

Între secundarizare și istoria emoțiilor: religia trans-

Viorella MANOLACHE

The present study approaches the fact that postmodernity becomes intimately linked with its alternative currents through a local causality.

Transmodernity opens the way to a special knowledge, through revelation, and not by the «complexes of culture» assumed by modernism and postmodernism, in the light of the relativism that accompanies any change of cultural paradigm.

Posing into a common equation religion and governance, the present study will consider that a non-religious life of the secular modernity will be ornamented again by the religious institutions and meanings. The tolerance toward diversity, the antipathy toward traditional hierarchies, the fixation on informational technologies - become the flagrant hallmark of the period of transition, where even theology becomes trans-consolidated through a critical method, abandoned by the classics a long time ago.

Depășirea lui post- : transmodernitatea

(Re)dialectizat, (re)injectat cu / de *alt* sens, ca produs derivat, lateral, postmodernismul devine un concept supus (re)teritorializării, vînat de amenințarea de așezare, sedentarizare, comoditate sau înfundare, de ipostaza *penultimativă*.

Optînd pentru reactivarea *paenultimus*-ului, în ipostază de *ambreior*, cuvintele și ideile (re)investite filosofico-politic, într-un circuit (re)activ imprevizibil, nepremeditat, devin, sinonimic, *parole*, *cuvinte de acces*, *passwords*, *operatori nontehnici*, verificînd ipoteza lansată de noi, potrivit căreia *postmodernismul nu încremenește în fix, în continuum, ci devine mobil, prin aplicarea tensiunilor, a curenților alternative, ce justifică o (am)plasare sub un Postmodern Turn*.

Termenul *post-*, chiar dacă (a)lipit de oricare derivare a lui *modo*, rămîne (multi)fațetat, mozaicat, răsturnat în /de reflexii și irizări (auto)reflexive. Confuzia unor atari sufixe (supra)licitează micro-narațiuni multiple, care nu își propun o stabilizare sau o legitimare universaliza(n)tă. Perspectivile multiple modifică optica fenomenului: cultura postmodernă renunță a mai fi rezultatul unei rupturi față de proiectul modernității, tema traductibilității interculturale devenind axa unui imperativ¹.

(Pre)fixul *post-* se (auto)plasează ca produs al modernului, în afara acestuia, nefiind depășit, ci doar asumat. Dubla sa situare, în afara și (în)lăuntrul modernității, prin inocență și ironie, nu exclude nivelul *meta*, jocul experimentului,

¹ Irina Stănciugelu, *Prefixul „post” al modernității noastre*, Editura Trei, București, 2002.

care stabilește că noutățile sale, departe de a-l anula, îl desprind definitiv de orice borne fixe. Depășirea lui *post-* devine (re)cunoaștere dinamică, acceptare, aprofundare! Logica lui *post-* ne plasează în pliul critic al lui *între*, multiplicând distanțele, într-o dispută inegală, aleatorie.

Pentru Constantin Virgil Negoită², postmodernismul rămîne un concept dual, *modern* și *premodern*. Într-un atare peisaj duplicitar, textualismul a fost „împurificat” de ideologiile Noii Stîngi, erijate în „corectitudine politică”, ideologism orientat către năruirea *gîndirii mitice*, a *sacralului*, a *valorilor tradiționale*, a *religiilor*, a *canonului occidental*.

Plasînd *Subiectul* și *Obiectul* într-o astfel de dispută (in)egală, Jean Baudrillard³ miza pe mitologia filosofică a independenței și a libertății infinite a *Obiectului*. (Trans)versal, acesta desemnează lumea reală, absența *Subiectului*, instaurînd *restul* ca obstacol al relației *Subiect-Obiect*. Valoarea de întrebuintare și valoarea de schimb, dubla morală (*schimbul comercial* al sferei morale și *jocul* sferei imorale) devin mărcile de identificare ale *Obiectului*. În acord cu Baudrillard, sîntem plasați pe traiectoria unei lumi aleatorii, în care nu mai există un *Subiect* și un *Obiect* – noțiuni repartizate armonios în registrul cunoașterii.

Se știe că locurile în care *gîndirea-subiect* este torsionată mai mult, aceasta (în)magazinează o cantitate de energie sporită. În schimb, locurile din „bandă” care sînt mai plane (și, ca atare, mai puțin torsionate) (în)magazinează mai puțină energie. Transferînd ipotezele benzii lui Moebius în plan (filo)sofic, dacă lărgimea benzii se modifică, aceasta va conduce la un proces de cedare, în sensul că se modifică și distribuția de energie din bandă, ceea ce face ca aceasta să ia permanent o altă formă.

Duelul declarat *Subiect-Obiect* produce, potrivit lui Baudrillard, o răsturnare, o revanșă, o răzbunare a *Obiectului* pretins pasiv, care s-a lăsat descoperit și torsionat, dar care brusc se transformă într-un atractor straniu, capabil de o înfruntare metafizică. *Gîndirea* devine o singură față, cu planuri diferit-torsionate și (in)egale energetic, anulînd ordinea canonică de *gîndire-subiect*, cea care impunea o ordine aflată în afara *obiectului* sau menținut la aceeași distanță. Acceptarea conștiinței ca fenomen de (con)torsiune existențială presupune un schimb simbolic de energie între lume și *gîndire*, fapt ce destabilizează discursurile egal-ordonatoare și stazic-raționalizatoare

Propunînd, ca model alternativ, *bastonul cu două capete*, Basarab Nicolescu⁴ stabilea că *logica terțului inclus* este una privilegiată, tocmai prin faptul că aceasta permite traversarea coerentă a diferitelor domenii, (in)ducînd o structură deschisă,

² Constantin Virgil Negoită (*Logica postmodernului*, Editura Paralela 45, Pitești, 2004), pe urmele lui Thomas Friedman, consideră (printr-o raportare biblică) că în secolul XX importante nu au fost potopurile, ci mai degrabă perioadele de *după potop*.

³ Jean Baudrillard, *Cuvinte de acces*, Editura Art, București, 2008.

⁴ Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Junimea, Iași, 2007.

gödeliană⁵, a ansamblului nivelurilor de Realitate. Concilierea lui *pro* și a lui *contra* nu se poate produce decât pe un alt nivel de Realitate, unde aceștia devin polii contradictorii ai unei unități mai largi, după logica lui “a fi împreună”. Un concept precum *Homo sui transcendentalis* (re)inventează personajul central al curentelor alternative (pe Epimeteu, fratele lui Prometeu), drept cel care poartă pecetea lui *trans-* (*trans-figurare*, *trans-viziune*, *trans-portare*, *trans-formare*) și care devine, prin definiție, *cel care gîndește după*⁶.

Sub presiunea unui alt (pre)fix, *transmodernitatea* presupune, pentru Rosa María Rodríguez Magda⁷, întoarcerea la liniile de fugă și la ideile *tari* ale modernității: hegeliism, socialism utopic, marxism, filosofia suspiciunii.

Transmodernitatea marchează întoarcerea, copierea și supraviețuirea atributului *slab* al modernității în forma sa *light* (prin ficțiune, eclectism, înlocuirea modelelor), un travesti al postmodernității, aceasta din urmă lipsită (în încercarea de a-și evita sfîrșitul în cibernetica barbară sau în mass-media) de ruptura sa inocentă. *Transmodernitatea* preia și (re)face avangarda, eliminînd distanța elite-cultură-mase, reprezentînd imagine, fugă barocă, auto-referință, catastrofă, cotitură, reiterare fractală, entropie obeză, inflație grosolană de date, estetică a ceea ce e plin și a ceea ce a dispărut, entropie, fractalitate. Cheia de acces la un atare model alternativ constă în *trans-justificare* și în depășirea paradigmatelor.

Sub amprenta lui *trans-*, nici Spiritul, nici Adevărul Absolut nu mai sînt globale, acest atribut revenindu-i sintezei reușite între / dintre momentul pozitivismului modern și goliciunea postmodernă, printr-o (am)plasare în *cristalografia prolifică*.

Cu mențiunea că, o atare schemă funcțională stabilește că *transmodernitatea* presupune păstrarea definițiilor dinamice ale modernității, cu efect de oglindire!

Așadar, am fi în prezența unei *energii hibride*, organizate într-o formă și într-un teritoriu nou, în care punctele de vedere dispar, iar concepțiile lasă loc *percepțiilor* înțelese drept *procese* ce nasc *modele alternative*.

Un (alt) skandalon: religia lui trans-

Dincolo de capcana “-ismelor”, *transmodernismul* rămîne doar o încercare de articulare a unui răspuns dat modernismului și postmodernismului, subsumîndu-se imperativului: *Răspund, deși voi fi schimbat!*, preocupat de poziția centrală a

⁵ Structura *gödeliană* a ansamblului nivelurilor de Realitate, asociată *logicii terțului inclus*, implică imposibilitatea de a clădi o teorie completă care să descrie, pe de o parte, trecerea de la un nivel la altul și, pe de altă parte, ansamblul nivelurilor de Realitate (Basarab Nicolescu, p. 63).

⁶ Potrivit lui Basarab Nicolescu (*Pe drumul terțului inclus*, în „Convorbiri literare”, anul CXLIII, decembrie 2009, nr.12-168), pe urmele lui Jean-François Malherbe, noua etapă a Logosului este marcată de disputa Heraclit („inventatorul devenirii”) – Parmenide („inventatorul ființei”). Pentru Jean-François Malherbe, confruntarea Heraclit – Parmenide devine disputa *terț exclus* – *terț inclus*: *terțul exclus* (in)duce excluderea conștiinței, singura adevărată fiind cea a lui *Unu*. Paradoxal, *Unu* dă naștere unei multitudini de lumi incompatibile între ele; viziunea lui Parmenide rămîne una a *somnului*, pe cînd Heraclit devine ghidul fără pereche al *trezirii*.

⁷ Rosa María Rodríguez Magda, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1989.

dialogului, de integraționism, cu un stil de gândire ecologic, care apreciază diversitatea în unitate, (contra)punând multiculturalului și monoculturalului - *interculturalul*, ortodoxiei și heterodoxiei - *adevărul spiritual*, iar paranoiei postmoderne - *metanoia*. Pentru că *transmodernismul* moștenește din dialogul global propriul impuls transcedental și dorința de a supraviețui unei modernități decadente.

Transmodernismul devine respingere a falsei dogme dualiste care a condiționat singurele alegeri posibile în orizontul modernității, refuz al cererilor vaste ale modernismului și absurdității nihiliste a postmodernismului, suportând însă influența activă a ambelor contribuții.

Ceea ce T. Ungureanu (de)numește prin *culturism religios*, drept despărțire europeană de creștinism, anarhie tribală, goană magnetică spre totem, spre o nouă religie a exterminării și a măreției crimei, nu e altceva decât o calitate veche a unui fenomen social mascat în învinuire și pedeapsă. Ideea de sfârșit a modernității (a omului), care dincolo de nuanțe, semnifică abandonarea ideii de evoluție lineară și de teleologie, presupune o îndreptare necesară a tuturor societăților către idealul lumii capitaliste occidentale, adică al lumii pe care (încă) o numim postmodernă, pacifistă, calmă, generoasă!

Potrivit lui Theodor Codreanu⁸, *creștinismul devine o religie transmodernă*, prin excelență. Așadar, *transmodernismul* deschide calea cunoașterii speciale, prin *revelație*, și nu prin «complexele de cultură» asumate de modernism și postmodernism, în lumina relativismului care însoțește orice schimbare de paradigmă culturală. Th. Codreanu propune construcția unei *hermeneutici* noi, menite a transparentiza lumea înspre *lumen*, hermeneutică ce separă definitiv «complexele de cultură» (care au traversat culturalul din Renaștere și pînă în postmodernism) și «complexele de profunzime» (a *zonelor de transparență*).

Toleranța diversității, antipatia față de ierarhiile tradiționale, fixația pe tehnologiile informaționale devin marca aparentă a perioadei de tranziție, în care pînă și teologia devine - abandonată de clasici - *transconsolidată* de o metodă critică.

Așa cum anunța René Girard⁹, am fi plasați în faza *postcreștină* a istoriei umane, a comparatismului sălbatic, pluralismului, multiculturalismului și a celorlalte aproximări ale temei relativismului modern. Potrivit lui René Girard, pentru a considera (în acord cu promotorii modernității) că interdictele culturale sînt inutile (după „modelul” evenimentelor din mai '68 care au legiferat formula „e interzis să interzici”!), trebuie să fii partizanul individualismului celui mai excesiv, cel care presupune autonomia totală a indivizilor și a dorințelor lor¹⁰.

Sîntem, așadar, plasați într-o epocă a naturii mimetice a dorinței, a rivalității, care nu mai este nici accidentală, nici rodul unui instinct de agresiune sau al unei

⁸ Theodor Codreanu, *Transmodernismul*, Editura Junimea, Iași, 2006.

⁹ René Girard, *Prăbușirea Satanei*, Editura Nemira & Co, București, 2006.

¹⁰ *Ibidem*, p. 22-23.

pulsiuni agresive, ci marcă a *skandalon-ului*, înțeles în accepțiunea de *scandal* și *șchiopătare*. Sub raport antropologic, simbolul Crucii (re)unește miile de conflicte mimetice (de scandaluri) împotriva unei victime unice promovate în rolul de scandal universal¹¹. Cu mențiunea că, dincolo de forma vie a scandalului, dublii mimetici uită de obiectul disputei lor și se înverșunează contra rivalului mimetic. Evangheliile stabilesc că toate comunitățile umane sînt supuse dezordinilor periodice care pot fi rezolvate doar prin fenomene de mulțime unanimă: ciclul mimetic începe cu dorința și rivalitățile, continuă cu multiplicarea scandalului și criza mimetică, pentru a se transforma într-un mecanism victimar. Colectate în sisteme de opoziție, dorințele mimetice furnizează scandalul universal, abcesul de fixare, care domolește violența și (re)compune ansamblul (des)compus¹².

René Girard asimilează lumea lui *post* - unei existențe care își reproșează propria violență în mod constant, sistematic, ritual, prin *trans*- punerea tuturor conflictelor în limbajul victimelor inocente.

Deși nihilismele de extremă stîngă sînt la fel de averse de Nietzsche ca și nihilismele de extremă dreaptă, ele se fereșc să repună în drepturi preocuparea pentru victime (de la eșecul nazismului, niciun deconstructor, demistificator nu a atacat această valoare!). Iată de ce sîntem plasați, potrivit lui René Girard, într-o lume a *pseudo-nihilismelor*, într-un *ultracreștinism caricatural*, al *celuilalt totalitarism* (cel care își revendică năzuințele iudeo-creștine drept ale sale și care în loc să se opună creștinismului, îl depășește spre stînga).¹³

Căderii / desprinderii din sînul Absolutului, haosului, destrămării, ruinei, Vladimir Soloviov¹⁴ îi (supra)pune dezordinea păcătoasă, într-o confruntare dialogală a cinci vilegiaturiști ruși - *Generalul*, *Politicianul*, *Prințul*, *Doamna* și *Domnul Z*, înregistrînd, aparent obiectiv, *din off*, atributul exclusiv al fiecăruia: *războiul* este fieful *Generalului*, *progresul* - (printr-o extindere a echivalenței dintre *politesse* și *politique*) domeniul *Politicianului*, *sfirșitul istoriei universale*,

¹¹ *Ibidem*, p. 36.

¹² Într-o încercare de definire a agresivității, K. Lorenz, E. Fromm sau J. Monod considerau că aceasta este un instrument bipolar, distructiv și creator, un instinct ce reflectă discrepanța dintre evoluția genetică, lentă, și evoluția culturală rapidă a mediului uman.

Prin *turnirurile culturale* agresivitatea poate fi sublimată în acte de competiție, performanță și creație, luînd forma unei agresivități benigne (de apărare pentru supraviețuire), cu caracteristici de programare genetică, și a unei agresivități reactive sau maligne (de atac, ofensivă și distructivă), deprinsă ontogenetic și avînd un caracter anticipativ (Eibl-Eibesfeldt I., *Agresivitatea umană*, Editura Trei, București, 1995).

Identificată în termeni strict umani și civilizaționali, *agresivitatea* ar da naștere, potrivit lui Lorenz, la *opt păcate capitale* (folosirea armelor, suprapopularea, pustiirea spațiului vital natural, întrecerea omenirii cu sine însăși, moartea termică a simțurilor, decăderea genetică, sfărîmarea tradiției, creșterea receptivității la fenomenul de îndoctrinare). Pentru o posibilă "cură de tratament" a agresivității, Lorenz propune „cunoașterea reciprocă personală”, nu numai ca o condiție pentru mecanisme mai complexe de inhibare a agresivității, dar și ca slăbire efectivă a instinctului de agresivitate.

¹³ René Girard, *Prăbușirea Satanei*, Editura Nemira & Co, București, 2006, p. 202-205.

¹⁴ Vladimir Soloviov, *Povestire despre Antichrist*, Editura Humanitas, București, 2005.

prin apelul la textele atribuite lui Barsonoteu și Pansofie - segmentul *Domnului Z*. Dialogurile despre rău, despre lupta armată, despre succesul panmongolismului devin la Soloviev mărci tipice ale unui *război bun* și ale unei *păci rele*, stabilind o identitate duplicitară a Antichristului, care, în esență bun, (dez)echilibrează vechile dihotomii moderne.

O atare slăbire a *dihotomiilor tari* aruncă lumile *post-* în afara religiei, în care religiosul devine suprastructură, intrînd în ceea ce Marcel Gauchet¹⁵ numea *secundarizare* și/sau *privatizare*.

Secundarizarea s-ar (supra)pune emancipării de sub autoritatea religiosului, ordinea instituțională, regulile formale devenind rezultatul deliberării și al voinței cetățenilor în numele convingerilor lor religioase, cu mențiunea că, într-o atare schemă funcțională, religia nu este nici primordială, nici publică. Plasați într-o tentativă de „Unchurhing of Europe”, prin eroziunea religiilor seculare, noua religie a secolului XXI, devine, pentru Marcel Gauchet, cea a decesului, printr-o (re)activare a semnificației disparițiilor: moartea credinței în mîntuirea pămîntească și dispariția posibilității sacralizării istoriei!¹⁶

Angajați (voluntar sau in-) în contextul unui individualism suportat, impus, sîntem supuși unei dinamici separatoare care „dezanthropomorfizează”, printr-un spor de alteritate, divinul, punînd în valoare omul, în măsura în care acesta se *dedivinizează*. Dispariția *antiteologiei*¹⁷, dublată de decesul principiului care asigură superioritatea „metafizică” a sferei publice, eliberează logica reprezentativă, modificînd natura raportului de reprezentare dintre societatea civilă și stat.

Plasînd destinul hermeneuticii religioase între *deschidere* și *trăire* („Eu sînt ușa”, „Eu sînt calea”), André Scrima¹⁸ (supra)punea experiența spirituală experiențelor limbajelor, stabilind în limitele dihotomiei *sedentarism* / *itineranță*, faptul că orice „funcție cvasisacrală” nu este altceva decît dovada necesității destinale și cerința unui metabolism cosmic vizionar. Pentru că, potrivit lui André Scrima¹⁹, „doar cu acest preț se asigură, în anumite epoci decisive, spațiul destinat să adăpostească elanul unei civilizații purtătoare de viitor”.

¹⁵ Marcel Gauchet, *Ieșirea din religie*, Editura Humanitas, București, 2006.

¹⁶ *Ibidem*, p. 16-17.

¹⁷ Așezîndu-se într-o lume *postreligioasă*, (pseudo)diarium-ul lui M. J. Weeks (M. J. Weeks, *Jurnalul Diavolului*, București, Cartea de a doua zi, 2009) adnota faptul că piața lui Dumnezeu este în cădere liberă, strategii, consultanții media, responsabilii cu managementul timpului devenind oamenii-cheie în noua corporație post-religie, *Satanocorp*. Împărțind în tabere indecise brigada convertiților și talibanii, într-un context în care conservatorismul protestant rămîne viu și nevătămat, *Jurnalul Diavolului* propune o strategie apocaliptică, ca *alternativă soft* a planului Marelui D. (Dumnezeu, s.n.): „la miezul nopții voi apăsa Y2K de pe laptopul meu. Le dau eu a Doua Venire”; „să cumpăr mai multe acțiuni la Enron”; „să ridic prețul petrolului”; „să găsesc un avocat bun pentru S. Miloșevici”; „să agit puțin lucrurile în Orientul Mijlociu, mai ales în Iran și Irak”; „să desemnez un șef de campanie bun pentru băiatul Bush (nu vă faceți griji pentru Rusia: Vlad al nostru este un succes garantat!)”; „să fiu mai generos în sponsorizarea terorismului”; „să precipit (ce cuvînt potrivit!) schimbări climatice mai intense”(31 Decembrie, 1999).

¹⁸ André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Editura Humanitas, București, 2008.

¹⁹ *Ibidem*, p. 331.

Angajînd spiritul critic într-o formă / formulă neteologică, marcată de „poziția de bază” a *efortului*, Peter Sloterdijk²⁰ (re)investea termenul heideggerian – *Kehre* – cu sensul de cotitură dintre/între (auto)înălțarea extremă a Subiectului și prăbușirea sa, într-o (contra)forță a *eșecului*, drept schimbare mecanică a direcției și nu comutare *new-age-iană* la *sistemul gândirii complexe*. Cu mențiunea că, potrivit lui Sloterdijk, atunci cînd deficitul de credibilitate pătrunde în conștiința de sine a actorilor, el este (re)simțit drept lipsă de *întrupare*! Echivalentul propus la schema *încarnării logosului* sau a *întrupării principiilor* îl reprezintă apelul la curente alternative, în ipostaza de procese de învățare postmetafizice ce deschid perspective asupra iluminării de sine a vieții.

Într-un atare context eliberat de presiunea religiosului, Pascal Quignard²¹ ne invită să privim lateral, apelînd la *fascinație*, ca percepție a unghiului mort al limbajului. Din acest unghi de vedere lateral, *erosul* apare ca substituit religiosului, drept placă arhaică, preumană, care abordează continentul emergent al limbajului uman dobîndit și al vieții psihice voluntare, sub forma angoasei și a rîsului. Angloasa erotică (re)devine *fascinatio*, iar rîsul erotic- sarcasmul *ludibrium*-ului.

Dincolo de *religiile molipsitoare*, *rîsul* și *teama* devin ceea ce Sandor Ferenczi aproxima prin *pasiune erotică*, drept luptă de regăsire a vechiului *domus*. Potrivit lui Quignard, doar la capătul anahorezei, ego-ul devine o *domus intimă*. Spațiul privat devine *mouseion*, incinerarea - înhumarea, opoziția dură, ireparabilă dintre *villa* – *polis* - *urbs*, diluîndu-se.

Cu mențiunea că *erotismul* și *reproducerea* (re)aduc în prim-plan ființele *discontinue*. Pentru Georges Bataille²², ceea ce se află în joc în *erotism* este o destrămare a formelor constituite, de viață regulată, socială care întemeiază ordinea discontinuă a individualităților definite. În *erotism*, *viața discontinuă* devine deranjată, tulburată, pusă sub semnul întrebării.

Transgresiunea, ca depășire și completare a interdictului, definește noua viață socială. Interdictul corespunde muncii: în timpul profan de muncă, societatea își acumulează resursele; timpul sacru este, prin excelență, sărbătoare. Economic, sărbătoarea consumă resursele acumulate în timpul muncii. Acumularea și sărbătoarea devin două faze opuse religiei, alcătuind o mișcare de dans în care reculul cheamă saltul înainte²³.

Pentru Bataille, omul rațional este frămîntat (doar exterior!) de faptele de ordin religios, renunțînd a le mai acorda vreun drept, *erotismul* impunîndu-se mai ușor conștiinței decît vechile exigențe ale religiei, pe un traseu de la larghețea vederilor moderne ale creștinilor înspre teama de sexual.

Opunînd stări erotice *teopatia*, Bataille consideră că *erotismul* devine dialectic și reciproc, alternativă viabilă filosofiei depășite, profund bolnave²⁴.

²⁰ Peter Sloterdijk, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, Editura Ideea Design & Print, Cluj, 2004.

²¹ Pascal Quignard, *Sexul și spaima*, Editura Humanitas, București, 2006.

²² Georges Bataille, *Erotismul*, Editura Nemira & Co, București, 2005.

²³ *Ibidem*, p. 79-80.

²⁴ Potrivit lui Sloterdijk, gîndirea mesianică a istoriei s-ar orienta după ideea potrivit căreia, dinamica popoarelor s-ar sfîrși în varianta creștină a unui timp mesianic al așteptării, în care măsura

Cu o mențiune: suprema interogație filosofică coincide cu *culmea erotismului*, stabilind faptul că societatea *trans-* devine, în principal, marcată de *istoria emoțiilor*!²⁵

Bibliografie

- Agamben, Giorgio, *Starea de excepție (Homo sacer II, 1)*, Idea Design & Print, Cluj, 2008
- Bataille, Georges, *Erotismul*, Editura Nemira & Co, București, 2005
- Blumenberg, Hans, „Säkularisation“. *Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hrsg. von Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, München: Pustet 1964, Diskussionsbericht von Hermann Braun
- Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, București, 2000
- Brown G., Callum, *The Death of Christian Britain, Understanding secularization 1800-2000*, London: Routledge, 2001
- Cole, Mike, *Transmodernism, Marxism și Postmodernism, Policy Features In Education* Vol. 2, Nr. 3 & 4, Routledge Falmer 2004, www.aisberg.8k.ro
- Farley, M.A., "Sexism", *New Catholic Encyclopaedia* (Supplement), (Washington DC: Publishers' Guild, 1979), 17, p. 604, apud Ann Loades, ed., *Introduction*, în *Feminist Theology*, (London: SPCK, 1996)
- Gauchet, Marcel, *Ieșirea din religie*, Editura Humanitas, București, 2006
- Girard, René, *Prăbușirea Satanei*, Editura Nemira & Co, 2006
- Habermas, Jürgen, *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, Editura Substanțial, București, 2000
- Manolache, Viorella, *Curente alternative ale prefixului- Post. Evaluări filosofico-politice*, Editura TechnoMedia, Sibiu, 2010
- Martin, David, *Secularization. Towards a Revised General Theory*, London School of Economics, 2005
- Nicolescu, Basarab, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Junimea, Iași, 2007
- Quignard, Pascal, *Sexul și spaimea*, Editura Humanitas, București, 2006
- Ray, Paul H., *Transmodernismul nu este postmodernism*, www.aisberg.8k.ro
- Reilly, John J., *Religie și guvernare. Un răspuns*, *Religious Futurists Buletin*, octombrie 1998, www.aisberg.8k.ro;
- Rodriguez, Magda, Rosa María, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1989
- Sloterdijk, Peter, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, Editura Ideea Design & Print, Cluj, 2004
- Soloviov, Vladimir, *Povestire despre Antichrist*, Editura Humanitas, București, 2005
- Vattimo, Gianni, *A crede că mai credem. E cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?*, Editura Pontica, Constanța, 2005

tensiunea (istorică, culturală etc.) este dată de *răbdare* și *speranță*, sau în limbaj, paulian de existența *post Christum*. Filosofic, timpul lumii (re)devine substanțial un *timp apostolic*. Între determinarea escatologic-scurtă și cea apostolic-lungă a timpului intermediar s-ar (auto)plasa epilogica apocaliptică – drept coincidență tipic postmodernă a *prognosei* și *necrologului*.

²⁵ *Istoria emoțiilor* opune două tipuri de taylorism: impactul și seducerea generațiilor de către Elizabeth Taylor vs. celălalt taylorism, ca înregimentare a muncitorilor în fabrici. Așadar, lumea *curentelor alternative ale postmodernității* decretează drept imperativă nevoia de *istorici ai gustului* și de *geografi ai emoției* (vezi *Amor și sexualitate în Occident*, Editura Aramis, București, 1991).