили следеће годишњаке: Comanducci & Guastini, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002-2003, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007). Ћеновљанска школа инсистира на интерпретативном скептицизму и као таква је ријетка у савременој јуриспруденцији.²⁵⁶ Скептичка теорија са ставовима које смо навели се у својој генези може пратити до америчког правног реализма, а присутна је и у чистој теорији права Ханса Келсена (Guastini, 2008, p. 34). Интерпретације се у оквиру ове линије мишљења одређују као „приписивање интерпретираном тексту значења које је прихватљиво са становишта правила језика, интерпретативних техника и опште-прихваћених догматичких теза” (Guastini, 2008, p. 67).²⁵⁷

²⁵⁶ Вјероватно је да је у том погледу, узимајући у обзир чињеницу да се ради о јединој групи теоретичара која се сматра интерпретативним скептицима и чије аргументе вриједи узети у обзир, и јединствена, као што тврди Мауро Берберис (који је, као Тарелов ученик, такође заступао скептичке тезе у вези с интерпретацијом, да би накнадно развио оштру критику ћеновљанске школе)(Barberis, 2000, p. 5).

²⁵⁷ У једном скоријем чланку, упоређујући рани и савремени правни реализам Брајан Лајтер (Brian Leiter) констатује да је овим струјањима мало шта заједничко. Сасвим се тешко могу пронаћи заједничке тачке за амерички и скандинавски правни реализам већ будући да су теоретичари у оквиру ова два правца сам термин реализам користили на темељно различите начине.

Можемо ли заиста говорити, упркос Тареловом одбијању било какве идеје о школама интерпретације и упркос честим споровима између самих припадника ђеновањанске школе, о јединственом теоријском струјању, основне тезе школе би по суду једног од најзначајнијих представника биле следеће: „а) интерпретативни судови су слични стипулативним [дакле не лексичким] дефиницијама; б) интерпретативна активност нема сазнајни [когнитивни] већ има прескриптивни карактер; ц) да би се тврдило да је правна интерпретација прескриптивна активност, није неопходно прибјећи било којој теорији значења [што је истакнута разлика у односу на обрађене теорије правног тумачења], већ је довољно посматрати оно што правници – професори права, судије, адвокати – раде када тумаче нормативни документ (устав, чланове закона, уредбе и сл.); д) прескриптивни дио (*neustico*) правних судова утиче на њихов дескриптивни дио (*frastico*) чинећи га неодређеним” (Chiassoni, 1998, p. 21).²⁵⁸ Сами интерпретативни судови јесу они судови који имају логичку форму „Т значи С” при чему Т јесте текст који се тумачи, а С само нормативно значење које је тексту приписано (Guastini, 2008, p. 77).

Најзначајнији представник тог скептичког и некогнитивистичког струјања у савременој теорији правне интерпретације јесте свакако Рикардо Гвастини који своје позиције о тумачењу заснива, наглашавају поједини аутору, на одређеном схватању правне норме којим нам се овдје укратко ваљало позабавити. Гвастини

²⁵⁸ Неопходно је напоменути да се прескриптивни дио правних судова у италијанској правној литератури назива неустичким (*neustico*) док се дескриптивни дио назива *frastičkim* (*frastico*). Ту је терминологију преузео од Ричарда Хера (Richard Mervyn Hare, 1919–2002) и у правну теорију инкорпорирао Ђовани Тарело радом *La semantica del neustico* из 1965. године. Хер је у свом дјелу *The Language of Morals* из 1952. године за *frastički* дио исказа узимао онај који је заједнички различитим исказима и који је дескриптиван, док је неустички дио онај који исказу даје илокуторну снагу чинећи га нпр. императивом (у исказу „Х мора истаћи заставу” *frastički* дио је опис радње „истицање заставе од стране Х”, док је неустички дио то „мора”) (Muffato, 2007, pp. 33-47). Ваљало би нам напоменути и то да се ђеновањанској школи често приписује и теза о прелевантности теорија значења за теорију правне интерпретације за коју сами аутори тог теоријског усмјерења кажу да је више нешто што је „орална или езотеријска” доктрина него што је писано образложена тврдња (Barberis, 2000, p. 15). У великој мјери, Ђеновањане таква позиција удаљава од већине расправа о тумачењу из осамдесетих година прошлог вијека у оквиру англоамеричке теоријске јуриспруденције.

(слиједећи Тарела) тврди да се тијеч норма користи у бар два значења: а) једном, да би се указало на законодавни акт а б) други пут како би се означио смисаони садржај тог акта. На примјер, правници користе изразе „примјена норми” и „интерпретација норми” подразумјевајући да су у та два случаја значења ријечи „норма” истовјетна. Гвастини је мишљења да то ипак није случај. Када говоримо о тумачењу, несумњиво јесте да је ријеч *норма* понстовјећена са текстом којим је правни акт резултирао, с озбиром на то да је могуће једино тумачење текстова, а не и тумачење значења. У случају *примјене*, ријеч норма се односи на само значење законодавчевог исказа до којег се управо тумачењем долази. Слиједећи ту линију расуђивања Гвастини нормом назива искључиво значењски садржај исказа који у правном контексту назива диспозицијом (Guastini, 1998, pp. 15-16). Другим ријечима, интерпретативни скептицизам ђеновљанске школе прави разлику између исказа и значења, узимајући притом у обзир да диспозиција сама може изражавати различите норме, а норма може бити изражена различитим диспозицијама (Barberis, 2000, p. 8).

С озбиром на то да би се савремени когнитивизам могао класификовати као еклектичка теорија интерпретације у оквиру које, као што смо видјели излажући Хартова схватања, идеје ђеновљанског интерпретативног скептицизма понајприје опонирају схватању по којем постоје одређени случајеви који су лаки и одређени случајеви који су тешки са становишта општег и нејасног карактера језика који је употребљен у формулисању правних правила. У Гвастинијевом читању Хартов *open texture* се може схватити као тврђа о карактеру супсумтивних исказа којима се одређено чињенично стање подводи под одређену правну норму. Искази о којима је ријеч у лаким случајевима, могу имати истиносну вриједност (тј. могу бити истинити или неистинити) док у тешким случајевима они ту вриједност немају. Интерпретативну дискрецију, по мишљењу Гвастинија, Харт приписује само тешким случајевима – тј. случајевима у којима се правило примјењује на маргинално чињенично стање (Guastini, 2008, p. 56). Проблем ове теорије јесте, међутим, то што се она односи прије свега на сумпсумптивне исказе; за њу идентификација правних норми која је задатак интерпретације у правом смислу те ријечи и која се изражава интерпретативним судовима, не представља проблем. Другим ријечима, приликом супсумпције о којој говори Харт, на уму се има увијек

одређено, унапријед утврђено значење правне норме које претходи тумачењу. Други Гвастинијев приговор мјешовитим теоријама се тиче разликовања између интерпретације и примјене права. У његовом је схватању интерпретација елиминација двосмислености исказа док је примјена елиминација нејасности у погледу значења (Barberis, 2000, р. 10), те се како сматра, ова разлика на одговарајући начин не може ни направити.

Реалисти, као алтернативу когнитивистичким и мјешовитим теоријама реалисти предлажу, назначили смо, схватање по којем законодавни исказ и нема неко посебно значење прије поступка интерпретације која се појављује као „увијек креативна, продуктивна или приписујућа у односу на значења” (Barberis, 2000, р. 11). Проблематику коју насупрот интерпретативном формализму по којем је сваки законодавни исказ већ унапријед опскрбљен једним значењем до којег судија треба да дође елаборира Тарело (Tarello, 1974; 1980, рр. 63-64), а Гвастини радикализује тврђом да је тумач увијек онај који производи норму (Guastini, 1992, р. 87).²⁵⁹ Додатно, правна интерпретација није „игра” семантичких значења већ на њу одлучујуће утичу и: а) употребљене технике интерпретације; б) претпостављене догматичке тврђе (формулисане у правној науци и теорији права) и ц) судови вриједности које судије свјесно или несвјесно претпостављају (Guastini, 2008, р. 58). Укратко, треба строго разликовати оно што називамо *текстом* од онога што називамо *значењем*, тј. треба разликовати *исказ* од *норме* или, како би Тарело поставио ствар, „интерпретативни процес се одвија на исказу [...] и долази до норме; норма не претходи као дата, већ слиједи као производ интерпретативног процеса” (Tarello, 1974, р. 395).

Реализам ћеновљанске школе подразумјева идентификацију правног сазнања с било којом другом врстом сазнања. Познавање права јесте напросто познавање онога што је законодавац рекао и предвиђање на који ће начин то протумачити управа и судство (Guastini, 1999, р. 279). Гвастинију је ипак стало да

²⁵⁹ О неадекватности примјене *speech act* концепције на комплексне законодавне писане текстове у последње вријеме говоре поједини европски теоретичари образовани у духу аналитичке филозофије права (Matczak, 2013, рр. 1-11).

нагласи да скептичка теза, иако подразумјева то да интерпретативни судови немају истиносну вриједност, не значи да су они увијек и у сваком случају спорни. 1) Први разлог је свакако тај што сви правни спорови нијесу вјечни: „У највећем броју случајева [...] постоји, бар из синхроне перспективе, консолидована и доминантна интерпретација, која утврђује одређену норму.” У том се случају интерпретативни суд, уколико утврђује постојање односне норме, може назвати „истинитим”. 2) Спорност се некада може односити на један дио значења, док други дио значења може бити у потпуности неспоран, те тиме и на неки начин истинит (Guastini, 2008, pp. 61-63). Ни интерпретативни скептицизам, јасно је, не подразумјева потпуно искључење могућности једнозначности правних правила, већ је условљава одређеним епистемолошким условима које нажалост (али и у складу са основним одређењима његових заступника) никада филозофски не утемељује у некој антиреалистичкој теорији значења. Коначно упориште за своја становишта припадници тог струјања проналазе у правној пракси која институционално условљава интерпретацију тако да чини прихватљивим или неприхватљивим њене резултате у једном одређеном тренутку у повјести.

Скептичка теза има дубок значај и за уобичајено схватање „стварања права”. Тврдимо ли наиме да се право састоји од правних норми а не од нормативних текстова, и уз то тврдимо да се до правних норми долази интерпретацијом тих текстова онда је неопходно да истински продуктивну улогу у правном систему припишемо судској власти. Не значи то да је право оно што судије кажу да право јесте: 1) интерпретација увијек претпоставља постојање текста чије се значење (нормативни садржај) утврђује, те су стварање текстова и утврђивање значења једнако продуктивне активности; 2) текстови не дозвољавају приписивање било којег значења, већ дозвољавају приписивање плуралитета значења на основу правила језика, метода интерпретације и догматике. Норме које излазе из тих лабавих оквира могућих значења такође имају карактер правних норми, али бисмо у тим случајевима поступак прије могли назвати стварањем нове норме него интерпретацијом (Guastini, 2008, pp. 63-65).

У крајњој анализи интерпретативног скептицизма постаје јасно да се његове тезе, упркос изричитој Гвастинијевој тврдњи да се његова схватања не заснивају на

неком филозофском полазишту нити су зависна од неке опште теорије тумачења, могу упоредити са Ватимовим и Рортијевим тезама по којима се интерпретандум поистовјећује са било којим предметом интерпретације (Vecchi, 1999, p. 8). Дода ли се томе теза по којој интерпретација резултира значењем на начин да се оно не може прединтерпретативно утврдити, долазимо до закључка да је могуће бесконачно много тумачења једног истог објекта. Неки други критичари, попут Барбериса, упркос томе што у крајњој линији усвајају конвенционалистичку теорију значења сматрају да је ђеновљански скептицизам у погледу интерпретације неоснован јер не узима у обзир ниједан други извор једнозначности правне норме изузев филозофског реализма у погледу значења по којем је истина исказа зависна од његовог односа са свијетом, тј. са стварима. Можемо, сматра Берберис, и у оквиру конвенционалистичке теорије значења говорити о једнозначности уколико а) ријечи посједују одређено значење напросто јер су лингвистички симболи подложни конвенцијама и правилима језика који користимо и б) уколико можемо говорити, с обзиром на та иста правила, о погрешном или исправном коришћењу ријечи (без обзира што се језички исправно значење које на тај начин добијамо може показати релевантним) (Barberis, 2000, p. 14).

Из тог излагања јесте јасно и због чега је Бети у потпуности занемарен у правном реализму и интерпретативном скептицизму ђеновљанске школе права. Његова идеја да је поступак тумачења вођен одређеним ванправним правилима и да га је могуће подврћи интерсубјективним средствима рационалне контроле јесте неспојива с волунтаризмом ђеновљанске школе. Постоји, каже Бети, једно значење правне норме које је зависно од културно-историјске перспективе, али га то не чини ништа мање исправним. У том смислу, његова теорија остаје у оквирима онога што Гвастини назива догматиком интерпретације, јер упорно инсистира на неопходности формулисања критеријума не за *разумјевање* већ за *исправно разумјевање*. Иако се Бетијева епистемологија може учинити рационалистичком у смислу формулисања општих правила тумачења, на основу наше интерпретације јесте јасно да то није случај. С правним реализмом, у погледу тумачења, јесте сасвим компатибилна нормативна теорија интерпретације која за своја полазишта узима правно искуство. И Бети је, упркос онтолошком заснивању интерпретативне

методологије у формулисању канона тумачења пошао управо од традиције појединих регионалних теорија тумачења.

5.4.3. ЊЕМАЧКА ИНТЕРПРЕТАТИВНА ТЕОРИЈА

Њемачка теорија правне интерпретације угрубо почиње са Савињијевим моментима тумачења, подупрта идејама позног њемачког романтицизма (ове су идеје настајале у вријеме када је Шлајермахер држао предавања о херменеутици).²⁶⁰ Након Другог свјетског рата, њемачка ће правна теорија и филозофија осцилирати између неојуснатурализма оличеног у учењу о природи ствари (о којем је у нашем раду већ било ријечи у вези с Бетијевим схватањем правних принципа) и правног позитивизма, заснованог на нормативизму келсеновске провенијенције. У оном смислу у којем смо то образложили у уводу рада у њемачкој се филозофији права у том периоду одвија управо нека врста транзиције од правног позитивизма и јуснатурализма ка херменеутици (топици, па и практичкој филозофији у цјелини) чији су кључни актери Артур Кауфман (Arthur Kaufmann, 1923–2001) и Јосеф Есер (Josef Esser, 1910–1999). Парафразирајући ријечи Ралфа Драјера (Ralf Dreier, 1931–) из 1975. године (Dreier, 1981, р. 17), Ђузепе Закарија наводи да се тај заокрет у њемачкој правној теорији може описати ријечима „Филозофија права је мртва, живјела методологија права” (Zaccaria, 1990, р. 3).

Разматрање интерпретативне проблематике у Њемачкој би ипак било непотпуно уколико бисмо занемарили неизмјеран утицај нормативистичког позитивизма Ханса Келсена, којем се накнадна херменеутичка теорија права о којој ћемо говорити оштро супротставила. С обзиром на нашу правнотеоријску традицију која је и данас једним дијелом под утицајем њемачког правног

²⁶⁰ Савињијева правна херменеутика и Шлајермахерова херменеутика могу бити у везама које нијесу довољно истражене. Пишући Истину и методу, Гадамер се управо пита да ли је случајно то што је Шлајермахерово предавање о херменеутици изашло двије године прије Савињијевог *System des heutigen römischen Rechts* и приговора појединим ауторима који том питању нијесу посветили довољно пажње (Gadamer, 1978, р. 360, фуснота 30). Навели смо да један од савремених аутора, полазећи управо од тог Гадамеровог приговора детаљно пише о Савињијевом односу према херменеутичким проблемима романтицизма и савремености (Meder, 2004).

теоретичара, нећемо се посебно бавити његовим интерпретативним схватањима, већ ћемо их изложити на основу Бетијевог односа према њима. Бетијев став према Келсену се добро огледа у двије аутобиографске опаске: а) једној која каже да је Келсен нека врста болести кроз коју сваки млади правник пролази и б) другој у којој објашњава ограничења апстрактног и формалног нормативизма и упућује на практичне проблеме тј. на интересе у оквиру друштвеног живота (Riccobono, 1994, p. 159). Упркос томе што управо Бети даје прву артикулисану рефлексију о Келсеновим тезама која је спроведена у Италији у чланку из 1920. године чији је наслов „Il concerto della obbligatione costruito dal punto di vista dell'azione”, нама је далеко интересантније на који је начин његово схватање тумачења било непомирљиво с Келсеновим.

Келсен је у својим разматрањима тумачења заузео изразито скептичку позицију у оквиру које је негирао могућност било којег интерпретативног пута (какви су воља законодавца, циљ норме или друштвени интерес) да ограничи и одреди тумачење, изједначавајући у потпуности положај законодавца и судије. С једне стране, Келсен, према Бетијевом мишљењу, потцјењује улогу интерпретације у праву на тај начин што заборавља субординацију тумача норми дајући му скоро апсолутну дискреционалност. С друге стране, предајући једино легислативи продуктивну улогу у правном поретку, он не признаје активни карактер правне интерпретације. Изједначавање продукције норми (законодавства) и интерпретације (судства) за Бетија неодрживо, прије свега јер доношење устава и закона подразумјева слободу која је страна интерпретативној активности у којој постоји субординација између тумача и интерпретираних норми. За Бетија је Келсенова теорија типичан примјер формализма који негира повезаност између смисла апстрактне норме и њене индивидуализације у одлуци. Бети сматра да је основни задатак интерпретације адаптација, адекватација правне норме, као посао спецификације и интеграције прописа који се интерпретира у оквиру правног поретка. Право једног друштва је, по ставу Бетија, живо и важеће само када практична и теоријска јуриспруденција постају природни додатак законодавству (Riccobono, 1994, pp. 159-184).

Артур Кауфман је у својој правној онтологији изричито настојао да историјском перспективом умањи зјап између јестања и требања, настојећи да херменеутички уобличи методолошке основе правних питања. Критикујући концепције о природи ствари Кауфман разрађује своју верзију *Wertunsjurisprudenz*:

Не постоји нормативна снага чињенице; тамо гдје се вјерује да се дошло до нормативних квалитета из чињенице, не ради се о чисто емпиријској чињеници, већ о чињеничним околностима које су већ постављене у однос с вриједношћу (Kaufmann, 1965, pp. 10-11).

Однос у којем су чињенице увијек повезане с вриједностима, Кауфман разумије захваљујући супстински дијахроној, тј. историјској перспективи коју заузима у анализи правног феномена. Из те перспективе се јасно показује да свака правна квалификација јесте аксиолошки условљена, тј. да је у основи суда о чињеницама увијек један вриједносни суд, без обзира на то да ли је он изричит или не (Zaccaria, 1984, pp. 22-23).

Свакако да то није једини разлог за основану тврдњу у вези с Кауфманом која каже да „где год је реч о новијој правној херменеутици, о правној херменеутици нашег времена, једно име [...] се [...] мора узимати у обзир и особито истицати” (Basta, 1994, str. 195). Кауфман у својој филозофији права поставља задатак изградње „херменеутичке правне онтологије” у том смислу да настоји да обнови јуриспруденцију која је у цјелости херменеутичка, а не да понуди методологију правног тумачења (Basta, 1994, str. 196). На тај начин, његов филозофски пројекат више наликује Гадамеровом задатку заснивања дескриптивне херменеутике која у први план ставља *questio facti*, него Бетијевом задатку формулације методолошких упута за исправно разумјевање. Кауфманово правно-филозофско истраживање се, пратећи узорну анализу Данила Басте, може подијелити на а) правно-онтолошки проблем који се, с обзиром на дијахрон приступ, формулише као питање историчности права умјесто као питање права у току историје, и на проблем б) тзв. „херменеутичке повјесности права” која се у првом реду испољава као „значај језика за право” (Basta, 1994, str. 198).

Језик, у тој херменеутичкој филозофији права није схваћен искључиво онтолошки као кућа битка, што ће следбеници Хајдегера и Гадамера рутински

радити, већ су узете у обзир и његове остале функције, наслањањем прије свега на аутора којег је и Бети користио у својим анализама језика – Вилхелма фон Хумболта. У нашој је правној теорији постало опште мјесто, захваљујући управо Басти, Кауфманово разликовање *рационално-категоријалне* и *симболичко-очевидне* димензије језика. Прва је димензија означена и као дигитални језик, с обзиром на централност функције означавања која је суштински репродуктивна, док је друга означена као симболичка, која суштински јесте продуктивна, креативна и иновативна (Basta, 1994, str. 200-201). За разлику од Бетија који, видјели смо, не поставља изричито питање херменеутичке филозофије права већ се у великој мјери ограничава на елаборацију правне херменеутике, тј. теорије правног тумачења (иако се назнаке прве могу, као што смо видјели, пронаћи у његовом дјелу), Кауфман, налик Дворкину, управо иде за изградњом ове прве. Димензија језика која је у том погледу кључна, као и у дескриптивној или онтолошкој херменеутици, није оперативна већ је конститутивна у том смислу да језик није најприје оруђе права него је услов његове могућности.

У погледу језика који право користи, Кауфман одбацује рационалистичке и сциентистичке тежње ка једнозначности којој се одушире и само биће језика, упркос томе што су „форма, апстракција, генерализација, појмовност” праву неопходне (Basta, 1994, str. 203). И код Гадамера, и код Кауфмана, упркос начелно дескриптивној улози херменеутичких разматрања, налазимо на супстанцијалне упуте у погледу тумачења, чиме се, чини се, потврђује телеолошки и методолошки карактер правне херменеутике на којем Бети инсистира као на њеној дистинктивној карактеристици. У несразмјери између свакодневног језика и правног језика задатак правног тумача јесте у томе да први „идеализује” а други „нормализује” (Basta, 1994, str. 205).²⁶¹ Такво схватање језика и задатка права Кауфману омогућава да превазиђе предрасуде каква је она по којој непотпуност и вишезначност правног језика произилазе из „субјективних ограничења [...] творца”. Баста сумира његов став у

²⁶¹ Баста напомиње да постоји паралелизам између тог приближавања и Гадамерове концепције стапања хоризоната, наглашавајући да се код Гадамера ради о апликативном повезивању садашњости и прошлости (Basta, 1994, str. 205).

том погледу ријечима „само непотпун закон може успешно одиграти улогу која му је намењена” (Basta, 1994, str. 207). С одговарајућим измјенама, јасно је да би то могло бити и Бетијево гледиште у вези с правним језиком. Јесте јасно и када се код Кауфмана наглашава да закон своје довршење има у односу на случај који треба ријешити, тј. у некој одређеној друштвено-историјској ситуацији.

Тврдња остаје као поента херменеутичке филозофије права која је једнако супротстављена како јуснатурализму тако и правном позитивизму и која је, очигледно карактеристична за континентална херменеутичка струјања у области филозофије права, без обзира на то да ли су њихове амбиције теоријске или онтолошке. Тврдња се свакако састоји у разлици између *jus* и *lex*, као и у идеји да се услед херменеутичке природе права право не може свести на закон (Basta, 1994, str. 208). Поменута је идеја, у сасвим развијеном облику присутна код Бетија, али и код осталих теоретичара правног тумачења, с нарочитом силином изражена код оних који нагињу стварању херменеутичке теорије и филозофије права. У другом поглављу рада смо већ говорили о томе како су, с обзиром на све што је изнијето, позиције која су херменеутичка струјања заузела у англоамеричком свијету и херменеутички инспирисане позиције на континенту комплементарне, нарочито у том погледу што су с њима изричито одбациле *tertium non datur* позиције у оквиру дебате између правног позитивизма и јуснатурализма.²⁶² Управо смо у том смислу, почињући овај рад, настојали да минимизујемо значај традиционалне дихотомije формулишући, с обзиром на савремене разлике у правним теоријама и с обзиром на њихове филозофске потке, дебату у правној теорији као спор између херменеутичких и аналитичких приступа праву.

Након Кауфмана, везе између херменеутичке филозофије и правне теорије и методологије постају све изричите освјешћене. Кауфман је, теоретишући о језику као о основу и средству права, дозвољавао не само могућност херменеутике да заснује правно мишљење, већ и могућност да, користећи се Гадамеровим

²⁶² Кауфман је изричит у закључку у вези с тим односом. Закључак је скоро истовјетан Бетијевом: „Тако, према оба та модела мишљења, конкретно-позитивно право нешто круто а приори утврђено” (према: Basta, 1994, str. 212).

онтолошким идејама, управља правним расуђивањем. Аутор који је, ван сваке сумње, најдоследније извео последице одређених поставки онтолошке херменеутике на право јесте Јосеф Есер (Zaccaria, 1984, р. 32). Есер се често назива „најзначајнијим представником правне херменеутике” (Comanducci, 1999, р. 3), иако је та титула заслужена прије свега услед његове наклоњености онтолошкој херменеутици. Узмемо ли у обзир херменеутику као цјеловиту дисциплине, која има своје апсекте или струјања, онда нема сумње у то да би та карактеризација више приличила Бетију.

Есер, било како било, почиње свој рад у оквиру топичке и реторичке традиције мишљења у правној филозофији која је у нашој правној теорији у осамдесетим и деведесетим годинама прошлог вијека била од посебног значаја, захваљујући раду Јасминке Хасанбеговић (Хасанбеговић, 1988, 2005), која се у првом реду тиче супротстављања системског и топичког, тј. проблематичког мишљења у праву и о праву. С обзиром на аисторијску и надвременску димензију система којем се прикључују ријешења одређених правних проблема, Есер даје јасну предност проблемском мишљењу с обзиром на његов историјски карактер и оријентисаност на практични проблем. Таквом налазу топичке јуриспруденције он додаје и један типично гадамеровски моменат по којем се ствар текста може разумјети само у конкретној правној ситуацији (Zaccaria, 1984, pp. 34-35).

Есер већ у тим ранијим радовима критикује строгу супротстављеност између системског (схваћеног у смислу затвореног аксиоматско-дедуктивног система) и проблемског мишљења сматрајући, наслањајући се на рад Николаја Хартмана, да је једнако могућ и систем карактерисан отвореношћу за иновацију и провизорношћу

(Zaccaria, 1984, p. 41).²⁶³ У складу с тим напорима, Есеров је циљ заправо коначно ослобађање од строго нормативистичког приступа у којем је рјешење случаја детерминисано искључиво системом правних норми. Након потврђивања слободe и динамичности пресуђивања судије у конкретизацији права, Есер на траговима Гадамерове филозофске херменеутике у *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung* покушава да покаже како је тај подухват ипак подвргнут критеријумима рационалности (Zaccaria, 1984, p. 146). У општој супротности према било којој интерпретативној методологији, Есер у том дјелу настоји да „ослободи индивидуализацију права од методолошких схема”, сматрајући да је велико ограничење савремене јуриспруденције то што не узима у обзир вриједности које су претходеће у односу на избор метода примјене права (Zaccaria, 1984, p. 147). У том смислу он одсјечно тврди да је могуће замислити правну рационалност, која није методичка, на основу идеје о разумјевању које претходи било којем практичком позиционирању судије у рјешавању случаја. Наравно, ради се о једном темељном неповјерењу у погледу могућности метода да гарантује објективност у области права. Цјелокупна се Есорова интерпретативна разматрања заснивају на идеји о правном врједновању које је претходно у односу на било који избор метода од стране правника (Zaccaria, 1984, p. 149).

Бетијев рад је у њемачкој теорији правног тумачења примљен боље него у италијанској правној теорији (Bianco, 1994, p. 23). Упркос томе, у доминантним херменеутичким струјањима у Њемачкој је онтолошка херменеутика јасно одњела превагу. Основно питање теорије права јесте, управо на онај начин који смо назначили почињући излагање о њемачкој правној херменеутици, методолошко, али се херменеутички окрет у методологије прије односи на рецепцију наслијеђа

²⁶³ Есер у свом првом значајном раду посвећеном управо тим проблемима топичког и системског мишљења два модела правног расуђивања не схвата идеал-типски већ проналази њихове конкретне друштвено-историјске пандане у англосаксонском и европскоконтиненталном правном кругу. Управо се у контексту разматрања тих традиција показују конвергенције и могућност помирења отворено-системског и проблемског приступа: „пракса континенталне јуриспруденције се удаљава све више од концептуалног мишљења ка казуистици проблема новог открића, док англоамеричка пракса све више користи правне концепте као основ за конструкцију” (Esser, 1956, p. 223).

онтолошке херменеутике него на херменеутичку усмјереност активности правника у пракси. Нема сумње у то да су се њемачки теоретичари концентрисали на област коју Бети није сматрао довољно интересантном – они су, доводећи у питање методолошку оријентисаност права исправно наглашавали да „метод није у стању да објасни избор метода” (Zaccaria, 1994а, р. 197) и да се метајурidичким и прејурidичким разматрањима мора дати одређено мјесто у правној теорији, уколико се херменеутичка филозофија права може појавити као такмац правном позитивизму и јуснатурализму. Уколико поставимо ствари из перспективе могућности изградње херменеутичке теорије или филозофије права, нема сумње у то, нагласили смо већ у претходном поглављу, да Бети никада до краја није извео све консеквенце своје херменеутике на схватање права, али исто тако нема сумње да су га одређена херменеутичка схватања одалила како од јуснатуралистичких, тако и од правнопозитивистичких струјања у јуриспруденцији (Catania, 1994, р. 36). У којој је мјери то био случај најбоље се огледа у критици Келсенове теорије интерпретације, а с њом и његове нормативистичке верзије правног позитивизма о којима смо говорили.

5.5. БЕТИ И САВРЕМЕНА ХЕРМЕНЕУТИКА

Рад који је за нама, почели смо проблемом супротстављања и комплементарности аналитичке и херменеутичке филозофије права, који је заснован на разликовању између аналитичке и континенталне филозофске традиције. Разматрања херменеутике у XX вијеку на европском континенту су нам омогућила да ситуирамо Бетијеву херменеутику и размотримо њен савремени значај, узимајући у обзир неке развоје у савременој херменеутици које тумачи (најчешће гадамеровски оријентисани) често губе из вида покушавајући да дискредитују методолошку оријентисаност теорије тумачења. У англосаксонском разликовању између дескриптивних и нормативних приступа у теорији интерпретације чији се корјени идејно (дакако не и историјски) могу пронаћи у расправи између онтолошке и методолошке херменеутике, налазимо довољно разлога да проблеме континенталне херменеутичке теорије, каква је Бетијева, и да изнова актуелизујемо и поставимо их у контексту савремених дебата о правној интерпретацији.

Видјели смо како су дескриптивне, онтолошке и у основи неметодолошке концепције херменеутике до нераспознатљивости измијениле не само слику коју смо имали о методологији духовних наука, већ су успјеле и да уздрмају емпиристичко-верификационистички свијет природних наука. Савремена се дебата у методологији филозофије науке још увијек одвија у тим оквирима. Наше је питање из наслова овог поглавља то да ли онтологизација херменеутичке проблематике чини излишним њену традиционално методолошку оријентисаност у појединим дисциплинама – преваходно у праву. На основу онога што смо до сада изложили о савременим правним теоријама интерпретације и о савременој правној херменеутици изгледа да су методолошке дебате у филозофији права живље него икада, услед перзистенције методолошког окрета који је у филозофији права дијагнозирао Ралф Драјер. Херменеутичком приступу праву, уколико не утоне у панорамске прегледе поимања права на нивоу теорије, не пријети опасност од онога што је Кјасони у једној новијој анализи Хартовог доприноса теорији права назвао неметодичношћу и опскурношћу.

Бети је своју теорију развио полазећи од специфичних питања везаних за интерпретацију права и правних аката. Управо из тог разлога Бетија је посебно интересовало питање важења и интересубјективне провјерљивости интерпретације (као што је уосталом био случај и са свим теоретичарима који су се бавили питањима сазнања друштвено-историјске стварности крајем XVIII и почетком XIX вијека). За њега је, као и за интелектуални пут Дилтаја и Вебера, проблем објективности увијек био од централног значаја. Било би ипак погрешно сматрати да је Бети у својој методолошкој херменеутици покушавајући да дође до објективности, тврдио постојање апсолутног и неоспорног основа сазнања до којег се може доћи интерпретацијом. У својој потрази за објективношћу, Бети је увијек остао далеко од претензије ка апсолутношћу и потпуном извјесношћу. Бети је свјестан тога да у недостатку неког апсолутног духа за људско сазнање не постоји дефинитивно оправдање и утемељење, али га то не спријечава да покуша да превазиђе пуко субјективно схватање важења у нашим интерпретацијама управо разматрањима процедура којима можемо подврћи контроли достигнута сазнања (Bianco, 1994, pp. 27-28).

На много начина је општа херменеутичка теорија којој су посвећена претходна поглавља, настала из пера Емилија Бетија, од самог њеног настанка била несавремена. Пројекат методске херменеутике је у педесетим годинама био превише авангардан да би био прихваћен и детаљно коментарисан, да би у шездесетим годинама већ био проглашен за превазиђен на основу херменеутике настале на трагу Хајдегерове фундаменталне онтологије. Методолошки окрет у теорији права у правом смислу ријечи никада није схваћен као окрет у правцу установљења метода интерпретације и утврђивања њених правила. Под утицајем Гадамерове филозофске херменеутике на европском се континенту у праву заправо одиграла нека врста антиметодолошког окрета у виду скепсе у погледу тога да се правно расуђивање уопште може методолошки утемељити и уобличити. Херменеутичка перспектива у проучавању права јесте управо производ једног таквог окрета у којем је питање метода премјештено из теоријске јуриспруденције, која се правом увијек бави *de lege lata* и *de lege ferenda*, на план метатеорије права у оквиру које је постао проблематичан обим и садржај проблема којима се теорија права може бавити. *Бетијев је рад у том смислу остао на размеђи – он је с једне стране настојао методолошки потковати правну интерпретацију, наглашавајући да је проблем метода у праву заправо проблем заједничког традираног правног искуства (како теоријске тако и практичне јуриспруденције) и покушавајући да установи нормативе који ће бити руководни у правној пракси; с друге стране, његов филозофскоправни рад никада није довео до коначног уобличавања херменеутичке филозофије права (тј. до интерпретативистичких становишта какво је Дворкиново) иако за то можемо пронаћи небројене назнаке.*

Спроводећи свој херменеутички пројекат, Емилио Бети се није много обазирао на различите *изме* који би му се у погледу интерпретативне теорије могли приписати. Гронден је то понајбоље описао ријечима: „Бетијева херменеутика никада није имала претензију да буде дневна мода” (Grondin, 1994a, p. 114). Италијански романиста је, тако врсно упознат са историјском школом и наклоњен њемачком романтицизму, сматрао да је свака крајња деконструкција једног умјећа какво је умјеће разумјевања замјена дјелова за цјелину, што је у крајњем противрјечило канону тоталитета и огријешивало се о основну идеју цјелокупне херменеутике – идеју херменеутичког круга. Бети је био увјерен да теорија правне интерпретације подразумева изграђено схватање права, које је код њега у првом

реду дато као становиште које је, у односу схватања која су њему савремена, изграђено полемички и проблемски.

У филозофији, па и филозофији права „идеје имају свој пут” а пут Бетијевих идеја је и данас, као и раније, био мукотрпан и испрекидан. Мало се ко у области права предузео његовог пројекта установљавања канона правне интерпретације који нијесу ахисторијски и просветитељски рационални, већ су екстраполирани из вјекова искуства појединих подручних дисциплина у којима је херменеутика као умјеће и оруђе увијек играла значајну улогу. У првом дијелу последњег поглавља смо видјели да су нека савремена филозофска струјања Бетијеву идеју о научности интерпретативног подухвата радикално одбацила, мијењајући је за релативизам заједнице разумјевања у којој судови вриједности не морају бити „објективно” осигурани али могу бити, као што је говорио један од најзначајнијих представника америчког прагматизма „гарантовано тврђиви”. Сигурно је да општост Бетијеве херменеутике у том смислу не кореспондира универзалности коју је савремена херменеутика прокламовала. Бети је шлајермахеровски наставио да гради *Kunstlehre des Verstehens*, инсистирајући на значају подручних херменеутика на којима се општа теорија једино може и засновати (Grondin, 1994a, p. 116). У томе га је, сматрамо, слиједила и савремена теорија тумачења у подручним дисциплинама, која је свој развој наставила релативно независно од филозофских струјања, извлачећи из њих оне поуке које су јој се учиниле значајним.

Неке дебате о којима смо говорили, а које су се у вези с правним тумачењем водиле, како у континенталној тако и у англосаксонској теорији права, данас су постепено изгубиле на значају. Стенли Фиш, књижевни критичар који је осамдесетих година био у самом центру тих полемика, изгледа да је био у праву када је Овену Фису у расправи о реализму и антиреализму у интерпретацији шаливо назначио да је расправа на ову тему пролазна ствар која ће „трајати само седам година” (Fiss, 1985, p. 197). Ричард Поснер, судија апелационог суда седмог округа у САД-у, декларисани прагматиста и утицајни теоретичар права, сматра да је плодност расправа, о којима смо говорили, за праву праксу остала поражавајуће мала. Према Поснеровом мишљењу су једини општи закључци који се из

херменеутичких дебата из осамдесетих и деведесетих година могу извући следећи: 1) интерпретација је увијек зависна од неке сврхе која није дата самим интерпретативним процесом, већ је уведена извана, као и да се 2) интерпретација не може унаприједити (или бар не у огромној мјери) самосвјешћу о њој (Posner, 2009, pp. 274-276). Аналитичка струјања су услед релативног неуспјеха херменеутике да се етаблира као начин сазнајног приступа стварности коју називамо правом, али и као дисциплина која се појављује као руководна у самој правној пракси, до данас остала доминантна. Упркос тој скепси према херменеутичкој филозофији права, која се у протеклој деценији развила, новији радови у оквиру теорије правне интерпретације у Сједињеним Америчким Државама какви су *Reading Law* од Скалије и Гарнера показују да интересовање за тумачење (у оквирима појединих регионалних херменеутика каква је и херменеутика права) не јењава (Scalia & Garner, 2012), а видјели смо да су одређени правци мишљења о интерпретацији у самој практичној јуриспруденцији још увијек значајни и у оптицају (Marmor, 2012b, p. 1).

Из наше перспективе, рад на Бетијевој херменеутици указује јасно на два могућа правца у којима се интерпретативно инспирисана разматрања правне теорије могу кретати: 1) Први се свакако тиче наставка онога што смо назвали инверзијом развоја херменеутике од универзалне филозофије ка подручним дисциплинама. У оквиру тог струјања би одређена питања требало обновити и размотрити их детаљно са становишта савремених достигнућа у правној теорији као и са становишта савремене правно-политичке динамике на националном али и на међународном нивоу. У том је смислу кључно изнова потражити одговоре на питања нормативних граница тумачења устава, закона, подзаконских аката и појединачних правних аката. Тај задатак је а) дескриптиван, утолико што мора узети у обзир праксу пресуђивања на унутрашњем и на међународном нивоу, али је и б) нормативан, јер на основу те праксе мора формулисати неке основне интерпретативне смјернице. 2) Херменеутика и интерпретативизам на методолошком нивоу још увијек остају несигурно тле за теоријска разматрања правних теоретичара и филозофа, и, што је значајније, у њима се често виде недорасле алтернативе аналитичком приступу у проучавању права. а) Један од разлога за ту критику, која се често показује као основана, јесте и чињеница да је рецесија херменеутичког наслеђа селективна у том смислу да фаворизује

онтолошку херменеутику, која, бар у начелу, није дозвољавала строге методолошке смјернице за тумачење текстова, инсистирајући на дескриптивном карактеру филозофских концепција. На станама које су претходиле показали смо показали да су Бетијева, али не само његова, становишта неоправдано занемарена а управо су та становишта понудила методолошке упуте за тумачење, тј. за избјегавање погрешног разумјевања. б) Оквир за *маинстрим* разматрање интерпретације на нивоу свјетске теорије права остаје аналитички. У том је смислу с херменеутиком и интерпретативизмом тумачење реафирмисано као кључни елемент правне теорије, али је истовремено на методолошком нивоу у англосаксонском свијету, који и на континенту данас има претежан утицај, аналитичка филозофија однијела превагу. То се дакако одиграло само у домену теорије права. Рортијев неопрагматизам, Деридина деконструкција, Ватимов нихилизам, Хабермасова дискурс теорија су у оквирима филозофије са становишта утицаја и условно речено, доминантног облика мишљења, нагризли основе аналитичког приступа филозофским проблемима. Дворкинова теорија права је настала у вријеме тињања позитивистичке дебате између инклузивиста и ексклузивиста, уводећи нови сет питања није успјела да се наметне као једнако вриједан филозофско-методолошки оквир. Данас као задатак остаје једно алтернативно методолошко формулисање правне теорије на основама које су разрађене од херменеутичке струје мишљења, упркос њеним бројним проблемима. *У том смислу нас овакве ревалоризације класика херменеутике могу довести до методолошке оријентисаности теорије тумачења која ће бити безбједна од приговора за опитност и опскурантизам, а идентификација елемената херменеутичке правне филозофије код истих ових класика употпуњава слику о повјести херменеутичке филозофије права у XX вијеку, која је често догматички ограничена на Кауфмана, Есера и Дворкина.*

Задатак нашег рада, онако како смо га ми схватили, јесте исрпљен већ том знаком могућих праваца правнотеоријске елаборације херменеутичког приступа праву, уколико је њиме, обухватном анализом Бетијеве херменеутике и правне херменеутике, дјелимично рапчишћено тле за то да се на нашим просторима почне расправљати о перспективама у проучавању права умјесто о одговорима на питање о природи права. Управо због тога ћемо, сумарно и оквирно, закључујући рад сажети и основне налазе о Бетијевој херменеутици са становишта савремених

струјања у тој дисциплини. 1) Први се закључак, који се у том погледу намеће, тиче *дистанце* као кључне позиције у оквирима филозофске (тј. опште) херменеутике. С тог становишта смо у раду учинили јасним да се Бетијева схватања не могу безрезервно узети као превазиђена онтолошком херменеутиком, с обзиром на то да је у њима назначена могућност става дистанце између тумача и предмета тумачења као јаза који омогућава критичко сагледавање и сазнавање предмета у његовој другости, тј. алтеритету. Истовремено, то значи и да постоји основ да се упрошћена слика о струјањима у оквиру херменеутике коју смо изложили у другом поглављу, а која Бетија са Шлајермахером и Дилтајем проглашава супротстављеним онтолошким и критичким струјањима у херменеутици, може и мора модификовати. Савремени италијански филозофи међу којима је и Ђовани Реале (Giovanni Reale) нашег теоретичара повезују не само са Шлајермахером, Дилтајем, Хајдегером, Гадамером, Хабермасом и Рикером, о којима смо у овом раду писали, већ и с Бултманом, Хиршом као директним настављачем његовог дјела, али и с Деридом и савременим струјањима у филозофији и филозофији права (Crifo, 2010, p. 9). 2) Други се закључак односи на значај *подручности* у оквирима херменеутике. Гадамер је, за правнике завођиво, нагласио тзв. егземпларност јуристичке херменеутике, али је додатно, као што смо у раду истакли, на тај начин *de facto* укинуо релативну аутономију подручних херменеутика у оквиру којих су се и развили интегрални моменти његовог схватања, какав је моменат апликације. Бети је инсистирао на разликовним карактеристикама подручних херменеутика чувајући их, можда и нехотице, од уравниловке филозофске херменеутике. Потоњи је развој теорије правног тумачења о којем смо говорили, показао плодност развоја подручних херменеутика релативно независно од релативистичких импликација херменеутичког универзализма. 3) Трећи се закључак тиче могућности интегрисања Бетијевих становишта у савремене (правно)херменеутичке дискусије на основу начина постављања херменеутичких проблема као и на основу одговора на њих. У нарочитој мјери то се односи на нека савремена радикална скретања у погледу а) развоја дихотомија, каква је она између конструкције и интерпретације; б) позиција које тумачење поистовјећују с разговором долазећи до проблематичних закључака. Бетијева се схватања ипак понајприје показују као ц) *via media* између оних струјања која се данас помодно називају *оригинализмом* и *living constitutionalism*, а у

континенталној правној теорији су означавана као *статичка* и *еволуционистичка*. С обзиром на то да смо на претходним странама, ван сваке сумње, показали да идеје које је италијански романиста у елаборацији своје херменеутике аргументовано изложио имају критичку општрицу у савременим дебатама о тумачењу, може се недвосмислено закључити да је њихово занемаривање неоправдано, а да је Бетијево дјело релевантно за данашњу теорију права, чиме је наша претпоставка с почетка овог поглавља потврђена.

На трагу претходно наведеног, закључићемо навођењем тачака у којима Бетијева схватања и данас могу послужити практичној и теоријској јуриспруденцији као и херменеутици у цјелини:

1) Бетијево становиште у погледу односа између разумјевања и објашњења јесте још увијек живо у филозофским дебатама. Као што смо видјели, ни Кун ни Тејлор нису били спремни да у потпуности одбаце заснивање разликовања између природних и духовних наука сматрајући да се духовне науке могу херменеутички засновати. Бети је разликовање елаборирао онолико колико му је било потребно да изгради своја епистемолошка и гносеолошка становишта у духовним наукама заснована на интерпретацији која је интерсубјективно провјерљива на основу одређених канона тумачења. При томе је сматрао да се како фундаментални, универзално примјењиви канони, тако и партикуларни, регионално примјењиви канони, основано могу користити уколико их критички екстраполирамо из традиције подручних херменеутика, какве су правна, филолошка, теолошка или историјска. Занемарујући разлику између конструкције и интерпретације, која је карактеристична за савремени оригинализам, то је сасвим блиско ономе што су поједини савремени англоамерички аутори покушали да учине (Scalia & Garner, 2012). Скорашње дебате у области методологије друштвених наука показују да је проблематика методолошког разликовања између природних и духовних наука још увијек актуелна. У једном скоријем чланку у *New York Times*-у који је побудио велики број коментара и реакција Николас Кристакис (Nicholas Christakis) даје аргументе у прилог томе да друштвене науке у савременом свијету морају себи поставити императив да поједине дебате из прошлости дефинитивно закључе и да се храбро отисну у проучавање нових поља, као што то раде природне науке (Christakis, 2013).

У ефектном одговору на овај текст Дирк фом Лен (Dirk vom Lehn) показује на који је начин природа различита од друштва инвоцирајући, без изричитог позивања, управо оне аргументе које је континентална херменеутика у свом методолошком и критичком облику развила:

[О]ни занемарују оно што су друштвени научници показали сваки пут изнова у претходних 100 година, тј. да је друштвено темељно различито од природе; друштвено је увијек већ протумачено када друштвени научник стигне. Друштвено захтјева тумачење различите врсте од природе какву затичу и тумаче природни научници. Даље, људи често мијењају своје понашање као одговор на поступак испитивања и као одговор на налазе друштвених наука. Природа остаје природа. Јабукe настављају да падају с дрвећа (Len, 2013).

Јасно је да занемаривање херменеутичких струјања у филозофији науке у протеклих пола вијека доводи управо до незнаменог понављања старих дебата и до схватања по којима се друштвене науке безрезервно могу прикључити еспиријско-верификационистичком, а у бити техничком, напретку природних наука.

2) У дебати између когнитивистичких и скептичких струјања Бетија не можемо некритички уврстити у једну групу, али можемо искористити неке његове идеје како бисмо критички приступили тим схватањима. Прије свега мислимо на идеју да је поступак тумачења дијалектички по својој природи и да се у његовим оквима објекат и субјекат међусобно одређују чувајући дистанцу која увијек постоји између три елемента разумјевања: творца, објективације и тумача. У принципу, то значи да се поступак тумачења може подврћи рационалној контроли, која би била у стању да поштује алтеритет објективације до неке мјере, на основу чега бисмо могли основано одбацити она тумачења која се заснивају на арбитрности, (само)вољи и личним мотивима тумача. С обзиром на то да је вјеровао да задатак тумачења никада није коначно довршен, те да су његови резултати увијек подложни ревизији, Бетија не можемо некритички сврстати у когнитивистичка схватања. Тим прије што је на сваком кораку у свом раду критиковао формалистичке концепције правног расуђивања и правне логике, правдајући то разлозима које је понудила интересна јуриспруденција. До значења правног текста се не може доћи до

утврђивањем онога што је називао *ratio juris* правне норме. На тај је начин у својој теорији правног тумачења, разријешно дилему која у вези са Савињијевим схватањем тумачења постоји у правној теорији. Филолошко, систематско, историјско и телеолошко тумачење никако нијесу различите врсте тумачења, већ су моменти сваког интерпретативног подухвата који намјерава да остане у оквирима које је установила традиција подручних херменеутика.

3) Разлика између *интерпретације* и *конструкције* није разлика између *значења* и *значаја* о којој су говорили Бети и Хирш. Потребно је то имати на уму нарочито у Бетијевом случају. Не постоји, по његовом мишљењу, неко правно значење које бисмо као ствар конструкције могли одвојити од семантичког значења које је ствар интерпретације. Уопште, није јасно какво је то значење које правни искази имају, уколико у обзир не узмемо како оно што се назива интерпретацијом, тако и оно што се назива конструкцијом. Смисао правних исказа јесте телеолошки и не може бити другачији, а ако јесте телеолошки онда мора бити одређен случајем на који се правни искази претпостављено односе. Конкретни *ratio juris*, који се односи на случај у питању, јесте задатак тумача због тога што је општи *ratio juris* тај да се нормом треба ријешити спор који је по сриједи. Уколико је то немогуће, уколико норма нема никакав циљ, она у праву нема никакво значење и може бити предмет неке друге врсте интерпретације. Чињеница што правни текст може бити предмет литерарне интерпретације никако не значи да он то по правилу јесте; овај је статус резервисан само за она изванредна кодификаторска дјела која више нијесу саставни дио позитивног права какав је *Општи имовински законик за Књажевину Црну Гору* чији је аутор Валтазар Божишић.

4) Интерпретација јесте и у праву активност која је увијек у процесу реновирања, тј. како је Бети говорио, *адаптације* и *адекватације*. Захваљујући њој је правни поредак у стању да дјелује неколико мјесеци, неколико година, неколико деценија, а чак и неколико вјекова након његовог установљавања. У том смислу је њен основни задатак интегративан, а њен главни циљ обезбјеђење духовног тоталитета правног поретка. Нажалост, Бети није у потпуности операционализовао, формулишући своју теорију као општу и будући да је заступао умјерени перспективизам, на који то начин тумачење обезбјеђује тај тоталитет.

Дјелимичан разлог за такав недостатак његове теорије би се свакако могао пронаћи и у томе што је инхерентна карактеристика херменеутичких приступа отпор према структуралистичким приступима.²⁶⁴ У ситуацији у којој би то покушао да уради засигурно би узео у обзир и правне принципе који се у његовом схватању појављују као интерпретативна средства. Коначно, када је покушао да заснује право као интегритет на тумачењу и принципима, који су по свом карактеру политички, Дворкин је морао да се помири с пароксијалношћу и етноцентричношћу својих позиција. Уз услов једног таквог мирења и уз помањкање епистемолошког идеала објективности који, упркос могућности његовог тумачења као алтеритета, дистанце и интерсубјективне провјерљивости, има сциентистичке призвуче, и код Бетија бисмо могли да пронађемо снажније формулисан захтјев за заснивањем цјелокупне правне теорије на теорији правног тумачења. То су уосталом поједини савремени аутори и урадили.²⁶⁵

5) Враћајући се разматрањима из првог поглавља нашег рада можемо, коначно, закључити да и Бети несумњиво припада оном струјању које смо назвали херменеутичком перспективом у проучавању права. У поглављу о његовој правој херменеутици смо поставили дилему о томе да ли је Бети изградио херменеутичку филозофију права или остао на изградњи теорије правне интерпретације. Ваљало би нам примјетити да су ова два питања одвојена. Елаборација херменеутичке правне теорије или филозофије подразумјева херменеутичку перспективу у проучавању права, али херменеутичка перспектива не мора резултирати херменеутичком филозофијом права. За разлику од Кауфмана, Есера и Дворкина, код Бетија је јасно да је херменеутичка перспектива у проучавању права имала значајан утицај за његову елаборацију онога што називамо темељним питањима теорије права, али да теорија права није у цјелини изграђена на основама његове опште теорије тумачења. Упркос недостатку писаног трага о његовим изричитим

²⁶⁴ О томе како је тонички оквир, па и оквир цјелокупне практичке филозофије препорођене након Другог свјетског рата ускладив са системским приступом под одређеним условима, говори детаљно Јасминка Хасанбеговић у закључним поглављима *Топике и права* (Хасанбеговић, 2005).

²⁶⁵ Говоримо наравно о раду неколико пута поменутог Франческа Петрила (Petrillo, 2005).

намјерама у том погледу, изгледа да постоје двије могућности: 1) прва је свакако та да Бети није успио да теорију права изгради на основу своје теорије интерпретације, већ да је остао на назнакама и на херменеутичкој елаборацији појединих теоријско-правних питања (нпр. питања о природи нормативног система који називамо правом, или природи правних принципа који су у његовој теорији заправо интерпретативна средства); 2) друга могућност јесте та да Бети није ни настојао да изгради херменеутичку теорију права зато што је сматрао да, уколико до краја доведемо универзалност херменеутике, онако како је то учињено у теорији интерпретације након Гадамера, губимо нешто што је значајно за сваку општу теорију тумачења. Овај прије свега мислимо на губитак могућности интерсубјективног псеудометодског заснивања херменеутичког поступка, као и на губитак значаја заједничких традираних интерпретативних критеријума у подручним дисциплинама. Без обзира на то како би Бети, по претпоставци, одговорио на то питање, у поглављу које је за нама смо показали да је нормативни аспект херменеутике, проблем *исправног разумјевања*, бар у правној теорији и пракси неизоставан. У крајњем, становиште које смо заузели легитимнише херменеутичку перспективу у проучавању права, а основаност херменеутичких филозофија права оставља суду савремених и будућих дискусија о методологији правне теорије и филозофије.

Коначно, Бетијеве критичке полемике би требало да имају неизмјеран утицај на оно што се данас разматра као теорија правног тумачења код нас. 1) то се прије свега тиче поражавајућег еклектицизма којем је наша теорија правног тумачења склона, а који је доводи до рециклирања превазиђених категорија какве су а) *воља законодавца* и на тој вољи заснован б) *ratio juris*, као и на в) неоправдано разликовање момената тумачења као врста тумачења.²⁶⁶ Такође, чини се да би на

²⁶⁶ Једна скорнија расправа у оквиру научних и административних органа Правног факултета у Београду је показала да је доминантно увјерење најобразованијих правника у Србији то да је могуће бирати између појединих момената тумачења какви су литерарно, историјско, систематско и циљно. Дебата о тумачењу се махом свела на изражавање личних преференци у погледу тога да ли је неко склонiji дословном или циљном тумачењу.

основу Бетијевих схватања аутоинтеграције и хетероинтеграције правног поретка могао да се створи 2) основ за редифиницију разликовања између тумачења у ужем и тумачења у ширем смислу у нашој правној теорији. Прије свега, и на општијем нивоу, 3) ревалоризација Бетијевог рада јесте позив да се херменеутици у праву да оно кључно мјесто које јој и припада, те и основ да се, да парафразирамо Гадамера, изнова прихвати оно изворно јединство херменеутичких дисциплина које се понајбоље огледа у карактеризацији посла правника, на континенту као и у англосаксонском свијету, као читање и као дискурс.²⁶⁷ Та би ревалоризација одговорила на позив, несумњиво најзначајнијег послератног правног теоретичара код нас, Радомира Лукића, да се рад на херменеутици у оквиру српске филозофије права настави и након његовог дјела написаног прије више од педесет година.

Описана проблематика нас доводи и до закључка да је приказ историјског развоја херменеутичке теорије и филозофије права у битном непотпун, уколико у њега не укључимо и Емилија Бетија, који додуше није до краја развио импликације своје методолошке херменеутике на право на начин на који су то учинили теоретичари наслоњени на онтолошку херменеутику, али је заступао оно што смо у уводу рада идентификовали као основне карактеристике херменеутичког приступа – поглавито дијахроност као неизбјежност историјске перспективе, разматрање правних феномена из перспективе учесника у правном поретку, разматрања језика као несводивог на његове структуралне моменте, уважавање традиције подручних дисциплина каква је право, разматрање проблематике дистанцијације и апропријације у тумачењу правних докумената. Тиме долазимо и до саме суштине нашег закључног поглавља у којем смо настојали да покажемо да је универзалност херменеутике функција развоја подручних интерпретативних пракси на чијим је разликама Бети толико инсистирао. У том се смислу нормативно и дескриптивно у херменеутици показују као комплементарни, управо с обзиром на то да се

²⁶⁷ На једној скорјој конференцији о Уставном праву у Србији је Radmila Vasić, на опште negotovanje konstitucionalista a naročito sudija Ustavnog suda, okarakterisala Ustavni sud kao čitalački klub. Negativne reakcije su zasigurno rezultat nezrelosti svijesti o ozbiljnosti i kvalifikovanosti čina čitanja u pravu i dobar su pokazatelj nedostatka hermeneutičke orijentacije u našoj pravnoj teoriji.

методолошка усмјереност појединих теорија тумачења не може укинути аналитиком разумјевања, које се дешава као основни начин (или један од основних начина) бивствовања човјека у свијету. Без обзира на то да ли је онтолошко-идеалистички карактер Бетијевог заснивања теорије тумачења несавремен, као и без обзира на то да ли је свако заснивање нужно етноцентрично и привремено, инсистирање на исправном разумјевању, потекло из методолошке херменеутике, трајно остаје задатак. То показује и значај савремених расправа о правном тумачењу, у којима нам, без обзира на то да ли су аналитички или херменеутички инспирисане, Бетијева схватања дају путоказе за метатеоријско разумјевање дискусија, за начине исправног постављања проблема, као и за провизорну елиминацију оних проблема који изгледа увијек изнова израњају.

Уколико коначни задатак филозофске херменеутике, онако како га је Гадамер формулисао тај да „практични [сиц!] и политички ум одбрани од превласти технологије утемељене на науци [...] исправља особене варке модерне свести: идеологију научног метода и анонимни ауторитет наука и штити најплеменитији задатак грађанина – да доноси одлуке у складу с властитом одговорношћу – уместо да уступи тај задатак стручњаку” (Gadamer, 1990, p. 156), с Бетијем се не можемо сагласити о крајњим последицама тог становишта из простог разлога што би оно захтјевало потпуну демонополизацију знања у одређеним областима. Богатство свих дисциплина, које су у свом класичном виду развиле одређене методе тумачења, зависи управо од монополизације знања о одређеним предметима од стране оних који су образовани у оквирима одређене дисциплине.

Можемо закључити да све ово значи то да су савремене тенденције у оквиру теорије правне интерпретације и херменеутике уопште, без обзира на то да ли су развијене у оквиру аналитичке или херменеутичке филозофије, изнова почеле цијенити теоријски значај подручних херменеутика на којем је Бети инсистирао до те мјере да је на некима од њих засновао општа интерпретативна правила. Узимајући у обзир излагање из другог поглавља и ове тенденције у савременој херменеутици, рад који је за нама јесте одговор на позив који је формулисао један од најоштријих Бетијевих критичара у Италији – Франко Бјанко – и који се састоји у настојању да се Бетијево дјело схвати као антиципација напора да се помире на

неки начин теоријска рефлексја и научна методологија, како би се разумјела комплексна природа интерпретативног акта (Bianco, 1994, p. 33). Упркос свим њеним ограничењима, нема сумње у то да нас и данас, више од педесет година након објављивања *Опште теорије интерпретације*, Бетијева херменеутика има много чему научити.

6. БИБЛИОГРАФИЈА

- AA.VV., *Studi in onore di Emilio Betti* (vol. 5), Milano, Giuffrè, 1962a.
- AA.VV., *Studi in onore di Emilio Betti* (vol. 4), Milano, Giuffrè, 1962b.
- AA.VV., *Studi in onore di Emilio Betti* (vol. 3), Milano, Giuffrè, 1962c.
- AA.VV., *Studi in onore di Emilio Betti* (vol. 2), Milano, Giuffrè, 1962d.
- AA.VV., *Studi in onore di Emilio Betti* (vol. 1), Milano, Giuffrè, 1962e.
- Almond, Gabrijel, Sidni Verba, *Komparativna politika danas*, prevod: Ljiljana Nikolić, Podgorica, Fakultet političkih nauka, 2009.
- Apel, Karl-Otto (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- Argiroffi, Alessandro, *Valori, prassi, ermeneutica: Emilio Betti a confronto con Nikolai Hartmann e Hans Georg Gadamer*, Torino, G. Giappichelli, 1994.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, prevod: Radmila Šalabalić, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2003.
- Ast, Friedrich, *Grundlinien der Gramatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, Jos. Thomann, 1808.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, New York, P. F. Collier and Son, 1901.
- Balkin, Jack, "Nine Perspectives on Living Originalism", *University of Illinois Law Review* (3), 2012, pp. 101-159.
- Barak, Aharon, *Purposive interpretation in law*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Barberis, Mauro, „Il troppo poco e il quasi niente. Su ermeneutica e filosofia analitica del diritto”, in: Jori Mario (ed.), *Ermeneutica e filosofia analitica: Due concezioni del diritto a confronto*, Torino, Giappichelli, 1994, pp. 150-161.
- Barberis, Mauro, „Lo scetticismo immaginario. Nove obiezioni agli scettici à la génoise”, in: Paolo Comanducci, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 1-36.
- Barthes, Roland, *The Death of the Author, Image, Music, Text*, London, Fontana Press, 1977, pp. 142-148.
- Basta, Danilo N., „Hermeneutika i pravo”, *Gledišta* (3-4), 1990.

- Basta, Danilo N., „Pravna hermeneutika Artura Kaufmana”, y: *Osnovni problemi filozofije prava*, Podgorica, Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, 1994, str. 195-215.
- Becchi, Paolo, „Enunciati, significati, norme. Argomenti per una critica dell'ideologia neoscettica”, in: Paolo Comanducci, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 1999, pp. 1-16.
- Becchi, Paolo, „German Legal Science: The Crisis of Natural Law Theory, the Historicisms, and ‘Conceptual Jurisprudence’”, in: Damiano Canale, Paolo Grossi, Hasso Hofmann (eds.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600–1900* (Vol. IX), London, Springer, 2009, pp. 185-224.
- Benedetti, Giuseppe, „L'interpretazione dell'atto di autonomia private tra teoria generale e dogmatica nel pensiero di E. Betti. Un paradosso”, in: Vittorio Frosini, Francesco Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Milano, Giuffrè, 1994, pp. 7-22.
- Bernstein, Richard J., „The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction”, in: Robert Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 267-282.
- Beti, Emilio, *Hermeneutika kao opšta metoda dubovnih nauka*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1988.
- Betti, Emilio, „Sui principi generali del nuovo ordine giuridico”, *Rivista di diritto commerciale*, XXXVIII (5-6), 1940, pp. 217-223.
- Betti, Emilio, „L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere”, *Annali della facoltà giuridica di Bari* 16, 1961, pp. 1-28.
- Betti, Emilio, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Mohr/Siebeck, 1967.
- Betti, Emilio, „Attualità di una teoria generale dell'interpretazione”, in: Giuliano Crifò (ed.), *Interpretazione della legge e degli atti giuridici: teoria generale e dogmatica*, Milano, Giuffrè, 1971a, pp. 83-87.

- Betti, Emilio, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici* (Giuliano Crifò, ed. 2), Milano, Giuffrè, 1971b.
- Betti, Emilio, „Le categorie civilistiche dell'interpretazione“, in: Giuliano Crifò (ed.), *Interpretazione della legge e degli atti giuridici: teoria generale e dogmatica*, Milano, Giuffrè, 1971c, pp. 4-56.
- Betti, Emilio, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, (Gaspare Mura, ed.), Roma, Città Nuova, 1987.
- Betti, Emilio, *Teoria generale dell'interpretazione*, (Giuliano Crifò, ed. 2, vol. 2), Milano, Giuffrè, 1990a.
- Betti, Emilio, *Teoria generale dell'interpretazione*, (Giuliano Crifò, ed. 2, vol. 1), Milano, Giuffrè, 1990b.
- Betti, Emilio, „Diritto romano e dogmatica odierna“, in: Crifò, Giuliano (ed.), *Diritto metodo ermeneutica*, Milano, Giuffrè, 1991a, pp. 59-133.
- Betti, Emilio, „Educazione giuridica odierna e ricostruzione del diritto romano“, in: Crifò, Giuliano (ed.), *Diritto metodo ermeneutica*, Milano, Giuffrè, 1991b, pp. 135-153.
- Betti, Emilio, „La sensibilità giuridica“, in: Crifò, Giuliano (ed.), *Diritto metodo ermeneutica*, Milano, Giuffrè, 1991c, pp. 361-366.
- Betti, Emilio, „Metodica e didattica del diritto secondo Ernst Zitelmann“, in: Crifò, Giuliano (ed.), *Diritto, Metodo, Ermeneutica*, Milano, Giuffrè, 1991d, pp. 11-57.
- Betti, Emilio, „Per una interpretazione idealistica dell'etica di Federico Nietzsche“, in: Giuliano Crifò (ed.), *Diritto metodo ermeneutica*, Milano, Giuffrè, 1991e, pp. 261-323.
- Betti, Emilio, „Prefazione alla prima ed alla seconda edizione di La struttura dell'obbligazione romana e il problema della sua genesi“, in: Giuliano Crifò (ed.), *Diritto metodo ermeneutica*, Milano, Giuffrè, 1991f, pp. 1-5.
- Bianco, Franco, „Ogettività dell'interpretazione e dimensioni del comprendere – Un'analisi critica dell'ermeneutica di Emilio Betti“, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (7), 1978, pp. 13-78.

- Bianco, Franco, „La teoria generale della interpretazione nel dibattito ermeneutico contemporaneo”, in: Vittorio Frosini, Francesco Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Milano, Giuffrè, 1994, pp. 23-34.
- Bird, Alexander, Emma Tobin, *Natural Kinds*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, <http://goo.gl/F2vPcl>
- Bix, Brian, *Law, language, and legal determinacy*, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1993.
- Bix, Brian, *A Dictionary of Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Bobbio, Norberto, „Principi generali di diritto“, *Novissimo Digesto italiano*, XIII, 1966, pp. 887-896.
- Bobbio, Norberto, „Scienza del diritto e analisi del linguaggio”, in: Umberto Scarpelli (ed.), *Diritto e analisi del linguaggio*, Milano, Comunità, 1976.
- Bobbio, Norberto, „La ragione nel diritto”, in: Carla Faralli, Enrico Pattaro (eds.), *Reason in Law*, Milano, Giuffrè, 1987.
- Bobbio, Norberto, „Lacune del diritto”, in: Paolo Comanducci, Riccardo Guastini (eds.), *L'analisi del ragionamento giuridico* (Vol. II), Torino, Giappichelli, 1989, pp. 187-205.
- Boeckh, August, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (1. Aufl.), Leipzig, Teubner, 1877.
- Bohman, James F., David R. Hiley, Richard Shusterman, „The Interpretative Turn”, in: James F. Bohman, David R. Hiley, Richard Shusterman (eds.), *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 1-14.
- Bosto, Sulejman, „Hermeneutika i prinuda objektivizma”, *Gledišta*, 3-4 (maj-avgust), 1990, str. 9-22.
- Bovan, Saša, „Tumačenje prava kao vrednovanje na osnovu konteksta – Prilog konstruktivnoj teoriji tumačenja”, *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu* (1), 2012, str. 83-106.
- Brest, Paul, „The Misconceived Quest for the Original Understanding”, *Boston University Law Review*, 60, 1980, pp. 204-238.

- Brink, David O., „Legal Theory, Legal Interpretation, and Judicial Review”, *Philosophy & Public Affairs*, 17 (2), 1988, pp. 105-148.
- Brink, David O., „Semantics and Legal Interpretation (Further Thoughts)”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* (2), 1989, pp. 181-191.
- Burzinska, Ana, Mihal Pavel Markovski, *Književne teorije XX veka*, prevod: Ivana Đokić, Beograd, JP Službeni glasnik, 2009.
- Caiani, Luigi, *La filosofia dei giuristi italiani*, Padova, Cedam, 1955.
- Carnap, Rudolph, „On the Character of Philosophical Problems”, in: Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 54-62.
- Catania, Alfonso, „La definizione di diritto nel pensiero di Emilio Betti”, in: Vittorio Frosini, Francesco Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Milano, Giufre, 1994, pp. 35-45.
- Čavoški, Kosta, Vasić, Radmila, *Uvod u pravo*, Beograd, JP „Službeni glasnik”, 2010.
- Chiassoni, Pierluigi, „L'ineluttabile scetticismo della 'scuola genovese'”, in: Paolo Comanducci, Guastini Riccardo (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 1998, pp. 21-76.
- Chiassoni, Pierluigi, „Lacune nel diritto”, in: Mario Bessone (ed.), *Interpretazione e diritto giurisprudenziale: Regole, metodi, modelli*, Torino, Giappichelli, 1999, pp. 107-149.
- Chladenius, Johann Martin, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Düsseldorf, Stern-Berlag Janssen, 1969.
- Christakis, Nicholas A., „Let's Shake Up the Social Sciences”, *The New York Times*, 2013, <http://goo.gl/pnfRvh>.
- Comanducci, Paolo, „L'interpretazione delle norme giuridiche”, in: Mario Bessone (ed.), *Interpretazione e diritto giurisprudenziale: Regole, metodi, modelli*, Torino, Giappichelli, 1999, pp. 2-20.
- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 1998.
- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 1999.

- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2000.
- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2001.
- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2002-2003.
- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2003.
- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2004.
- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2005.
- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2006.
- Comanducci, Paolo, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2007.
- Cottone, Filippo, „La teoria dell'interpretazione di Hans Kelsen. Un'ipotesi di ricostruzione”, in: Paolo Comanducci, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2006, pp. 91-113.
- Crifò, Giuliano, „Nota del curatore”, in: Emilio Betti (ed.), *Interpretazione della legge e degli atti giuridici*, Milano, Giuffrè, 1971, pp. XI-XIII.
- Crifò, Giuliano, „Nota del curatore”, in: Giuliano Crifò (ed.), *Teoria generale della interpretazione*, Milano, Giuffrè, 1990.
- Crifò, Giuliano, „Emilio Betti. Note per una ricerca”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (7), 1978, pp. 165-292.
- Crifò, Giuliano, „Le idee fanno la loro strada”, in: Giuliano Crifò (ed.), *Le idee fanno la loro strada. La teoria generale dell'interpretazione di Emilio Betti cinquant'anni dopo*, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 2010, pp. 1-10.
- Crifò, Giuliano (ed.), *Diritto, Metodo, Ermenutica*, Milano, Giuffrè, 1991.
- Danani, Carla, *La questione dell'oggettività nell'ermeneutica di Emilio Betti*, Milano, Università Cattolica, 1998.
- Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation* (II ed.), Oxford, Clarendon Press, 2001.

- Dewey, John, „*Logical Method and Law*”, in: Jo Ann Boydston (ed.), *The Collected Works of John Dewey 1882–1953, The Middle Works 1899–1924, vol. 15*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1924, pp. 65-77.
- Dewey, John, „*Quest for Certainty*”, in: Jo Ann Boydston (ed.), *The Collected Works of John Dewey 1882–1953, The Latter Works*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1929.
- Diciotti, Enrico, „*L’abigua alternativa tra cognitivismo e scetticismo interpretativo*”, *Working Paper* 45, Università di Siena, Dipartimento di scienze storiche, giuridiche, politiche, e sociali, 2003.
- Diltaj, Vilhelm, *Nastanak hermeneutike*, prevod: Zoran Đinđić, u: *Zasnivanje dubovnih nauka*, Beograd, Prosveta, 1980a, str. 94-118.
- Diltaj, Vilhelm, „*Uvod u duhovne nauke*“, prevod: Zoran Đinđić, u: *Zasnivanje dubovnih nauka*, Beograd, Prosveta, 1980b, str. 43-48.
- Dilthey, Wilhelm, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens I (Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften)* (vol. V), Stuttgart/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.
- Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers. Zweiter Band (Schleiermachers System als Philosophie und Theologie)* (vol. XIV), Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutics and the Study of History*, in: Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi (eds.), Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996.
- Đinđić, Zoran, „*Diltajeva kritika istorijskog uma i mogućnost neobjektivističkog modela saznanja*“, u: Vilhelm Diltaj, *Zasnivanje dubovnih nauka*, Beograd, Prosveta, 1980, str. 7-35.
- Dreier, Ralf, *Recht – Moral – Ideologie. Studien zur Rechtstheorie*, Frankfurt am Maine, Suhrkamp, 1981.
- Droysen, Johann Gustav, *Historik, Vorlesung über Encyklopedie und Methodologie der Geschichte*, Darmstadt, 1960.

- Dummett, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.
- Dworkin, Ronald, *Carstvo prava*, prevod: Vesna Knežević-Predić, Nikola Krznarić, Beograd, Filip Višnjić, 2003.
- Dworkin, Ronald, „Hard Cases”, *Harvard Law Review* 88, 1975.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, MA: Cambridge, Harvard University Press, 1977.
- Dworkin, Ronald, „Law as Interpretation”, *Texas Law Review* 60, 1981-1982, pp. 527-550.
- Dworkin, Ronald, *Law's Empire*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1986.
- Dworkin, Ronald, *Justice for hedgehogs*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Džejms, Vilijam, *Pragmatizam*, Beograd, Dereta, 1991.
- Esser, Josef, *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts; rechtsvergleichende Beiträge zur Rechtsquellen- und Interpretationslehre*, Tübingen, Mohr, 1956.
- Faralli, Carla, *La filosofia del diritto contemporanea*, Bari, Editori Laterza, 2005.
- Faso, Gvido, *Istorija filozofije prava*, prevod: Dragan Mraović, Podgorica, CID, 2007.
- Fassò, Guido, *Storia della filosofia del diritto* (1. ed.), Bologna, Società editrice il Mulino, 1966.
- Ferraris, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica* (2 ed.), Milano, Bompiani, 2008.
- Feyerabend, Paul, *Against Method*, London, Verso, 1993.
- Fish, Stanley, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, 1980b.
- Fish, Stanley, „Interpretation and the Pluralist Vision”, *Texas Law Review*, 1981-1982, pp. 495-505.
- Fiss, Owen, „Conventionalism”, *Southern California Law Review* 58, 1985, pp. 177-197.
- Flacius, Matthias, *Clavis scripturae sacrae hoc est de sermone sanctorum litterarum recte cognoscende. Editione nova, recognita et emendata* (vol. I), Henric Petrinus, 1629.

- Frosini, Vittorio, Francesco Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Milano, Giuffrè, 1994.
- Foucault, Michel, *The Use of Pleasure*, prevod: R. Hurley, New York, Vintage Books, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg, *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblicke der Existenz*, *Kleine Schriften* (Vol. I), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967, pp. 149-160.
- Gadamer, Hans-Georg, „Replik“, in: Karl-Otto Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971a, pp. 283-317.
- Gadamer, Hans-Georg, „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'“, in: Karl-Otto Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971b, pp. 57-82.
- Gadamer, Hans-Georg, „Semantics and Hermeneutics“, in: *Philosophical hermeneutics*, translation: David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 82-95.
- Gadamer, Hans-Georg, „The Nature of Things and The Language of Things“, in: *Philosophical Hermeneutics*, translation: David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977a, pp. 69-81.
- Gadamer, Hans-Georg, „The Universality of the Hermeneutical Problem“ in: *Philosophical Hermeneutics*, translation: David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977b, pp. 3-18.
- Gadamer, Hans-Georg, „Emilio Betti und das idealistische Erbe“, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (7), 1978a, pp. 5-11.
- Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metoda*, prevod: Slobodan Novakov, Sarajevo, IP "Veselin Masleša", 1978b.
- Gadamer, Hans-Georg, „Replika“, *Treći program Radio Beograda*, 1983, str. 472-496.
- Gadamer, Hans-Georg, „On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection“, in: Brice R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*, Albany, NY, State University of New York Press, 1986, pp. 277-299.

- Gadamer, Hans-Georg, „The Problem of Historical Consciousness”, in: Paul Rabinow, William M. Sullivan (eds.), *The Interpretive Turn: A Second Look*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 82-141.
- Gadamer, Hans-Georg, „Hermeneutika i društvena nauka”, *Gledišta*, XXXI (3-4), 1990a, str. 151-156.
- Gadamer, Hans-Georg, „Završna reč”, *Gledišta* (3-4), 1990b, str. 157-158.
- Gadamer, Hans-Georg, „Hermeneutika kao teorijski i praktički zadatak”, u: *Um u doba nauke*, Beograd, Plato, 2000, str. 173-192.
- Garet, Ronald, „Comparative Normative Hermeneutics: Scripture, Literature, Constitution”, *Souther California Law Review*, 58, 1985, pp. 37-134.
- Gebauer, Martin, „Uniform Law, General Principles and Autonomous Interpretation”, *Uniform Law Review* (4), 2000, pp. 683-705.
- Geldsetzer, Lutz, *Truth, Falsity and Verisimilitude in Hermeneutics*, 1998, <http://goo.gl/vrdYq8>.
- Gennaro, Antonio de, „Emilio Betti: Dallo storicismo idealistico all'ermeneutica”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (7), 1978, 79-111.
- Greene, Jamal, „On the Origins of Originalism”, *Texas Law Review* 88 (1), 2009, 1-89.
- Griffero, Tonino, *Interpretare: la teoria di Emilio Betti e il suo contesto* (1a ed.), Torino, Rosenberg & Sellier, 1988.
- Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, prevod: Emina Peruničić, Novi Sad, Akademska knjiga, 2010.
- Grondin, Jean, „L'universalité de l'erméneutique selon Emilio Betti”, in: Vittorio Frosini, Francesco Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Milano, Giuffrè, 1994a.
- Grondin, Jean, „The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (8), 1994b, 211-230.
- Grondin, Jean, „Vattimo's Latinization of Hermeneutics: Why did Gadamer resist Postmodernism?”, in: Santiago Zabala (ed.), *Weakening Philosophy. Festschrift in*

-
- Honor of Gianni Vattimo*, Montreal and Kingston, Mc-Gill/Queens University Press, 2005, pp. 1-12.
- Guastini, Riccardo, „Sui principi del diritto”, in: M. Basciu (ed.), *Soggetto e principi generali del diritto*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 67-88.
- Guastini, Riccardo, *Dalle fonti alle norme*, G. Giappichelli, 1992.
- Guastini, Riccardo, „Tre domande a Francesco Viola”, in: Mario Jori (ed.), *Ermenutica e filosofia analitica: Due concezioni del diritto a confronto*, Torino, Giappichelli, 1994, pp. 219-240.
- Guastini, Riccardo, *Teoria e dogmatica delle fonti*, Milano, Giuffrè, 1998.
- Guastini, Riccardo, „Due esercizi in non-cognitivismo”, in: Paolo Comanducci, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 1999, pp. 277-280.
- Guastini, Riccardo, *Nuovi studi sull'interpretazione*, Roma, Aracne, 2008.
- Guignon, Charles B., „Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism”, in: David R. Hiley, James F. Bohman, Richard Shusterman (eds.), *The Interpretative Turn*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 81-101.
- Habermas, Jürgen, *Saznanje i interes*, Beograd, Nolit, 1976.
- Habermas, Jürgen, *Zu Gadamer „Wahrheit und Methode”*, in: Karl-Otto Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, pp. 45-56.
- Habermas, Jürgen, *On the Logic of the Social Sciences*, translation: Shierry Weber Nicholsen, Jerry A. Stark, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1988.
- Habermas, Jürgen, *Etica del discorso*, Bari, Laterza, 1993.
- Habermas, Jürgen, „Hermeneutic and Analytic Philosophy: Two Complementary Versions of the Linguistic Turn”, translation: Barbara Fultner, in: *Truth and Justification*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2003, pp. 51-82.
- Hajdeger, Martin, „Doba slike sveta”, u: *Šumski putevi*, prevod: Božidar Zec, Beograd, Plato, 2000, стр. 60-90.

- Hajdeger, Martin, *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, prevod: Časlav D. Koprivica, Novi Sad, Akademska knjiga, 2007.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus, *The Concept of Law* (2nd ed.), New York, Oxford University Press, 1994.
- Hartmann, Nicolai, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, Walter de Gruyter, 1933.
- Hasanbegović, Jasminka, *Perelmanova pravna logika kao nova retorika*, Beograd, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1988.
- Hasanbegović, Jasminka, *Topika i pravo: značaj obnove misli o topici za određenje prirode i osobnosti pravnog rasuđivanja*, Beograd, Vojnoizdavački zavod, 2005.
- Heck, Philipp von, *Gesetzesauslegung und interessenjurisprudenz*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.
- Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme* (2 izdanje), Zagreb, Naprijed, 1988.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (19 ed.), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Hesse, Mari, „U odbranu objektivnosti”, *Gledišta* (3-4), 1990, pp. 53-66.
- Himma, Kenneth Einar, „Judicial Discretion and the Concept of Law”, *Oxford Journal of Legal Studies* 19, 1999, pp. 71-82.
- Hirš, Erik D., *Načela tumačenja*, Beograd, Nolit, 1983.
- Jori, Mario, „Introduzione”, in: Mario Jori (ed.), *Ermeneutica e filosofia analitica*, Torino, Giappichelli, 1994a, pp. 1-62.
- Jori, Mario (ed.), *Ermeneutica e filosofia analitica*, Giappichelli, Torino, 1994b.
- Jung, Karl Gustav, *O psihologiji nesvesnog*, Novi Sad, Matica Srpska, 1984.
- Kaufmann, Arthur, *Analogie und Natur der Sache. zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus*, Karlsruhe, C. F. Müller, 1965.
- Keremud, Frenk, „Institucionalna kontrola interpretacije”, *Treći program Radio Beograda*, 56, 1983, str. 389-401.
- Koller, Peter, „The Concept of Law and Its Conceptions”, *Ratio Juris* 19 (2), 2006, pp. 180-196.

- Korzeniowski, Ireneusz Wojciech, *L'ermeneutica di Emilio Betti*, Roma, Città Nuova, 2010.
- Kouba, Pavel, „Šta je interpretacija?“, *Treći program I* (149), 2011, pp. 75-84.
- Kramer, Hans, *Kritika hermeneutike*, prevod: Časlav D. Koprivica, Novi Sad, Akademska knjiga, 2010.
- Kramer, Matthew H., *Objectivity and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- Kun, Tomas S., „Moj put do hermeneutike“, *Gledišta* (3-4), 1990, 159-161.
- Kuhn, Thomas S., „The Natural and the Human Sciences“, in: David R. Hiley, James F. Bohman, Richard Shusterman (eds.), *The Interpretative Turn*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 17-24.
- Laitin, David D., "The Perestroika Challenge to Social Science", *Politics Society*, 31, 2003, pp. 163-184.
- Larenz, Karl, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (6 ed.), Berlin, Springer-Verlag, 1991.
- Leiter, Brian, „Beyond the Hart/Dworkin Debate: The Methodology Problem in Jurisprudence“, *American Journal of Jurisprudence*, 48, 2003, 17-51.
- Leiter, Brian, „The Demarcation Problem in Jurisprudence: A New Case for Skepticism“, *Social Science Research Network Working Paper Series*, 2010.
- Len, Dirk vom, „Stagnating the Social Sciences? A response to Nicholas Christakis?“, 2013, <http://goo.gl/ye5fNy>.
- Lessnoff, Michael, „Dilthey“, in: C. L. Ten (ed.), *Routledge History of Philosophy: The Nineteenth Century* (Vol. VII), New York, Routledge, 1994.
- Levinson, Sanford, *Constitutional faith*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1988.
- Levy, Neil, „Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences“, *Metaphilosophy* 34 (3), 2003, 285-305.

- Lieber, Francis, *Legal and Political Hermeneutics (Principles of Interpretation and Construction in Law and Politics with Remarks on Precedents and Authorities)*, Boston, C.C. Little and J. Brown, 1839.
- Longo, Antonio, „Emilio Betti a confronto con Hans Georg Gadamer”, in: Giuliano Crifò (ed.), *Le idee fanno la loro strada: La Teoria generale dell'interpretazione di Emilio Betti cinquant'anni dopo*, Roma, Istituto nazionale di studi romani, 2010.
- Luban, David, „What's Pragmatic about Legal Pragmatism”, in: Morris Dickstein (ed.), *The revival of pragmatism: new essays on social thought, law, and culture*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 257-303.
- Lukić, Radomir, *Tumačenje prava*, Beograd, Savremena administracija, 1961.
- Liotard, Jean-François, *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*, prevod: Tatiana Tadić, Zagreb, IBIS grafika, 2005.
- Madison, Gary B., „Kritika Hiršovog pojma valjanosti”, *Gledišta* (3-4), 1990, str. 67-87.
- Marić, Ilija, „Hermeneutika i nauke”, *Gledišta* (3-4), 1990, str. 3-8.
- Markowski, Michał Paweł, *Nietzsche: filozofia interpretacji*, Krakow, Universitas, 2001.
- Marmor, Andrei, *Interpretation and Legal Theory*, Portland, Hart Publishing, 2005.
- Marmor, Andrei, „What Does The Law Say? Semantics and Pragmatics in Statutory Language”, in: Paolo Comanducci, Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2007.
- Marmor, Andrei, „The Pragmatics of Legal Language”, *Ratio Iuris* 21 (4), 2008, pp. 423-452.
- Marmor, Andrei, „Can the Law Imply More than it Says? On Some Pragmatic Aspects of Strategic Speech”, *Social Science Research Network Working Paper Series*, 2009.
- Marmor, Andrei, „Farewell to Conceptual Analysis (in Jurisprudence)”, *Social Science Research Network Working Paper Series*, 2012a, pp. 1-26.
- Marmor, Andrei, „Textualism in Context”, *Social Science Research Network Working Paper Series*, 2012b.

- Marquard, Odo, *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, Abschied vom Prinzipillen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1984, pp. 117-146.
- Martinich, Aloysius, „Introduction”, in: Aloysius Martinich, David Sosa (eds.), *A companion to analytic philosophy*, Malden, Blackwell, 2001, pp. 1-5.
- Matczak, Marcin, „Why Legal Rules Are Not Speech Acts and What Follows from That”, *Social Science Research Network Working Paper Series*, 2013, pp. 1-11.
- McCarthy, Thomas, „Introduction”, in: Jurgen Habermas (ed.), *On the Logic of the Social Sciences*, translation: Shierry Weber Nichol森, Jerry A. Stark, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1988.
- McGinnis, John O., Michael B. Rappaport, „Original Methods Originalism: A New Theory of Interpretation and the Case Against Construction”, *Northwestern University Law Review* 103 (2), 2009, 751-802.
- McLean, George F., *Hermeneutics, Tradition and Contemporary Change*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2003.
- Meder, Stephan, *Mißverstehen und Verstehen: Savignys Grundlegung der juristischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.
- Meier, Georg Friedrich, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, 1757.
- Mendelson, Jack, „The Habermas-Gadamer Debate”, *New German Critique* 18, 1979, pp. 44-73.
- Mengoni, Luigi, „La polemica di Betti con Gadamer”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (7), 1978, pp. 125-142.
- Miščević, Nenad, „Predgovor”, u: Džon Serl, *Govorni činovi*, Beograd, Nolit, 1991.
- Modugno, Franco, *Interpretazione giuridica*, Padova, CEDAM, 2009.
- Moore, Michael S., „A Natural Law Theory of Interpretation”, *California Law Review* 58, 1985, 277-397.
- Moore, Michael S., „The Interpretative Turn in Modern Theory: A Turn for The Worse?”, *Stanford Law Review* 41, 1988-1989, pp. 871-957.

- Mootz, Francis J., „Ugly American Hermeneutics”, *Nevada Law Journal* 10 (summer), 2010, pp. 587-606.
- Mueller-Vollmer, Kurt, *The Hermeneutics reader: texts of the German tradition from the Enlightenment to the present*, New York, Continuum, 1985.
- Muffato, Nicola, *La semantica delle norme. Il neustico da Hare a Tarello*, Girona, ECIG, 2007.
- Mura, Gaspare, „Ermeneutica ‘veritativa’ e metafisica”, in: Ireneusz Wojciech Korzeniowski (ed.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Roma, Città Nuova, 2010, pp. 5-14.
- Nasi, Antonio, Francesco Zanchini (eds.), *Dalla legge al diritto. Nuovi studi in onore di Emilio Betti*, Milano, Giuffrè, 1999.
- Olafson, Frederick A., „Hermeneutics: ‘Analytical’ and ‘Dialectical’”, *History and Theory* 25 (4), 1986, pp. 28-42.
- Palmer, Richard, „Hermeneutics: Interpretation ‘Theory’”, in: *Dilthey, Schleiermacher, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.
- Patterson, Dennis M., „The Poverty of Interpretive Universalism: Toward the Reconstruction of Legal Theory”, *Texas Law Review* 72 (1), 1993-1994, pp. 1-56.
- Patterson, Dennis M., *Law and truth*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Patterson, Edwin W., „The Interpretation and Construction of Contracts”, *Columbia Law Review* 64, 1964, pp. 833-865.
- Paulson, Stanley L., „The Neo-Kantian Dimension of Kelsen's Pure Theory of Law”, *Oxford Journal of Legal Studies* 12 (3), 1992, pp. 311-332.
- Petrillo, Francesco, *La decisione giuridica. Politica, ermeneutica e giurisprudenza nella teoria del diritto di Emilio Betti*, Torino, G. Giappichelli, 2005.
- Phillis, Michael, „Scepticism About an Analytical Distinction between Law and Fact”, *Social Science Research Network Working Paper Series*, 2011.
- Pirovolakis, Eftichis, *Reading Derrida and Ricoeur: improbable encounters between deconstruction and hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 2010.

- Plachy, Adolfo, *La teoria della interpretazione. Genesi e storia della ermeneutica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974.
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge*, London, Routledge, 1962.
- Posner, Richard A., *Law and literature* (3rd ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.
- Postema, Gerald J., *Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Common Law World*, Carolina, Springer, 2011.
- Quine, Willard Van Orman, „The Philosophical Review”, *The Philosophical Review* (60), 1951, pp. 20-43.
- Radin, Max, „Statutory Interpretation”, *Harvard Law Review* (43), 1929-1930, pp. 863-885.
- Ramberg, Bjørn, Kristin Gjesdal, „Hermeneutics”, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2009.
- Rappaport, Mike, *Originalism 101*, 2012, preuzeto s <http://goo.gl/iPYE5D>.
- Riccobono, Francesco, „Emilio Betti e la ‘malattia kelseniana’” in: Vittorio Frosini, Francesco Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Milano, Giuffrè, 1994, pp. 159-184.
- Ricoeur, Paul, *Dell'interpretazione*, in: *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989a, pp. 11-34.
- Ricoeur, Paul, *Ermeneutica e critica delle ideologie*, in: *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989b, pp. 321-363.
- Ricoeur, Paul, *Il compito dell'ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey*, in: *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989c, pp. 71-95.
- Ricoeur, Paul, *La funzione ermeneutica della distanziamento*, in: *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989d, pp. 97-113.
- Riker, Pol, *O tumačenju – ogled o Frojdu*, prevod: Radoman Kordić, Beograd, Službeni glasnik, 2010.
- Rogierus, Constantius, *Tractatus de iuris interpretatione*, 1549.

- Rorti, Ričard, Vatimo Đani, Santiago Zabala, „Kakva je budućnost religije posle metafizike?“, u: Zabala, Santiago (ur.), *Budućnost religije*, Beograd, Albatros plus, 2011, str. 55-79.
- Rorty, Richard, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard, „Odgovor Dreyfusu i Tayloru“, *Gledišta* 3-4 (XXXI), 1990, str. 162-166.
- Rorty, Richard, „Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation“, in: David R. Hiley, James F. Bohman, Richard Shusterman (eds.), *The Interpretive Turn*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 59-80.
- Rorty, Richard, „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy“, in: Rorty, Richard (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1992a, pp. 1-39.
- Rorty, Richard, „The Pragmatist's Progress“, in: Stefan Collini (ed.), *Interpretation and overinterpretation*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1992b, pp. 89-108.
- Rorty, Richard, „Twenty-five Years After“, in: Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1992c, pp. 371-374.
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Rorty, Richard, „Being That Can Be Understood Is Language“, in: Bruce Krajewski (ed.), *Gadamer's repercussions: reconsidering philosophical hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 2004, pp. 21-29.
- Rozza, Andrea, *L'interpretazione della legge: confronto tra filosofia analitica e filosofia ermeneutica del diritto*, 2010, preuzeto s <http://goo.gl/OcKBJq>.
- Šarčević, Abdulah, „Hermeneutika kao filozofija“, u: Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Sarajevo, IP "Veselin Masleša", 1978, str. 613-679.

- Savinji, Fridrih Karl fon, *Zakonodavstvo i pravna nauka*, Podgorica, CID, 1998.
- Scalia, Antonin, Bryan A. Garner, *Reading Law: The Interpretation of Legal Texts*, New York, Thomson West, 2012.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Hermeneutika i kritika s primjenom na Novi zavjet* (knjiga 2), Zagreb, Demetra, 2002a.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Hermeneutika i kritika s primjenom na Novi zavjet* (knjiga 1), Zagreb, Demetra, 2002b.
- Schmidt, Lawrence K., *Understanding Hermeneutics*, Durham, Acumen, 2006.
- Semin, Gün R., „Understanding Culture: Theory, Research, and Application”, in: Robert S. Wyer, Chi-yue Chiu, Ying-yi Hong (eds.), *Understanding Culture: Theory, Research, and Application*, New York, Psychology Press, 2009, pp. 251-262.
- Serl, Džon, *Govorni činovi*, Beograd, Nolit, 1991.
- Shapiro, Scott J., „The ‘Hart–Dworkin’ Debate: A Short Guide for the Perplexed”, in: Arthur Ripstein (ed.), *Ronald Dworkin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 22-55.
- Shusterman, Richard, „Beneath Interpretation”, in: James F. Bohman, David R. Hiley, Richard Shusterman (eds.), *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 102-128.
- Simović, Slobodan, *Hegel i hermeneutika*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1989.
- Smith, Christopher, „Destruktion-Konstruktion: Heidegger, Gadamer, Ricoeur”, in: Francis J. Mootz, George H. Taylor (eds.), *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, London, New York, Continuum, 2011, pp. 15-39.
- Solum, Lawrence B., „The Interpretation-Construction Distinction”, *Constitutional Commentary* 27, 2010a, pp. 95-118.
- Solum, Lawrence B., „The Unity of Interpretation”, *Boston University Law Review* 90, 2010b, pp. 551-577.
- Solum, Lawrence B., „What is Originalism? The Evolution of Contemporary Originalist Theory“ (April 28, 2011), preuzeto s <http://goo.gl/ccRAXk>.

- Solum, Lawrence B., „Originalism” (2012, 12.02.2012), преузето с <http://goo.gl/8V4lWi>.
- Sorić, Matko, „Semantički holizam i dekonstrukcija referencijalnosti: Derrida u analitičkom kontekstu”, *Prolegomena* 10 (2), 2011, str. 281–309.
- Spaić, Bojan, *Pravna i politička filozofija Džona Djujia*, Beograd, Čigoja štampa, 2011.
- Spaić, Bojan, „Dva ‘čitanja’ člana 994 Opšteg imovinskog zakonika za Knjaževninu Crnu Goru”, u: Luka Breneselović (ur.), *Spomenica Valtazaru Bogišiću o stogodišnjici njegove smrti* (књига 2), Beograd, Službeni glasnik, 2012, str. 37-67.
- Stavropoulos, Nicos, *Objectivity in law*, Oxford–New York, Clarendon Press–Oxford University Press, 1996.
- Stierle, Karl-Heinz, „Per un'apertura del circolo ermeneutico”, in: Giuseppe Nicolaci (ed.), *La controversia ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1994, pp. 15-29.
- Szondi, Peter, *Introduction to Literary Hermeneutics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Tarello, Giovanni, *Diritto, enunciati, usi: studi di teoria e metateoria del diritto*, Bologna, Il mulino, 1974.
- Tarello, Giovanni, *L'interpretazione della legge*, Milano, Giuffrè, 1980.
- Taylor, Charles, „Interpretation and the Sciences of Man”, in: Paul Rabinow, William M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science: A Second Look*, Berkeley, University of California Press, 1987a, pp. 33-81.
- Taylor, Charles, „Overcoming Epistemology”, in: K. Baynes, James F. Bohman, Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge, MIT Press, 1987b.
- Taylor, Charles, „Razumevanje u humanističkoj nauci”, *Gledišta* (3-4), 1990, str. 103-113.
- Tugendhat, Ernst, *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge Cambridgeshire; New York, Cambridge University Press, 1982.

- Urbančić, Ivan, *Temelji metode moći: Problem filofske hermenutike kod Diltaja*, prevod: Marija Mitrović, Beograd, NIP „Mladost“, 1976.
- Varol, Ozan O., „The Origins and Limits of Originalism: A Comparative Study“, *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, No. 44, p. 1239, 2011, 2011.
- Vatimo, Đani, „Doba interpretacije“, u: Santiago Zabala (ur.), *Budućnost religije*, Beograd, Albatros plus, 2011, str. 43-55.
- Vattimo, Gianni, *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermenutica per la filosofia* (1. ed.), Roma, Laterza, 1994.
- Vattimo, Gianni, Santiago Zabala, *Hermeneutic communism: from Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press, 2011.
- Viola, Francesco, „Ermeneutica e diritto. Mutamenti nei paradigmi tradizionali della scienza giuridica“, in: Giuseppe Nicolaci (ed.), *La controversia ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989, pp. 61-81.
- Viola, Francesco, „Critica dell' ermeneutica alla filosofia analitica Italiana del diritto“, in: Mario Jori (ed.), *Ermeneutica e filosofia analitica: Due concezioni del diritto a confronto*, Torino, Giappichelli, 1994, pp. 64-104.
- Wachterhauser, Brice R., „History and Language in Understanding“, in: Brice R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1986.
- Weinsheimer, Joel, „Foreword“, in: Peter Scondi, *Introduction to Literary Hermeneutics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. xi-xxii.
- Westphal, Merold, „The Dialectic of Belonging and Distanciation in Gadamer and Ricoeur“, in: Francis J. Mootz, George H. Taylor (eds.), *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, London, New York, Continuum, 2011, pp. 43-62.
- Williams, Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prevod: Gajo Petrović, Sarajevo, IP "Veselin Masleša", 1987.

- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen, Philosophical investigations* (rev. 4th edition), translation: G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte; P. M. S. Hacker, Joachim Schulte (eds.), Chichester, West Sussex, U.K.; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009.
- Wright, Georg Henrik von, *Explanation and understanding*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.
- Zabala, Santiago, „Religija bez teista ili ateista”, u: Santiago Zabala (ur.), *Budućnost religije*, Beograd, Albatros plus, 2011, str. 7-30.
- Zabala, Santiago, „Five years without Rorty”, *Al Jazeera*, 2012, preuzeto s <http://goo.gl/BVSOFs>.
- Zaccaria, Giuseppe, *Ermeneutica e giurisprudenza. Saggio sulla metodologia di Josef Esser*, Milano, Giuffrè, 1984.
- Zaccaria, Giuseppe, *L'arte dell'interpretazione. Saggi sull'ermeneutica giuridica contemporanea*, Padova, CEDAM, 1990.
- Zaccaria, Giuseppe, „Creativita e principi nell'ermeneutica di Emilio Betti”, *Rivista di diritto civile* XXXVIII (2), 1992, pp. 193-207.
- Zaccaria, Giuseppe, „Creativita dell'interpretazione e principi generali nell'ermeneutica giuridica di Emilio Betti”, in: Vittorio Frosini, Francesco Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Milano, Giuffrè, 1994a, pp. 185-204.
- Zaccaria, Giuseppe, „L'ermeneutica giuridica di E. Betti”, in: Vittorio Frosini, Francesco Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di E. Betti*, Milano, Giuffrè, 1994b, pp. 185-204.
- Zaccaria, Giuseppe, „Tra Ermeneutica ed Analitica: dal contrasto alla collaborazione”, in: Mario Jori (ed.), *Ermeneutica e filosofia analitica: Due concezioni del diritto a confronto*, Torino, Giappichelli, 1994c, pp. 105-147.
- Zitelmann, Ernst, *Lücken im Recht*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1903.
- Žižek, Slavoj, *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, New York, Routledge, 2004.

БИОГРАФИЈА АУТОРА

Бојан Спаић је рођен 30. марта 1983. у Никшићу, где је с одличним успехом завршио основну школу и гимназију „Стојан Церовић“, и то оба пута као носилац диплома „Луча“ (које представљају еквивалент Вуковој дипломи у Србији).

На Правни факултет у Подгорици уписао се 2001. и дипломирао 2005. с просечном оценом 9,67. Све време током правних студија награђиван је за успех: за академске године 2001/2, 2002/3. и 2003/4. студентским наградама Правног факултета у Подгорици, а за академску 2004/5. стипендијом коју најбољим студентима Правног и Економског факултета у Подгорици додељује Атласмонт банка на конкурс „10 за 10“. Правни факултет је завршио с највећом просечном оценом у својој генерацији.

На Филозофски факултет у Никшићу уписао се 2003. и дипломирао одбранивши дипломски рад на тему „Дјуијева синтеза антиесенцијализма класичног прагматизма“ 2009. Факултет је завршио с највећом просечном оценом у својој генерацији (9,60) и стекао звање дипломирани професор филозофије.

Последипломске магистарске студије уписао је на Правном факултету Универзитета у Београду 2006. и магистрирао с одликом маја 2009. године. У оквиру наведених студија положио је *Методологију правних и друштвених наука* с оценом 10, с одликом одбранио изузетно запажен семинарски рад „Концепција примјене права Цона Дјуија у свом филозофском и социјалном контексту“, положио усмени магистарски испит на теоријско-правном смеру и такође с одликом одбранио магистарски рад *Интерпретација и критика основних поставки правне и политичке филозофије Цона Дјуија*, који по неподељеном мишљењу чланова *Комисије за оцену и одбрану* има све одлике докторске дисертације истакнутих квалитета.

Стицање радног искуства Бојан Спаић је започео 2006/7. као приправник у Уставном суду Црне Горе. Од 2006. надаље радио је као сарадник у настави на Факултету политичких наука у Подгорици на предметима *Етика* и *Политичке теорије* и био координатор двају студијских програма: Међународни односи и Политикологија. Током 2007/8. био је правни саветник црногорске канцеларије ОЕБС-а за владавину права у

области људских права (*Rule of Law/Human Rights Department*). Од 2010. године обавља је и посао председника Надзорног одбора *Центра за демократску транзицију* – једне од најзначајнијих невладиних организација у Црној Гори.

Од маја 2010. године запослен је на Правном факултету Универзитета у Београду у звању асистента, на предметима *Увод у право* и *Филозофија права*. Од академске 2010/11. године руководи вежбама из предмета *Увод у право*.

За своје даље научно и стручно професионално усавршавање Бојан Спаић је користио стипендије које је добио на одговарајућим конкурсима, а учествовао је на бројним конференцијама и семинарима у земљи и иностранству. У 2008. се усавршавао у Швајцарској под менторством проф. др Жозет Бер (*Josette Baer*) у оквиру истраживачке стипендије Универзитета у Цириху у трајању од шест месеци. У 2012. усавршавао се на Универзитету у Риму (*La Sapienza*) под менторством проф. др Франка Модуња (*Franco Modugno*) у оквиру истраживачке стипендије Владе Италије у трајању од шест месеци.

Кандидат мр Бојан Спаић је учествовао на конференцијама и семинарима међу којима посебно треба поменути следеће (хронолошким редом):

- „Конференцију европских уставних судова“ , на којој је учествовао као члан делегације Уставног суда Црне Горе (Вилнус, Литванија, 2006);
- „VII светски конгрес уставног права“, коме је присуствовао као саветник председника Уставног суда Црне Горе (Атина, Грчка, 2007);
- Алтернативну академску агенду (која је окупљала академце из Скопља, Београда, Загреба, Сарајева и Подгорице), у чијем је раду учествовао и као модератор (Подгорица, 2007);
- Шестомесечни студијски боравак и стипендију Универзитета у Цириху (2008);
- Једномесечни студијски боравак за усавршавање немачког (Клагенфурту, 2008);
- Научни скуп „Политичка мисао Цона Пламенца“, на коме је имао излагање на тему „Пламенац, Ролс и утилитаристички аргумент у корист демократије“ (Подгорица, 2009);

- Годишњу међународну конференцију *Central and Eastern European Network of Jurisprudence*, на којој је имао излагање „On the Essential Contestedness of the Concept of Law” (Београд, 2010);
- Међународну конференцију *Third Central and Eastern European Forum for Young Legal, Social and Political Theorists*, на којој је имао излагање „Kelsen’s Theory of Interpretation” (Београд, 2011);
- Шестомесечни студијски боравак на Универзитету у Риму стипендиран од стране Владе Италије (Рим, 2012);
- Годишњу конференцију *Central and Eastern European Network of Jurisprudence*, на којој је имао излагање „Betti’s Legal Hermeneutics Between a Theory of Legal Interpretation and a Hermeneutical Theory of Law“ (Сарајево, 2012);
- Међународну конференцију *Courts, Interpretation, the Rule of Law*, у оквиру које је имао излагање „Only Four Canons of Legal Interpretation in the Hermeneutics of Emilio Betti“ (Београд, 2012);
- Међународну конференцију *Beyond Analytical Jurisprudence*, одржану на Правном факултету у Београду, на којој је учествовао у својству модератора (Београд, 2012);
- Међународну конференцију *Political and Human Rights Culture as Prerequisites of Constitutional Democracy*, на којој је имао излагање на тему „Political Identities and Citizenship in Montenegro” (Београд, 2012);
- Конференцију „Наслеђе Роналда Дворкина“, с излагањем на тему „Уклапање и оправдање у теорији правног тумачења Роналда Дворкина” (Београд, 2013);
- СЕЕ форум, с излагањем на тему „Is Legal Interpretation Conversation?” (Грајфсвалд, Немачка, 2013);
- Конференцију *Revis*, с излагањем на тему „Epistemic Values and the Alternatives to Conceptual Analysis in Jurisprudence” (Зареп, 2013);
- СЕЕНЈ годишњу међународну конференцију *The Challenges of the Contemporary Jurisprudence*, с излагањем на тему „The Viability of Interpretation-Construction

Distinction in Contemporary Theory of Legal Interpretation” (Охрид, Македонија, 2013);

- Међународну конференцију *За одговорну власт у земљама Западног Балкана*, с излагањем на тему ”Легитимност захтјева за транспарентношћу законодавног процеса у Црној Гори” (Палић, 2013).

Члан је *Српског удружења за правну и друштвену филозофију*, *Централно и источно европског форума младих правних, политичких и друштвених теоретичара* (*Central and Eastern European Forum of Young Legal, Political and Social Theorists*), као и *Централно и источно европске мреже за правну теорију* (*Central and Eastern European Network of Jurisprudence*).

Спаићева магистарска теза је објављена 2011. године код издавача „Чигоја штампа“ под насловом *Правна и политичка филозофија Дžона Дјуија*. Кандидат је објавио следеће радове у релевантним публикацијама и часописима:

1. Интерпретација и критика основних поставки правне и политичке филозофије Џона Дјуија (магистарски рад), Правни факултет Универзитета у Београду, 2009, стр. 251 (тј. преко 23 табака);
2. ”Топичка интерпретација референдумских подјела у Црној Гори”, у: Милан Подунавац (ур.), *Политичка и конституционална интерпретација дубоко подјелиених друштава*, Фондација Хајнрих Бел – Регионални уред за Југоисточну Европу, 2008, стр. 151-163;
3. ”Концепција примјене права Џона Дјуија у свом филозофском и социјалном контексту”, *Филозофија и друштво* (Београд, Институт за филозофију и друштвену теорију), 2 (38), 2008, стр. 221-249;
4. ”Пламенац, Ролс и утилитаристички аргумент у корист демократије”, Драган Вукчевић (ур.), *Политичка мисао Џона Пламенца*, Подгорица, Црногорска академија наука и умјетности, 2012, један и по табак;
5. *Правна и политичка филозофија Џона Дјуија*, Чигоја штампа, Београд, 2011, 264. стр.

6. "Дјуијева синтеза антиесенцијализма класичног прагматизма", *Луца* (Часопис за филозофију), Никшић, Друштво филозофа Црне Горе, 2013, три табака;
7. "Етика и грађанин", у: Момир Ђуровић (ур.), *Црна Гора у ери компетитивности: Питања вриједности*, ЦАНУ, Подгорица, 2010, стр. 37-60;
8. "Биоетика", у: Момир Ђуровић (ур.), *Црна Гора у ери компетитивности: Питања вриједности*, ЦАНУ, Подгорица, 2010, стр. 257-282;
9. "Етика и правни поредак" у: Момир Ђуровић (ур.), *Црна Гора у ери компетитивности: Питања вриједности*, ЦАНУ, Подгорица, 2010, стр. 133-142;
10. "О суштинској спорности појма права", *Анали Правног факултета*, 2010, стр. 213-235;
11. "Два „читања“ члана 994 Општег имовинског законика за Књажевину Црну Гору" у: Лука Бренеселовић (прир.), *Споменица Валтазара Божишића о стогодишњици његове смрти*, Службени гласник, Београд, 2012, II том, стр. 37-67;
12. "Political Identities and Citizenship in Montenegro", in: Dragica Vujadinović, Miodrag Jovanović (eds.), *Political and Human Rights Culture as Prerequisites of Constitutional Democracy*, Utrecht, Eleven, 2013;
13. "Betti's legal hermeneutics between a theory of legal interpretation and a hermeneutical theory of law", in: Kenneth Himma, Miodrag Jovanović (eds.), *Courts, Interpretation, the Rule of Law*, Utrecht, Eleven, 2013 (у припреми).

У својству уредника и приређивача је учествовао у припреми следећих књига:

1. Миодраг Јовановић, Бојан Спаић (ур.), *Jurisprudence and Political Philosophy in the 21st Century: Reassessing legacies*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2012.
2. АА.ВВ, *Пракса уставног судства: зборник радова*, Подгорица, Уставни Суд Црне Горе/Службени лист Црне Горе, 2007.
3. Габријел Алмонд (ур.), *Компаративни политички системи*, Подгорица, Факултет политичких наука, 2009;

4. Манфред Стегер, *Глобализација: Веома кратак увод*, Подгорица, Praxis, 2012.

Мр Бојан Спаић влада италијанским и енглеским језиком, а у раду се служи и немачким језиком.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а _____ **МР БОЈАН СПАИЋ**

број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

ТУМАЧЕЊЕ ПРАВА У ОКВИРУ БЕТИЈЕВЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ КАО УНИВЕРЗАЛНЕ МЕТОДЕ ДУХОВНИХ НАУКА

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, **25. новембра 2013**



Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора МР БОЈАН СПАИЋ

Број уписа _____

Студијски програм _____

Наслов рада ТУМАЧЕЊЕ ПРАВА У ОКВИРУ БЕТИЈЕВЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ КАО
УНИВЕРЗАЛНЕ МЕТОДЕ ДУХОВНИХ НАУКА

Ментор АКАДЕМИК, ПРОФ. ДР ДАНИЛО БАСТА, ПРОФ. ДР ЈАСМИНКА
ХАСАНБЕГОВИЋ

Потписани МР БОЈАН СПАИЋ

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, **25. Новембра 2013**



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ТУМАЧЕЊЕ ПРАВА У ОКВИРУ БЕТИЈЕВЕ ХЕРМЕНЕУТИКЕ КАО УНИВЕРЗАЛНЕ МЕТОДЕ ДУХОВНИХ НАУКА

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, **25. Новембра 2013**



1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.