

FENOMENOLOGIJA OBEĆANJA ADOLFA REINACHA

Iris TIĆAC, Rijeka

Sažetak

Temeljna je nakana ovoga rada pokazati u čemu se sastoji originalnost i aktualnost fenomenologije obećanja Adolfa Reinacha, jednog od začetnika tzv. »muenchenske fenomenologije«. Sukladno tome najprije se tematizira Reinachova teorija socijalnog čina u okviru koje razvija detaljnu apriorno-fenomenološku analizu čina obećanja, a potom osvjetljaju prednosti Reinachove pozicije, kako u odnosu na tradicionalna shvaćanja, tako i u odnosu na teoretičare govornog čina.

Gljučne riječi: socijalni čin, obećanje, *die Vernehmungsbeduerftigkeit*, zahtjev, obveza, govorni čin.

Iako su gotovo sve bitne kategorije i pretpostavke teorije govornog čina razrađene u »muenchenskoj fenomenologiji«, poglavito u filozofiji Adolfa Reinacha, kao začetnik se slavi J. L. Austin sa svojim posthumno objavljenim djelom *How to Do Things with Words*.¹ Reinach je svoje analize govornog odnosno, u njegovoj terminologiji »socijalnog čina« izložio u početnim dijelovima spisa *Apriorni temelji građanskog prava* (1913.).² Mali je broj autora koji su uočili da Austinova teza »nešto reći može značiti nešto činiti« nije nova, te u Adolfu Reinachu prepoznali predšasnika i utemeljitelja teorije govornog čina. S tim u svezi Armin Burkhardt primjećuje: »Možda se stvarno ne bi moglo nazvati drukčije nego skandaloznim, kada u cijeloj duhovnoj povijesti prije Austina nitko ne bi otkrio da govor sadrži izvršenje djelovanja koja danas u lingvistici i filozofiji nazivamo »govornim činima«. Ipak pravi skandal leži u tome da filozofija onoga o kojem se može reći da je otkrio govorno djelovanje, naime Adolfa Reinacha, do

¹ J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962.

² A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des buergerlichen Rechtes*, u: *Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung*, I/2 (1913) 685-847.

danas nije pronašla primjerenu recepciju niti u filozofiji jezika niti u lingvistici.«³

Cilj je ovog rada ponajprije osvijetliti Reinachovu teoriju socijalnog čina s posebnim prikazom njegove fenomenologije obećanja kako bismo pokazali da Reinachovo istraživanje socijalnog čina ne samo »konvergira na vrlo interesantan način s djelom tradicije govornog čina koja potječe od Austina«⁴ nego sadrži i određene prednosti. Tek nakon toga moći će se u punom svjetlu pokazati vrijedi li teza o »superiornosti« Reinachove pozicije naspram filozofa govornog čina (Searl, Austin), a koja proizlazi iz njegove fenomenološke orijentacije. Naime, u Reinacha nećemo naći teoriju obećanja. U skladu sa svojom fenomenološkom metodom on nastoji dovesti do pune prise de conscience bit obećanja. Za Reinacha obećanje je nesvodljiva danost. To znači da ga nije moguće definirati nego jedino udubiti se u bit obećanja.

Kao pretpostavku za razumijevanje čina obećanja Reinach drži potrebnim uvesti »fundamentalno novi pojam«, a to je pojam socijalnog čina. Stoga svoju analizu započinje usredotočujući se na socijalne čine.

1. Reinachovo »otkriće« socijalnog čina

Što socijalni čin razlikuje od drugih čina osobe? Pojmom »socijalni čin« označuje Reinach ponajprije djelovanja »u kojima se ja nadaje kao djelatno«. Određuje ih kao podskupinu kategorije koju označujemo nazivom »doživljaji«: »Iz beskonačne sfere mogućih doživljaja ističemo određenu vrstu: doživljaje, koji ne samo da pripadaju ja, nego u kojima se ja nadaje kao djelatno.«⁵ Reinach smatra nedostatnim označiti te »doživljaje« njihovom intencionalnošću. Pojam čina i intencionalnosti je pomiješao Brentano. Uvjerenje je najbolji primjer intencionalnosti bez čina. Socijalni čin pored intencionalnosti posjeduje spontanitet, a to znači da se u njemu »ja« očituje kao »fenomenalni pokretač čina«. Spontanitet valja razlikovati od aktiviteta. »Tako mogu bunt koji iz mene proizlazi označiti kao aktivan, u suprotnosti prema tuzi koja me iznenada obuzela. Ili aktivnim nazivam imanje nakane ukoliko sam to ja koji nosim nakanu ...; tek ovdje, u shvaćanju nakane, imamo ono što mislimo: čin ja i time spontani čin.«⁶ Čini osobe koji imaju svojstvo spontanosti uključuju određeno »činjenje« (Tun)

³ A. BURKHARDT, *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen. A. Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik*, Tuebingen 1986., str.16.

⁴ J. F. CROSBY, Reinachs Discovery of the Social Acts, u: *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, Vol. 3 (1983) str. 145.

⁵ A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des buergerlichen Rechtes*, u: *Saemtliche Werke. Textkritische Ausgabe* Bd. 1, Muenchen, 1989., str. 158.

⁶ Isto, str. 158.

osobe. Reinach upozorava da čine kao što su donošenje odluke, postavljanje pitanja, usmjeravanje pozornosti u određenom pravcu, treba razlikovati ne samo od pasivnih iskustava kao što je osjećanje bola, nego i od čina kao što su ljubav, mržnja. To su stavovi osobe. No, iako se svi socijalni čini odlikuju spontanošću, postoje različiti spontani čini poput opraštanja, pitanja, zapovijedi. Dok su neki od njih, poput opraštanja, potpuno nutarnji, drugi se, primjerice zapovijed ili molba, ne mogu izvršiti na čisto nutarnji način, odnosno bez izvanjske ekspresije, bez uporabe riječi tj. »bez oglašavanja«. Ova je razlika bitna za shvaćanje čina obećanja. Upitamo li se što priječi takvim činima da budu čisto nutarnji, uvidamo da uobičajena obrazloženja koja ukazuju na činjenicu bitne upravljenosti takvih spontanih čina na drugu, različitu osobu, nisu dostatna. Razlog zbog kojega jedan čin obećanja ne može biti potpuno nutarnji ne iscrpljuje se u tome što uključuje nužnu relaciju prema tuđoj osobi, već u činjenici da joj se obraća, ili Reinachovom terminologijom, da je adresira »više kao subjekt a ne samo kao objekt.« Upravo »adresat« je ono što, kako ističe Reinach, čini »dušu socijalnog čina«. Ona ima funkciju Austinove »ilokutorne snage«. No socijalni čini trebaju i vanjsku stranu, moraju naći izraz kako bi se drugome priopćili, odnosno kako bi drugi o tome mogao zadobiti spoznaju. Ova pojavna forma čini »tijelo socijalnog čina« koje postoji »samo zato jer je među ljudima tako da mi naše nutarnje čine možemo spoznati samo na pojavnim formama.«⁷

Sažimajući možemo reći da je Reinach razradio kriterije za socijalni čin. Intencionalnost, vlastita kauzalnost i time »spontanitet« i »usmjerenost na drugu osobu« su, međutim, nužni ali ne i dostatni uvjeti za socijalni čin.

Pod socijalnim činom Reinach misli sve one spontane čine kojima je »potrebno da ih se čuje« (»vernehmungsbeduerftig«).⁸ Naziva ih »socijalnim« stoga, što ne samo da se odnose na drugi subjekt, nego mu se obraćaju i moraju biti od drugoga spoznati kako bi se mogli efektivno odvijati. No, pritom Reinach upozorava da se očitovanje socijalnog čina ne smije pomiješati s načinom na koji se nutarnji doživljaji kao što su stid, ljutnja ili ljubav mogu izvanjski očitovati, a isto tako ni s konstatiranjem doživljaja koji se upravo odvijaju. Čin nije isto što i doživljaj. Socijalni čin se ne dijeli na samostalni čin izvršenja i slučajno konstatiranje, nego »tvori nutarnje jedinstvo iz slobodnog izvršenja i slobodnog očitovanja

⁷ Isto, str. 357.

⁸ U prijevodu Reinachovog termina *vernehmungsbeduerftig* odlučili smo se rabiti termin *čuti*, kako je to učinio J. F. Crosby kojem dugujemo prvi prijevod Reinachove monografije na engleski jezik. Crosby rabi izraz *in need of being heard*, s obrazloženjem da termin *čuti* primjenjen u vrlo širokom smislu, omogućuje, više nego alternativni termini kao što su *aprehendirati* ili *prepoznati*, izraziti višeznačni koncept perceptivnog čina koji referira na čin druge osobe adresiran na recipijenta. Usp. A REINACH, *The Apriori Foundation of the Civil Law*, Translated by John F. Crosby, u: *Aletheia. An Interantional Journal of Philosophie*, Vol. 3 (1983), str. 1-143.

vanja«. Ovo posljednje obično uključuje uporabu jezika. Reinach upozorava na nužnost razlikovanja između »lingvističke vanjske strane« i nutarnjeg doživljaja »Kažem li: Bojim se ili 'to neću učiniti', imamo izvanjski odnos prema doživljajima koji bi se i bez toga mogli odvijati.« Kada se pak radi o socijalnom činu tada očitovanje nije nešto slučajno, nego je »u službi socijalnog čina i nužno da bi se izvršila funkcija priopćenja«.⁹

Svi socijalni čini pretpostavljaju nutarnje doživljaje. Svaki socijalni čin ima fundament u nutarnjem doživljaju, koji nije socijalni čin. Pitanje pretpostavlja neizvjesnost, obećanje volju da se obećano dogodi. Na to se nadograđuje socijalni čin. Reinach upozorava da »lingvističko tijelo« nije iskaz o nutarnjoj strani socijalnog čina, nego pripada nutarnjoj biti socijalnog čina.

Prema Reinachu, valja dakle razlikovati troje: nutarnji doživljaj koji leži u temelju socijalnog čina; socijalne čine koji se nadograđuju na nutarnje doživljaje i izvanjsku pojavnu formu socijalnog čina.

Struktura socijalnog čina vrijedi Reinachu kao standard koji dopušta niz modifikacija.¹⁰ Među njima valja spomenuti prije svega »prividno izvršenje«. Time je Reinach ukazao na još jedan važan aspekt socijalnog čina. Ako je socijalni čin izvršen bez čisto nutarnjeg čina koji mu pripada, tada se u socijalni čin uvlači izvjesna lažnost, prijetvnost. Tako primjerice priopćenje postaje laž ako joj u temelju ne leži uvjerenje u postojanje priopćenog stanja stvari.

Za onoga koji informira drugoga o nečemu u što sam nije uvjeren, moguće je reći da laže. Sve to vrijedi i za obećanje. Kao i svi drugi socijalni čini obećanje pretpostavlja nutarnji doživljaj koji se intencionalno odnosi prema svom sadržaju. Radi se o htijenju da se nešto dogodi, doduše ne kroz adresat kao u slučaju drugih socijalnih čina, nego onoga koji obećaje. Valja se pritom čuvati pogrešnog shvaćanja relacije između socijalnog čina i njemu podređenog nutarnjeg čina. Reinach podvrgava kritici pokušaj reduciranja svih socijalnih čina na socijalni čin informiranja. »Netko može misliti da je nutarnje kompletni čin informiranja sadržaj socijalnog čina informiranja ili da u zapovijedanju informiram drugog o tome što želim da on učini, u postavljanju pitanja o mojoj nesigurnosti, u zahvaljivanju o mojoj zahvalnosti«.

Da je pogrešno razlikovati socijalne čine samo glede sadržaja informiranja potvrđuje činjenica da »ima osoba koju mogu informirati o nutarnje kompletnom činu ali kojoj ne mogu ili neću izvršiti socijalni čin koji se nadograđuje na nutarnje kompletni čin«. Dok bilo koju osobu možemo informirati o svojoj nesigurno-

⁹ A. REINACH, nav. dj.; str.160.

¹⁰ Usp. K. SCHUMANN, *Die Entwicklung der Sprechakttheorie in der Münchener Phaenomenologie*, 161-162.

sti ili zahvalnosti prema nekome, postaviti pitanje ili zahvaliti možemo samo toj osobi.

Nakon uvida u relaciju između socijalnog čina i nutarnje kompletnog čina jasnije dolazi do izražaja originalnost Reinachova otkrića. Najveća slabost misli- telja koji su se prije Reinacha bavili tim činima sastoji su u tome što su propusti- li naglasiti nutarnji čin te zabilježili samo vanjsku stranu socijalnog čina, odno- sno u svojim su analizama razumjeli te čine kao kompoziciju vanjske strane i pretpostavljenog nutarnjeg čina.

U okviru opće teorije socijalnih čina Reinach pruža detaljnu analizu čina obećanja.

2. Obećanje kao socijalni čin

Kao i svi socijalni čini i obećanje pretpostavlja nutarnji kompletni čin, na- ime intenciju učiniti obećanu stvar. Obećanje bi bez te intencije bilo neuvjerlji- vo. »Ja obećajem«, nije iskaz o tom nutarnjem činu, nego vanjska strana koju čin obećanja treba da bi sebe učinio čujnim onome kojemu obećajemo. Drugim rije- čima, obećanje je, kao svi socijalni čini spontani čin kojega, da bi bio kompletna, adresat treba čuti, odnosno, u Reinachovoj terminologiji, čin koji je »verneh- mungsbeduerftig«. No, obećanje je više nego puki izraz intencija. Ono je »čin vlastite vrste« koji se sam realizira u svom očitovanju.

Kao i svi drugi socijalni čini, obećanje pretpostavlja nutarnji doživljaj koji se intencionalno odnosi na svoj sadržaj. Radi se o »volji da se nešto dogodi, ne putem adresata, nego onoga koji obećaje. Svako obećanje nužno pretpostavlja vlastitu, na ponašanje upravljenu volju«. ¹¹ Obećanje valja lučiti od pukog očito- vanja volje. »Očitovanje volje glasi: ja hoću. Ono se može obratiti nekome, tada je priopćenje, doduše socijalni čin, ali ne obećanje«. ¹² Obećanje nije volja niti očitovanje volje nego »samostalni, spontani čin«.

Što obećanje kao obećanje razlikuje od drugih socijalnih čina?

Čim se izgovori obećanje tada s njim u svijet ulazi nešto novo. Posebnost obećanja sastoji se u tome da njegovim izvršenjem na jednoj strani izrasta zah- tjev, a na drugoj obveza. »Čovjek daje drugome obećanje. Iz tog procesa proizla- zi osebujno djelovanje. Obećanje stvara jedinstvenu vezu između osoba snagom koje jedan smije nešto zahtijevati a drugi je dužan to ispuniti ili jamčiti. Ta veza pojavljuje se kao posljedica, produkt obećanja«. ¹³

¹¹ A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, str. 166.

¹² Isto, str. 166.

¹³ Isto, str. 147.

Tu dolazi do izražaja temeljno obilježje, koje simbolička socijalna djelovanja, kao što je obećanje, razlikuje od drugih aktivnosti. Svim socijalno-simboličkim očitovanjima koja istovremeno uvijek sadrže djelovanja, zajednički je princip proizvođenja obveze i odgovarajućeg zahtjeva. Jedan od socijalnih fenomena koji može proizvesti obveze i zahtjeve je obećanje. Ono nije puki izvanjski uzrok zahtjeva i odgovarajućih obveza nego se oni temelje u biti obećanja samog. U biti obećanja leži imati kao posljedicu obvezu. Između obećanja, i zahtjeva i obveza koje ono proizvodi, postoji »obligatorni odnos«.

Već ovdje dolazi do izražaja da se Reinach suprotstavlja tradicionalnim shvaćanjima obećanja.

Reinach podvrgava kritici različite pokušaje redukcionizma obećanja. Posebice se njegova kritika usmjerava protiv tradicionalnog shvaćanja obećanja koje u Reinachovoj formulaciji glasi: »Obećanje je očitovanje volje; određenje, očitovanje ili obznanjivanje namjere nešto učiniti ili propustiti u interesu drugoga prema kojemu se očitovanje događa«. S pravom se Reinach pita kako puko očitovanje volje već treba moći proizvesti zahtjeve i obveze. Puko priopćenje namjere djelovanja koja leži u interesu drugoga, ne može još imati za posljedicu zahtjev i obvezu, a to znači da ne može biti obećanje iako se u svakodnevnoj govornoj uporabi može shvatiti kao obećanje. Pretpostavimo da netko drugome kaže kako mu namjerava posuditi određenu svotu novca, on je time doduše možda probudio očekivanje sugovornika da će mu dati novac, ali nije obvezatan to zbiti i učiniti. Njegovo očitovanje bilo je priopćenje trenutno postojeće namjere tj. asertorna rečenica, kojoj nije moguće pripisati obvezujuću snagu obećanja. Reinach pokazuje da se obvezujuća snaga obećanja temelji u činu obećanja samom. Pretpostavka za to je, kao što smo vidjeli, razvoj njegove teorije »socijalnog čina«.

On inzistira na potrebi razlikovanja između socijalnog čina i priopćujućeg očitovanja nutarnjeg doživljaja koji mu leži u temelju. No, za razliku od drugih socijalnih čina, kod obećanja je ovo razlikovanje teže. Naime, u slučaju obećanja postoji istovrsnost između nutarnjeg doživljaja i socijalnog čina. »Postoji čisto nutarnje 'prihvaćanje' ili akceptiranje, i tome odgovarajuće priopćujuće očitovanje tog doživljaja. Onome 'ja hoću' odgovora 'ja prihvaćam'. Ovdje je teže moći se odlučiti, pored toga priznati još jedan vlastiti socijalni čin prihvaćanja, koji se može kriti iza tih riječi, ali koji se razlikuje od očitovanja«. ¹⁴ To se pokazuje već u činjenici da socijalni čin prihvaćanja dopušta samo formu sadašnjosti (»ja obećajem«, »ja prihvaćam«), dok je priopćenje tog izvršenja ponovljivo (»obećat ću«, »obećala sam«).

¹⁴ Isto, str. 170.

Reinach nadalje razmatra pitanje »treba li obećanje za svoju djelotvornost prihvaćanje«. Kao što priopćujuće obznanjivanje htijenja još nije obećanje samo, tako ni prihvaćanje obećanja kao socijalni čin nije potvrđivanje nutarnje odvijajućeg primanja, nego izvršenje primanja samog.

»Onome nutarnje sam suglasan i suglasit ću se oštro stoji nasuprot ovime prihvaćam. Osebjuna forma ovoga *hiermit* ne smije se previdjeti. Ona ukazuje na proces koji se događa upravo sada s izvršenjem čina, na »prihvaćanje«, koje se ovdje samo označuje. Suprotno tome nema ni najmanje smisla reći: ovime doživljavam nutarnju suglasnost. Ovdje upravo nije tako da se *u* i *s* očitovanjem odvijaju doživljaj.«¹⁵ Reinachu je važno pokazati da »prihvaćanje« u smislu »nutarnjeg da« ne može biti uzrok nastajanja zahtjeva i obveze. Oni se temelje u obećanju kao takvom.

Superiornost Reinachove pozicije još jače dolazi do izražaja u njegovoj kritici različitih pokušaja redukcionizma obećanja.

2.1. Reinachova kritika različitih pokušaja redukcionizma obećanja

2.1.1. Reinachova kritika nominalističke teorije Davida Humea

Prema Humeu obećanje nije naravni čin duha i sljedstveno tome moralna obveza nije njegova naravna posljedica. Štoviše Hume obećanju odriče prvotni smisao, te misli da ono nema smisla prije nego što mu ga dade ljudska konvencija. Ako bi se pretpostavilo suprotno, tada bi se, prema Humeu moralo »ukazati na određeni čin duha, koji prati iskaz *ja obećajem*, i koji (kao takav) uključuje u sebi dužnost«.¹⁶ Hume u svom traganju za duhovnim činom koji prati obećanje, najprije ukazuje na nemogućnost da se u odluci nešto učiniti ili želji izvesti djelovanje vidi jedan takav čin duha. Odluka to ne može biti »jer takva nikada ne nalaže dužnost«, a također ni želja, jer je »obveza i bez, čak i protiv takve želje moguća«. Prema Humeu, jedina mogućnost koja preostaje, a to je da se takav duhovni čin mora sastojati »u volji za dužnost koja proizlazi iz obećanja«, sadrži u sebi besmisao. Prema Humeu naime, dužnost postoji kada propuštanje takvog ponašanja ne zadovoljava čovjeka. Stvaranje pak nove dužnosti pretpostavlja nastajanje novog osjećaja. Ali, budući da »promjena naših osjećaja nije u našoj moći«, volja stvoriti dužnost, je besmislena. Čak i pod pretpostavkom da postoji takva volja, ona nikada ne bi mogla proizvesti dužnost. Hume zaključuje da obe-

¹⁵ Isto, str. 171. Reinach rabi »hiermit« kao i Austin za razlikovanje između socijalnih i drugih čina odnosno za njihovu deskripciju.

¹⁶ D. HUME, *Traktat über die menschliche Natur. Ein Versuch die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaft einzuführen.*, Hamburg und Leipzig, 2. Bd., str. 262.

ćanje nije naravni čin duha nego »ljudski pronalazak« koji se temelji na potrebama i interesima društva. Budući da, prema Humeovu uvjerenju, »sebičnost ne dopušta ljudima učiniti neko djelovanje u korist drugoga, ako pritom nema izgleda postići prednost za sebe«, on u skladu sa svojom teorijom »obostrane razmjene dužnosti između ljudi«, tvrdi da su ljudi računajući na vlastitu korist spremni izvršiti dužnost u očekivanju ponavljanja sličnih dužnosti koje je zajamčeno interesima drugih. No, pored te »korisne izmjene dužnosti između ljudi« nastavlja se i nekorisna ili »plemenitija«. Da bi se ove dvije vrste razmjene razlikovale, za označavanje prve vrste pronašla se »određena jezična forma« kojom se čovjek obvezuje na izvršenje djelovanja i ta formula, prema Humeu konstituira ono što mi nazivamo obećanje. Na taj način, za Humea se »obećanje« nadaje kao sankcija. »Kaže li neki čovjek da je nešto obećao, tada on zapravo izražava odluku obećano izvršiti; istovremeno uporabom te jezične formule podvrgava se, u slučaju da dužnost propusti, jednoj kazni, naime kazni koja se sastoji u tome da mu više nitko ne vjeruje.« Za Humea obećanje nije drugo do konvencionalna forma.

U kritici Humea Reinach ponajprije razotkriva pogrešan stav kojim Hume traga za duhovnim činom koji prati obećanje. Zamjera mu previđanje onih »djelatnosti duha« koje »ne postoje u riječima i njihovim proizvoljnim izrazima, nego se odvijaju u govoru samom i kojima je vlastito, da se posredstvom tih ili analognih pojavnih formi drugome priopćuju«. ¹⁷ Također i Humeovo utemeljenje obećanja na interesu onoga koji obećaje drži Reinach pogrešnim. Jer obveza postoji očito i bez tih interesa: »Samo je jedno mogao Hume svojim odvagivanjem učiniti pojmljivim: da su vlastiti interesi prvotno odredili ljude da se drže i ispune svoja obećanja i time svoje obveze.« ¹⁸

Stoga je Humeu »ostalo skriveno posebno postojanje osebujnog čina obećanja.« ¹⁹ Hume je u pravu što odbacuje poistovjećivanje čina obećanja s htijenjem sebe obvezati, ali iz toga ne slijedi da je htijenje besmisleno. Da to ni u kom slučaju nije tako, može se, prema Reinachu, lako pokazati, jer »svaka obveza mora imati izvor iz kojega prozlati«. ²⁰ S činom obećanja uvijek »nastupa obveza naspram drugoga« i »onaj koji obećaje«, kaže Reinach, »može u trenutku obećanja o tome imati svijest i tada može volja sebe obvezati da ispuni čin obećanja«. ²¹ Drugim riječima, »obvezati se, točnije, stvoriti obvezu na mojoj strani, mogu samo ako nešto stvaram iz čega obveza proizlazi: mogu se samo nečim obvezati«. ²² To »obvezujuće nešto« je čin obećanja. Promatra li se stvar na ovaj način,

¹⁷ A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, str. 177.

¹⁸ Isto, str. 179.

¹⁹ Isto, str. 177.

²⁰ Isto, str. 178.

²¹ Isto, str. 178.

²² Isto, str. 178.

postaje jasnim da se »samo prazno htijenje sebe obvezati« može označiti besmislenim. No, kada čin obećanja »ulazi u svijet bitka tada upravo time proizvodi obvezu, koja tako dugo nije postojala dok je nedostajalo obećanje.«²³ Sve to govori u prilog Reinachove teze prema kojoj obećanje ima smisao i »prije nego mu je ljudski dogovor takav dao«. Budući da je Hume porekao postojanje obećanja kao takvog bio je prisiljen pogrešno shvatiti obećanje kao »umjetnu formu«, odnosno svesti ga na simbol.

2.1.2. Reinachova kritika psihološkičke teorije Theodora Lippsa

Theodor Lipps je poput mnogih drugih, reducira obećanje na očitovanje intencije u interesu drugoga nešto učiniti. I za Lippsa se nameće problem kako iz tako shvaćenog obećanja proizlazi obveza.

Reinachov izbor je pao na Lippsa jer mu priznaje da je u analizi onoga što se jednostavno označuje »kao znanje o odluci bližnjeg«,²⁴ prodro dublje nego drugi prije njega.

Prema Lippsu »postojanje volje učiniti nešto za drugoga« povlači za sobom tendenciju »ponašati se na isti način«. ²⁵ Znanje o odluci bližnjeg u drugoga još ne stvara svijest o dužnosti, nego samo povlači za sobom tendenciju »ponašati se na isti način«. Tendencija se vraća u onoga koji hoće nešto učiniti, ali ne kao »vlastita tendencija nego objektivirano« i tada nastaje osjećanje sebe htjeti obvezati i pri odluci ostati.²⁶ No, može li se na ovaj način uistinu adekvatno objasniti kako iz obećanja nastaju obveze i zahtjevi?

Reinach odlučno opovrgava takvu mogućnost. »Ako Petru očitujem da hoću učiniti nešto što je u interesu Pavla, tada u Petru nastaje objektivirana tendencija to također htjeti, a u meni ponovo objektivirana tendencija. Drugim riječima: prema Lippsu bi ovdje u Petru nastao zahtjev da nešto učinim za Pavla, a u meni odgovarajuća obveza prema Petru. A ipak oboje nije slučaj.«²⁷ Reinach ističe da nije volja, nego »čin očitovanja« sam, onaj koji čini obvezatnim a taj čin nije pučko očitovanje htijenja nego vlastiti, u volji fundirani psihički čin, koji mora stupiti u vanjsku pojavu. U njemu i samo u njemu temelje se zahtjev i obveza. Prema Lippsu bi svatko koji zna o mojoj volji učiniti nešto za određenog čovjeka, morao time zadobiti pravo da ja to doista i učinim. Reinach s pravom primjećuje da u slučaju ako se »dužnost učini ovisnom o psihološkom djelovanju voljne od-

²³ Isto, str. 178.

²⁴ Usp. Th. LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1903., str. 208.; *Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge*, Hamburg/Leipzig, 1905., str. 152.

²⁵ Usp. Th. LIPPS, *Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge*, Hamburg/Leipzig, str. 155.

²⁶ Usp. Th. LIPPS, Isto, str. 152.

²⁷ A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, str. 182.

luke i znanju o njoj«, tada nije moguće shvatiti »isključivost obligatornog ponašanja, njegovo strogo ograničenje na osobu, kojoj se daje očitovanje«. ²⁸ Ako bi se zanemarili svi dosadašnji prigovori i pretpostavilo da »očitovanjem volje na strani onoga koji se očituje nastaje osjećaj obveze, a na strani adresata osjećaj zahtjeva« još uvijek nije time objašnjeno kako nastaju zahtjev i obveza. Glavni Reinachov prigovor Lippsu odnosi se na psihologizam koji pogrešno pokušava objektivnost bitnih sveza koje postoje između obećanja na jednoj, te zahtjeva i obveza na drugoj strani, »objasniti rekursom na doživljaje koji su za postojanje tih sveza apsolutno irelevantni«. ²⁹

2.1.3. Reinachova kritika utilitarističke teorije (Erfolgstheorie) Wilhelma Schuppea

Schuppeu je zajedničko s Humeom i Lippsom svodenje obećanja na očitovanje voljne nakane i uvjerenje da iz toga ne može proizaći obveza. Tek iz činjenica da promjena očitovane odluke može rezultirati bilo kakvom štetom za onoga koji se u izjavu pouzdaje, slijedi prema Schuppeu obveza. ³⁰

On izvodi obvezu koja je rezultat obećanja, iz činjenice da se onaj kojemu se obećaje nakon očitovanja ilokucije obećanja pouzdaje u ispunjenje sadržaja obećanja. Na upit kako objasniti činjenicu da se jedino primatelj izjave u nju pouzdaje, Reinach primjećuje, da je to nemoguće objasniti time što iz promjene nakane može primatelju proizaći šteta, nego jedino iz činjenice da je primatelju i samo njemu obećano. No, »ukoliko se Schuppe oslanja na to da se upravo primatelj obećanja pouzdaje u obećanje«, ističe Reinach, »on pretpostavlja ono što hoće objasniti: obvezu obećanja«. ³¹ Nije moguće objasniti obvezu iz pouzdanja u izjavu, nego je upravo suprotno, iz obveze proizvedene obećanjem može se jedino objasniti pouzdanje. Što u slučaju čina obećanja proizvodi obvezu je presupozicija intencije ka samoobvezi, kao što implicira sam pojam obećanja. Drugim riječima, obvezu koja izrasta iz obećanja proizvodi postojanje intencije ka samoobvezi na strani govornika. Spoznavanje htijenja za samoobvezu je ono koje kod slušatelja proizvodi očekivanje ostvarenja sadržaja obećanja. Reinach naglašava da je potrebno tu intenciju ka samoobvezi vidjeti kao nužni uvjet obećanja. Samo u tom izmijenjenom smislu mogla bi se akceptirati Schuppeova koncepcija: Ne iz pouzdanja u ispunjenje sadržaja obećanja nego iz pouzdanja u, činom obećanja, presuponiranu volju govornika za samoobvezu, objašnjava se nastajanje zahtjeva i obveze.

²⁸ Isto, str. 182.

²⁹ Isto, str. 183.

³⁰ Usp. W. SCHUPPE, *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, Breslau, 1881.

³¹ A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, str. 185.

Pored toga, Reinach prebacuje Schuppeu nedostatno razlikovanje između moralne obveze i obligacije uvjetovane socijalnim činom. Doduše ispunjenje obećanja je »čudoredna dužnost«. Ali obveza koja rezultira iz realizacije čina obećanja nije posljedica čudoredne dužnosti ispunjenja, nego njegov fundament i pretpostavka. »Gdje postoji obveza, tu postoji, na nju nadograđujući se, također dužnost koja ima za svoj sadržaj njeno ispunjenje. Taj zakon, kao i bitni zakoni uopće, vrijedi u najstrožoj beziznimnosti.«³² Reinach svjestan poteškoće koju uzrokuje distinkcija između obveze i dužnosti i prigovora kojemu je ovakva teza izložena, na upit: Jesu li također nečudoredna obećanja obvezatna, odgovara: »Obveza se temelji u biti obećanja kao čina, a ne u njegovom sadržaju; nečudorednost tog sadržaja ne može tangirati bitnu svezu.«³³ Isto tako u »biti obveze a ne njenom sadržaju temelji se čudoredna ispravnost njenog ispunjenja«. Čin obećanja čini se da dopušta iznimku. Moralna je dužnost izvršiti obećanje, odnosno moralna je dužnost (Verpflichtung) ispuniti obligaciju (Verbindlichkeit). No ako je »sadržaj obveze čudoredno neispravan, tada se u njemu, a ne u obvezi kao takvoj temelji dužnost propustiti njenu realizaciju.«³⁴

U nastavku slijedi elaboracija Reinachove pozicije u dijalogu s filozofima govornog čina.

3. Reinachova fenomenologija obećanja u dijalogu s filozofima govornog čina³⁵

Iako postoje nedvojbene točke konvergencije između Reinacha i filozofa govornog čina (Austin, Searl)³⁶, one ipak nisu takve da bi »socijalni čin« i »ilokutorni čin« značili istu stvar. Superiornost Reinachove pozicije proizlazi iz njegove fenomenološke orijentacije. Dok Reinach razvija apriornu filozofiju so-

³² Isto, str. 186.

³³ Isto, str. 186.

³⁴ Isto, str. 187.

³⁵ Doprinos kojega je Reinach pružio svojom detaljnom analizom objektivne apriorne strukture čina obećanja zadobija novo značenje u suvremenim raspravama s teoretičarima govornog čina. Usp. B. SMITH, *Materials towards a History of Speech Act Theory*, u: A. ESCHBACH (ed.) *Karl Bühlers Theory of Language*, Amsterdam, 1987.; K. MULLIGAN, *Promising and other Social Acts: Their Constituents and Structure*, u: K. MULLIGAN (ed.) *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht: Martinus Nijhoff 1987.; J. F. CROSBY, *Reinachs Discovery of the Social Acts*, u: *Aletheia. An International Yearbook of Philosophy* 3(1981).

³⁶ U analizama ilokutornog čina filozofi govornog čina kažu mnoge stvari koje smo upravo vidjeli u Reinacha. Kada, primjerice, Austin kaže da »izvođenje ilokutornog čina uključuje *securing of uptake*« time očito referira na ispunjenje potrebe da se obećanje čuje (*Vernehmungsbeduerftigkeit*). Usp. J. F. CROSBY, *Adolf Reinachs Discovery of the Social Acts*, u: *Aletheia. An International Journal of Philosophie*, Vol III, 1983.

cijalnog čina, filozofi govornog čina u svojim analizama pribjegavaju konstitutivnim pravilima. Budući da među teoretičarima govornog čina J. Searl razmatra čin obećanja više nego druge ilokutorne čine, usporedit ćemo Reinachovo razumijevanje obećanja sa Searlovim pristupom.

John R. Searl posebnu je pozornost posvetio razradi intencionalnih pretpostavki govornog čina. Za Searla socijalni čin obećanja pretpostavlja postojanje određenih, za taj čin karakterističnih intencionalnih stanja govornika.

Prema Searlovu mišljenju čin obećanja konstituiraju sljedeće intencije:

1) intencija učiniti obećanu stvar; 2) kada izriče obećanje govornikova intencija je preuzimanje obveze da će obećano izvršiti³⁷ 3) intencija govornika da kod slušatelja (onog kojem se obećaje) proizvede znanje da izričaj riječi obećanja stavlja onoga koji obećaje pod obligaciju, i 4) govornikova intencija »proizvesti izvjestan ilukocionarni efekt navođenjem slušatelja na prepoznavanje njegove namjere (intencije) da proizvede taj efekt.³⁸ To prepoznavanje postiže se slušateljevim razumijevanjem značenja riječi obećanja.

Možemo se složiti da sve Searlove intencije prate čin obećanja, ali sigurno nisu identične s tim činom. Doduše ni za Searla govorni čini nisu puki izraz intencija³⁹, ali zaključuje da su oni stoga konvencionalni. Odgovarajući na upit »kako davanje obećanja može stvoriti neku obvezu«, očevi teorije govornog čina pribjegli su konstitutivnim pravilima. Searl vidi ulogu konvencionalnosti u intersubjektivnom osiguranju »semantičkih pravila«. Govorne čine, točnije ilokucije odredio je kao rezultat »konstitutivnih pravila«⁴⁰ koja počivaju na »institucionalnim činjenicama«⁴¹ i time na društvenim konvencijama. »Činjenica da izričaj sredstava za davanje obećanja (pod odgovarajućim uslovima) važi kao preuzi-

³⁷ Za Searla je preuzimanje obveze da se izvrši neki čin bitno obilježje obećanja koje ga razlikuje od drugih vrsta ilokutornih čina. Usp. J. SEARL, *Govorni činovi*, Nolit, Beograd, 1991., str. 118.

³⁸ Usp. J. SEARL, *Govorni činovi*, str. 119.

³⁹ Za Searla obećanje implicira postojanje određenih namjera govornika, odnosno uvjetima se tvrdi da »govornik preuzima odgovornost za imanje takve namjere, a ne da on tu namjeru stvarno i ima«. Usp. J. SEARL, *Govorni činovi*, str. 121.

⁴⁰ Pretpostavka od koje polazi Searl glasi da »govoriti neki jezik znači izvoditi činove u skladu s pravilima«. Strukturu obećanja shvaća sukladno obrascima igre sa svojim pravilima. Pritom razlikuje dvije vrste pravila: regulativna i konstitutivna. Za razliku spram regulativnih pravila koja »uređuju oblike ponašanja koji već postoje neovisno o tim pravilima«, konstitutivna pravila čine mogućim tip ponašanja koji izdvojeno od pravila nema smisla. Searlu je samoevidentno da obećanje ima smisla samo unutar sustava konstitutivnih pravila. O tome usp. J. SEARL, *Govorni činovi*, str. 83-95.

⁴¹ Searl ističe da postojanje »institucionalnih činjenica«, za razliku spram »sirovih činjenica«, pretpostavljaju postojanje izvjesnih »ljudskih institucija« kao sustava konstitutivnih pravila oblika »X važi kao Y u kontekstu K«. Usp. J. SEARL, *Govorni činovi*, str. 105-109.

manje obaveze jest stvar pravila«. ⁴² U analizi ilokutornog čina obećanja Searl najprije postavlja »listu uvjeta« za izvođenje čina a potom iz skupa uvjeta izvodi skup pravila za uporabu pokazatelja »ilokucionarne snage«.

Semantička pravila za »uporabu sredstva za pokazivanje ilokutorne snage« obećanja, odnosno važeće izvršenje govornog čina obećanja *Ob* jesu:

1. pravilo iskaznog sadržaja (1), pripremna pravila (2-3), pravilo iskrenosti (4) i esencijalno pravilo (5):

»Pravilo 1. *Ob* se izriče samo u kontekstu neke rečenice R (ili dužeg govora) čiji izričaj o govorniku G predičira neki budući čin A. (...)

Pravilo 2. *Ob* se izriče samo ako slušatelj S želi da G učini A više nego da ne učini.

Pravilo 3. *Ob* se izriče samo ako i G(ovorniku) i S(lušatelju) već nije očito da će G učiniti A u normalnom tijeku događanja. (...)

Pravilo 4. *Ob* se izriče samo ako G namjerava da učini A. (...)

Pravilo 5. *Izričaj Ob(ećanja) važi kao preuzimanje obveze da se učini A.* ⁴³

Nakon što je naveo nužne i dostatne uvjete za uspješno izvođenje čina obećanja, Searl drži da je time dao objašnjenje tog pojma.

Reinach u suprotnosti spram filozofa govornog čina nije prisiljen pribjeći konstitutivnim pravilima u teoriji obećanja, jer iz njegove fenomenološke perspektive govorno djelovanje ili socijalni čin obećanja nije »institucionalna činjenica«, nego »naravni« čin osobe. Što Reinach misli pod »naravnošću« obećanja? Obećanje je apriorna činjenica, ima nepromjenjivu inteligibilnu bitnost, ono je »nešto, čak i prije nego bilo tko nešto obeća«.

Za razliku spram Searla koji ne razrađuje za obećanje konstitutivni odnos zahtjeva i obveze, Reinach dovodi do evidencije bit obećanja i pokazuje da specifična narav obećanja kao socijalnog čina otvara mogućnost da obećanje može učiniti ono što intencija nikada ne bi mogla, naime, generirati izvan sebe efekte u socijalnom svijetu. Za Reinacha obećanje je »čin vlastite vrste« u čijoj biti se temelji da proizvodi zahtjev i obvezu. To stanje stvari nije utemeljeno u značenju riječi, nego u biti obećanja. U Reinacha se, dakle, ne radi o semantičkoj analizi pojma obećanja, nego o apriorno-fenomenološkoj filozofiji čina obećanja.

Iz svega rečenog vidljivo je da se ni teoretičari govornog čina nisu oslobodili Humeove predrasude prema kojoj je »obećanje sklop određenih nutarnjih čina i lingvističkog iskaza«, te im je izmakla osebujna narav čina obećanja. Suprotno tome, Reinachov apriorno-fenomenološki pristup koji ne polazi od una-

⁴² J. SEARL, *Govorni činovi*, str. 95.

⁴³ Isto, str. 122.

prijed utvrđenih definicija obećanja i oštro se suprotstavlja svakom pokušaju njegova redukcionizma, omogućuje uvid u inteligibilnu bit obećanja.

Summary

FENOMENOLOGY OF PROMISING BY ADOLF REINACH

Adolf Reinach (1883-1917) is a significant representative of a »school« which could be called »Munich Phenomenology« or »Phenomenological Realism«.

One of Reinach's major contributions to philosophy is the highly original theory of social act. We can characterize the originality of Reinach's discovery in this way: most writers who dealt with those acts misunderstood them because they consider these acts as the composition of the outer side of this acts plus the presupposed internal act.

Although his work converges in a very interesting way with the work of the speech act tradition, the author wants to present the superiority of Reinach's theory. Reinach's superiority to the philosophers dealing with the speech act tradition in the analysis of promising derives from his phenomenological orientation. This is why this paper deals with Reinach's social acts, especially as they are typified in the act of promising.

While the speech act philosophers tend to explain the act of promising as a product of constitutive rules, Reinach develops the a priori philosophy of acts. For Reinach, promising is ultimate and irreducible datum. A comparison of Reinach with speech act philosophers shows that it is he who for the first time achieved a full philosophical prise de conscience of promising as social act.

Key words: social act, act of promising, claim, obligation, speech act.