

CRIZA OMULUI MODERN ÎN CONTEXTUL SECULARIZĂRII ȘI UN POSIBIL RĂSPUNS DIN PERSPECTIVĂ TRANSDISCIPLINARĂ

THE CRISIS OF THE MODERN MAN IN THE CONTEXT OF SECULARIZATION AND A POSSIBLE ANSWER FROM A TRANSDISCIPLINARY PERSPECTIVE

Anca MUSTEA

Facultatea de Psihologie, Științe ale Educației și Asistență Socială, Universitatea de Vest

„Vasile Goldiș” din Arad

Tel: 0040 – 257 – 250609

E-mail: ancamustea@uvvg.ro

ABSTRACT

The human being is permanently in search for meaning: the meaning of his life, the meaning of daily events, and most of all, the meaning of its sufferance. The process of secularization affects the meaning making process by eliminating the spiritual dimension of man, and the consequences, as emphasized by Mircea Eliade, Carl Gustav Jung or Viktor Frankl are disastrous, all leading to the alienation of man and the possibility of self destruction. The transdisciplinary approach is discussed here in relation to the possibility of recuperating this meaning. The consideration of a spiritual dimension of human, as well as of democracy might be a viable solution against the “existential vacuum” due to the loss of meaning.

Key words: *crisis, meaning, existential vacuum, transdisciplinarity, spirituality, religion*

Introducere

Cu toții am observat în jurul nostru, sau poate chiar ne-am confruntat cu ceea ce putem numi criza omului modern, în special a celui om centrat pe acumularea de bunuri și valori, respectiv centrat pe propria persoană și bunăstarea la care poate ajunge. O ipoteză prin care să se explice această criză este legată de eșecul omului de a-și găsi locul și sensul într-o lume care nu mai are sens. Omul modern, spre deosebire de omul societăților arhaice, a pierdut abilitatea de a se raporta la sacru în tot ceea ce face, iar pentru omul religios al societăților arhaice situarea în sacru era exact ceea ce dădea sens vieții și activităților sale vitale (Eliade 2007). Activitățile zilnice ale omului modern nu mai au o semnificație religioasă, locuința sa nu mai reflectă un model divin, lumea sa este tot mai desacralizată. Conform teoriei clasice a secularizării, în societatea contemporană

occidentală se constată un declin al creștinismului, ca urmare a modernizării – pe măsură ce societățile se modernizează, devin mai complexe, mai raționale, mai individualiste și mai puțin religioase (Gorski 2003: 111).

Efectele pe care desacralizarea lumii le are asupra omului modern pot fi îngrijorătoare atât la nivel individual, cât și la nivel social. Viktor Frankl vorbește de vidul existențial al omului modern care nu își găsește sensul vieții (Frankl 2008: 15). Carl Gustav Jung menționează compartimentarea conștiinței omului modern și pericolul scindării dintre conștiința civilizată și instinctele primare, ceea ce duce la un grad ridicat de disociere și confuzie psihică (Jung 1964: 83-84). Mircea Eliade, într-un interviu realizat de Paul Barbăneagră, afirmă că o societate total areligioasă ar fi în pericol de a se autodistrage¹.

O soluție posibilă la această dramă a omului modern este sugerată de o nouă abordare a Realității: transdisciplinaritatea (Nicolescu 1999; Nicolescu 2009), care propune considerarea integralității persoanei umane în raport cu lumea, adică reconsiderarea relației Subiect – Obiect al cunoașterii și depășirea limitelor disciplinare în căutarea dialogului cu arta și Tradiția în încercarea de a înțelege omul, sensul său și cel al lumii în care trăiește.

Omul modern în fața terorii istoriei

Pentru omul societăților arhaice sensul vieții și al activităților sale, sensul suferinței, era dat de situarea în sacru, adică de „contactul” cu zeii (Eliade 2007). La fel ca și în cazul societăților arhaice, omul societăților tradiționale reușește să suporte suferința pe care o aduc evenimentele istorice (personale sau colective), adică să suporte istoria, pentru că toate acestea au un sens. Evenimentele istorice fiind supuse voinței lui Dumnezeu, toate catastrofele sau suferințele omului au o semnificație, nu sunt arbitrare (Eliade 1999: 129).

Omul societăților arhaice și tradiționale este antiistoric. El se apără de istorie fie abolind-o printr-o regenerare periodică a lumii, fie prin atribuirea unei semnificații metaistorice evenimentelor istorice (Eliade 1999: 137). În ambele situații, evenimentele istorice erau integrate unor sisteme bine articulate în care atât Cosmosul, cât și existența umană aveau un sens, o rațiune clară de a fi.

Pentru omul modern al societăților contemporane timpul nu mai prezintă o structură discontinuă sau circulară. Începând cu religia iudaică timpul ciclic se transformă într-un timp liniar, istoric. Din perspectiva filosofilor istoriciste, sensul evenimentelor istorice este dat de însăși realizarea lor (Eliade 1999: 144). Deci catastrofele, evenimentele negative ale istoriei, nu mai au

¹ interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră și editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films

drept explicație intervenția unei „forțe” divine la fel ca în viziunea tradițională iudaică, de exemplu. „Răul” făcut de om, prin comportamentul său, unui alt om, este extrem de dificil de integrat într-un sistem de explicații coerent, care să dea sens lumii, existenței umane și mai ales suferinței. În trecut oamenii au suportat „teroarea istoriei” pentru că suferința avea un sens sau pentru că știau că va avea un sfârșit. Pentru omul contemporan, creator de istorie, care elimină din explicațiile sale intervenția divină, „teroarea istoriei” este tot mai greu de explicat și de suportat (Eliade 1999: 152).

În fața „terorii istoriei”, omul se poate lăsa pradă disperării provocate de „prezența sa într-un univers istoric în care cvasitotalitatea ființelor umane trăiește pradă unei teorii continue (chiar dacă nu e întotdeauna conștientizată)” (Eliade 1999: 154) sau se poate apăra de această disperare prin credință (filosofică, religioasă sau de altă natură).

Raționalitatea, negarea conținuturilor simbolice ale inconștientului și scindarea personalității omului modern

Pentru omul areligios contemporan toate activitățile vitale sunt desacralizate (Eliade 2007: 126). Acesta respinge transcendența, relativizează realitatea și se îndoiește uneori de sensul existenței. În comparație cu omul religios al societăților arhaice și tradiționale, omul religios modern își asumă o nouă stare existențială, în care refuză „orice chemare la transcendență” și se consideră pe sine subiect și agent al Istoriei (Eliade 2007: 153).

Am putea spune că în timp ce omul religios își asumă o existență teocentrică, omul areligios își fundamentează existența pe o perspectivă antropocentrică. Astfel, în cazul antropologiilor existențialismului sartrian, a marxismului și a freudismului, omul este absolutizat și desprins de orice condiționare exterioară, ceea ce presupune o negare a lui Dumnezeu, dar și a unei misiuni prestabilite a omului, care nu trebuie să răspundă în fața nimănui „de propria sa origine” (Germinario 1997: 71).

Moștenitor al lui *homo religisus*, omul areligios se făurește pe sine încercând să se lepede de orice moștenire religioasă, să se golească de orice semnificație transumană. După cum spune Mircea Eliade, omul modern areligios „se făurește pe sine, și nu ajunge să se făurească întru totul decât în măsura în care se desacralizează și desacralizează lumea. Sacrul este prin excelență o piedică în calea libertății sale. Omul nu va deveni el însuși decât atunci când va fi în întregime demistificat, și nu va fi cu adevărat liber decât după ce va fi ucis pe ultimul zeu.” (Eliade 2007: 153).

Însă, dacă idealul omului areligios este desacralizarea personală, desacralizarea lumii în care trăiește și uciderea ultimului zeu, existența sa este una extrem de tragică, idealul propus fiind fie

irealizabil, fie foarte greu de atins. Această existență asumată de omul areligios presupune o permanentă luptă cu moștenirea primită de la strămoșul său religios, moștenire care ia forma unor comportamente sau ritualuri, care chiar dacă au pierdut orice urmă de semnificație religioasă persistă în viața sa. Însă lupta cea mai grea se duce în interiorul său, deoarece inconștientul său este populat de credințele și simbolurile de care vrea să se lepede, dar asupra cărora nu are nici un control.

Din perspectiva lui Mircea Eliade, la fel ca din cea a lui Carl Gustav Jung, conținuturile inconștientului fiind rezultatul trăirilor legate de aspecte existențiale ale strămoșului omului modern, adică ale lui *homo religiosus*, acestea fac referire la aspecte religioase sau integrează imagini primordiale în mod simbolic. Omul areligios în totalitate, „în stare pură”, este foarte greu de găsit în realitate, chiar și în cele mai desacralizate societăți. Am putea spune că, deși a alungat zeii din lume, omul areligios îi păstrează înlăuntrul său: prin comportamente, ritualuri (chiar golite de o semnificație religioasă), mituri și simboluri (Eliade 2007; Jung 1964).

Mitul este una dintre formele de povestire care se întâlnește în societățile arhaice și care relatează un eveniment pe care omul primitiv îl crede ca fiind adevărat (Campbell 1998). Prin faptul că mitul relatează un eveniment ce s-a petrecut în *illo tempore*, acesta reprezintă o istorie exemplară (Eliade 2008: 434). Fiind o relatare a creației unei „situații” sau a unui eveniment cosmic primordial, mitul relatează cum a apărut ceva – Lumea, Cerul, oamenii, plantele, animalele, comportamentele – și care este sensul acestor lucruri, al acestor „realități sacre” (Eliade 2007: 74).

Una dintre funcțiile pe care le îndeplinește mitul pentru omul primitiv este să dea un sens ordinii universului – este ceea ce Joseph Campbell numește funcția cosmologică a mitului (Campbell 1998). În societatea modernă această funcție nu mai este îndeplinită de mitologie, ci a fost preluată de către știință. Pentru a înțelege ordinea universului, originea planetelor sau a stelelor, omul modern nu mai apelează la mit, ci la știință, iar explicațiile științifice pot genera aceeași stare de uimire și reverență pe care omul primitiv o regăsea în mit (Campbell 1998).

Am putea spune, deci, că pentru omul modern, mitul nu mai reprezintă o istorie adevărată. Mitul este alungat din conștiința omului modern ca ceva fantastic sau irațional. Dar reprezentările, simbolurile, miturilor omului primitiv se regăsesc în conținuturile inconștientului uman, mai precis, în ceea ce Carl Gustav Jung numește inconștientul colectiv. Recunoaștem aceste motive mitologice în imaginile colective care apar în visele oamenilor (Jung 1964: 67).

Inconștientul colectiv este populat cu conținuturi primordiale, formate prin evoluția psihicului uman de-a lungul timpului: arhetipurile. Jung consideră că acestea reprezintă o tendință instinctivă de a forma reprezentări ale unui motiv arhetipal, cum este tendința instinctivă de a clădi cuiburi în cazul păsărilor. Tot așa cum organismul omului s-a dezvoltat prin evoluție, este posibil să

se fi dezvoltat și psihicul. Istoria minții umane presupune dezvoltarea biologică și inconștientă a minții în cazul omului arhaic (Jung 1964: 67).

La fel cum conștientul este preocupat de viitor și posibilitățile sale, și inconștientul are aceleași preocupări pe care le exprimă în vise. Inconștientul pare să poată analiza și să tragă concluzii din fapte la fel ca și conștientul, doar că inconștientul deliberează instinctiv, fiind ghidat în principal de tendințe instinctive, reprezentate de forme corespunzătoare ale gândirii, de arhetipuri. Arhetipurile au propria lor inițiativă și energia lor specifică, produc sens, semnificație, în forma lor simbolică și funcționează ca niște complexe. Dar în timp ce complexe personale nu produc decât erori personale („*personal bias*”), arhetipurile crează mituri, religii și filosofii, care influențează națiuni și epoci ale istoriei (Jung 1964: 78-79).

Jung susține că mintea s-a dezvoltat până la starea actuală a conștiinței natural (non-reflexiv, nu prin propria putere), la fel cum o ghindă crește într-un stejar. Mintea este în continuă dezvoltare și este influențată atât din exterior, cât și din interior. Forțele care acționează din interior nu sunt conștiente și nu sunt sub controlul minții (conștientului) (Jung 1964: 81). Omul modern refuză să admită dependența sa de puteri care sunt dincolo de controlul său, cum ar fi conținuturile inconștientului. Pentru a-și menține această credință, omul modern plătește prețul sub forma unei lipse remarcabile de introspecție. Însă zeii și demonii săi nu au dispărut, doar că au alte nume și îl fac să fie neliniștit, îl duc la complicații psihice și la diferite forme de dependență. „Conștiința civilizată, s-a separat de instictele sale primare. Dar, deși omul dorește să se creadă stăpânul propriului suflet (stăpân pe sine), atâta timp cât nu își poate controla propriile emoții și stări emoționale sau conținuturile inconștientului, cu siguranță nu este propriul său stăpân, însă arhetipurile nu pot fi stăpânite pentru că ele sunt autonome (Jung 1964: 82-83).

Refuzând să conștientizeze conținuturile „primitive” ale inconștientului său, omul modern este scindat între conștientul rațional și inconștientul refuzat, dar nu mai puțin real. Însă, trăind într-o viață extrem de compartimentată, omul modern nu vede scindarea dintre conștiința civilizată și instictele primare (respectiv arhetipuri) – aspecte diferite ale vieții sale sunt ținute în sertare diferite. Astfel că, după părerea lui Jung, mintea culturală modernă este caracterizată printr-un grad ridicat de disociere și confuzie psihică, atât la nivel individual, cât și la nivel social (Jung 1964: 84). Disocierea (individuală și socială) explică de ce atât de mulți oameni din societatea occidentală se simt neajutorați. De exemplu, Jung afirmă că foarte mulți oameni și-au pierdut încrederea în religie pentru că aceștia nu mai înțeleg religia. Atâta timp cât viața poate merge înainte fără religie, această pierdere nu se observă. Dar când apare suferința lucrurile stau altfel: în aceste momente oamenii încep să caute să înțeleagă care este sensul vieții, sensul suferinței (Jung 1964: 87).

În multe situații, omul modern încearcă să arate că nu există dovezi științifice care să susțină credința. Însă Jung consideră că nu ar trebui să ne privăm de un lucru util cum este credința și efectul pozitiv pe care îl poate avea asupra omului (mai ales în situații de criză), cu atât mai cu cât a căuta dovezi pentru susținerea credinței e că este la fel de greu ca și să arăți că nu există o realitate transcendentă (Jung 1964: 89). Omul poate să treacă peste cele mai grele încercări, când este convins că acestea au un sens (Frankl 1992). Este rolul simbolurilor religioase să dea sens vieții omului. Simbolurile nu au fost inventate în mod conștient, ele s-au produs (Jung 1964: 89).

Din păcate, secolul XX – suține Jung – a arătat ce înseamnă ca porțile lumii subterane, ale inconștientului, să fie deschise: de la începutul acestui secol lumea trăiește într-o stare de schizofrenie, de scindare, reflectată și la nivel social, de exemplu, prin scindarea între capitalism și comunism, al cărui simbol a fost „Cortina de fier”. Omul modern nu înțelege cât de mult îl afectează „raționalismul” său, care i-a distrus capacitatea de a răspunde la simbolurile și ideile numinoase, și care îl pune la mila „lumii subterane” a psihicului său. S-a eliberat de superstiții, dar în acest proces și-a pierdut valorile spirituale într-un grad periculos. Tradiția sa morală și spirituală s-a dezintegrat, iar acum plătește pentru prețul pentru această scindare în dezorientarea și disocierea lumii întregi (Jung 1964: 93-94).

Lumea omului modern pare să fie curățată la suprafață de orice superstiții, dar lumea sa internă încă se hrănește cu simboluri, nu este eliberată încă (Jung 1964: 96). Înțelegerea acestor simboluri, comunicate de inconștient prin vise și care se dovedesc a fi semnificative, sunt importante în procesul de individuație, proces prin care individul integrează conștient conținuturile inconștientului în încercarea de a deveni complet. Înțelegerea simbolurilor viselor, a simbolurilor arhetipale, este importantă pentru a opri procesul de scindare al omului modern.

Nevoia de sens și vidul existențial

Elementul comun, întâlnit atât la Eliade, cât și la Jung, este necesitatea omului de a găsi un sens propriei existențe, lumii și, mai ales, suferinței. Semnificația personală acordată vieții, în general, și evenimentelor vieții în particular i-a ajutat pe mulți oameni să treacă peste adversitățile vieții și să ajungă la starea de bine, atât din punct de vedere psihic, cât și fizic (Pohlmann, Gruss, Joraschky 2006: 109). Importanța sensului pentru om este foarte bine surprinsă de Basarab Nicolescu când spune: „Fără sens omul moare. Foamea de sens este mai aprigă ca hrana terestră” (Nicolescu 2009: 189). Acest lucru a fost evidențiat de numeroase cazuri ale unor oameni care au reușit să treacă prin situații traumatice, cum a fost de exemplu concentrarea în lagărele naziste, doar pentru că au reușit să găsească un sens, o semnificație, suferinței pe care au îndurat-o. Două astfel

de cazuri sunt cele ale psihologilor Viktor Frankl și Aaron Antonovsky (Pohlmann, Gruss, Joraschky 2006: 109), ambii dedicându-și ulterior cariera cercetărilor legate de nevoia de sens, respectiv de sentimentul de coerență.

La fel ca și omul societăților arhaice sau tradiționale, pentru a face față suferinței, omul modern trebuie să o înțeleagă, să îi găsească un sens. Dacă acest lucru nu se întâmplă se poate ajunge la diverse forme de patologie psihică, după cum susțin atât Carl Gustav Jung, cât și Viktor Frankl. Motivația primordială a omului este, în viziunea lui Frankl, sensul, deoarece: „omul este astfel structurat, că are o atare constituție, încât fără sens pur și simplu nu se descurcă” (Frankl 2008: 21). Iar pentru a face față dificultăților vieții și suferinței, omul are nevoie să găsească semnificația acestora, pentru că ceea ce contează „este deci poziția, atitudinea cu care primește loviturile inevitabile ale destinului, ale vieții. A smulge și a extrage sens acestei vieți îi este, așadar, acordat și îngăduit omului până la ultima suflare” (Frankl 2008: 24).

Dar acest sens nu este ceva inerent vieții omului, el trebuie căutat și formulat în mod activ (Pohlmann, Gruss, Joraschky 2006; Frankl 2008; Frankl 1992; Park 2005). Fiecare persoană decide individual ce este semnificativ pentru viața sa (Pohlmann, Gruss, Joraschky 2006: 109). Sensul este reconstruit zilnic de individ în confruntarea cu evenimentele vieții, însă o modificare radicală apare în momentele de criză, când apare o discrepanță între credințele și obiectivele persoanei, respectiv evenimentele majore sau traumatizante. De exemplu, o schimbare radicală în sistemul de semnificații poate interveni în cazul nașterii unui copil, care este un eveniment plăcut și dorit, dar și în cazul îmbolnăvirii persoanei sau a unui deces în familie, care sunt evenimente traumatizante.

Crystal Park conceptualizează sensul, pe de o parte, ca un sistem global de semnificații, unde include credințele personale (de exemplu, cele care pot fi incluse într-o filosofie a vieții), obiectivele și trăirea subiectivă că lucrurile, evenimentele și viața în general are sens. Pe de altă parte, autoarea se referă la procesul de realizare a sensului care intervine în special atunci când evenimentele vieții vin în contradicție cu conținuturile sistemului global de semnificație (Park 2005). Pentru a reconstrui sensul în aceste condiții, omul apelează fie la restructurarea sistemului de semnificații în acord cu evenimentele întâmplare, fie la reinterpretarea evenimentelor astfel încât să fie în acord cu credințele pe care le are. Oricare ar fi situația, se constată tendința omului de a găsi un sens, o coerență în viața sa.

Din păcate, omul modern se confruntă deseori cu un sentiment de absurditate a vieții, cu ceea ce Frankl numește „vid existențial” (Frankl 2008). După părerea sa, sentimentul de vid existențial cu care se confruntă omul modern a apărut în urma pierderii de către acesta a instinctelor și pulsuniilor, pe de o parte, și a normelor culturale tradiționale, pe de altă parte (Frankl 2008: 16). Astfel, spre deosebire de animal, la om nu mai primează instinctele care să îi spună ce să facă. De

asemenea, în măsura în care omul își pierde tradițiile, nu mai există niște norme care să îi spună ce este bine să facă în anumite situații – de exemplu, că ajuns la o anumită vârstă trebuie să-și întemeieze o familie. În lipsa acestor îndrumări, omul ajunge la conformism („*vrea numai ceea ce fac ceilalți*”), totalitarism („*face numai ceea ce vor ceilalți*”) sau nevroză noogenă cauzată de sentimentul de vid existențial (Frankl 2008: 16).

Viktor Frankl consideră că exacerbarea orientării omului spre aspectul material sau spre plăcere este, de fapt, o mască a vidului existențial cu care se confruntă omul modern sau o compensare pentru acest „vacuum existențial” (Frankl 1992: 113). Pentru a masca, a acoperi lipsa de sens a vieții sale, omul caută să umple golul ivit cu acumularea de obiecte materiale sau cu activități care îi creează plăcere. S-a creat o adevărată industrie de servicii și obiecte care să-i creeze plăcere omului modern, dar de care nu are cu adevărat nevoie (Frankl 1992: 113): parcuri de distracție, mall-uri, jocuri pe calculator etc. Ajungem, astfel, la o idealizare a imaginii lui *homo economicus*.

Omul economic sau încercarea eșuată de a umple vidul existențial

Carlos Rodriguez-Sickert definește *homo economicus* ca fiind acel individ care acționează astfel încât să-și crească la maxim binele personal în fața constrângerilor cu care se confruntă (Rodriguez-Sickert 2009). Conform lui John Stuart Mill, economia politică este centrată în jurul ideii că omul dorește să posede averea și este capabil să judece și să compare mijloacele prin care finalitățile pot fi obținute. Pornind de la această idee se dezvoltă perspectiva individualismului metodologic care vede raționalitatea instrumentală și interesul material personal ca două trăsături ale naturii umane (Rodriguez-Sickert 2009).

Un model rațional al comportamentului economic a fost dezvoltat, teoria expectanțelor raționale predominând încă mediul economic, cu toate dovezile contrare, unele majore, cum ar fi criza economică actuală de la nivel global (Kaletsky 2009). Încercarea de a transforma științele economice într-un aparat matematic de predicție a eșuat, după cum ne arată cea mai mare parte a rezultatelor predicțiilor realizate (Thaler 2000). În rândul cercetătorilor din domeniul științelor economice se pune tot mai pregnant necesitatea unei noi abordări a comportamentului economic, o abordare orientată mai degrabă spre științele socioumane, decât spre matematică (Kaletsky 2009).

Dacă pentru foarte mult timp științele economice au încercat să aplice un model determinist al comportamentului economic al omului, pe baza căruia să poată face predicții exacte, se constată că un astfel de model nu este posibil sau realist. Dacă John Stuart Mill vorbea despre orientarea omului spre acumularea de valori, iar Thomas Hobbes făcea referire la egoismul acestuia, ambii

autori erau, însă, conștienți de complexitatea naturii umane (Rodriguez-Sickert 2009). Ca modelele din științele economice să poată explica ceea ce se întâmplă în realitate ar trebui, la rândul lor să țină seama de această complexitate.

Mitul omului economic, rațional și interesat doar de binele personal, care își caută satisfacția în acumularea de bunuri și valori este infirmat de faptele vieții de zi cu zi. S-a ajuns astfel la „paradoxul hedonistic” conform căruia *homo economicus* sau oricine își caută fericirea pentru sine, nu o va găsi, dar cel care îi ajută pe ceilalți o va găsi (Konow & Earley 2008). Acumularea de valori și bunuri nu duce, în final, la mai multă fericire și stare de bine, psihică sau fizică, ci uneori are chiar efectul advers (Konow & Earley 2008).

Acest lucru ne amintește de afirmațiile lui Viktor Frankl în legătură cu încercarea inutilă a omului contemporan de a umple vidul existențial cu bunuri și plăceri (Frankl 1992: 113). Satisfacția poate fi atinsă mai degrabă prin dăruirea omului, prin capacitatea lui de a transcende propriile nevoi și interese (Frankl 2008). Vidul existențial, însă, resimțit conștient sau inconștient, nu poate fi umplut, se pare, nici cu bunuri materiale, nici cu plăceri.

Un răspuns din perspectivă transdisciplinară la criza omului modern: dimensiunea spirituală a omului și a democrației

Omul este un căutător de sens: un sens al vieții, un sens al evenimentelor care i se întâmplă în fiecare zi, un sens al cuvintelor, un sens al suferințelor. Sensul este găsit în măsura în care omul găsește coerența în tot ceea ce se întâmplă în jurul lui, dar și înăuntrul lui. Acest lucru este destul de greu de atins în lumea lui *homo economicus*, centrată pe eficiență și pe o gândire binară, la un singur nivel de realitate, pentru că ar fi nevoie de o privire asupra ființei umane în întregime și de încercarea de a-i integra contradicțiile. Astfel de contradicții se întâlesc între dorințele omului și realitatea cu care se confruntă, între visele sale și resursele de care dispune la un moment dat, între cerințele societății și posibilitățile sale, ca să enumerăm doar câteva contradicții care ar trebui luate în considerare pentru ca omul să se împace cu sine și cu lumea care îl înconjoară pentru a găsi coerența.

Constatăm în gândirea noastră obișnuită o tendință spre simplificare, un reduționism specific gândirii științifice occidentale. Acest reduționism, este însă incompatibil cu găsirea sensului, pentru că situația omului este una extrem de complexă, în ideea de interrelaționare a omului cu mediul în care trăiește, cu alți oameni, a evenimentelor și condițiilor între ele. Omul este prins într-o rețea de relații și evenimente la care nu le poate găsi un sens în mod disociat, separate unele de altele.

Abordarea transdisciplinară, apărută ca și concept în anii 1970 și dezvoltată ca metodologie și model al Realității de Basarab Nicolescu (Nicolescu 1999; Nicolescu 2002; Nicolescu 2009) este adecvată acestui subiect din mai multe motive. Vom încerca să prezentăm aceste motive fără a insista asupra prezentării transdisciplinarității, care poate fi consultată în bibliografia menționată.

Nivelurile de Realitate și percepție, terțul logic inclus și complexitatea – sunt cele trei axiome pe care se bazează transdisciplinaritatea (Nicolescu 1999). Fiecare dintre acestea este necesară înțelegerii sensului ca sistem de semnificație și sentiment de coerență. Axioma ontologică afirmă existența mai multor niveluri de Realitate ale Obiectului și a mai multor niveluri de percepție ale Subiectului. Între aceste niveluri de Realitate și percepție, respectiv între Subiect și Obiect, se găsește ceea ce Basarab Nicolescu numește „zona de transparență”, adică ceea ce nu poate fi surprins datorită limitărilor simțurilor sau instrumentelor noastre.

Axioma logică se referă la logica terțului inclus și care este unul dintre pilonii de bază ai cunoașterii transdisciplinare. Pornind de la fizica cuantică, Ștefan Lupașcu dezvoltă logica terțului inclus, care înlocuiește a treia axiomă a logicii clasice, admitând că la un alt nivel de Realitate există un T care este A și non-A în același timp, sau nici A, nici non-A. Două contradictorii A și non-A pot fi reconciliate numai la un alt nivel de Realitate decât cel la care se găsesc. „Proiecția lui T pe unul și același nivel de Realitate este aceea care provoacă apariția cuplurilor antagonice, mutual exclusive (A și non-A). Unul și același nivel de Realitate nu poate determina decât opoziții antagonice. El este prin natura sa, auto-distructiv, dacă este complet separat de toate celelalte niveluri de Realitate. Un al treilea termen, să-l numim T', situat pe același nivel de Realitate cu opusele A și non-A, nu le poate concilia pe acestea.” (Nicolescu 1999). Logica terțului inclus nu respinge în totalitate logica terțului exclus, ci doar îi restrânge domeniul de valabilitate la situațiile relativ simple. Doar bazându-ne pe logica terțului inclus și pe existența mai multor niveluri de Realitate putem concilia numeroasele contradictorii cu care se confruntă omul în permanență.

Cea de-a treia axiomă a metodologiei transdisciplinare surprinde exact situația omului în raport cu găsirea sensului. Conform acestei axiome, orice fenomen studiat prezintă o complexitate ridicată. Trebuie să facem diferența între **complexitate** și **complicat**. Complex nu înseamnă complicat. Etimologic, complex vine de la latinescul *complexus*, care înseamnă țesut împreună, cu părți care se întrepătrund. Prin urmare, întregul este mai mult decât suma părților. Dacă părțile se desprind din întreg se pierd informații. Dacă studiem un fenomen complex pe părți și încercăm să punem apoi împreună informațiile nu vom reuși să surprindem toate caracteristicile întregului.

Abordarea transdisciplinară ține cont de complexitatea Realității, conștientizând faptul că aceasta nu va putea fi niciodată cunoscută în întregime: „Deși admite autonomia fiecărui domeniu al cunoașterii și diferențele esențiale între diferite moduri de cunoaștere, relativismul transdisciplinar

este întemeiat pe ideea că nici unul din aceste moduri de cunoaștere nu va putea să îmbrățișeze întreaga Realitate.” (Nicolescu 2007)

Una dintre importantele contribuții ale transdisciplinarității este reintroducerea Subiectului cunoașterii, pentru că ceea ce se află „*dincolo*” de orice disciplină este subiectul cunoscător și interacțiunea dintre Subiect și Obiect (Nicolescu 2010: 2). În studierea sensului vieții și a sistemelor de semnificații, este necesară transgresare limitelor oricărei discipline, pentru că sensul este dat, nu doar de credințele care pot fi verbalizate, ci și de sentimentul de coerență inexprimabil resimțit la nivel subiectiv, respectiv de sentimentul găsirii unui loc în lume.

Conform modelului transdisciplinar al Realității relația dintre Subiect și Obiect este mediată de Terțul Ascuns, care le unifică, păstrându-le în același timp identitatea (Nicolescu, Camus 2004). Prin urmare, Subiectul se află într-o permanentă relație dinamică între Obiect și Terțul Ascuns adică, am putea spune, orientat în același timp spre dimensiunea sa materială (care ține de Obiect) și dimensiunea sa spirituală (care ține de Terțul Ascuns). În momentul în care echilibrul dinamic al acestei triade este rupt, se rupe și coerența relației. Altfel spus, dacă ignorăm ***dimensiunea spirituală a omului***, pierdem șansa de a găsi coerența și sensul.

Ignorarea dimensiunii spirituale la nivel social are efecte la fel de negative ca și la nivel individual. Basarab Nicolescu subliniază importanța luării în considerare a dimensiunii spirituale a democrației (Nicolescu 2008). Salvarea omului de pericolul tehnostiinței, pusă uneori în slujba conflictelor între culturi și religii, dar și de pericolul absolutizării imaginii lui *homo economicus*, nu poate să vină decât printr-un dialog abordat cu o atitudine transdisciplinară. Un astfel de dialog presupune o atitudine transculturală și transreligioasă, care să permită „unitatea în diversitate și diversitatea în unitate” (Nicolescu 2008).

O atitudine transculturală și transreligioasă presupune deschiderea spre căutarea lucrurilor care te leagă de ceilalți, indiferent care sunt diferențele de natură culturală, religioasă, etnică etc. În măsura în care omul este capabil să își transeandă propriile nevoi (dorințe egoiste uneori), cum susține Frankl, și să se vadă în ceilalți, să se regăsească în diversitatea lor, ar trebui să fie incapabil să își pună propriile interese înaintea oricui altcuiva și să acționeze cu egoism.

CONCLUZII

Atitudinea transdisciplinară face posibilă concilierea lui *homo religiosus*, care își găsește locul și sensul în lume, cu *homo economicus*, orientat spre acumularea de bunuri. Doar printr-o atitudine transdisciplinară, care permite deschidere și dialog între culturi, religii, știință (sau mai precis tehnostiință), *homo economicus* își poate transcende propriile motivații egoiste și își poate

găsi locul împreună cu ceilalți oameni, indiferent de statutul socio-economic pe care îl au, adică, asemeni lui *homo religiosus*, își poate regăsi întregul ființei și locul în lume.

BIBLIOGRAFIE

- CAMPBELL, Joseph, *The Myths and the Masks of God*, High Bridge Company, Minneapolis, 1998.
- ELIADE, Mircea, *Mitul eternei reînțoarceri (arhetipuri și repetare)*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999/ 1957.
- ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 2008/ 1949
- ELIADE, Mircea, *Sacral și profanal*, Editura Humanitas, București, 2007/ 1957.
- FRANKL, Viktor E., *Man's Search for Meaning: an Introduction to Logotherapy*, Beacon Press, Boston, 1992.
- FRANKL, Viktor E., *Teoria și terapia nevrozelor (Introducere în logoterapie și analiza existențială)*, Editura Trei, București, 2008.
- GERMINARIO, Mario, *Omul fără vocație*, Editura Studia, Cluj-Napoca, 1997.
- GORSKI, Philip S., *Historicizing the secularization debate*, în *Handbook of the Sociology of Religion* editată de Michelle DILLON, Cambridge University Press, New York, 2003.
- JUNG, Carl .G., *Approaching the unconscious*, în *Man and his Symbols* editată de Carl G. JUNG și M.-L.VON FRANZ, Anchor Press, London, 1964.
- KALETSKY, Anatole, Goodbye, homo economicus, *Prospect magazine*, nr. 157, 2009, <http://www.prospectmagazine.co.uk/2009/04/goodbyehomoeconomicus/> (accesat în 7 mai 2010).
- KONOW, James; EARLEY, Joseph, *The Hedonistic Paradox: Is homo economicus happier?*, în *Journal of Public Economics*, vol. 92, 2008, pp. 1-33.
- NICOLESCU, Basarab, *În oglinda destinului*, Editura Ideea Europeană, București, 2009.
- NICOLESCU, Basarab, *Știința, sensul și evoluția. Eseu asupra lui Jakob Bohme*, Editura Cartea Românească, București, 2007.
- NICOLESCU, Basarab, *Disciplinary Boundaries – What Are They and How They Can be Transgressed?*, transmis spre publicare în *Integral Review – A transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis*.
- NICOLESCU, Basarab, *Spiritual dimension of democracy – utopia or necessity*, în *Living in Truth* editată de Andrei MARGA, Theodore BERCHEIM & Jan SADLAK, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2008.
- NICOLESCU, Basarab, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Polirom, Iași, 1999.

NICOLESCU, Basarab; CAMUS, Michel, *Rădăcinile libertății*, Editura Curtea Veche, București, 2004 .

PARK, Crystal L., Religion and meaning, în *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* editată de Ray F. PALOUTZIAN & Crystal L. PARK, The Guilford Press, New York, 2005.

POHLMANN, Karin, GRUSS, Barbara, JORASCHKY, Peter, *Structural properties of personal meaning systems: A new approach to measuring meaning of life*, în *The Journal of Positive Psychology*, vol. 1, nr. 3, 2006, pp. 109-117.

RODRIGUEZ-SICKERT, Carlos, *Homo economicus*, în *Handbook of Economics and Ethics* editată de PEIL Jan & VAN STAVEREN Irene, Edward Elgar Publishing, 2009.

THALER, Richard H., *From Homo Economicus to Homo Sapiens*, în *Journal of Economic Perspective*, vol. 14, nr. 1, 2000, pp. 133-141.