

**ÎNTRUCHIPĂRI CONTEMPORANE  
ALE NEOPLATONISMULUI  
(Editor invitat: Horia Vicențiu Pătrașcu)**

**CĂTRE O METAFIZICĂ A VIRTUALULUI. ISPITELE  
CONTEMPLATIVE NEOPLATONICE ȘI REALITATEA VIRTUALĂ<sup>1</sup>**

CORNEL-FLORIN MORARU

Universitatea Națională De Arte din București

**Towards a Metaphysics of the Virtual: Neoplatonic Contemplative Temptations and Virtual Reality.** In this paper, I argue for the relevance of the neoplatonic way of thinking in the contemporary debates concerning the problem of virtuality and the ontology of virtual objects. In order to reach this goal, I claim that the actuality of this way of thinking consists in the fact that the neoplatonists imposed a set of thinking patterns and ideals that are still discernible in a pre-judicative way in the contemporary debates about virtuality. In this respect, I identify a set of three so-called contemplative temptations that foreshadow our approach to the domain: the temptation of the ineffable origin of things, the temptation of λόγος, conceived as a formative and ordering principle of things, and the temptation of emanation. Starting from the neoplatonic thematization of these concepts, I demonstrate that the contemporary debates around virtuality follow the same lines of thought, although transposed in the conceptual framework of computer science and information theory.

**Keywords:** neoplatonism, ontology, meontology, information theory, virtuality, virtual ontology.

**1. ISPITELE CONTEMPLATIVE  
ȘI ACTUALITATEA GÂNDIRII NEOPLATONICE**

Vorbind despre „actualitatea” neoplatonismului în lumea de astăzi, riscăm, din capul locului, o serie întreagă de obiecții. În fond, de ce ar fi „actual” un sistem de gândire născut cu aproape două milenii în urmă, cu puternice influențe mistice și hermetice, în care adesea cititorul contemporan se simte dezorientat? Este suficient să ne gândim la arhitectura labirintică a gândirii lui Proclus din *Teologia Platonice* sau la misticismul lui Iamblichos din *Teologia aritmeticii* și din *Misteriile Egiptene* pentru a ne da seama că, cel puțin în parte, gândirea neoplatonică se înfățișează minții omului contemporan ca un labirint pentru parcurgerea căruia nu avem un fir călăuzitor.

<sup>1</sup> Lucrare susținută de proiectul de cercetare UEFISCDI PN-III-P1-1.1-TE-2021-0439, „Be You” (A fi tu însuși în era rețelelor sociale – o abordare a esteticii autenticității din perspectiva ontologiei virtuale), TE 64, 12/05/2022.

O astfel de impresie se naște, în primul rând, din faptul că ea se adresează unui alt tip de formă mentală decât cea cu care noi, oameni ai secolului al XXI-lea, suntem obișnuiți. În al doilea rând, ea se naște din faptul că neoplatonismul este, până la urmă, rodul unei anumite perioade istorice cu care nu mai rezonăm din punct de vedere mental și afectiv în mod direct, așa cum o facem cu alte perioade mai apropiate. Tocmai de aceea, cel puțin parțial, neoplatonismul este o gândire a trecutului, care nu se mai poate înfățișa pe sine ca prezentă „în carne și oase” în lumea noastră. Prin urmare, actualitatea ei trebuie căutată altundeva decât în prezența concretă și manifestă a temelor neoplatonice în discursul filosofic contemporan.

Pe de altă parte însă, nu putem nega faptul că există în neoplatonism un set de probleme – unele moștenite din gândirea lui Platon, altele de sorginte proprie – care s-ar putea argumenta că sunt relevante cel puțin pentru o parte semnificativă a gândirii filosofice actuale. Printre acestea se numără problema relației dintre idei și lucruri sau, în termeni platonici, problema participării, problema ierarhiilor ființei și, poate cea mai importantă, problema relației dintre Unu și Multiplu. Dar aceste probleme sunt perene pentru gândirea filosofică. Orice sistem de gândire în sensul tradițional al cuvântului se lovește de ele, într-o formă sau alta, pe parcursul dezvoltării sale. Prin urmare, a argumenta în acest mod „actualitatea” gândirii neoplatonice ar fi o cale facilă și oarecum sofistică, deoarece, în măsura în care este deja încadrată în istoria filosofiei, acest tip de reflecție împărtășește, din capul locului, un set mai restrâns sau mai extins de problematizări fără de care un sistem de gândire în genere nu ar putea fi considerat defel filosofic. Prin urmare, actualitatea neoplatonismului nu rezidă, în sens autentic, nici în perenitatea unora dintre problemele deschise și tematizate în textele sale.

Mai există însă o modalitate, poate chiar mai profundă și relevantă, în care se poate argumenta că un sistem de gândire filosofică este actual. Departate de a viza doar un set de probleme perene, de „puzzle-uri” existențiale recurente în toate epocile, filosofia alimentează și perpetuează niște idealuri tăcute ale gândirii, niște „ispite contemplative” în sens aproape vulcănescian spre care posteritatea tinde în mod ne-conștient. Aceste ispite sunt, cum bine observa filosoful român, „veleități”<sup>2</sup>, „tendențe de a depăși și de a ieși din tine pentru a te întregi (...), care te subjugă și în care recunoști parcă o identitate formativă primordială, un fel de întoarcere la izvoare”<sup>3</sup>. Ca „rezumat latent al experiențelor trecutului”<sup>4</sup> care predetermină orice act de gândire prezent, ca elemente eficace ale unei tradiții ce lucrează prin noi, ispitele prefigurează zărilor orizontului cogitativ actual într-o manieră tacită, adesea ne-manifestă.

Motivul pentru care am numit aceste tendințe „idealuri tăcute ale gândirii” sau „ispite contemplative” este pentru a sublinia faptul că, spre deosebire de

<sup>2</sup> Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, în Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. III, București, Editura Eminescu, 1996, p. 133.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

tematizarea lui Mircea Vulcănescu, ceea ce numesc aici „ispită” nu are un caracter preponderent etnic-existențial. Din contră, ele pun în joc niște tendințe trans-etnice ale contemplării, oarecum generale, care determină discursul filosofic, științific și existențial a ceea ce numim „cultură occidentală”. Ele ghidează contemplarea noastră și determină tacit direcțiile în care mintea contemporană „fuge” în diverse domenii ale discursului științific și existențial. Cu alte cuvinte, ispitele contemplative configurează niște „puncte de fugă” ale gândirii occidentale, în tradiția căreia ne încadrăm, spre care liniile și direcțiile subînțelese de reflecție care unesc eforturile noastre contemplative converg, dând naștere unor focare plasate într-o depărtare intangibilă, pe chiar linia orizontului nostru mental.

Tocmai de aceea, ispitele contemplative sunt, în același timp, „idealuri tăcute”, ne-manifeste „în carne și oase” conștiinței noastre, a căror ciudată forță de atracție constă tocmai în depărtarea și intangibilitatea lor. Ele determină, configurează și ordonează întregul peisaj actual al gândirii, dar sunt, în sensul cel mai propriu, niște proiecții inefabile a căror urmă am pierdut-o, dar care dau locul, rostul și statutul ontologic chiar și celor mai „actuale” și prezente obiecte ale conștiinței contemporane.

Puterea acestor ispite contemplative este cu atât mai mare, cu cât ele, de obicei, lucrează din umbră, predeterminând și structurând în multiple feluri discursul filosofic propriu-zis, fără însă a fi tematizate în cadrul acestuia. În măsura în care rămân netematizate, în calitate de „reziduu actual”<sup>5</sup> și „rezumat latent”<sup>6</sup> ale experienței contemplative a unei culturi, aceste ispite sunt o sumă de experiențe nonjudicative ce parazitează discursul. Tocmai de aceea, ele nu pot fi aduse la lumină decât printr-un act de dis-locare a discursului ca atare, adică printr-un act hermeneutic radical.

Prin urmare, pentru a surprinde actualitatea neoplatonismului, nu trebuie să apelăm la o exegeză în sens tradițional, ci la o hermeneutică ce poate pătrunde dincolo de locurile comune ale discursului și chiar de structura judicativă a acestuia. Altfel spus, avem nevoie de o hermeneutică din categoria celor pre-judicative, în sensul în care Viorel Cernica definește acest termen, adică de o metodă interpretativă menită să deschidă „calea potențării nonjudicativului”<sup>7</sup>, a reziduuului de experiențe culturale niciodată pus ca atare în discurs. Acest lucru este firesc, în măsura în care ceea ce numesc „ispite contemplative” pre-figurează chiar actul originar de contemplare ce trasează direcțiile de dezvoltare ale discursului și orientează, ca experiență intelectuală vie, mintea omului către anumite puncte de fugă. Cu alte cuvinte, actualitatea neoplatonismului, în sensul vizat de noi, este dată de acel reziduu de experiențe nonjudicative care structurează la nivel pre-judicativ discursul și pe care le mai putem încă dibui în subiectele prezente și „la modă” în discursul filosofic actual.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

<sup>7</sup> Viorel Cernica, „Hermeneutica pre-judicativă. O introducere”, în Viorel Cernica (coord.), *Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie*, vol. I, București, Editura Universității din București, 2016, p. 15.

Dar ce poate fi mai actual și prezent pentru conștiința noastră decât problema obiectelor virtuale și a mediului virtual în general? Noutatea și straniețea acestor obiecte creează o realitate atopică – fără loc și spațialitate – al cărei fel de a fi nu se potrivește cu nici una dintre „regiunile ontologice” pe care suntem obișnuiți să le gândim în mod tradițional. Ele creează o „realitate virtuală”, care ne apare, în același timp, familiară și străină, care se amestecă din ce în ce mai mult cu realitatea propriu-zisă. Această realitate virtuală a fost deja adoptată ca mediu de existență al omului contemporan atât de repede încât nu am avut timp să gândim nici felul său de a fi, nici consecințele existențiale ale unei astfel de adopții. Tocmai de aceea, în măsura în care pune la încercare chiar cadrele și axiomele tradiționale ale gândirii filosofice, problema virtualului este actualmente tema cu miza cea mai importantă, pe care filosofia este chemată să o adreseze.

Scopul acestui studiu este acela de a arăta că actualitatea gândirii neoplatonice constă în faptul ca ea a lăsat moștenire gândirii actuale niște ispite contemplative care au făcut posibil idealul unei lumi virtuale și care, în același timp, ne pot ajuta să înțelegem mai bine statutul acesteia și modurile sale de funcționare. În acest scop, ne vom opri asupra a trei idei neoplatonice fundamentale, gândite ca ispite, care, ipostaziate în conștiința tehnică a vremurilor noastre, configurează ceea ce am putea numi o „ontologie a virtualului”. Este vorba despre ideea unui principiu prim, inefabil și extra-ființial al realității, ideea că există un λόγος care traversează întreaga ierarhie a ființei, avându-și rădăcina în principiul prim și ideea că toate realitățile, adică toate cele ce sunt, iau naștere ca emanații ale principiului prim.

#### *a. Ispita contemplativă a ἀρχή-ului*

Așadar, *primul moment* în care putem surprinde ispitele contemplative este cel pre-discursiv, de unde acestea structurează *orizontul* discursului filosofic actual despre virtualitate. Ele fac un decupaj în totalitatea de posibilități ale discursului în genere, definind un „punct de fugă” în jurul căruia rostirea filosofică se ordonează. Acest punct de convergență, prin excelență virtual după cum urmează să argumentăm, trebuie să fie ca atare nedeterminat și aporetic, astfel încât din el să decurgă toate problematizările și determinările conceptuale elaborate de filosofie. În acest sens, punctul de convergență despre care vorbim este ceea ce stă la începutul discursului filosofic, îi determină orizontul și, la final, se arată ca un soi de intuiție, non-discursivă ca atare și pre-judicativă în manifestarea sa textuală, în genul intuiției filosofice despre care vorbea Bergson<sup>8</sup>. Este vorba despre un focar inefabil al gândurilor exprimate, „ceva simplu, infinit de simplu, atât de simplu încât filosoful nu reușește niciodată s-o spună”<sup>9</sup>, dar care ne dă spre con-simțire „distanța incomensurabilă dintre intuiția simplă și mijloacele de care dispunem pentru a o

<sup>8</sup> Henri Bergson, *Gândirea și mișcarea*, traducere de Ingrid Ilinca, Iași, Polirom, 1995, pp. 116–140.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 118.

exprima”<sup>10</sup>. Or, asta este chiar definiția aristotelică și grecească în genere a *principiului* (ἀρχή)<sup>11</sup>.

E drept că ideea de principiu ca punct virtual de convergență al discursului filosofic nu este o „invenție” neoplatonică, ci avea deja o tradiție care coboară cel puțin până în perioada clasică a filosofiei grecești, dacă nu până în perioada presocratică<sup>12</sup>. Ceea ce apare însă într-un mod radical, cu o claritate fără precedent în filosofia neoplatonică, este caracterul inefabil și aporetic al ἀρχή-ului, tematizat exemplar la finele acestei perioade de Damascius în *De principiis*<sup>13</sup>.

Principiul tuturor lucrurilor trebuie să fie absolut inefabil și nedeterminat pentru a da naștere întregii ierarhii a ființei și întregii ordini a gândirii. În acest punct, gândirea noastră se răstoarnă<sup>14</sup>, iar discursul își pierde capacitatea de a semnifica și „se întoarce în sine”. În termenii lui Damascius, acest lucru înseamnă că, atunci când vorbim despre principiul tuturor lucrurilor, cuvintele noastre nu trimit către un obiect propriu-zis, ci se întorc înapoi, către propriile noastre acte de conștiință, „neexprimând nimic despre el”<sup>15</sup>. Discursul despre ἀρχή trimite către niște οἰκεῖα πάθη<sup>16</sup>, către niște „afecte” sau „experiențe” familiare, ipostazieri ale propriei conștiințe, care sunt tot atâtea fundături ale gândirii, adică aporii. Lucrurile stau astfel deoarece discursul nostru despre inefabil nu poate constitui un sens obiectual, ci doar o serie de impresii în sensul cel mai originar al cuvântului, adică de afectări ale conștiinței, prin excelență paradoxale și contradictorii. Principiul ultim nu este nici existent, nici non-existent, nici gândire, nici ființă. Prin urmare, noi luăm seamă de el nu printr-o conștientizare, ceea ce ar implica măcar o obiectualitate asupra căreia se apleacă gândirea, ci printr-o con-simțire inefabilă<sup>17</sup> care dă de înțeles că, în spatele a ceea ce conștiința noastră constituie, există un element pe care nu-l putem constitui și nu-l putem percepe defel cu mintea. Acest element complet misterios și inefabil, sursă a tuturor gândurilor, problematizărilor, obiectualităților și obiectelor conștiinței noastre este originea ultimă a realității în sens de ἀρχή.

<sup>10</sup> *Loc. cit.*

<sup>11</sup> Aristotel, *Metafizica*; V, 1 (1012b-1013a)

<sup>12</sup> Reticența mea de a vorbi despre o tradiție de cercetare a ἀρχή-ului în perioada presocratică este dată de faptul că fragmentele rămase nu ne permit o delimitare critică a ideii de ἀρχή la acești gânditori. Chiar dacă, pentru Aristotel (*Metafizica*, I, 1), cercetarea primelor principii poate fi urmărită în istorie până în perioada mitologică grecească, primele mărturii despre o tratare filosofică a conceptului de ἀρχή apare la Platon. Asta nu exclude însă că, în perioada pre-socratică, se formează deja ideea unui centru virtual de convergență al tuturor lucrurilor spre care discursul filosofic trebuie să se orienteze. Aceasta însă ar putea intra într-o pre-istorie a ideii de ἀρχή, fără îndoială interesantă și importantă, dar despre care nu avem materia documentară necesară să ne pronunțăm

<sup>13</sup> Pentru traducerea parțială în limba română, v. Damascius, *Despre primele principii: aporii și soluții*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006.

<sup>14</sup> Damascius, *De Principiis*, I, R7.

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

<sup>17</sup> Damascius, *De Principiis*, I, R5.

Din asta decurge însă un fapt și mai paradoxal, anume că realitatea gândită în sens filosofic ca fapt de a fi sau ca ființă a lucrurilor își are originea într-un element, în sensul larg al cuvântului, care nu apare niciodată în lumina gândirii și a ființei și care, la rigoare, nici nu poate fi numit – elementul inefabilului. Acest element, ca origine ultimă a lucrurilor, nu este *ceva anume*, ci un fel de mediu generativ în orizontul căruia *ceva* poate apărea. Dar abia aici gândirea intră în impas și este răsturnată în sine, deoarece inefabilul ca element nu dezvoltă, propriu-zis, un orizont, el rămâne închis în sine și, în același timp, deschis către orice determinare. Altfel spus, inefabilul ca element originar este o paradoxală deschidere fără orizont. De la el decurge Unul care, în logica neoplatonică a lui Damascius, este el însuși inefabil. „Fiind cel mai apropiat de acest principiu inaccesibil (μήχᾶνος), dacă se poate spune așa, unul rămâne în tăcerea aceea ca într-un sanctuar”<sup>18</sup>. Ca obiectualitate inefabilă însă, Unul generează întreaga ierarhie a ființei prin ceea ce, în neoplatonism în genere, se numește „emanație”, „revărsare” sau „de-curgere originară” (ἀπόρροια). Cu cât coborâm în această ierarhie, ființările generate își pierd, în anumite grade, unitatea și se ipostaziază în diverse contexte ontologice, până la materializare. Inaccesibilitatea principului prim îi conferă Unului un caracter virtual, care face din el o existență supremă, dar o existență ciudată, care, neavând ființă, nu are niciun *topos* propriu-zis de manifestare.

În acest sens, principiul lucrurilor, inefabilul și Unul pe care acesta îl generează, nu face propriu-zis parte din ordinea ființei, ci, ca origine a ei, o generează în mod inefabil. Se configurează astfel un domeniu care nu este nici ontic, nici ontologic, ci mai degrabă meontologic, un domeniu al existenței fără ființă care, într-un anume sens, este „real”, dar nu în modul în care se vorbește îndeobște despre realitate. Avem aici prefigurată o „realitate virtuală”, sursă și origine a realității obișnuite, la care nu avem acces prin mecanismele uzuale ale conștiinței noastre.

Totodată însă, inefabilul, neavând ființă, nu este determinat prin gândire, ci, ca origine ultimă a ei, întoarce reflecția către propriile sale afecte familiare, ca o oglindă. Așa cum oglinda, în limbajul tehnic al opticii, reflectă o imagine virtuală corelată cu lucrul aflat în fața ei, și inefabilul reflectă în discurs o obiectualitate virtuală corelată cu experiențele conștiinței aflate în fața ei. Prima și cea mai problematică astfel de obiectualitate este Unul, care el însuși există virtual în toate lucrurile prin emanațiile sale, dar pe care nu-l putem gândi niciodată ca atare.

Așa stând lucrurile, vedem cum ispita contemplativă a ἀρχῆ-ului este, în fapt, o „ispită a inefabilului” revelată în gândirea neoplatonică despre principiu. Ea se constituie ca un punct de fugă al gândirii noastre, care resimte mereu, într-un fel de con-simțire inefabilă, tentația infinitului, a absolutului, a incognoscibilului. În contextul conștiinței tehnice actuale, ispita ἀρχῆ-ului poate fi luată ca punct de plecare în gândirea unei ontologii (sau, mai degrabă, a unei meontologii) a mediului virtual ca atare, mediu care, după cum am văzut, se integrează din ce în ce mai mult în existența omului contemporan. În măsura în care realitatea virtuală își are originea

<sup>18</sup> Damascius, *De Principiis*, R56.

într-un mediu informațional inaccesibil ca atare conștiinței noastre, pe care noi doar îl pre-simțim urmărind produsele sale, ea se încadrează în punctele de fugă trasate de această ispită contemplativă. În măsura în care, jucând un joc video sau navigând pe internet, noi nu percepem informația digitală ca ceea ce este ea – un flux neconținut de impulsuri electromagnetice interpretate digital ca șiruri de cifre binare –, ci doar configurațiile informaționale rezultate din computarea acestui flux, conștiința noastră plasează informația, ca origine a mediului virtual, într-un element la fel de inaccesibil minții, precum cel al ἀρχή-ului neoplatonic.

### ***b. Ispita contemplativă a λόγος-ului***

*Cel de-al doilea moment* în care ispitele contemplative ale neoplatonismului pot fi surprinse în discursul actual este cel pre-judicativ, de unde acestea structurează judecățile valorice ce normează discursul filosofic despre virtualitate. Dacă ispita principiului s-a prefigurat ca structurantă a orizontului discursului despre virtualitate *ca* orizont, aici avem de-a face cu o structurare a „logicii” acestui orizont. Chiar dacă cele două sunt interconectate, trebuie făcută o distincție clară între ele. Pe de o parte, ἀρχή-ul, ca punct primar de fugă către care gândirea se orientează, vizează originea și în același timp finalitatea în sens de τέλος a orizontului realității. De cealaltă parte, λόγος-ul, în sensul său neoplatonic, dă rațiunile prin care ierarhia de ființări a acestui orizont este structurată și ordonată.

Această interconectare poate fi gândită cel mai bine pornind de la faptul că Plotin consideră principiul prim al tuturor lucrurilor ca fiind, în același timp, „rădăcina λόγος-ului”<sup>19</sup>. În această calitate, λόγος-ul este „mediul” sau „elementul” (în sens secund) prin care toate ființările – de la ideile intelectului, până la lucrurile sensibile – se împărtășesc de la Unul. Altfel spus, ierarhia ființei este generată prin intermedierea λόγος-ului, în măsura în care ipostazele inferioare – inteligența (νοῦς) și sufletul (ψυχή) – pot fi văzute ca λόγος-uri ale ipostazelor imediat superioare<sup>20</sup>. Dacă lucrurile stau astfel, atunci înseamnă că λόγος-ul nu are doar sensul de rațiune, cuvânt sau discurs – sensuri cu care suntem obișnuiți să traducem acest concept grecesc –, ci, pentru Plotin, are și un sens metafizic care pune vocabularul filosofic actual în impas.

Avându-și rădăcinile chiar în Unu, λόγος-ul este un fel de principiu creator și ordonator<sup>21</sup> ce dă unitate oricărei ipostaze a acestuia și, astfel, străbate întreaga ierarhie ontologică neoplatonică. El este „o oarece prezență imaterială, latentă în realitate, care o face pe aceasta să înflorească într-un anume fel în manifestare”<sup>22</sup>. Din acest punct de vedere, există legături strânse între discuția despre λόγος și cea despre emanație, de vreme ce acesta pare a fi principiul ce face manifest mecanismul

<sup>19</sup> Plotin, *Enneade*, VI, 8, 16

<sup>20</sup> Loyd P. Gerson, „Plotinus on logos”, în James Wilberding, Christoph Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 17.

<sup>21</sup> Nicholas Banner, *Philosophic Silence and the „One” in Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 265

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

emanației în genere. Ca „rațiune universală”, acest λόγος se divide în rațiuni parțiale care fac lucrurile să fie într-un anumit fel<sup>23</sup> și, ca urmare, nu putem concepe λόγος-ul doar ca expresie verbală, ci el este o ἐνέργεια, un act ce lucrează în toate lucrurile, configurându-le și dându-le formă, în conformitate cu Unul și cu εἶδος-ul aferent.

Așa stând lucrurile, λόγος-ul în acest sens este un principiu descendent, în sens de activitate externă sau secundă<sup>24</sup>. Spre exemplu, Plotin explica cum voῦς-ul, pe lângă activitatea sa primară de a se cunoaște pe sine ca totalitate a formelor, se revarsă în afară și generează sufletul<sup>25</sup>. La rândul său Intellectul este un λόγος al Unului, care, din preaplinul său, se revarsă în exterior și creează voῦς-ul. Același lucru se întâmplă și în cadrul sufletului care, revărsându-se din sine, creează lucrurile materiale. Tocmai de aceea, Plotin consideră că există o „rațiune seminală”, cum a fost pe alocuri tradus termenul de λόγος în română, corespondentă fiecărei configurații vizibile<sup>26</sup>, care are viață și produce ființarea prin propria putere<sup>27</sup>. Urmărind această logică, vedem că ceea ce ipostazele superioare emană pentru a genera ipostaze inferioare este chiar acest λόγος, gândit ca activitate secundă, corelată contemplării.

Dacă sensul λόγος-ului este descendent, contemplarea este ascendentă. Prin ea, ca act prim, ipostazele inferioare le percep pe cele superioare în chiar constituția lor. Dar contemplarea ca act dă naștere, în același timp, unui obiect al contemplării. Asupra acestui obiect inefabil se revarsă λόγος-ul și, prin încercarea de determinare a lui, dă naștere unei ipostaze inferioare<sup>28</sup>. Dacă ar fi să privim fenomenologic lucrurile, în contemplare conștiința individuală se identifică cu ideea contemplată. Astfel, omul accede la o ipostază superioară lui. În același timp însă, încercând să exprime acest obiect al contemplării, omul nu poate decât să-l transpună, prin artă, în materie, pierzându-i astfel caracterul pur inteligibil și unitatea originară. El formează un discurs asupra εἶδος-ului, dând naștere unui lucru material, adică unui lucru situat pe palierul ontologic inferior sieși. Tocmai de aceea, în gândirea lui Plotin, orice generare sau creație se bazează pe un act prim de accedere la o realitate superioară și pe un act secund de transpunere a acestei realități într-o ordine ontologică inferioară. Λόγος-ul, în sensul său metafizic, se revelează astfel ca fiind exact acțiunea de con-figurare, de punere în formă a obiectului unui act de contemplație.

Ducând mai departe încercarea noastră de a surprinde sensul originar al λόγος-ului plotinian, trebuie să observăm că acest principiu generator și ordinator

<sup>23</sup> Emile Brehier, *Filosofia lui Plotin*, traducere de Dan Ungureanu, Timișoara, Amarcord, 2000, p. 166.

<sup>24</sup> Plotin, *Enneade*, V, 1, 3; V, 4, 2; VI, 2, 2.

<sup>25</sup> *Ibidem*, V, 1, 3.

<sup>26</sup> Plotin, *Enneade*, III, 8, 2.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

<sup>28</sup> „Contemplarea (θεωρία) este o funcție ontologică și epistemologică a universului plotinian. Teoria lui Plotin, care a fost numită «metafizică contemplaționistă», spune că toate realitățile contemplă; în special, ele contemplă realitatea care le precedă (*nous*-ul contemplă Unul, Sufletul contemplă *nous*-ul ș.a.m.d.), iar contemplarea generează realitatea care le urmează (adică Sufletul este generat de contemplarea Unului de către intelect).” (Nicholas Banner, *op. cit.*, p. 197).



de realități poartă în sine „semințele” realității de la care provine. Artistul care, contemplând ideea artistică, creează o operă de artă imprimă acesteia propria sa personalitate. El nu redă ideea „în sine”, lucru ce nici nu ar fi cu putință, ci ideea ca obiect al propriei contemplații. Tocmai de aceea, λόγος-ul păstrează, într-un anume sens, amintirea celui de la care s-a revărsat, ca prezență virtuală în lucrul generat. Opera unui artist este, ca expresie autentică de sine, într-un anumit sens și, mai exact, în mod virtual, *artistul însuși*. Urmărind această logică, Unul, ca rădăcină a λόγος-ului, este *virtualmente* prezent în toate lucrurile, prin intermediul acestuia. Tocmai de aceea, în exegeza modernă, s-a argumentat deja o teză care, chiar dacă stranie la primă vedere, în lumina celor tocmai spuse capătă o mare plauzibilitate: anume că, de fiecare dată când Plotin scrie ceva de genul „Y este λόγος-ul lui X”, această propoziție poate fi înțeleasă ca „Y este, în mod virtual, X”<sup>29</sup>.

Astfel, ni se revelează, în ispita contemplativă a λόγος-ului, un nou punct de fugă ce deschide posibilitatea de a gândi obiectele virtuale. Dacă în cazul anterior ispita principiului deschidea o cale de a gândi mediul virtual, acum λόγος-ul ne lasă să întrevădem o cale de a gândi, pornind de la principiul realității virtuale, adică de la infabiltatea informației, o ontologie a obiectelor virtuale în sensul de configurații informaționale. În coordonatele conștiinței tehnice a vremurilor noastre, obiectele virtuale iau naștere prin computații ale informației, adică prin adunare laolaltă și ordonare algoritmică a unei anumite cantități de informație într-o configurație capabilă să manifeste un sens. Așa stând lucrurile, ideea de λόγος capătă în gândirea virtualității semnificația de „computație”, o semnificație deloc străină cuvântului grecesc.

Să ne amintim totuși că cel mai întâlnit și uzual sens al lui λόγος în greacă nu este cel de „discurs” sau „cuvânt”, ci cel de „calcul” sau „socoteală”, adică o strângere laolaltă de date (de obicei exprimate numeric) și procesare a lor într-un rezultat, ceea ce desemnează exact sensul informatic al ideii de computație. Or, în măsura în care λόγος-ul gândit în sens metafizic este, după cum am văzut, un principiu formator care generează o configurație ipostatică, el este mai aproape de computație decât de discursivitate și rațiune în sensul actual al cuvântului. Nici ideea românească de computație nu este complet străină de o astfel de strângere laolaltă a datelor într-o configurație, lucru vizibil dacă luăm în calcul sensul mai vechi al cuvântului, de configurare a calendarului bisericesc prin calculul zilelor pentru fixarea sărbătorilor cu dată variabilă în funcție de anumite evenimente astronomice.

O astfel de ontologie trebuie însă completată de un alt punct de fugă, provenit tot din neoplatonism, în care regăsim ispita contemplativă a emanației. Înțeleasă în sensul său neoplatonic, această emanație este un principiu dinamic de generare și transformare a entităților pornind de la principiul prim, ce garantează prezența virtuală a acestuia în toate configurațiile determinate prin λόγος.

<sup>29</sup> Loyd P. Gerson, *op. cit.*, p. 17.

### c. *Ispita contemplativă a emanației (ἀπόρροια)*

Am observat deja că λόγος-ul, în sensul său metafizic plotinian, are legături strânse cu doctrina emanației. Surplusul unei ipostaze superioare creează o ipostază inferioară, revărsându-se într-un mod automat<sup>30</sup>, neconștient și neintenționat într-un λόγος, gândit ca principiu ordonator. Prin urmare, această ispită contemplativă ne duce într-un domeniu al pre-cogitativului, unde observăm faptul că există un aspect ascuns al λόγος-ului care se revelează ca ceea ce, în contextul conștiinței umane, am putea numi o „curgere spontană a gândurilor”, capabilă de a genera obiecte și obiectualități. La nivel metafizic, emanațiile spontane ale Unului sunt adunate în mod la fel de spontan într-un λόγος formator de configurații variate, situate în diverse regiuni ontologice.

Pentru a înțelege însă ideea de emanație, trebuie să luăm în calcul că toate metaforele folosite de Plotin pentru a exprima acest fenomen se leagă, în primul rând, de caracterul spontan al acesteia. Fie că preluăm imaginea unui izvor ce dă naștere cursului unui râu<sup>31</sup>, cea a seminței care dă naștere arborelui<sup>32</sup>, a luminii care emană de la sursă, a căldurii care emană de la zăpadă, a mirosului ce emană de la o floare<sup>33</sup>, în toate aceste analogii avem de-a face cu un caracter spontan, non-conștient, al emanației. Numai astfel λόγος-ul poate fi gândit ca un atribut al oricărei ființări. Dacă avem de-a face cu un λόγος care generează ființările, el nu trebuie asociat neapărat cu o formă de conștiință, cel puțin nu cu o conștiință intențională similară celei umane. Tocmai de aceea, într-un anume fel, și λόγος-ul, în sensul său metafizic, trebuie gândit ca un act spontan, non-conștient, generat în logica acestei teorii a emanației. Ființările nu au la baza generării lor un act intențional, voit, cauzat de niște necesități interne sau externe, ci, mai degrabă, o aducere-laolaltă de caracteristici ce se adună într-o configurație ordonată, dar, în același timp, întâmplătoare în sensul că nu este „proiectată” dinainte intențional. Acest aparent paradox decurge din faptul că emanația este un act necesar, în sensul că nu poate fi gândită absența sa<sup>34</sup>, dar, în același timp, liber în sensul de neconstrâns. Unul nu este „constrâns” de nicio cauză internă sau externă să genereze întreaga ierarhie a ființei, dar, în același timp, nici nu se poate concepe o lume în care el nu face acest lucru. Unul nu „dorește” să creeze intelectul, ci această creație provine dintr-o revărsare spontană a acestuia dincolo de sine.

Este drept că, în contemplare, ipostazele Unului se întorc, în mod natural, către ipostazele imediat superioare, însă această conversie este un fel de revers al emanației – un act la fel de spontan, nepremeditat, pe care nu-l putem gândi ca absent. Într-un anume sens, toate ființările contemplă, chiar dacă în moduri diferite<sup>35</sup>,

<sup>30</sup> Nicholas Banner, *op. cit.*, p. 263.

<sup>31</sup> Plotin, *Enneade*, III, 8, 10.

<sup>32</sup> *Loc. cit.*

<sup>33</sup> *Ibidem*, III, 8, 5.

<sup>34</sup> A.H. Armstrong, *Plotinus*, New York, Collier Books, 1962, p. 31.

<sup>35</sup> Plotin, *Enneade*, III, 8, 1.

pentru a-și dobândi unitatea și configurația. Ele se raportează la „arhetipul” care le-a generat, pentru a-și confirma propria identitate și asemănare cu acesta. Prin urmare, la Plotin generarea *este* contemplare, nu doar λόγος; conversie, nu doar emanație. „Hypostasul se naște când puterea emanată din Unul, care tinde la început să se piardă într-o multiplicitate nedefinită, se reculege într-un fel în sine, «se convertește» și astfel se fixează.”<sup>36</sup>

Această conversie poate fi gândită ca o imitație, însă ca o imitație care nu implică asemănarea gândită ca relație bilaterală între două entități, ci ca relație unilaterală<sup>37</sup>. Cu alte cuvinte, ipostaza inferioară imită și se aseamănă cu cea superioară, în timp ce reversul nu este valabil. Intellectul imită Unul și, prin această imitație, se aseamănă cu el, însă Unul nu se aseamănă astfel cu intelectul. Cele două rămân entități radical diferite, între ele nu există o contaminare.

Putem numi acest tip de imitare, pentru claritate terminologică, emulație. Conversia este o emulație a unei realități superioare care oferă statut ontologic entității care îndeplinește acest act. Astfel, ispita contemplativă a emanației ascunde în sine și o ispită a emulației prin conversie, pe care trebuie să o gândim ca revers al acesteia. Ca și în cazul λόγος-ului care, generând configurații, genera și o nevoie de contemplare, și emanația, generând ființări, creează un impuls spontan spre emulație.

Nu trebuie să uităm însă că deja am pus în legătură relația întemeiată pe λόγος între două entități cu virtualitatea, prin intermediul computației. Prin urmare, și aici, în cazul ispitei contemplative a emanației, avem aceeași virtualitate, văzută însă în dimensiunea ei dinamică. Informația strânsă în configurații virtuale suferă o „conversie” care emulează un obiect. În chiar centrul unei ontologii virtuale stă ideea de emulație, deoarece aceste obiecte nu sunt ceva decât în măsura în care emulează o anumită obiectualitate. Obiectele virtuale, emanate dintr-un fel de λόγος tehnic al vremurilor noastre, sunt din capul locului convertite în direcția obiectelor reale pe care le emulează și cu care doresc să se asemene, dobândind astfel, pentru conștiința noastră, o semnificație și, prin urmare, ființă. Așa cum Unul, prin emanațiile sale, este virtualmente prezent pretutindeni legând laolaltă regiunile ontologice, și virtualitatea gândită pe principiul inefabilității informației de spiritul tehnic contemporan, cu aceeași ubicuitate topologică, impregnează realitatea cu obiectele sale.

Pentru a surprinde mai bine aceste ispite contemplative la lucru, trebuie însă să vedem care sunt transformările prin care spiritul tehnic al omului contemporan se diferențiază de spiritul antic. Astfel, vom vedea că odată cu transformarea spiritului, punctele de fugă, prin care acesta își constituie obiectele orizontului său, sunt ele însele transpoziționate. Acest lucru ne duce cu gândul la faptul că actualitatea neoplatonismului se manifestă, prin ispitele sale contemplative, ca o anamorfoză,

<sup>36</sup> Emile Brehier, *op. cit.*, 49.

<sup>37</sup> Andrei Cornea, *Lămuriri preliminare*, în Plotin, *Opere I*, traducere, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2003, p. 77.

adică o proiecție a acelorași puncte de fugă într-o perspectivă deformată sau distorsionată față de cea originară. Această deformare însă nu trebuie văzută ca o falsificare, ci ca o consecință firească a mersului spiritului prin istorie, a unei dialectici în sensul hegelian al cuvântului care face ca modul în care noi percepem realitatea să fie o sinteză diferită de presupuziții, conținuturi și atitudini decât era sinteza spiritului grecesc din perioada elenistică.

## 2. CONȘTIINȚA TEHNICĂ CONTEMPORANĂ ȘI ISPITELE CONTEMPLATIVE ALE ANTICHITĂȚII<sup>38</sup>

Când vorbesc despre o „conștiință tehnică” a omului contemporan, mă refer în special la faptul pe care Max Bense îl observa încă din anul 1965, anume că existența noastră actuală are loc „într-o lume a cărei realitate poate fi în mare măsură numită artificială, tehnică”<sup>39</sup>. Din această perspectivă, tehnica nu mai este doar un produs al omului, ci un mediu de existență propriu-zis, fapt ușor sesizabil atunci când suntem privați de aceasta. Este suficientă o pană de curent și lipsa dispozitivelor noastre tehnologice pentru a ne simți pur și simplu izolați de propria noastră lume. Odată suprimat mediul virtual, noi suntem cuprinși în scurt timp de un soi de plictiseală, care nu este nimic altceva decât o dispoziție afectivă ce revelează o pierdere a semnificativității, o suprimare a proiectivității și a dimensiunii temporale a viitorului, o „băltire” în prezent.

Pornind de la o astfel de observație, putem spune că principala mutație ce caracterizează această eră a spiritului uman este aceea că dispozitivele tehnicii pe care le folosim nu mai sunt doar instrumente prin care ne îndeplinim scopurile personale, ci ele însele creează o lume, cu propriul său tip de realitate, în care cu toții suntem imersați. Tocmai de aceea, ele servesc și scopurilor spirituale, nu doar celor legate de supraviețuire și de gestionarea vieții de zi cu zi<sup>40</sup>. În măsura în care putem vorbi despre artă artificială, despre tururi virtuale ale celor mai mari muzee ale lumii sau despre baze de date digitale care ne pun la dispoziție toată cunoașterea dezvoltată de umanitate în istoria ei, noi trăim, concomitent, în această realitate virtuală, pur informațională, creată de tehnică, și în cea actuală.

Acest lucru înseamnă că existența omului contemporan s-a îmbogățit, adăugându-și un mediu radical diferit de mediile cu care am fost obișnuiți în mod tradițional și pe care încă nu îl putem înțelege până la capăt. Poate că cea mai stranie trăsătură a acestui mediu de existență este aceea că, prin intermediul inteligenței artificiale, am dat naștere unei forme de inteligență care, pe lângă faptul că nu este caracterizată de conștiință, nu este caracterizată nici de viață. Am creat sute de

<sup>38</sup> Despre conștiința tehnică am scris mai pe larg în cartea mea, *Turnura științifică a esteticii contemporane. Cercetări de avangardă în domeniile neuroștiințelor și inteligenței artificiale*, București, Eikon, 2022. V., în special, pp. 251–262.

<sup>39</sup> Max Bense, *Aesthetica: Einführung in die neue Aesthetik*, Baden, Agis, 1965, p. 126.

<sup>40</sup> *Loc. cit.*

intelecte parțiale artificiale, capabile să proceseze în mod automat informația și să producă, cu de la sine putere, configurații informaționale care, pentru mintea noastră, au sens și pot fi interpretate.

O astfel de perspectivă probabil că ar da de gândit marilor minți din istoria filosofiei, de la Plotin la Hegel, căci, în fond, este un scandal al gândirii. Inteligență artificială, deși creată de om, nu mai are nevoie de om pentru a se perpetua. Ea are nevoie doar de informație, care curge liber oriunde în jurul nostru. De la imaginile pe care le vedem pe ecranul calculatorului, până la pixul de pe birou sau cartea din care citim, toate acestea pot fi privite, în ultimă instanță, drept configurații de informație, ierarhizate pe diverse nivele și în diverse medii. Din acest punct de vedere, configurațiile de informație pe care le găsim peste tot în jurul nostru sunt ceea ce putem numi *date*, în sensul cel mai simplu al cuvântului. Ele sunt pre-disponibile și, pornind de la ele, intelectul nostru poate să cunoască lumea în care trăiește<sup>41</sup>.

Așa stând lucrurile, când vorbim despre informație, vorbim despre ceva al cărui statut de existență este straniu. Ea este în lucruri, dar nu este un lucru; ea este procesată de conștiința noastră, dar nu este un element al conștiinței. În termenii lui Bense, „informația nu constituie un fapt fizic, chiar dacă nu o putem reduce exclusiv la un fapt de conștiință”<sup>42</sup>. Tocmai de aceea, ea nu poate fi nici ceva de ordin material, nici ceva de ordin ideal, ci, la fel ca Unul neoplatonic, străbate aceste domenii și le dă coerență. Înțelegă ca „măsură care se referă la o ordine, văzută ca dispunere numerică”<sup>43</sup>, ea este un principiu formator, o punere în formă, la care conștiința noastră nu are acces nemediat, ci doar prin configurațiile informaționale rezultate prin computație, care emulează caracterele unor obiecte propriu-zise.

Deși o istorie a transformărilor de sens depășește scopurile studiului de față, merită spus că ideea de *informație* (lat. *informatio*) a trecut de la un sens antic de „schițare” sau „formare” a unui lucru sau gând, adică de la un sens pe care-l putem numi „obiectiv”, la cel specific modern, subiectiv, de transmitere de mesaje între două persoane<sup>44</sup>. În contemporaneitate, odată cu *teoria matematică a comunicării*<sup>45</sup> a lui Shannon, deja informația dobândește un statut de existență propriu, independent atât de conștiința umană, cât și de realitatea fizică. În această viziune matematică, informația nu este definită, în mod necesar, de un conținut semantic, ci doar de

<sup>41</sup> Acest sens al datelor nu este nou, ci este prezent *in nuce* în tratatul lui Euclid denumit chiar astfel – *Datele* (Ἀεδομένα). În acest tratat, geometrul grec arată cum, pentru a putea construi un sistem geometric, avem nevoie de o cunoaștere prealabilă a celor mai de bază elemente cu care lucrăm (cum ar fi poziția punctelor în plan, mărimea segmentelor, forma figurilor etc.). Tot el arată că aceste date nu sunt statice, ci implică, prin chiar existența lor, alte date pe care le putem deduce. În ultimă instanță, în cunoașterea obișnuită, aceste date sunt luate din mediul nostru de existență, ceea ce implică faptul că, peste tot în jurul nostru, există un flux continuu de date pe care le putem extrage și cu care putem lucra.

<sup>42</sup> Max Bense, *op. cit.*, p. 150.

<sup>43</sup> *Loc. cit.*

<sup>44</sup> Raphael Capurro, „Past, present and future of the concept of information”, în *TripleC*, 7(2), 2009.

<sup>45</sup> Claude E. Shannon, „A Mathematical Theory of Communication”, în *The Bell System Technical Journal*, vol. 27 (iul.–oct. 1948), pp. 623–656.

pattern-uri statistice ce pot fi codificate și decodificate într-un sistem binar de comunicare. Această idee de informație stă la baza întregii informaticii actuale și este originea, în sens de ἀρχή, a ceea ce noi numim „mediu virtual” și a obiectelor virtuale totodată.

Deși configurațiile informaționale pe care le numim „obiecte virtuale” sunt generate de informație, care, așa cum am văzut, nu are un conținut semantic, fiind ca atare inefabilă, ele sunt totuși înzestrate cu sens și, prin urmare, au un anumit grad de ființă. Deși imaginea unei picturi digitale este o colecție de *biți* de informație care, ca atare, nu au conținut semantic, configurația făcută din milioane de astfel de *biți* ni se înfățișează ca un obiect cu sens, o imagine virtuală ce poate trezi în noi emoții și trăiri estetice. Simpla lor sintaxă computațională generează, pentru mintea noastră, un obiect căruia îi putem atribui sens. Acesta este paradoxul suprem al mediului digital, anume acela că, în mod neconștient și nonintenționat, pur algoritmic, computația dă naștere unor configurații de sens și unor obiecte cu un anumit fel de a fi.

Vedem astfel cum, trecută în coordonatele conștiinței tehnice contemporane, așa-numita „rațiune seminală”, care își are rădăcina în Unu și generează ipostazele acestuia, devine computație informațională, strângerea laolaltă și ordonarea a biților de informație într-un obiect virtual. Aceeași ispită contemplativă a λόγος-ului poate fi găsită aici ca principiu formator și ordonator, de această dată însă este vorba despre o ordonare algoritmizată, automatizată, care nu dă naștere, ca în neoplatonism, ierarhiei ființei și a ființării naturale, ci unei ierarhii de obiecte artificiale care emulează realitatea.

Ajungem astfel puși în fața problemei realității virtuale, care este, în sensul neoplatonician al cuvântului, o emanație informațională. Informația, din inefabilitatea ei, emană în mod aproape miraculos prin computație o realitate asemănătoare cu cea actuală. Acest lucru este posibil pentru că, după cum am văzut, informația însăși nu este nici materială, nici ideală, ci traversează cele două realități – cea actuală și cea virtuală – împletindu-le laolaltă din ce în ce mai strâns. În măsura în care avem dispozitive care pot transpune informația din realitatea actuală în cea virtuală – cum sunt camerele de fotografiat și filmat ale telefoanelor noastre – și în măsura în care putem folosi configurațiile virtuale de informație în lumea reală – ca în cazul aplicațiilor robotice ale inteligenței artificiale –, granița dintre cele două, odată cu distincția dintre ele, devine din ce în ce mai permeabilă.

Așa stând lucrurile, putem observa că existența omului contemporan este una cât se poate de stranie. Conștiința tehnică îl face să trăiască într-o lume compusă din două realități care se împletesc reciproc din ce în ce mai mult – realitatea virtuală și cea actuală. Poate mai mult ca niciodată, această existență este virtualizată, în măsura în care noi suntem tot timpul, în fiecare moment al vieții noastre, conectați la un întreg univers virtual care pare adesea mai real decât realitatea cotidiană.

Dar nu trebuie să uităm că omul a avut dintotdeauna un aport de virtualitate în existența sa. De la inefabilitatea principiului prim, prezent virtual în toate prin emanațiile sale, dar în același timp retras în elementul său inefabil, până λόγος-ul

care face sesizabilă această virtualitate la nivel noetic și sufletesc, coborând ulterior în adâncul materiei, ispitele contemplative ne arată că punctele ultime de fugă ale minții umane întâlnesc linia orizontului nostru de înțelegere acum, așa cum o făceau și în Antichitate. Această zare ultimă este locul în care conștiința noastră virtualizează realitatea și, în același timp, realizează prezența virtualității, într-un chiasm ce suspendă distincțiile obișnuite ale gândirii discursive.

Trăind în era informației, conștiința tehnică a vremurilor noastre plasează elementul virtualității, principiul prim al realității, în mediul informațional. Suntem conștienți că, prin procesarea acestei informații înțelegem în mod matematic, iau naștere obiectele virtuale care ne par atât de reale și care ne afectează din ce în ce mai mult existența. Dar informația însăși ne rămâne, în forma sa pură, neconfigurată, inaccesibilă. Ea este la fel de inefabilă pentru noi, cum era Unul pentru neoplatonici. Doar îi con-simțim în mod ciudat existența, privind peste tot în jurul nostru, de la computerele și telefoanele pe care le folosim zilnic, până la mașinile cu care ne deplasăm.

Cu toate acestea, realizăm că există un soi de rațiune în toate configurațiile virtuale care ne determină existența, un λόγος care le străbate, oferindu-le sens și consistență pentru conștiința noastră. În coordonatele spiritului tehnic, această rațiune este, ea însăși, una tehnică sau computațională. Obiectele virtuale au sens pentru că sunt computații ale informației, realizate de algoritmi proiectați anume pentru asta, nu forme întâmplătoare. Ele, ca străngeri-laolaltă de informație, vădesc o anumită finalitate, chiar dacă nu întotdeauna și un anumit scop. Astfel, ele emană sens și, luate laolaltă, constituie întregi contexte de semnificativitate. Să ne gândim la suma obiectelor virtuale dintr-un joc video, care dezvoltă de la sine un ansamblu de semnificații, o narațiune proprie, o lume în sensul filosofic al cuvântului. Să ne gândim la un simplu site prin care navigăm pe internet. Linkurile și grafica lui, toate obiecte virtuale, dezvoltă, de asemenea, un ansamblu de sensuri coerent. Toate aceste ansambluri, în măsura în care le putem înțelege, emană realitate. E drept, o realitate informațională, care se manifestă fără greutatea și corporalitatea realității actuale, dar care tot are capacitatea de a ne afecta.

Urmărind anamorfozele spiritului contemporan față de cel antic, ni s-a arătat faptul că neoplatonismul este un model de gândire actual tocmai prin ispitele contemplative pe care le-a generat și transmis tradiției de gândire. Pornind de la acestea, putem concepe un model filosofic de înțelegere a virtualității și obiectelor virtuale, a cărui importanță este una existențială. Ca mediu de existență al omului contemporan, realitatea virtuală încă constituie o „pată albă” în orizontul gândirii noastre, care se așteaptă a fi umplută. Tocmai de aceea, la nivel existențial, omul contemporan se simte adesea scindat interior, împărțit între o identitate virtuală și una reală, care adesea nu se suprapun. Din acest punct de vedere, studiul de față se vrea o punte aruncată peste acest abis născut în ființa noastră de cele două realități din care este compusă lumea noastră.

