

DORINȚA SEXUALĂ

Filozof, scriitor, publicist, compozitor, realizator de emisiuni de televiziune, editor, Roger Scruton (n. 1944) este una dintre cele mai marcante și mai originale personalități ale vieții intelectuale britanice. După ce a studiat filozofia la Colegiul Jesus din Cambridge, a petrecut un an în Franța, predând la Colegiul Universitar din Pau. În decursul carierei sale, a fost profesor de filozofie la Colegiul Birkbeck din Londra și la Universitatea din Boston și a ținut cursuri la numeroase universități de prestigiu, între care Princeton, Stanford, Louvain, Oslo, Bordeaux și Cambridge. A fondat Grupul Conservator de Filozofie, care, în anii '70 și '80, a avut o puternică influență asupra curentelor de opinie din Marea Britanie. Articolele sale, pe teme politice, sociale și culturale, apar frecvent în presa engleză și americană. Roger Scruton a jucat un rol important în trezirea interesului, în Occident, asupra situației disidenților din țările comuniste, fiind decorat pentru sprijinirea rezistenței anticomuniste de către președintele ceh Václav Havel. Cărțile lui au fost traduse în peste 20 de limbi.

Cărți: *The Aesthetics of Architecture* (1979), *Kant* (1983, 2001, trad. rom. Humanitas, 1998, 2006), *Spinoza* (1987, 2002, trad. rom. Humanitas, 1996, 2006), *A Land Held Hostage: Lebanon and the West* (1987), *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (1994), *The Aesthetics of Music* (1997), *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture* (1998, 2000, trad. rom. *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți*, Humanitas, 2011, 2017), *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat* (2002, trad. rom. *Vestul și restul: Globalizarea și amenințarea teroristă*, Humanitas, 2004), *I Drink Therefore I Am: A Philosopher's Guide to Wine* (2009; trad. rom. *Beau, deci exist: O călătorie filozofică în lumea vinurilor*, Humanitas, 2014), *Beauty* (2010), *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope* (2010; trad. rom. în curs de publicare la Humanitas), *Notes from the Underground* (2014), *On Human Nature* (2017; trad. rom. *Despre natura umană*, în curs de publicare la Humanitas).

ROGER SCRUTON

DORINȚA SEXUALĂ

O cercetare filozofică

Traducere din engleză de
Teodora Nicolau

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactori: Adina Avramescu, Grigore Vida
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Corina Roncea, Dan Dulgheru

Tipărit la Tipo Lidana – Suceava

Roger Scruton
Sexual Desire. A Philosophical Investigation
Copyright © Roger Scruton, 2006
This translation is published by arrangement with Bloomsbury Publishing Plc.
All rights reserved

© HUMANITAS, 2019, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Scruton, Roger
Dorința sexuală: o cercetare filozofică / Roger Scruton; trad. din engleză
de Teodora Nicolau. – București: Humanitas, 2019

Index

ISBN 978-973-50-6233-0

I. Nicolau, Teodora (trad.)

I

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 021 408 83 53

CUPRINS

| | |
|---------------------------------------|-----|
| Prefață | 7 |
| Sfat către cititor | 10 |
| 1. Problema | 11 |
| 2. Excitarea | 27 |
| 3. Persoanele | 48 |
| 4. Dorința | 73 |
| 5. Obiectul individual | 112 |
| 6. Fenomenele sexuale | 159 |
| 7. Știința sexului | 205 |
| 8. Iubirea | 240 |
| 9. Sexul și genul | 284 |
| 10. Perversiunea | 318 |
| 11. Moralitatea sexuală | 358 |
| 12. Politica sexului | 386 |
| Epilog | 401 |
| Anexa 1 – Persoana întâi | 403 |
| Anexa 2 – Intenționalitatea | 421 |
| Note | 441 |
| Indice de nume | 473 |
| Indice de materii | 479 |

PREFAȚĂ

Subiectul dorinței sexuale a fost în mare măsură ignorat de filozofia modernă, iar biografiile marilor filozofi moderni ne arată că aceștia au avut tendința să evite experiența dorinței la fel de scrupulos pe cât au încercat să îi evite analiza. Las în seama altora să ofere teorii despre motivul pentru care se întâmplă acest lucru. Dar subiectul cere ca eu să fac o remarcă generală cu privire la problemele pe care le întâlnește filozofia când pătrunde în acest domeniu.

Până la sfârșitul secolului al XIX-lea era aproape imposibil să discuți despre dorința sexuală câtă vreme nu era prezentată ca parte a iubirii erotice, și chiar și atunci convențiile cereau ca trăsăturile caracteristice ale dorinței să rămână nemenționate. Această neglijare deliberată a compromis totodată discutarea iubirii erotice, care a fost făcută să apară chiar și mai misterioasă decât este cu adevărat, tocmai pentru că fusese privată de motivul ei principal. Când interdicția a fost în sfârșit ridicată – de unii autori precum Krafft-Ebing, Féré și Havelock Ellis – acest lucru s-a întâmplat în virtutea unei abordări pretins „științifice“ a unui fenomen natural larg răspândit.

Autoritatea științei era de așa natură încât orice cercetare desfășurată în numele său putea face apel la curente puternice ale aprobării sociale, ce erau suficiente pentru a depăși ezitarea, de altfel paralizantă, legată de abordarea realităților experienței sexuale. Însă tocmai această dependență de autoritatea științei a fost cea care a condus la neglijarea continuă a subiectului. A fost impusă ideea potrivit căreia comportamentul sexual este un aspect al condiției „animalice“ a omului – un „instinct“ a cărui exprimare dezvăluie legile nedescoperite ale unui proces biologic complex. Dar, după cum voi demonstra în paginile care urmează, nici o taxonomie biologică nu ar putea surprinde trăsăturile dorinței sexuale. Dorința este într-adevăr un fenomen natural, însă unul care se află dincolo de limitele oricărei „științe naturale“ a omului.

La vremea la care Freud făcea dezvăluirile sale șocante – deghizate la rândul lor ca adevăruri „științifice“ neutre despre un impuls universal – limbajul

în care, astăzi, sunt prezentate de obicei detaliile sexualității umane fusesse fixat. Freud a descris scopul dorinței sexuale astfel:

unirea organelor genitale într-un act numit de împerechere, care conduce la rezolvarea tensiunii sexuale și la stingerea temporară a pulsivității sexuale – o satisfacere analoagă potolirii foamei.

Un asemenea limbaj – care exprimă o anumită ură față de actul sexual și față de tot ceea ce ține de el – nu poate surprinde ceea ce este caracteristic experienței sexuale. Adoptarea sa universală de către „sexologi” a condus, cu toate acestea, la o „știință” remarcabilă, care pretinde că explică un lucru pentru care nu există limbajul necesar. *Raportul Kinsey*, asemenea literaturii pseudoștiințifice care i-a urmat, doar continuă, într-o formă mai vulgară și mai aprigă, demersul moralizator al lui Krafft-Ebing: confruntarea sentimentelor noastre morale cu o presupusă descriere „științifică” a faptelor care le amenință. Rezultatul final a fost consacrarea unui nou gen literar, „raportul sexologului”. Stilul este exemplificat de *Raportul Masters și Johnson* cu referirile sale repetate la „funcționarea eficientă”, „adecvarea” și „frecvența” „performanței sexuale” și cu abordarea sa pseudoexperimentală a unor chestiuni pe care le putem vedea în termeni neutri doar cu riscul de a le înțelege greșit: „Subiectul C a verbalizat o dorință de a se întoarce la program împreună cu soția lui, ca o unitate familială contributivă.” Efectul acestei „demistificări” a impulsului sexual a fost apariția unor superstiții noi și fără precedent, și dezvoltarea unui nou tip de mister pseudoștiințific, pe care această carte își propune, printre altele, să-l risipească.

Doar sporadic vreun scriitor și-a îndreptat atenția asupra întrebării cruciale pe care această literatură „științifică” a izbutit să o ignore: ce anume simte o persoană când dorește pe altcineva. Dorința nu este identică nici cu „instinctul” care își găsește exprimarea în ea, nici cu iubirea care o împlinește. Ea este, după cum voi arăta, un fenomen uman distinct, și încă unul care ne impune tocmai acel simț constrângător al „decenței” care, odinioară, îi interzisese discutarea. În această carte voi face apologia decenței; dar de o manieră menită să ilustreze adevărul remarcei lui Bernard Shaw, potrivit căreia este imposibil să explici decența fără a fi indecent. Sper doar că beneficiile, în termenii înțelegerii morale, vor depăși costul moral.

Versiuni prealabile ale textului au fost citite de Joanna North, John Casey, Bill Newton-Smith, Robert Grant, David Levy și Sally Shreir, cărora le

sunt nespuse de îndatorat pentru numeroasele lor critici și sugestii. Îmi sunt îndeosebi recunoscător lui Ian McFetridge, a cărui examinare minuțioasă a primei versiuni s-a dovedit indispensabilă pentru finalizarea cărții în forma ei de acum. Mulțumită generozității, vederilor largi și pătrunderii sale filozofice, această lucrare a fost scutită de numeroase erori și neclarități, și sper doar că el nu va fi prea abătut din cauza celor rămase.

SFAT CĂTRE CITITOR

1. În cartea de față voi urma practica tradițională, folosind pronumele masculin pentru a mă referi, indistinct, atât la bărbați, cât și la femei, cu excepția cazului în care contextul cere explicitarea genului. Există două motive pentru acest lucru: în primul rând, este corect din punct de vedere stilistic; în al doilea rând, este mijlocul cel mai eficient de a lăsa sexul în afara discuției – dat fiind că el trebuie exclus din orice discurs despre dorință. Ceea ce vreau să spun prin acest din urmă motiv poate fi înțeles însă doar pe parcursul argumentației mele.

2. Deoarece este o lucrare de filozofie, cartea de față conține pasaje cu argumente dificile, concepute pentru a oferi fundamente discuției centrale. Majoritatea acestor pasaje apar în capitolul 3 și în cele două anexe. Cu toate acestea, cititorul care va ignora aceste secțiuni va putea să înțeleagă argumentele și să aprecieze opiniile mele principale. Cine consideră că este obstrucționat de capitolul 3 ar trebui să treacă imediat la capitolul 4, unde este continuată discuția despre dorința sexuală.

I

PROBLEMA

Filozofii moderni au descris dorința sexuală și iubirea erotică în moduri surprinzătoare și paradoxale. Pentru Kant, dorința sexuală poate fi înțeleasă doar ca parte a „patologiei“ condiției umane.¹ Pentru Hegel, iubirea erotică implică o contradicție; pentru Sartre, aceeași contradicție este prezentă în dorință.² Schopenhauer considera că dorința sexuală implică o deziluzie – deziluzia, spusă în termeni simpli, că individul este cel care constituie subiectul și obiectul demersurilor noastre sexuale.³ Aceste perspective romantice și postromantice manifestă același pesimism, și toate contrastează cu discursul gânditorilor antici pe această temă. Probabil cel mai faimos dintre acești gânditori a fost Platon, care a introdus (în propriii săi termeni) o distincție ce a provocat o confuzie considerabilă în dezbaterile ulterioare: distincția între iubirea erotică și dorința sexuală. Platon este strămoșul intelectual al unei perspective care stăruie până în zilele noastre și condiționează o mare parte a gândirii noastre morale. Potrivit acestei perspective, natura noastră animalică este principalul vehicul al dorinței sexuale și îi oferă motivul său primordial. În procesul dorinței, acționăm și simțim ca animalele; într-adevăr, dorința este un motiv pe care îl împărtășesc toate ființele sexuale – inclusiv majoritatea animalelor. În iubirea erotică însă este angajată, înainte de toate, natura noastră de ființe raționale, iar în manifestarea acestei pasiuni, impulsuri deopotrivă mai fine și mai durabile sunt cele care caută recunoaștere și împlinire.

Pentru Platon, se pare că cele două impulsuri sunt opuse într-un mod atât de radical, încât nu pot coexista fericit într-o singură conștiință. Așadar, pentru a permite înflorirea deplină a iubirii erotice, este necesar să rafinăm și, în cele din urmă, să înlăturăm elementul dorinței. Iubirea rezultată – iubirea „platonice“ – ar fi astfel atât intrinsec rațională, cât și pură din punct de vedere moral. Această iubire pură are, pentru Platon, o valoare distinctivă, comparabilă cu valoarea filozofiei înseși. Ea oferă o legătură cu realitatea

transcendentă, o etapă pe drumul către împlinirea și emanciparea spirituală, care apare doar odată cu eliberarea finală a sufletului în acea lume a Ideilor din care a coborât și în care își are sălașul etern. Subiectul iubirii erotice a dobândit astfel pentru Platon o seriozitate și un patos rareori exprimate în scrierile filozofilor de după el. L-a socotit într-adevăr atât de serios, încât a îngăduit personajelor sale să îl discute sub toate aspectele lui doar la beție, într-un dialog care este considerat pe bună dreptate una dintre cele mai mari realizări literare ale Antichității.⁴

Vestigii ale perspectivei platonice pot fi regăsite la numeroși gânditori de după el – la neoplatonicieni, la Sf. Augustin, la Sf. Toma din Aquino și la poetul-filozof roman Boethius, a cărui filozofie a iubirii avea să aibă un efect atât de profund asupra literaturii Europei medievale, mai ales asupra lui Chaucer, trubadurilor, Cavalcanti, Boccaccio și Dante.⁵ Această perspectivă supraviețuiește în ideea larg răspândită – ea însăși întemeiată pe cea mai dubioasă dintre distincțiile metafizice – că dorința sexuală este în primul rând „fizică“, în timp ce iubirea are întotdeauna o parte „spirituală“. Supraviețuiește, de asemenea, în teoria lui Kant, în ciuda enormei distanțe morale și emoționale care îl separă pe Kant de Platon și în ciuda pesimismului necruțător al celui dintâi cu privire la viața erotică a omenirii. Unul dintre scopurile majore ale acestei lucrări este combaterea teoriei platonice. Nu voi argumenta împotriva distincției între partea animală și cea rațională (mai mult decât atât, voi susține că această distincție este crucială pentru înțelegerea condiției noastre), ci împotriva impulsului moral și filozofic care ne determină să atribuim dorința sexuală laturii animalice a naturii umane.

Pe parcursul argumentării mele, voi încerca să explic de ce dorința sexuală a fost considerată atât de des misterioasă sau paradoxală; și voi arăta că există mai mult decât un sâmbure de adevăr în aceste descrieri. Mă voi referi de asemenea la întemeierea filozofică a moralității sexuale și voi susține că, de fapt, considerentul moral nu poate fi eliminat din actul sexual fără a-i distruge în același timp caracterul distinctiv. Există o prejudecată modernă (deși nu este nimic mai mult decât o prejudecată) conform căreia nu poate exista cu adevărat ceva precum o moralitate specific sexuală. Moralitatea, se crede, nu poate privi actul sexual, ci întotdeauna *altceva*, cu care poate fi asociată. Am putea în mod rezonabil să interzicem violența sexuală, să spunem, dar aceasta din cauza violenței; considerat în și pentru sine și desprins de circumstanțe fortuite, actul sexual nu este nici bun, nici rău, ci doar „natural“. O asemenea perspectivă ar putea părea neplauzibilă dacă ne gândim la imoralitatea evidentă a molestării copiilor sau a violului – infracțiuni ce par să amenințe însăși existența altora ca ființe sexuale, precum și

viața sexuală a făptașului. Dar rațiunea precisă a respingerii prejudecății moderne este greu de descoperit, și abia la sfârșitul acestei cărți cititorul va afla motivele pentru care eu cred că actul sexual este și trebuie să fie limitat întotdeauna de scrupule morale. Și deși nu mă voi întinde prea mult cu concluziile mele morale – neavând nici spațiul, nici dorința de a examina tot ceea ce trebuie examinat pentru a prezenta o etică sexuală cuprinzătoare – sper că cel puțin unele dintre ideile moralei „tradiționale“ nu vor mai părea la fel de ciudate după lectura cărții de față pe cât au părut numeroșilor autori pe care i-am studiat pe parcursul scrierii ei. Indiferent dacă cititorul va ajunge să fie de acord sau nu cu concluziile mele particulare, el va fi, sper, de acord că nu trebuie să fii *absurd* ca să condamni raporturile homosexuale, desfrânarea, masturbarea sau altele asemenea, chiar dacă toți simțim un imbold să facem astfel de lucruri, și chiar și atunci când nu ar exista nici un Dumnezeu care să le interzică.

Nu este ușor să începem o cercetare filozofică a dorinței sexuale. Nu numai că subiectul este grevat de o sumedenie de prejudecăți aflate în conflict, dar nici nu știm cu certitudine ce metodă ne va permite să îl punem în discuție. Ar trebui să procedăm la o „analiză conceptuală“, punând în ordine circuitele complicate ale uzului și pe cele profunde ale sensului, care leagă termenii precum „dorință“, „excitare“, „iubire“ și „plăcere“? Sau ar trebui să ne angajăm într-un exercițiu „fenomenologic“, încercând să oferim o definiție a „cum este să“, care va coincide cu experiențele sexuale ale celor care le au? Sau, iarăși, ar trebui să încercăm să localizăm și să rezolvăm puzzle-urile specifice, din etică și filozofia minții, pe care le generează reflecția asupra experienței noastre sexuale? În sfârșit, ar trebui să pregătim terenul pentru știință, înlăturând confuziile inițiale ce stau în calea descrierii științifice adecvate a unuia dintre cele mai importante și mai prost înțelese dintre fenomenele vitale?

Cred că este necesar să facem toate aceste lucruri și, mai mult decât atât, că toate reprezintă părți ale unui singur demers filozofic. Principala problemă ține de descriere – o descriere la nivelul cel mai superficial posibil. Este necesar să *localizăm* fenomenul dorinței sexuale, să spunem ce anume este, ca experiență umană. Tocmai această căutare a unei descrieri de suprafață a fost denumită, în diferite perioade și pentru diferite scopuri, atât „fenomenologie“, cât și „analiza conceptelor“.⁶

Ca mulți alți filozofi „analitici“, sunt suspicios în privința fenomenologiei. Sunt suspicios mai ales în privința metodei „carteziene“ a lui Husserl:

presupoziția că experiența ar trebui să fie descrisă la persoana întâi. (Motivele suspiciunii mele sunt expuse în Anexa 1.) În același timp, sunt extrem de îndatorat altei idei ce a avut o importanță supremă în fenomenologie și care abia acum capătă recunoaștere printre practicanții „analizei conceptuale“. Ideea este mai veche decât fenomenologia – datând dacă nu din vremea lui Aristotel, atunci cu siguranță din cea a lui Kant. Potrivit ei, trebuie să distingem lumea experienței umane de lumea observației științifice. În prima din ele existăm ca agenți, preluând frâiele destinului nostru și raportându-ne unii la ceilalți prin intermediul unor concepții care nu își au locul în perspectiva științifică asupra universului. În cea de-a doua existăm ca organisme, mânați de o cauzalitate misterioasă și raportându-ne unii la ceilalți prin intermediul legilor mișcării care ne guvernează la fel ca pe orice alt lucru. Kant a numit prima lume „transcendentală“, pe cea de-a doua „empirică“ și a ales o cale strălucită între două puncte de vedere exhaustive, reciproc incompatibile și, pentru el, imposibile, asupra relației dintre acestea. Potrivit unuia, lumea transcendentală este un domeniu al existenței separat de lumea empirică, astfel încât obiectele ce aparțin uneia nu se regăsesc și în cealaltă. Potrivit celuilalt punct de vedere, cele două lumi nu sunt distincte, ci reprezintă, mai degrabă, două moduri separate de a vedea același material: îl putem vedea fie din perspectiva „transcendentală“ a agentului uman sau din perspectiva „empirică“ a observatorului științific. În această carte voi apăra o versiune a celei de-a doua idei, în termeni inspirați de opera discipolului lui Kant, Dilthey, a lui Husserl și de unele lucrări recente din domeniul filozofiei analitice a științei, dar care aproape că nu au nici o relație directă cu Kant.⁷ Cred că nu trebuie să distingem două lumi, ci două moduri de a înțelege lumea, și în special două demersuri conceptuale separate, care stau la baza înțelegerii noastre.

Lumea este mai mult decât un obiect al curiozității științifice. Ea se conformează scopurilor noastre: pretutindeni ne confruntăm cu ocazia de a acționa și cu mijloacele de a realiza acțiunea respectivă. Și este, de asemenea, diversă, prezentând variate obiecte ale dorinței și obstacole contrastante în calea voinței noastre. Ca ființe practice, dezvoltăm din instinct categorii care vor înregistra și facilita interacțiunea noastră cu ceea ce ne înconjoară, iar aceste categorii poartă amprenta dublă a scopului uman și a varietății materiale – fiind parțial corespunzătoare modurilor noastre de utilizare și parțial condiției naturale a obiectelor descrise. Unele categorii precum „masă“, „leagăn“ și „adăpost“ nu fac decât să înregistreze scopul care ar putea fi atribuit unui obiect. Altele descriu o anumită trăsătură recurentă a mediului și

probabil că în același timp postulează o explicație a înfățișării sale unitare: astfel de categorii sunt cele de „animal”, „legumă” și „piatră”. Alte categorii par să se potrivească ambelor tipuri, combinând semnificația funcțională și puterea explicativă. Când descriem un lucru ca fiind tare, îl situăm în rețeaua scopurilor umane – este ceva ce va rezista încercărilor noastre de a-l transforma și care probabil ne va și răni. În același timp, îi atribuim un caracter fizic, o alcătuire care îl pune în relație cu o sumedenie de substanțe înrudite din lumea naturii.

În ultimii ani, filozofii au acordat o mare atenție existenței acestor tipuri de categorii contrastante, mai ales diviziunii între tipuri funcționale și naturale.⁸ Având în vedere existența noastră duală, ca ființe active și contemplative, este firesc să ne folosim de cele două tipuri de concept și să fie atât de multe noțiuni în regiunea nedeslușită ocupată de „tare” și „moale”. Căutăm atât să înțelegem lumea cât și să o schimbăm; și de obicei țintim către ambele lucruri. Prin urmare, ne înzestrăm cu categorii permeabile la explicație (tipuri naturale) și categorii permeabile la scop (tipuri funcționale). Dar relația noastră cu lumea este mult mai complexă decât implică acest lucru: pe lângă scop și cunoaștere, avem experiențe, valori, emoții și credințe religioase. Și acestea dictează la rândul lor propriile traiectorii conceptuale, încercările lor separate de a ordona lumea ca obiect al intereselor noastre.

Clasificarea ar putea fi comparată cu măcelăritul, în care un obiect este împărțit uneori potrivit naturii sale și alteori sfidând-o. Măcelarul englez, mânat de un dispreț frenetic față de cadavrul din fața lui, dar și față de omul care îl va mânca, ciopârțește cu sălbăticie făptura în bucăți grosolane, neavând mult mai mult decât o tradiție a fair-play-ului care să le recomande. O „halcă de carne” englezească ar putea consta dintr-o fărâmă de mușchi dorsal, o bucățică din șira spinării, un fragment de rinichi, ceva piele și măduvă, câteva fire de păr și semnul de neșters cu care fermierul Jones și-a marcat odinioară mieii. Uneori – ca în cazul bucății de rinichi – combinația de arome ce rezultă dă naștere unui „tip de savoare” interesant. Dar acest lucru nu a făcut parte din intenție. Măcelarul francez, îndemnat de un respect nativ față de *les nourritures terrestres*, caută să separe fiecare țesut și aromă naturală de concurenții săi, desprinzând un file întreg de osul, grăsimea, rinichii și pielea care îl învelesc. El separă substanța naturală mai aproape de încheieturi decât colegul său de breaslă englez; dar respectul său față de natură este rezultatul unor interese care nu au o relație necesară cu legile naturii. Dar tot nu se compară cu anatomistul care, lepădându-se de orice interes pentru aparențe, explorează secretele naturii în ordinea în care le-a

plăsmuit ea. Pentru anatomist, adevărata ordine a carcasei este cea care explică nu numai gustul său, ci și structura sa, mișcările sale anterioare, felul în care s-a născut și felul în care a murit.

În clasificare, ca și în măcelărit, suntem adesea mai interesați de relația obiectelor cu noi înșine decât de cauzalitatea și structura lor. Și aceasta deoarece căutăm nu doar cauzele evenimentelor, ci și semnificația acestora – chiar și atunci când nu au nici o semnificație. De exemplu, grupăm stelele în constelații potrivit născocirilor noastre, iar când facem astfel, provocăm o furie astronomică. Pentru astronom, conceptul nostru de „constelație“ nu arată decât emoția superstițioasă a celor care l-au inventat prima oară. Pentru astrolog, el reflectă o intuiție profundă a misterului lucrurilor. Pentru noi ceilalți, această clasificare este o mărturie a familiarității noastre cu lumea, un tribut adus chipului uman care o explorează. Thomas Hardy trezește în noi atâta tristețe când scrie despre tânărul toboșar Hodge, ucis în Războiul Burilor, că „niciodată el n-a cunoscut [...] / Înțelesul vastului karoo“: să mori într-un mediu care rămâne opac la încercarea noastră de a găsi semnificație înseamnă să mori neconsolat. Și de aici paloarea „constelațiilor cu ochi strănii“ care „se-ndreaptă spre apus / În fiecare noapte, deasupra movilei sale de pământ“.

Exemplul constelațiilor face aluzie la câteva chestiuni asupra cărora voi reveni în capitoul final. Mai utilă deocamdată pentru noi este o categorie ce are la bază interesul nostru pentru frumos: categoria ornamentalului. Să considerăm prin urmare clasa „marmurelor ornamentale“. Scopul acestei clasificări – de mare importanță pentru sculptori, zidari și arhitecți cu preocupări serioase – este să asimileze pietre ce formează obiectul unei singure preocupări estetice. O marmură ornamentală poate fi șlefuită; are o granulație, o culoare, o transluciditate de profunzime și de suprafață care o fac să se preteze scopurilor noastre decorative. Clasificarea include onixul, porfirul și marmura însăși. Științific vorbind, clasificarea este o absurditate. Onixul este un oxid, porfirul un silicat, marmura un carbonat, în timp ce calcarul – un izotop al marmurei – este în mod explicit exclus din clasă. O știință a pietrelor trebuie să își propună să înlocuiască toate aceste clasificări – a căror subordonare față de scopurile umane le lipsește de o putere explicativă deplină – cu alte clasificări, mai profunde, concepute pentru a surprinde asemănările reale între obiectele subsumate acestora. Știința își propune, cu alte cuvinte, să descopere tipuri naturale. Și aceasta deoarece doar o diviziune a lumii în tipuri naturale ne poate permite să pătrundem dincolo de aparențe, până la „legile subiacente ale mișcării“ care le explică.

O știință a pietrelor va clasifica prin urmare marmura și calcarul împreună, ca forme cristaline diferite ale carbonatului de calciu, generat de descompunerea sub presiune a viețuitoarelor. Probabil că o asemenea știință nu va găsi o singură explicație pentru faptul că înfățișarea și utilitatea marmurei aproximează atât de bine înfățișarea și utilitatea onixului și porfirului. Prin urmare, cel mai probabil, aceasta nu va conține o clasificare corespunzătoare ideii noastre despre marmura ornamentală. Dimpotrivă, există probabilitatea să se dispenseze de aceste clasificări, care tind să se dizolve imediat ce ajungem dincolo de suprafața experienței umane, la ordinea fizică subiacentă, care o explică și o susține.

Unele concepte, prin urmare, inclusiv conceptele științei naturale, au o funcție explicativă. Ele nu doar că furnizează termenii în care sunt formulate explicațiile; sunt ele însele explicative, prin aceea că a le subordona un obiect înseamnă deja a furniza o explicație a caracterului acestuia care poate fi descoperit empiric.⁹ Alte concepte, inclusiv multe concepte ale simțului comun și înțelegerii intuitive, nu sunt (sau nu sunt în primul rând) explicative. Funcția lor este să împartă lumea potrivit intereselor noastre, să evidențieze posibilitățile referitoare la acțiune, emoție și experiență care ar putea foarte bine să fie împiedicate de o atenție prea mare acordată ordinii subiacente a lucrurilor. Conceptele de acest tip au tendința să cedeze în fața presiunii inovației științifice. Simțim această presiune în numeroase moduri, dar cel mai direct ca pe un fel de instabilitate la nivelul descrierilor noastre obișnuite. Pare ca și cum mesele și scaunele nu sunt *cu adevărat* așa cum le descriem. Ele nu sunt cu adevărat colorate, nu sunt cu adevărat solide și așa mai departe. Și aceasta pentru că cea mai bună explicație a acestor apariții de neuitat nu menționează deloc culoarea (în cel mai bun caz, doar *experiența* culorii) și postulează în locul mesei solide o aglomerare discontinuă de molecule, fiecare separată de vecina sa printr-un interval mai mare decât propriul său diametru.

Nu este nevoie aici să cercetăm sensul cuvântului „cu adevărat“ de pe buzele persoanei care spune că nici o masă nu este *cu adevărat* colorată. (Voi relua acest punct în Anexa 2.) Ceea ce este important este contrastul între „subțirimea“ descrierilor noastre obișnuite și soliditatea „de piatră“ a explicațiilor care par să le amenințe și care cedează, dacă poate fi vorba de așa ceva, doar în fața unor explicații mai bune decât ele însele. În același timp, nu putem renunța la descrierile gândurilor și acțiunilor obișnuite. Fără acestea, ne lipsește un instrument esențial pentru înțelegerea lumii noastre. Clasificarea pietrelor ca marmure ornamentale nu indică o asemănare structurală, ci una în parte fenomenală, în parte funcțională în rândul substanțelor

căroră le este aplicată. Iar scopul marcării acestei asemănări este să consacram într-o clasificare scopul comun căruia i-ar putea fi asignate asemenea obiecte.

După cum arată exemplul nostru, clasificarea relativă la scop (în termenii „tipurilor funcționale“) nu este singurul exemplu de descrieri „subțiri“ generate de viața umană de zi cu zi. Există de asemenea clasificarea relativă la experiența senzorială nemijlocită – tipul de clasificare ce înregistrează „calitățile secundare“. ¹⁰ Și există exemple mai subtile: clasificări referitoare la emoții (terifiant, atrăgător, dezgustător) și clasificări relative la interesul estetic (ornamental, senin, elegant și armonios). asemenea clasificări nu înregistrează varietățile obiectelor materiale, ci varietățile „intenționalității“ umane – pentru a împrumuta un termen tehnic util al fenomenologilor.

Prin „intenționalitate“ înțeleg calitatea „de a trimite dincolo“ a conștiinței umane: calitatea de a arăta către un obiect al gândirii și de a-l delimita. „Conștientizarea lumii“ care se află în centrul experienței mele și care pare să îmi proiecteze constant gândurile în exterior, către o realitate mai vastă decât mine însumi, există în numeroase forme: credință, percepție, imaginație, emoție și dorință. Fiecare dintre aceste stări mentale marchează un loc, ca să spunem așa, înaintea mea – o breșă în care ar putea fi făcut să încapă un obiect. Teama mea este teama de ceva, percepția mea – percepția unui anumit lucru și așa mai departe. Uneori, sunt eu însumi obiectul gândurilor mele; de regulă însă, obiectul este ceva diferit de mine însumi, ceva care aparține „lumii înconjurătoare“ a experienței mele. (Pentru o definiție exactă a termenului „intenționalitate“, vezi Anexa 2.)

Voi descrie această „lume înconjurătoare“ ca *Lebenswelt* („lumea vieții“), folosind un termen răspândit printre fenomenologi, deși nu este apanajul lor exclusiv. ¹¹ *Lebenswelt* nu este o lume separată de lumea științei naturale, ci o lume descrisă diferit – prin conceptele care desemnează obiectele intenționale ale experienței umane. Intenționalitatea implică faptul că conștiința mea este de asemenea o formă de reprezentare: conștiința mea îmi arată o lume și totodată mă plasează în relație cu ea. Dar nu toate formele de reprezentare sunt transparente. Descrierile folosite de știință presupun că natura obiectelor identificate cu ajutorul lor urmează *a fi descoperită*. Reprezentarea identifică un obiect: dar natura sa urmează să fie determinată de cercetări ulterioare. Acest lucru nu este valabil și pentru *Lebenswelt*, ale cărei obiecte sunt identificate prin descrieri care sunt sau își propun să fie transparente în raport cu experiența și scopurile noastre. Obiectele ce țin de *Lebenswelt* sunt concepute sub clasificări care reflectă interesul nostru practic și contemplativ față de acestea. Aceste clasificări încearcă să împartă lumea

în conformitate cu cerințele rațiunii teoretice și practice de zi cu zi.¹² Clasificările care definesc „tipurile fenomenologice“ ale *Lebenswelt*-ului sunt numai parțial influențate de demersul predicției. Acestea se dizolvă uneori sub impactul explicației științifice, nu pentru că ar intra în mod necesar în conflict cu viziunea științifică asupra lumii, ci pentru că nu rezistă punctului de vedere al observatorului curios, care nu este preocupat de interesele oamenilor, ci de structura subiacentă a realității.

În același timp, știința s-ar putea să nu ofere nici un substitut pentru conceptele care ordonează și direcționează experiența noastră de zi cu zi. Un sculptor înarmat cu teoriile chimiei, geologiei și cristalografiei, dar fără conceptul (străin de științele respective) de marmură ornamentală, nu va dispune de acel simț nemijlocit al asemănării, care îi dă posibilitatea colegului său mai puțin erudit să pună spontan în legătură onixul cu porfirul. Percepțiile sale vor fi diferite, deoarece va fi lipsit de un concept în termenii căruia asemenea pietre ar putea să fie văzute.

Este discutabil dacă pătrunderea științifică în profunzimea lucrurilor poate să facă suprafața neinteligibilă – sau inteligibilă doar într-o manieră lentă și dureroasă, și cu o ezitare ce subminează nevoile imediate ale acțiunii umane. (Așa stau într-adevăr lucrurile, după cum voi arăta, cu fenomenul crucial al dorinței sexuale umane.) Ca agenți, aparținem suprafeței lumii și intrăm în relație nemijlocită cu aceasta. Conceptele prin intermediul cărora o reprezentăm formează o legătură vitală cu realitatea, iar fără această legătură nu ar putea să apară o acțiune adecvată și o reacție adecvată cu rapiditatea și competența care ne asigură fericirea și supraviețuirea. Nu putem înlocui conceptele noastre cotidiene fundamentale cu nimic mai bun decât ele însele, deoarece au evoluat tocmai sub presiunea circumstanțelor umane și ca răspuns la nevoile a generații de oameni. Orice „reconstrucție rațională“ – oricât de mult s-ar supune adevărului lucrurilor și cerințelor obiectivității științifice – prezintă riscul de a rupe conexiunea vitală ce leagă reacția noastră de lume și lumea de reacția noastră, într-un lanț al competenței umane spontane.¹³

Totuși, multe dintre conceptele noastre de zi cu zi oscilează precar sub impactul gândirii științifice, iar unul dintre ele – conceptul agentului uman sau al persoanei – va fi subiectul unei mari părți din ceea ce urmează. Este datoria filozofiei, așa cum este și nevoia religiei, să susțină și să valideze asemenea concepte și intenționalitatea umană căreia îi dau sens și direcție. Suntem suficient de familiari cu primejdiile care se leagă de perspectiva științifică a condiției umane – perspectivă care ne reprezintă, poate că în chip