

EXPERIENȚA TEORIEI FILOSOFICE ȘI ÎNȚELEGEREA VIRTUALULUI. SCHIȚA UNEI FILOSOFII A VIRTUALITĂȚII¹

CORNEL-FLORIN MORARU

Universitatea Națională de Arte din București

The experience of philosophical theory and the understanding of the virtual. Outline of a philosophy of virtuality. In this paper, I attempt to outline the meanings behind the original notion of theory and the intimate connection this experience of theory has with the idea of virtuality. In order to do so, I will analyse how Plato changed the paradigm in which the ancient Greeks related to knowledge, replacing an auditory paradigm, typical of pre-Socratic thought, with a predominantly visual one, which has shaped the entire philosophical vocabulary up to the present day. With this change, however, Plato also gets a glimpse on a phenomenon alien to the pre-Socratic philosophers: the power (dynamis) with which the ultimate object of knowledge, the idea of the Good, understood as primordial virtuality, influences and guides human consciousness towards truth. As I argue, this phenomenon of the power with which an object in general influences our consciousness is the central point from which we can develop a philosophy of digital virtuality, in order to understand the current phenomena concerning virtual reality and the digital world.

Keywords: Ancient Greek philosophy, Plato, Parmenides, virtuality, epistemology, meontology

Rigorile de autorizare și legitimare ale gândirii contemporane impun ca orice demers cognitiv sistematic să aibă o aplicabilitate practică directă, nemediată și transparentă pentru toată lumea. De aceea, orice demers teoretic, ale cărui aplicații practice nu sunt evidente, este privit cu circumspecție, mai ales de publicul larg. El este deseori exilat în zona abstractului sau chiar a speculativului, ambele gândite într-un sens peiorativ. Această propensiune pentru experiență și experiment a contemporaneității exilează însă demersul filosofic, „teoretic” prin excelență, într-o zonă a inutilității și impracticabilității, ignorând chiar însemnătatea filosofică a noțiunii de experiență².

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

² Am tratat pe larg această temă în lucrarea mea „Conceptul de experiență și discursul despre non-judicativ. Către o meontologie a experienței”, publicat în Viorel Cernica (coord.), *Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie*, vol. 6, București, Editura Universității din București, 2022, pp. 205–245.

Așa stând lucrurile, tema centrală a prezentului studiu ar putea părea un oximoron. De vreme ce atitudinea teoretică impune o retragere radicală a subiectului din actul cognitiv, care este direcționat în mod exclusiv către determinațiile epistemice ale obiectului cunoașterii, ideea de „experiență a teoriei” ar putea părea un concept gol sau un artificiu sofistic menit să răstălmăcească sensurile consacrate ale cuvintelor. Mai mult decât atât, punerea în conjuncție a unei astfel de experiențe cu înțelegerea unui fenomen care se cere cu impetuoșitate integrat în cadrele de gândire ale epocii, anume cu virtualitatea, pare pur și simplu o răstălmăcire radicală a acestuia.

O astfel de poziție însă, după cum urmează să argumentăm, face o nedreptate atât filosofiei, cât și noțiunii de teorie însăși, blocând în același timp accesul autentic către fenomenul virtualității. Este drept că, în cele peste două milenii și jumătate de tematizare în domeniile filosofiei și științei, teoria și-a aplatizat sensurile experiențiale inițiale, ajungând să desemneze acum doar o sumă de conjecturi cu coerență internă, care însă nu sunt sau nu pot fi confruntate cu experiența. Tocmai de aceea, pentru o înțelegere clară și pătrunzătoare a ideii de teorie, dar și pentru a facilita accesul la înțelegerea virtualității ca mediu de existență al omului contemporan, trebuie să coborâm pe firul istoriei și să vedem care sunt originile și care este sensul autentic, originar, al teoriei filosofice.

Miza principală a studiului de față este aceea de a restaura acest sens originar al teoriei în relație cu diversele științe „teoretice”, astfel încât să putem lua actul teoretic în considerare pe suportul său existențial-afectiv. Așadar, urmărim o dis-locare a noțiunii în cauză din locurile comune cu ajutorul cărora ea este abordată în discursul contemporan și o transpunere a ei în orizontul originar al experienței umane. După cum urmează să argumentăm, teoria semnifică inițial o experiență aparte, cu conotații mistice, estetice și afective totodată, experiență care va deschide orizontul de tematizare corespunzător pentru înțelegerea fenomenului virtualității, din ce în ce mai prezent în cultura contemporană.

1. NOȚIUNEA DE TEORIE ȘI SCHIMBAREA PARADIGMEI DE RAPORTARE LA CUNOAȘTERE ÎN GRECIA ANTICĂ

A devenit deja un loc comun să privim modul de raportare la cunoaștere al filosofiei vechi grecești în termeni eminent vizuali. Ni se amintește adesea conotația originară vizuală a unor termeni fundamentali pentru vocabularul filosofic precum εἶδος, ἰδέα, παράδειγμα, μορφή sau θεωρία, dar tot atât de des se uită că acești termeni, în sensul lor filosofic, sunt „ produse ” ale unui moment cultural particular al istoriei gândirii grecești, anume filosofia ateniană a secolului al IV-lea î.Hr.³, când Platon și Aristotel au pus bazele unei schimbări de paradigmă în ceea

³ Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 3–4.

ce privește modul în care grecii se raportau la filosofie și cunoaștere în genere. În măsura în care putem spune că o astfel de schimbare a dat istoriei filosofiei cursul său actual, efectele provocate de ea se resimt, chiar și astăzi, ca prejudecăți și supoziții tacite, în întreaga reflecție filosofică contemporană.

Cu toate acestea, destul de rar se menționează faptul că paradigma pre-platonică a cunoașterii nu era una vizuală, ci auditivă. „La gânditorii presocratici, există dovezi puține, spre deloc, că cunoașterea ar lua forma «vederii» adevărului”⁴. În termeni metaforici, nu vorbim despre „lumina cunoașterii”, ci despre „vocea cunoașterii”. Este suficient să amintim despre ascultarea λόγος-ului heraclitean⁵, a μῦθος-ului de la Empedocle⁶ sau despre învățăturile „akusmatice” (ακούσματα) ale filosofilor pitagorei pentru a înțelege că, anterior secolului IV î.Hr., „obiectul” cunoașterii este gândit mai degrabă ca „obiect sonor” decât ca „obiect vizual”.

Acest lucru nu ar trebui însă să ne surprindă într-o cultură fondată pe transmiterea orală a cunoașterii, al cărei poet paradigmatic se spune că ar fi fost orb. Într-o astfel de cultură, chiar și profetia, „clar-viziunea”, care pentru noi este gândită exclusiv în domeniul vizual, are loc în registrul auditiv⁷. La fel, oracolele și prevestirile zeilor pentru oameni sunt comunicate în perioada arhaică greacă pe cale orală, nu pe calea revelațiilor vizuale. De exemplu, Homer ne spune cum Odiseu merge la Dodona „să asculte vrerea lui Zeus” (Διὸς βουλήν ἐπακούσαι)⁸ și să afle cum se va întoarce acasă, drumul nefiindu-i comunicat prin „viziuni”. Este drept că, în poemele homerice, există și un bogat și nuanțat vocabular vizual⁹, dar cunoașterea umană este cel mai adesea pusă în legătură cu auzul, respectiv cu sunetul cuvintelor.

Cu toate acestea, a ne raporta la cultura antică greacă altfel decât ca la o cultură vizuală ni se pare un lucru nenatural. Atât de mare este forța cu care filosofia platonice și cea aristotelică au modelat întreaga tradiție reflexivă occidentală, încât suntem suspicioși la o astfel de descriere. Pe de altă parte însă, o astfel de suspiciune ar putea fi semnul unei prejudecăți adânc înrădăcinate în conștiința noastră culturală, cu ajutorul căreia citim întreaga istorie a filosofiei, chiar și cea de dinainte de Platon, prin recurgere la analogii și metafore vizuale. Pentru a înțelege însă importanța schimbării de paradigmă operate în perioada

⁴ Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, p. 32; *Idem*, „On Wandering and Wondering: «Theôria» in Greek Philosophy and Culture”, *Arion*, Third Series, Vol. 9, No. 2, 2001, p. 28.

⁵ Heraclit, DK B, 1–2, 50.

⁶ Empedocle, DK B, 23.

⁷ „Note that the *mantis* and the *prophetes* were not represented in Greek texts as «seeing» some invisible spectacle of truth (...) the Greek «seer» does not engage in the act of mental seeing” (Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, pp. 32–33 (nota 82)).

⁸ Homer, *Odiseea*, XIV, 328; XIX, 297.

⁹ Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, translated by T. G. Rosenmeyer, Oxford, Oxford University Press, 1948, pp. 1–5; Raymond A. Prier, *Thauma Idesthai. The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greek*, Tallahassee, University of Florida Press, 1989, pp. 25–117.

clasică a filosofiei grecești, precum și pentru a înțelege sensul original al ideii de „teorie”, trebuie să comparăm experiența vizuală a cunoașterii ca θεωρία cu cea auditivă din perioada presocratică și să punem astfel în lumină¹⁰ diferențele fundamentale dintre cele două.

Probabil că cel mai bun loc pentru a înțelege ascultarea ca experiență cognitivă este mult discutatul poem al lui Parmenide. O lectură atentă a acestuia, în contextul cultural și imaginar al secolelor VI–V î.Hr., ne face să realizăm că periplul cunoașterii descris în mod alegoric de filosoful-poet nu este făcut, cum ne-am aștepta, de la întuneric înspre lumină, ci mai degrabă de la lumina zilei, care adăpostește iluziile muritorilor, spre „Casa Noapții” care adăpostește adevărul ființei¹¹. Așa cum s-a argumentat¹², lumina desemna pentru Parmenide mai degrabă un element neființial, prin intermediul căruia se împletește ființa cu neființa, născându-se astfel ceea ce am putea numi cunoaștere iluzorie, decât o existență adevărată (ἐόν). Ca fenomen, ea ține mai degrabă calea neființei¹³, fiind doar pură aparență și pură afectare a simțurilor, fără consistență și persistență. Cunoașterea adevărată se face „cu ochii închiși”, în întunericul ființei, deoarece doar el dă seama de plinătatea acesteia. Adevărul, gândit în paradigma auditivă, nu are nimic de-a face cu lumina, ci cu cuvântul și, în genere, cu discursul, fie el λόγος sau μῦθος.

Acesta este și motivul pentru care termenii auditivi predomină în fragmentele parmenidiene, în detrimentul celor vizuali. Filosoful este purtat pe „calea despre care se vorbește mult”¹⁴ (ἐς ὄδον πολύφημον), până la Zeița Adevărului, timp în care aude osia carului cum fluieră sub presiunea celor două roți¹⁵. Dacă până la întâlnirea cu zeița, adică până la pătrunderea în „Casa Noapții”, mai găsim descrieri vizuale, cum ar fi cea a celor două porți „ce despart cărările Zilei de cele ale

¹⁰ Este ironic faptul că, chiar și atunci când vorbim despre o paradigmă auditivă a discursului despre cunoaștere, ne vine mai la îndemână să folosim tot expresii care trimit către o paradigmă vizuală, cum este „a pune în lumină”, „a arăta”, „a scoate la iveală” etc. Acest lucru subliniază faptul că termenii limbajului filosofic actual sunt construiți în jurul unei astfel de paradigme. Pe parcursul acestui studiu, voi mai folosi astfel de expresii într-un mod mai degrabă ironic, acolo unde expresiile auditive corespondente lipsesc sau ar „suna” (ironic, nu?) nenatural.

¹¹ Această teză este argumentată în repetate rânduri de cercetătorii contemporani. Pentru detalii, v. Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, p. 33; David Sedley, „Parmenides and Melissus”, A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 124; K. R. Popper, „How the Moon might throw some of her Light upon the Two Ways of Parmenides”, *The Classical Quarterly*, Vol. 32, nr. 1, 1992.

¹² K. R. Popper, „How the Moon might throw some of her Light upon the Two Ways of Parmenides”, *The Classical Quarterly*, Vol. 32, nr. 1, 1992, pp. 12–19.

¹³ But what is light? No thing, no matter. Light does not resist – it has no body, just as heat and cold (though they can be sensed, say, by our face) have no body. It is mere appearance, only affecting our senses, our eyes. It has no reality, no real existence. We should never have given light a name: only real, existing things deserve names. (Ibidem, p. 14).

¹⁴ Parmenides, DK B, 1.

¹⁵ *Ibidem*.

Noptii¹⁶, ulterior discursul devine supraîncărcat cu termeni auditivi. Zeița îl întâmpină binevoitoare, „luându-l cu mâna de mâna dreaptă” (χειρα χειρί δεξιτερῆν ἔλεν)¹⁷ și „îi rostește cuvinte adresându-i-se” (ἔπος φάτο καί με προσηύδα)¹⁸, aducându-i la cunoștință „că trebuie să audă toate” (χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι)¹⁹ cele privitoare la „Adevărul bine-rotunjit cu inima de gheață (ἀτρεμής, *lit.* nemișcată, calmă, netremurândă) și la părerile muritorilor”. Zeița îi *adresează* filosofului semnalmente adevărului, nu i le arată. La rândul său, Parmenide este îndemnat „să aibă grijă să-i asculte cuvântul” (κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας)²⁰ și „să spună și să gândească că ființa este” (χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι)²¹.

Cuvintele zeiței sunt desemnate în repetate rânduri ca μῦθοι²², ceea ce face din cuvântul rostit, din *spusă*, receptacolul prim al cunoașterii, iar din ascultare calea originală prin care ea este recepționată. În acest context, μῦθος desemnează atât actul articulării vocale a adevărului, cât și ceea ce este articulat și comunicat. Cu alte cuvinte, cunoașterea este o obiectualitate sonoră articulată prin μῦθος și internalizată prin λόγος-ul intern al celui ce ascultă. Se vede astfel cu ușurință că μῦθος-ul nu se opune λόγος-ului, ci desemnează un moment al unui fenomen unitar. Pe de o parte, μῦθος-ul desemnează cuvântul sau „povestea” semnificativă, purtătoare de adevăr. De cealaltă parte, λόγος-ul desemnează prinderea acestei „povești” semnificative în discursivitatea internă conștiinței, pornind de la care noîma (νόημα), înțeleasă ca obiectualitate a cunoașterii, poate apărea. Ceea ce este însă important de reținut este faptul că această obiectualitate nu se opune sau este contra-pusă unui „subiect cunoscător”, ci se împletește, în interiorul celui ce ascultă, cu gândirea proprie, ea însăși un fenomen ce ține de „sonoritatea internă” a conștiinței. Tocmai de aceea, în poemul parmenidian nu există loc pentru vâz și pentru metafore ale luminii. Experiența filosofului alături de zeița care-i adresează adevărul este cea a unui nevăzător, condus prin bezna ființei, în timp ce ascultă descrierea plinătății ei imposibil de despicat.

Din acest punct de vedere, este relevant faptul că singura referință care ar putea fi asimilată paradigmei vizuale a cunoașterii de la Parmenide se află în fragmentul 4, unde zeița îl îndeamnă pe filosof să „privească cu mintea, în mod ferm, cum cele absente sunt totuși prezente” (λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως)²³. Oricât de vizuală este această imagine, o singură ocurență nu ne permite să concluzionăm că Parmenide ar fi dezvoltat o „epistemologie vizuală” care pune vederea ca organ prim al cunoașterii. Iar în sprijinul acestei afirmații pot fi aduse cel puțin două motive.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Verbul πυνθάνομαι are sensul primar de a „învăța”, dar este vorba în special despre învățarea prin calea auzului.

²⁰ Parmenide, DK B, 2.

²¹ *Ibidem.*, 6.

²² *Ibidem.*, 2, 8.

²³ Parmenide, DK B, 4.

În primul rând, „privirea cu mintea” apare într-un context în care mintea este asociată mai degrabă cu articularea auditivă a lucrurilor²⁴ decât cu aspectul sau înfățișarea lor (εἶδος, ἰδέα). După cum am argumentat până acum, la Parmenide cunoașterea este asociată mai degrabă cu ascultarea decât privirea spectaculară sau contemplarea (θεωρία). O singură ocurență nu ne-ar permite să concluzionăm că avem de-a face cu o „epistemologie vizuală” la Parmenide²⁵, chiar dacă traducerile moderne ne-ar putea duce cu gândul la acest lucru.

În al doilea rând, Parmenide asumă sensul vechi, homeric, al verbului λεύσσω, preluând totodată stilistica și prozodia homerică. Or, acest sens nu pune accentul pe *funcția văzului*, ci mai degrabă pe *dispoziția afectivă* ce vine odată cu percepția²⁶. Orizontul perceptiv constituit prin λεύσσω se organizează în jurul unei raportări experiențiale față de ceea ce este perceput, care are loc mai degrabă în registrul afectiv, decât în cel pur senzorial²⁷, lucru vizibil cel mai bine în contexte în care discursul și articularea sonoră ale acestuia sunt luate în considerare. În astfel de locuri, λεύσσω funcționează tocmai *împotriva* percepției vizuale concrete, ca o deschidere a orizontului original al afectivității prin intermediul discursului. De exemplu, când Odiseu vorbește, în cel de-al VIII-lea cânt al Odiseei, despre darurile date de zei oamenilor, el rostește următoarele:

*Căci e cât-un om născut cu-nfățișare firavă,
Dar zeul îi pune cunună pe forma cuvintelor, iar ceilalți
Cu bucurie-l privesc (λεύσσουσιν) pe cel ce în mod ferm vorbește (ἀγορεύει)
Cu blândă cuviință, a cărui faimă răsună-n mulțime
Și îl admiră când merge-n cetate ca pe un zeu.²⁸*

În acest context, este clar că λεύσσω nu desemnează privirea ca funcție a ochilor, ci mai degrabă raportarea afectivă la cel care, deși nu este înzestrat de zeu cu o înfățișare frumoasă și impunătoare, deschide afectivitatea celor strănși în ἀγορά prin discursul ferm, dar cuviincios și, literalmente, „dulce ca mierea” (μελίχιος). Acest sens al lui λεύσσω este întărit de verbul πρέπω, care are atât sensul de a se distinge cu claritate, a fi vizibil, cât și acela de „a răsună”, „a fi auzit

²⁴ *Ibidem*, 2, 6, 8.

²⁵ Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, p. 33 (nota 83).

²⁶ Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, translated by T. G. Rosenmeyer, Oxford, Oxford University Press, 1948.

²⁷ Raymond A. Prier, *Thauma Idesthai. The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greek*, p. 71

²⁸ ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνὴρ, / ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεισι στέφει· οἱ δὲ τ' ἐς αὐτὸν / τερπόμενοι / λεύσσουσιν, ὁ δ' ἀσφαλῆως ἀγορεύει, / αἰδοῖ μελιχίη, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν, / ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστρῳ θεὸν ὧς εἰσορόωσιν. (Homer, *Odiseea*, VIII, 169–173).

în mod clar”. Așadar, discursul rostit și ascultat de ceilalți este atât ceea ce-l face pe cel ce vorbește „vizibil” mulțimii, cât și ceea ce-l face faimos în sensul original al cuvântului, adică „renumit”, despre care se vorbește mult.

În aceste condiții, ceea ce zeița îi spune lui Parmenide nu este să privească ființa cu un „ochi” al minții, gândit în analogie cu funcția ochiului fizic, ci să deschidă o dimensiune afectivă a minții prin care să *con-simtă*, la nivel experiențial, μῦθος-ul rostit de zeița Adevărului. Cu alte cuvinte, ceea ce-i cere zeița filosofului este o implicare existențială completă în înțelegerea „poveștii” sale, ce are ca subiect modul paradoxal în care ființa se constituie pentru conștiința umană. Abolirea distincției dintre prezență și absență sau dintre dispersie și unitate (οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον)²⁹ dă *sentimentul* plinătății ființei, care nu poate fi „despicată” în niciun chip posibil. Acest sentiment, în măsura în care se raportează la μῦθος-ul rostit de zeiță, nu este unul propriu-zis vizual, ci ține de modul în care obiectualitatea sonoră, supusă ascultării atente, se prezintă minții. Gândul, *noima* (νόημα), în măsura în care este articulat în cuvinte, fie și doar în propria minte, este un „obiect” sonor, muzical, a cărui structură este dată de ritm și armonie, nu de un fel de imagine mentală sau reprezentare în sensul psihologizant folosit îndeobște astăzi. Pornind de aici, putem înțelege că asumarea formei epice, specifică poemelor lui Homer și Hesiod, nu este dată de vreo modă culturală, ci de necesitățile interne constituirii obiectualității sonore a cunoașterii ca gând discursiv și muzical totodată. Adevărul trebuie să „sune bine”, să aibă un ritm și o armonie sonoră, astfel încât el să poată deschide orizontul afectiv al cunoașterii. O astfel de experiență a ființei manifeste pentru auz prin μῦθος este cea care stă la baza experienței filosofice autentice a cunoașterii ca ascultare specifice perioadei presocratice.

Pentru a înțelege mai bine, trebuie să zăbovim asupra fragmentelor în care μῦθος-ul zeiței îi descrie filosofului „semnele” ființei³⁰. Fragmentul cu numărul șapte începe printr-o interdicție explicită a zeiței de a face apel la simțuri, adică la „ochiul nepătrunzător, la urechea plină de vuiet și la limbă”³¹, încurajând în schimb apelul la λόγος. În acest context, λόγος-ul nu este altceva decât μῦθος-ul internalizat și luat de filosof „pe suport existențial”. Prin urmare, este vorba tot de un fenomen sonor, ce ține de „muzicalitatea internă” a gândirii, de ritmul gândurilor, pe care filosoful este chemat să-l „judece” în propria conștiință. Această muzicalitate este cea pornind de la care cel ce ascultă poată să separe, să discearnă și să descurce „chestiunea încâlcită”³² rostită de zeiță.

²⁹ Parmenides, DK B, 4.

³⁰ *Ibidem*, 8.

³¹ *Ibidem*, 7.

³² *Ibidem*.

Prin urmare, „semnele” rostite în μῦθος-ul zeiței nu sunt menite să fie reprezentări mentale, ci să fie internalizate în λόγος-ul propriu, pornind de la experiența existențial-afectivă a ascultării. Ele sunt, de fapt, niște *semnalmente*, descrise pe cale orală a ceea ce nu poate fi văzut de ochi, auzit de ureche sau articulat discursiv până la capăt. Astfel, calea μῦθος-ului care spune „că este” descrie o experiență a inefabilului, care se menține în orizontul *sentimentului* originar al ființei ca plenitudine și este articulată printr-un λόγος intern ce dă naștere convingerii adevărate. „Referința” acestei experiențe, care este ființa sau existența plenară, nu este una ontologică, ci mai degrabă una meontologică. Discursul despre ea este unul apofatic, în care semnele sunt prin excelență privațiuni și negații. Ființa este „nenăscută, nepieritoare, fără părți, nemișcată și neîncheiată”³³. Ea nu poate fi „privită frontal”, ci doar con-simțită la un nivel afectiv, căci „logica” ei nu ține de niște raționamente abstracte, ci de muzicalitatea μῦθος-ului internalizat ca λόγος al conștiinței ce „leagă laolaltă” semnalmentele ființei într-o obiectualitate sonoră ce nu poate fi constituită propriu-zis, ci rămâne deschisă, paradoxală și contradictorie. Cu toate acestea, ființa este oarecum „luminată” de o astfel de con-simțire, dar într-o altă sintaxă decât cea a configurației vizuale³⁴. Ea este „amplificată”, astfel încât să răsune clar conștiinței noastre.

De aceea, ca obiectualitate sonoră, ființa nu este (și nu poate fi) reificată. Cine-l citește pe Parmenide ca „părinte al ontologiei”, îl citește dinspre filosofia secolului al IV-lea î.Hr., când Platon și Aristotel au conferit pentru prima oară o interpretare ontologică poemului parmenidian, falsificându-l totodată. În paradigma cunoașterii auditive, nu intervine reificarea specifică ontologiei substanței din paradigma vizuală, deoarece sunetul este, prin chiar felul său de a fi, nesubstanțial. Obiectualitatea sonoră rămâne tot timpul deschisă temporal și oarecum neconstituită până la capăt, spre deosebire de obiectul vizual, care este substanțializat prin privire.

Or, „a privi” este unul dintre sensurile prefilosofice al cuvântului θεωρία, iar noutatea cu care vin filosofii secolului al IV-lea î.Hr. este tocmai pretenția că mintea umană poate oarecum să „privească” frontal ființa cu ajutorul minții (voῦς) și să o determine în substanțialitatea ei ca idee sau formă. Atunci când Platon pune εἶδος-ul în locul μῦθος-ului și θεωρία în locul ascultării, nu doar reinterpretează și sistematizează filosofia dinaintea sa, ci propune o nouă experiență a actului filosofic. Această experiență deschide o dimensiune vizuală a cunoașterii care se suprapune celei auditive presocratice, dar nu o elimină complet. Aceasta este teza pe care dorim să o argumentăm în continuare.

³³ *Ibidem*, 8.

³⁴ Vezi și Cornel-Florin Moraru, „Conceptul de experiență și discursul despre non-judicativ. Către o meontologie a experienței”, *op. cit.*, pp. 235–237, unde am abordat același context parmenidian, dinspre problema experienței ființei și a (im)posibilității de semnificare a acesteia.

2. APARIȚIA TEORIEI ÎN EPOCA CLASICĂ A FILOSOFIEI GRECEȘTI

Sunt mai multe studii³⁵ care arată modul în care Platon și, pe urmele lui, Aristotel au preluat noțiunea de *θεωρία* din mediul religios și politic al Atenei secolului al IV-lea î.Hr., unde acest cuvânt desemna acțiunea de a călători (fie pe banii statului, fie ca persoană particulară) în vederea asistării la festivaluri religioase sau a consultării oracolelor. În acest sens, *θεωρία* era un fel de „ambasadă religioasă”, ce implica o călătorie dincolo de granițele spațiului politic propriu, pentru a întâlni străinul, fie în ipostaza sa umană, fie în ipostaza sa divină³⁶. În măsura în care la festivalurile panhelenice și la marile oracole ajungeau călători din toată lumea greacă, instituția *theoriei* era menită să asigure atât pentru individ, cât și pentru cetate, deschiderea către străin și alteritate în genere. Cel plecat într-o astfel de expediție teorică³⁷ „este confruntat cu experiența diferenței și alterității, cel puțin într-o anumită măsură. Astfel, el se întoarce acasă cu o viziune despre lume mai cuprinzătoare și aduce alteritatea în cetate”³⁸.

Așa stând lucrurile, putem spune că *θεωρία* nu desemna în primul rând privirea ca funcție a ochiului, ci mai degrabă experiența a alterității, a stranieții străinului care produce o dis-locare a individului și o reconfigurare a orizontului său existențial. În esență, *θεωρία* este experiența întâlnirii nefamiliarului și a familiarizării cu acesta. Este drept că un *θεωρός* era prin excelență un martor ocular, nu cineva care află „din auzite”, dar această mărturie oculară făcea trimitere la o experiență a întâlnirii străinului care nu ținea strict de văz sau de vreun alt organ senzorial. Este vorba mai degrabă despre forța cu care străinul uimește prin apariția sa într-o experiență a cărei explicitare implică mai multe dimensiuni și în care sacralitatea se împletește cu politicul. Lucrurile stau astfel deoarece un *θεωρός* nu călătorea doar pentru a participa la ritualuri și festivaluri sacre, ci și pentru a întâlni oameni din ținuturi străine și a discuta cu ei, aflând astfel obiceiurile și legile lor. Asemenea conversații formau adesea prietenii și alianțe politice, care veneau să completeze experiența teorică și întâlnirea cu străinul și alteritatea.

³⁵ Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*; *Idem*, „On Wandering and Wondering: «Theōria» in Greek Philosophy and Culture”, *Arion*, Third Series, Vol. 9, No. 2, 2001; pp. 324–338; *Idem*, „The Philosopher at the Festival: Plato’s Transformation of Traditional Theoria”, Jas Elsner (ed.), Ian Rutherford (ed.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 151–180; Ian Rutherford, *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of A Study of Theōriā and Theōroi*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 324–338.

³⁶ Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, p. 44.

³⁷ Voi folosi adjectivul „teoric” cu sensul de „ceea ce se referă la *θεωρία*”, nu cu sensul obișnuit de dicționar. Tocmai de aceea, va fi o diferență importantă între „teoric” și „teoretic”.

³⁸ Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, p. 44.

Cu toate acestea, un θεωρός, chiar și atunci când călătorea pe cont propriu, nu era un simplu turist în sensul modern al cuvântului, ci mai degrabă ceea ce am numi astăzi un pelerin. Experiența străinului, a nefamiliarului, a alterității avea pentru greci, în mod necesar, o conotație teologică și chiar mistică. Încă din perioada homerică, străinul prin excelență, alteritatea cea mai îndepărtată, dar niciodată absolută, era divinul, motiv pentru care străinii nu numai că erau ocrotiți de Zeus, care purta și epitetul de Xenios (Ξένιος, lit. al străinilor, cel ospitalier), dar erau considerați chiar trimiși de-ai lui³⁹. Mai mult decât atât, se credea că zeii înșiși umblau prin târâmurile muritorilor deghizați în străini și observau nelegiuirea (ὑβρις) și buna rânduială (εὐνομία) a oamenilor⁴⁰.

Experiența străinului la greci este, prin urmare, una a divinității și, totodată, a divinului din om. Străinul este, el însuși, zeu sau trimis al zeului pentru a observa lucrurile și faptele oamenilor. Tocmai de aceea, cei angajați în θεωρία, cei ce frecventau ritualurile, oracolele și festivalurile religioase erau ei înșiși puși în această condiție duală, de străini într-un ținut necunoscut și, la întoarcere, de înstrăinați de propriul ținut. Călătorind în străinătate și experimentând străinul și nefamiliarul divin și uman, ei înșiși treceau printr-un proces de „divinizare”, recunoscându-și propria participare la sacralitate. La întoarcerea în cetățile de baștină, ei deveneau mesageri ai zeului și ai alterității, culegând onorurile pentru serviciul adus comunității. Această divinizare este chiar mai accentuată în cazul celor care se angajau într-o θεωρία privată și participau la cultele de misterii, care aveau o dimensiune explicit soteriologică, cum sunt misteriile eleusine. În astfel de cazuri, θεωρία implică o experiență de-a dreptul inițiativă și mistică.

Așa stând lucrurile, o primă dimensiune a privirii teoretice este dimensiunea religioasă, caracterizată, pe de o parte, de un sentiment de reverență în fața întâlnirii cu divinul și, pe de altă parte, de o „înălțare” a persoanei peste condiția celorlalți cetățeni în ceea ce privește cunoașterea trăită, experiențială. În măsura în care sacralitatea se împletea cu secularul în experiența teoretică, dimensiunea religioasă putea colapsa fie în experiență mistică, fie în experiență cognitivă, fie în ambele. Trăirea mistică a întâlnirii divinului și încercarea de integrare a ei în propriul orizont de înțelegere sunt, de fapt, două ipostazieri, în contexte diferite, a aceleiași experiențe non-judicative.

³⁹ „De la Zeus sunt toți străinii și cerșetorii” este o formulă ce apare de două ori în *Odissea* (VI, 207–208; XIV, 57–58).

⁴⁰ În cântul al XVII-lea al *Odisseei*, cuvintele de mustrare ale peștorului fără nume adresate lui Antinous, după ce acesta l-a lovit pe Odiseu deghizat într-un străin cerșetor sunt elocvente pentru această credință: „O, Antinous, nu-î frumos că ai lovit un biet vagabond / blestematul! Dacă o fi vreun zeu venit de prin ceruri? / Căci și zeii, asemenea străinilor de prin alte meleaguri, / ivindu-se-n tot feluri de chipuri, străbat orașele/ și observă nelegiuirea și buna rânduială a oamenilor” (Homer, *Odissea*, XVII, 483–487). Zeus însuși este descris în mitologie ca străbătând, deghizat în străin, ținuturile muritorilor pentru a le putea iscodi faptele, ca în legenda celebrului rege arcadian Lycaon, transformat de zeu în lup pentru faptele sale (Ovidiu, *Metamorfoze*, I, 163 ff.)

O altă dimensiune importantă a privirii angajate în θεωρία era cea estetică⁴¹, în măsura în care atât vizitarea festivalurilor religioase, cât și cea a oracolelor sau inițierea în cultele de misterii implica o experiență estetică pusă în legătură atât cu obiectele artistice (temple, statui, obiecte de cult în genere)⁴², cât și cu peisajele naturale din târâmurile, considerate sfinte, care înconjurau sanctuarele⁴³. Părăsirea ținutului de baștină, a familiarului, deschide afectivitatea călătorului către o privire neangajată în comerțul cu lucrurile și desprinsă de pragmatismul existenței cotidiene. Putem surprinde în această desprindere de scopul practic și de caracterul ustensilic al lucrurilor chiar premisele necesare apariției atitudinii estetice în genere, care necesită o ex-tragere din cotidianitate⁴⁴, o părăsire a „locului comun” și o transfigurare a sa. În contextul privirii teoretice, esteticul și religiosul sau misticul merg mână în mână, în măsura în care opera de artă sacră nu propune nimic altceva decât o întâlnire cu străinul divin în toată stranițetea sa, *prin intermedierea unui artefact*.

Statuile zeilor (ἀγάλματα) sunt astfel de locuri de întâlnire a stranițității străinului prin excelență și ele își dobândesc felul de a fi doar în fața unei priviri înstrăinate de lumea cotidiană și pre-orientate atât estetic, cât și religios. Tocmai de aceea, limba greacă ajunge să distingă între reprezentarea unui zeu (ἄγαλμα) și cea a unui muritor (εἰκών), din perspectiva faptului că cele două nu sunt obiecte ale uneia și aceleiași priviri. Statuile zeilor greci nu sunt simple asemănări ale zeilor (εἰκόνες), ci obiecte de venerație a căror percepție oferă, în același timp, satisfacție estetică și un sentiment de reverență în fața divinului.

Astfel ajungem la cea de-a treia dimensiune a ideii de θεωρία în sensul său prefilosofic, care este cea a uimirii (θαυμάζειν)⁴⁵. Încă de la Homer, uimirea este pusă în legătură atât cu manifestarea divinului, cât și cu dimensiunea estetică⁴⁶. Văzută astfel, ea este o dispoziție afectivă ce acompaniază întâlnirea cu străinul, cu alteritatea, cu ceea ce depășește cunoscutul și provoacă o dis-locare a omului în orizontul său existențial. Totodată însă, ca experiență non-judicativă, uimirea se manifestă în fața a ceea ce nu poate fi (încă) înțeles și integrat în orizontul lumii. Tocmai de aceea, ea dă naștere unei atitudini interrogative ce duce fie la interpretarea

⁴¹ Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in Its Cultural Context*, pp. 46–47.

⁴² Euripides, *Ion*, 184–218.

⁴³ {Αγ.} ἐπεὶ τὸ κλεινὸν ἦλθομεν Φοίβου πέδον, / τρεῖς μὲν φαεινὰς ἡλίου διεξόδους / θέαι διδόντες ὄμματ' ἐξεπίπλαμεν (Euripides, *Andromaca*, 1086-7).

⁴⁴ Constantin Aslam, Cornel-Florin Moraru, *Curs de filosofia artei. Mari orientări tradiționale și programe contemporane de analiză*, vol. 1: Filosofia Artei în Premodernitate, București, UNArte, 2017, pp. 50–51.

⁴⁵ Θεωρία și θαυμάζειν apar împreună în inscripțiile „teorilor” antici veniți din Grecia să viziteze diverse obiective (Cf. Ian Rutherford, *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of A Study of Theōriā and Theōroi*, p. 153).

⁴⁶ Niște analize foarte detaliate a acestei legături se pot găsi în Raymond A. Prier, *Thauma Idesthai. The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greek*; Ioan Ciprian Bursuc, *Fenomenologia mirării. Homer, Platon și Heidegger*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2023 (cap.1).

sensului adevărat al fenomenelor observate, fie la năucirea privitorului⁴⁷. Obiectualitatea în fața căreia privitorul se uimește (θαῦμα) are un caracter meontologic, cel puțin în primul moment al uimirii, înainte ca aceasta să fie înțeleasă și interpretată, articulată în cuvinte, pornind de la un anumit orizont hermeneutic prealabil. În acest prim moment – singurul de altfel în care uimirea se manifestă cu toată forța ei ca eveniment –, „obiectul” uimirii încă nu este constituit și, prin urmare, nu are un statut ontologic determinat. Pornind de la această observație, a nedeterminării inițiale a obiectualității în fața căreia apare uimirea, înțelegem că dimensiunea thaumatică⁴⁸ a privirii teoretice este, de fapt, punctul de origine pornind de la care se articulează celelalte dimensiuni. Lucrurile stau astfel deoarece contemplarea estetică, pe de o parte, și experiența religioasă (mistică sau cognitivă), pe de alta, nu sunt nimic altceva decât modalități existențiale de răspuns la evenimentul thaumatic inițial. Forța și pătrunderea privirii teoretice depind de uimirea inițială ce o prilejuiește.

Dar filosofia este, și ea, tot o modalitate de a răspunde la un eveniment thaumatic. În măsura în care uimirea avea să fie gândită ca „început” al filosofiei, atât la Platon⁴⁹, cât și la Aristotel⁵⁰, θεωρία era candidatul perfect pentru a desemna cunoașterea filosofică. De această dată însă, θεωρία nu se mai referea la cei care merg să asiste la spectacole și festivaluri⁵¹ sau la „iubitorii de artă”⁵², ci la cei care „iubesc să privească adevărul”⁵³. Din acest moment, sensul cuvântului θεωρία a început să gliseze de la a desemna o instituție politică și religioasă, la a desemna modul cunoașterii filosofice autentice.

Cu toate acestea, nu avem motive, cel puțin la Platon, să credem că θεωρία ajunsese să aibă sensul tehnic pe care îl are pentru noi ideea de contemplare, ca să nu mai spunem de cel de teorie. Din contră, a gândi θεωρία din capul locului în termeni de *contemplare*, fără a înțelege experiența nonjudicativă din spatele acestui act, ne-ar bloca cu totul accesul la gândul platonian și, totodată, la experiența originară a teoriei. Mai mult decât atât, blocajul ar fi dublu, de vreme ce ideea de *contemplare* păstrează niște reminiscențe ale experienței religioase augurale romane, de unde își trage originea. Ca termen augural, contemplarea (*contemplatio*) desemnează tocmai o privire interesată, nu una dezinteresată, ca în cazul lui θεωρία. Ea trimite

⁴⁷ Am atins această temă într-un studiu anterior (Cornel-Florin Moraru, „De la «automatele» homerice și inteligența artificială. Schița unei genealogii”, Viorel Cernica, *Studii în hermeneutică pre-judicativă și meontologie*, vol. VIII, București, Editura Universității din București, 2024). Vezi, de asemenea, și Christine Hunzinger, „Perceiving Thaumata in Archaic Greek Epic”, Maria Gerolemou, *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin, DeGruyter, 2018.

⁴⁸ Din lipsă de alt cuvânt adecvat, voi folosi „thaumatic” (calc după gr. θαυμαστικός) pentru a mă referi la ceea ce ține de uimire sau are un caracter umitor.

⁴⁹ Platon, *Theaitetos*, 155d

⁵⁰ Aristotel, *Metafizica*, 982b.

⁵¹ Platon, *Republica*, 476a.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, 475e.

către acțiunea de a privi cerul în vederea găsirii unor semne sau la preocuparea de a găsi un loc propice pentru construirea unui templu. De altfel, ideea de cunoaștere dezinteresată și, cum o va numi Aristotel, inutilă (ἄχρηστον)⁵⁴, este străină mentalului roman în genere, definit în coordonate mai pragmatice decât cel grecesc.

Dacă privim însă în cultura greacă, primele tematizări filosofice ale lui θεωρία, care apar în dialogurile platonice⁵⁵, reflectă exact modelul instituției ambasadei religioase pe care tocmai am descris-o succint, nu modelul activității augurale. În primul rând, ea implică ideea de călătorie, însă nu o călătorie fizică, într-un teritoriu străin, ci o călătorie a minții în lumea ideilor, în vederea cunoașterii de dragul cunoașterii (ca în *Banchetul* și *Phaidros*) sau în vederea contribuției active la guvernarea cetății ideale (ca în cazul *Republicii*). În al doilea rând, noțiunea platonice de θεωρία încă păstrează niște dimensiuni mistice, cognitive, estetice și thaumastice specifice sensului pre-filosofic.

Cu toate acestea, deși termenii în care Platon se referă la experiența teorică a ideilor de Bine sau Frumos sunt cel mai adesea vizuali, nu putem să ignorăm influența cunoașterii gândite în termeni auditivi, specifică gândirii presocratice, asupra discursului platonician. În primul rând, forma mitologică, în care experiența teorică este cel mai adesea relatată⁵⁶, ne arată că Platon încă se află undeva între paradigma vizuală a filosofiei și cea auditivă a cunoașterii. Bunăoară, discursul Diotimei din *Banchetul*, chiar dacă conține multiple imagini vizuale privitoare la θεωρία Frumosului, este în fapt un discurs oral, relatat tot pe cale orală de personajul Socrate, pentru a fi ascultat de cei prezenți. Mai mult decât atât, călătoria teorică spre percepția noetică a ideilor este făcută prin dialectică⁵⁷, o cale discursivă și dialogică ce nu poate fi desprinsă total de experiența auditivă a cunoașterii. Faptul că Platon vorbește despre „cântecul” (ὁ νόμος)⁵⁸ dialecticii, pe care noi trebuie să îl învățăm în vederea obținerii experienței (vizuale) a ideilor, stă mărturie pentru acest lucru. Ascultarea și revenirea asupra lui⁵⁹ dau seama de o „putere a dialecticii” (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις)⁶⁰ care „își croiește calea către principiul însuși, suprimând presupuzițiile pentru a le confirma ulterior” (πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναρῶσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν)⁶¹.

⁵⁴ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1141b.

⁵⁵ Problema evoluției „teoriei” de la Platon la Aristotel și, ulterior, în întreaga istoria a gândirii grecești până la gânditorii neoplatonici este, într-adevăr, foarte interesantă, însă depășește miza studiului de față. Mă voi rezuma, prin urmare, doar la unele aspecte ale tematizării lui θεωρία la Platon.

⁵⁶ Este vorba, în special despre „Mitul Peșterii” din *Republica* (514a-520a), mitul lui Eros, povestit de Diotima în *Banchetul* (201d-212c), mitul carului înaripat din *Phaidros* (245c-257e), precum și cosmogonia ce ocupă cea mai mare parte a dialogului *Timaios*.

⁵⁷ Platon, *Republica*, 532 b-d.

⁵⁸ *Ibidem*, 531d. În acest context, Platon apelează la un joc de cuvinte intraductibil în limba română, deoarece νόμος înseamnă în greacă atât lege (sau obicei), cât și un anumit tip de cântec.

⁵⁹ *Ibidem*, 532d.

⁶⁰ *Ibidem*, 533a.

⁶¹ *Ibidem*, 533c.

În acest context, ideea de cântec (νόμος) este un termen tehnic din vocabularul muzical al Antichității, dezvoltat în special în medii pitagoreice. De obicei se referă la o piesă muzicală pentru kitharā (κίθαρα) sau, mai târziu, pentru flaut dublu (αὐλός), ce servea drept acompaniament pentru recitarea textelor epice. Termenul tehnic modern care aproximează cel mai bine sensul lui νόμος este cel de „arie”. Prin urmare, trimiterea lui Platon este la faptul că dialectica cuprinde, pe lângă aspectul logic-discursiv, și o anumită dimensiune muzicală sau melodică, ce trimite către o armonie și un ritm al gândirii. Platon vorbește despre „preludii” ale dialecticii și despre „cântecul” acesteia, care „are puterea de a ridica cea mai bună parte a sufletului, către cea mai nobilă privesc a celor ce sunt (ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν)⁶². Urmărirea și ascultarea acestui cântec duc la un tip aparte de privire teorică prin care putem surprinde pentru o clipă, cu ajutorul minții (νοῦς), adevărul însuși ca idee supremă ce strănge laolaltă Binele, Unul și Frumosul.

Așa stând lucrurile, se pare că Platon încearcă să surprindă modul în care cunoașterea auditivă, specific uman, are capacitatea de a colapsa într-o cunoaștere noetic-vizuală, specifică divinității. Atât în *Republica*, cât și în *Banchetul* sau *Phaidros*, θεωρία este legată de un anumit tip de privire a ideilor cu ajutorul sufletului, dar această privire este ghidată de un ritm, de o muzicalitate internă gândirii, care predetermină șirul argumentelor așa cum melodia predetermină într-un anumit sens șirul notelor muzicale. Prin urmare, privirea teorică nu este pur vizuală, ci are și o componentă muzicală, în măsura în care ea își asuma ca metodă gândirea dialectică. Înțeleasă astfel, dialectica nu este, în esență, doar o desfășurare logică, ci și una ritmică și armonică a gândirii, care oferă un drum către adevăr. Acel ceva care pune privirea pe acest drum al vederii teoretice a ideii, „metoda” ei, este o experiență auditivă profundă, originară. „Vocea” care ghidează gândirea își manifestă puterea de constrângere asupra conștiinței ca un fel de δαίμων, ca o putere nenumită de origine divină care ține gândirea în rosturi. În spatele celebrului δαίμων socratic se află paradigma presocratică a cunoașterii, cu conotațiile ei mistice, estetice și thaumastice. Puterea dialecticii, sesizabilă discursiv în înșiruirea de argumente logice, vizează tocmai această experiență non-discursivă a unui mers armonic al gândirii, a unei melodii care „răsună” dinspre adevăr.

Așa stând lucrurile, trebuie să observăm că ideea de δύναμις, care desemnează puterea dialecticii de a conduce mintea către adevăr, nu avea sensul tehnic (și oarecum pasiv) de la Aristotel, anume cel de „posibilitate, capacitate”. Din contră, ea desemna tocmai puterea în sens activ, forța care împinge gândirea mai departe, „ritmul” care o acompaniază și care-i predetermină mersul. Pe de altă parte însă, în măsura în care gândirea dialectică are ca scop ultim „prinderea cu ajutorul minții înseși a celui ceva care este binele însuși”(αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβη)⁶³,

⁶² *Ibidem*, 532c.

⁶³ *Ibidem*, 532b.

puterea ei trebuie gândită în legătură cu puterea binelui, adică a ideii supreme care „furnizează celor cognoscibile adevărul și oferă cunoscătorului puterea de a cunoaște”⁶⁴. Ca metodă de cunoaștere a adevărului, dialectica își dobândește puterea de la ideea supremă, care este o idee neființială, de vreme ce „Binele nu este ființă, ci dincolo de ființă, depășind-o prin demnitate și putere”⁶⁵.

Vedem astfel că, pe lângă călătoria ghidată de „cântecul” dialecticii și privirea formelor cu ajutorul „ochiului sufletesc” (τὸ τῆς ψυχῆς /ὄμμα/) ⁶⁶, apare un alt element ce poate fi pus în legătură cu θεωρία, anume ideea de *putere* (δύναμις), care nu se încadrează nici în limbajul vizual folosit în dialogul *Republica* (ca și în altele, cum ar fi *Banchetul* sau *Phaidros*), dar nici în limbajul auditiv folosit pentru a descrie dialectica. Ea face trimitere la modul în care imaginea sau cuvântul rostit *ne ating* de la distanță, fără ca noi să le putem atinge. Pare că, la originea experienței teoretice, stă ceva mai mult decât o simplă paradigmă vizuală sau auditivă, stă ceva ce Platon nu a articulat cu claritate, anume *o paradigmă a virtualului*, care avea să fie tematizată ca atare abia în Evul Mediu și care constituie fenomenul pe care trebuie să-l înțelegem și să-l experimentăm pentru a deschide posibilitatea tematizării filosofice a modului în care ceea ce astăzi numim realitate virtuală acționează asupra conștiinței umane.

Am arătat, într-o serie de studii anterioare, modul în care paradigma virtualului este legată de conceptul de putere⁶⁷ și, în același timp, de modul în care surprinderea ideilor supreme platonice este descrisă atât la Platon, cât și în filosofia neoplatonică⁶⁸. Ceea ce este virtual acționează asupra noastră ca o forță invizibilă, dar fără îndoială con-simțită inefabil într-un registru ce premerge distincției dintre senzorial și noetic. Acest lucru se vede cu claritate în tematizările medievale ale îngerilor și ale lui Dumnezeu ca virtualități ce pătrund în lume și în mintea omului prin intermediul efectelor sau influențelor pe care le au asupra acestora. Ceea ce Platon surprinde în *Republica*, încercând să tematizeze felul de a fi al privirii teoretice a ideii Binelui, este una dintre primele prefigurări ale acestui fenomen.

Așa stând lucrurile, putem spune că filosoful grec trece dincolo de noțiunea prefilosofică de θεωρία, arătând că sursa ei este un fel de impuls al cunoașterii izvorât dintr-o virtualitate imposibil de epuizat, care nu poate fi privită ca atare și spre care gândirea se îndreaptă în ritmul său, fără a o putea atinge. Modul în care mintea noastră (sur)prinde oarecum această virtualitate este tocmai în modul con-

⁶⁴ Τοῦτο τοῖνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι (*Ibidem*, 508e).

⁶⁵ οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. (*Ibidem*, 509b).

⁶⁶ *Ibidem*, 508d.

⁶⁷ Cornel-Florin Moraru, „Contribuții la o filosofie a mediului digital. (Pre)Istoria virtualității de la Platon la Toma din Aquino”, în Cornel-Florin Moraru (coord.), *Existența Digitală. Studii de filosofie a virtualității*, București, Eikon, 2023, pp. 13–96.

⁶⁸ Cornel-Florin Moraru, „Către o metafizică a virtualului. Ispitele contemplative neoplatonice și realitatea virtuală”, *Revista de Filosofie*, Tomul LXX, nr. 1/2023, p. 5–19.

simțirii, ca o recunoaștere a caracterului neființial (meontologic) al realității ultime, al principiului prim. Con-simțirea teorică este o urmare a forței pe care inefabilul o exercită asupra noastră și se manifestă ca o senzație vagă a incompletitudinii cunoașterii, a faptului că există, în realitate, ceva ce, literalmente, nu este actualizat.

Acesta este fundamentul pe care trebuie pusă o posibilă filosofie a virtualității. Ea vizează modul în care conștiința noastră ia act și interacționează cu niște entități care ne ating, dar pe care nu le putem atinge, care impregnează întreaga noastră realitate prin efectele lor, dar care rămân, totuși, separate de ea, undeva într-o dimensiune aparte. Virtualitatea digitală, specifică paradigmei informaționale contemporane, nu este decât una dintre multiplele ipostaze ale virtualității din istoria filosofiei. Un studiu sistematic ar putea arăta cum aceste paradigme ale virtualității pot fi puse în legătură cu o experiență teorică originară și cum, urmărind aceste experiențe, putem ajunge de la bogăția de sensuri platoniciene ale privirii teoretice până la teoria în sensul științific actual.