

ks. Ignacy Bokwa<sup>1</sup>

## **Elementy personalizmu – podmiotowość i indywidualność – w postmodernistycznej dyskusji filozoficznej**

Indywidualizacja jest zjawiskiem, które zaczęło się już w nowoczesności, wraz ze zwycięskim pochodem nowożytnego paradygmatu podmiotowości. Oświecenie wiązało się z nadzieją znalezienia w autonomicznym podmiocie stałej kotwicy interpretacji i kształtowania świata. Autonomiczny podmiot jest dla Oświecenia i nowoczesności centrum władzy nie tylko zdolnej zapanować nad światem, lecz faktycznie dokonującym tego dzieła na drodze podporządkowania sobie świata przyrody dzięki nauce i jej wykorzystaniu w technice. Te prądy nowoczesności zostają poddane w ponowoczesności krytyce. Czy autonomiczny podmiot nie jest w pierwszym rzędzie podmiotem władzy, nieznoszącym obok siebie żadnej innej odrębności?<sup>2</sup> Czy nie musi on wszystkich i wszystkiego zobiektywizować, aby ukonstytuować się jako podmiot? Nowoczesny podmiot jest jednocześnie indywidualny i powszechny. Jest bowiem konkretnym podmiotem, który jednak swoją siłę czerpie z tego, że jednocześnie realizuje się jako egzemplifikacja transcendentального podmiotu, noszącego w sobie warunki możliwości pojmowania i kształtowania świata (I. Kant). Tak więc ponowoczesny podmiot pozostaje wprawdzie indywiduum, lecz nie nosi już w sobie siły transcendentальной ogólności. Zdaje się być kształtowany zaledwie przez systemy mowy i komunikacji, w których żyje.

Postępujące w nowoczesności rozluźnienie i zniesienie ujednociającego, podtrzymywanego przez tradycję i moralność porządku społecznego prowadzi do coraz mocniej zarysowującej się indywidualizacji. W miejsce przekazanych struktur, wzorców działania i systemu wartości wchodzi konieczność indywidualnego wyboru. Projekt życia poszczególnych ludzkich podmiotów i spo-

---

<sup>1</sup> ks. Ignacy Bokwa – ur. 1957, kapłan Diecezji Radomskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor tytularny nauk teologicznych, profesor zwyczajny na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, z wykształcenia dogmatyk, zajmuje się teologią kultury i teologią religii, autor 8 książek i 80 artykułów naukowych, ostatnio opublikował książkę: „Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności”, Sandomierz 2010, 542 ss. oraz I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), „Wobec nowego ateizmu”, Warszawa 2011, 285 ss.

<sup>2</sup> Por. M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt 1971. W tym miejscu ponowoczesna krytyka podmiotu spotyka się z krytyką poststrukturalistów, do których należy m.in. M. Foucault, który w swojej „ontologii naszego ja” analizuje związek pomiędzy konstytucją własnego ja, jego „zdublowaniu” jako przedmiotu a pokonaniem tego „zdublowania” przez strategię władzy.

łeczności jako takiej nie jest kształtowany już przez otrzymane od poprzedników standardy, lecz jest owocem coraz to nowych aktów wyboru. Ma to znaczenie dla wszystkich przestrzeni życia, tak prywatnych jak i publicznych. Możliwość zdobycia wykształcenia, formy życia, zawody, światopogląd, przekonania religijne, a nawet własna tożsamość muszą zostać osiągnięte w ramach indywidualnego wyboru, i to ciągle na nowo. Konieczność indywidualnego wyboru prowadzi do powstania tendencji przeciwnej, czyli nowego kolektywizmu. Społeczeństwo różnicuje się w indywidualnych wyborach i tworzy nowe kolektywy, w zależności od wieku, a przede wszystkim od kryterium ekonomicznej siły i skuteczności. Wśród młodzieży daje się zauważyć z jednej strony niechęć do uniformów, np. szkolnych, ale z drugiej strony jest to fetyszizm marek firm odzieżowych. Tym, co zostaje wybrane w indywidualnym akcie wolności, okazuje się być tym samym strojem marki Levi's-Jeans, Nike czy Puma. W świecie dorosłych dają się zauważyć tendencje do kolektywizacji według kryterium grup wiekowych, grup poziomu zarobków, warstw wykształcenia, kolektywy podzielające ten sam światopogląd, przy czym moment indywidualnego wyboru odgrywa szczególną rolę w tych grupach, które tworzą się na zasadzie kryterium, które nie może być wybrane, lecz jest narzucone samo przez się, np. w grupie wiekowej. Życie społeczne w nowoczesności i ponowoczesności rozgrywa się więc w polu napięć między biegunami radykalnej indywidualizacji z jednej strony i dobrowolnego kolektywizmu na nowo posortowanej społeczności z drugiej<sup>3</sup>.

Dokonywany przez podmiot wybór nie może jednak orientować się w stosunku do powszechnie obowiązujących kryteriów – ani tych przyniesionych przez historyczną tradycję, ani powszechnych kryteriów nowoczesności. Następstwem bowiem nowoczesności jest postępujący zanik tradycji dostarczających konkretnych wzorców działania, co prowadzi do dezorientacji. Wszystko jest przedmiotem wolnego wyboru<sup>4</sup>, nawet sam kierunek owych wyborów. Zradykalizowane w ponowoczesności wyzwolenie od tradycji stawia podmiot w sytuacji konieczności wyboru. Reakcją podmiotu może być ucieczka w jednoznaczność bądź też ucieczka od konieczności ich wzajemnego uzgadniania. Wynikiem tych działań jest powstanie ponowoczesnej osobowości typu „patchwork”, wiążącej w sobie bardzo zróżnicowane fragmenty orientacji względem świata w barwny dywan. Ponowoczesne indywiduum, które nie jest w stanie uwolnić się od konieczności indywidualizacji, ukazuje się jako rzeczywistość zatowizowana, fragmentaryczna, złamana w swoim wnętrzu, ale

---

<sup>3</sup> Por. C. Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 280n.

<sup>4</sup> Por. K. Gabriel, *Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche*, w: *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft* H.J. Münk, M. Durst (Hg.), *Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute*, Freiburg/Schweiz 2005, 30.

niekoniecznie odczuwająca tę sytuację jako bolesną<sup>5</sup>. Pytanie o tożsamość człowieka ponowoczesnego staje się niewygodne i niemożliwe do odpowiedzi inaczej jak przez stwierdzenie jego zmienności.

Parafrazując słowa Karola Marksa, można powiedzieć: „Przez współczesną Europę przetacza się widmo, widmo indywidualizacji”. Wszystkie siły starej Europy sprzysięły się w walce przeciwko temu widmu. Pojęcie indywidualizacji, jak mało które, jest obciążone emocjonalnie i strategiczno-pojęciowo. Takie pojęcia mają jednak to do siebie, że ich kontury znaczeniowe ulegają rozwodnieniu i nieostrości. Warto więc ustalić zasadnicze ramy pojęciowe „indywidualizacji”. Przede wszystkim jest ona istotnie związana z nowożytnością. Reformacja znacząco przyspieszyła nowożytny proces indywidualizacji. Religijnie i teologicznie uzasadniona indywidualizacja doznała wsparcia i przyspieszenia ze strony dynamicznego rozwoju przemysłowej nowoczesności przede wszystkim w XIX wieku. Już Max Weber wykazał, że zasady oparte na kapitalizmie społeczeństwa przemysłowego uwalniają jednostki od tradycyjnego podejścia do życia, przesadzając je w nowe, indywidualnie kształtowane procesy życiowe, za które poszczególny człowiek musi być odpowiedzialny<sup>6</sup>.

Opisany szczegółowo przez Norberta Eliasa „proces cywilizacji”<sup>7</sup> był stale również procesem indywidualizacji, możliwym do zauważenia aż po najdrobniejsze elementy codzienności. Wiele z tego, co dziś traktujemy jako oczywisty element naszej kultury życia, zawdzięczamy właśnie procesowi indywidualizacji. W XVIII wieku powstały we Francji pierwsze nowoczesne restauracje z pojedynczymi stolikami i kartą dań w miejsce menu przeznaczonego dla wszystkich gości.

Od tej pierwszej, trwającej stulecia, fazy indywidualizacji należy odróżnić to, co współczesna socjologia próbuje opisać przy pomocy pojęcia indywidualizacji, przygotowanego przez industrialną nowoczesność. Nowe znaczenie pojęciu „indywidualizacji światów życia” nadał monachijski socjolog Ulrich Beck<sup>8</sup>. W pierwszym rzędzie pojęcie to nie oznacza społecznego rozdrobnienia środowisk kulturowych czy społecznego osamotnienia poszczególnych ludzi, lecz raczej ma ono pokazać, iż współcześnie indywidualium zostaje powierzonych coraz więcej tych zadań, które do tej pory przejmowały na siebie tradycje i instytucje<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. tamże, 428n.

<sup>6</sup> Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. Aufl., Tübingen 1972.

<sup>7</sup> Por. N. Elias, *Der Prozeß der Zivilisation*, 2. Aufl., Frankfurt/Main 1976.

<sup>8</sup> Por. U. Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt a.M. 1993.

<sup>9</sup> „Społeczeństwo przemysłowe zakłada istnienie dóbr natury i kultury, na których istnieniu zdaje się dalej budować, których jednak zasoby ulegają wyczerpaniu w trakcie rozwijającej się modernizacji. Dotyczy to również kulturowych form życia (np. małej rodziny i struktury płci) i społecznych zasobów pracy (np. pracy gospodyń domowych, której wprawdzie nie uznawało się za

W przekonaniu Ulricha Becka tendencja do indywidualizacji jest zakotwiczona w obiektywnym procesie społecznym. Nie stanowi więc rezultatu arbitralnej decyzji jednostki czy grupy. Indywidualizacja nie jest dziś bowiem kwestią wolnego wyboru, lecz społecznej konieczności. Parafrazując powiedzenie Jean-Paula Sartre'a, można by powiedzieć, że ludzie są dziś skazani na indywidualizację. Z tej racji trudno liczyć się ze skutecznością apeli o odstąpienie od procesu indywidualizacji. Podobnie należałoby rozważyć zasadność odwoływania się do tych struktur małej rodziny, które już od dawna nie istnieją. Trend do indywidualizacji stawia człowiekowi tak wysokie wymagania, że nierzadko może oznaczać zbyt wysoko ustawioną poprzeczkę, której on nie jest w stanie pokonać, i to bez własnej winy. Proces indywidualizacji wymaga o wiele dłuższego czasu niż ten, który jest człowiekowi faktycznie dany<sup>10</sup>.

Jean-François Lyotard sformułował słynną tezę o upadku wielkich narracji<sup>11</sup>. Pociąga ona za sobą utratę możliwości refleksji nad całokształtem życia w kontekście wielkich, nadających mu sens opowieści o wolności, rozumie, prawdzie. Tak więc wynalezienie, uformowanie własnego życia staje się dla człowieka codzienną koniecznością. Składa się ono z małych historii, które powinny być zachowane, na nowo przeżyte i poddane refleksji. Konieczność kształtowania własnego życia niesie ze sobą także pozytywne zjawisko. Jest nim uwolnienie od biograficznie ustalonych sztywnych ram i zaproszenie do realizacji życia jako projektu<sup>12</sup>.

---

pracę, a która przecież umożliwiała pracę zawodową mężczyzny). Takie wyczerpanie kolektywnych bądź specyficznych dla poszczególnych grup zasobów sensu (np. wiary, świadomości klasowej) tradycyjnej kultury (która z jej stylami życia i wyobrażeniami na temat bezpieczeństwa wspierała przez długie lata XX wieku również zachodnie demokracje i społeczeństwa przemysłowe) prowadzi do tego, że wszystkie osiągnięcia w zakresie definicji zostają przypisane jednostkom. Szanse, niebezpieczeństwa, ambiwalencje biografii, które wcześniej mogły być osiągnięte czy przezwyciężone w związku rodzinnym, we wspólnocie wiejskiej, w odwołaniu do reguł stanu społecznego bądź klas społecznych, muszą być teraz rozpoznane, zinterpretowane i przepracowane przez poszczególnych ludzi. Szanse i ciężary definicji oraz opanowania sytuacji przemieszczają się tym samym na jednostki, choć te, wskutek wysokiego stopnia złożoności społecznych powiązań, nie są już w stanie podjąć odpowiedzialnie związanych z tym koniecznych decyzji, odpowiednio do interesów, moralności i skutków" (U. Beck, *Die feindlose Demokratie. Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart 1995, 32).

<sup>10</sup> Por. A. Grözinger, *Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh 1998, 16-23.

<sup>11</sup> Por. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.

<sup>12</sup> Amerykański socjolog Peter L. Berger opisał ten proces następująco: „Nowoczesność oznacza dla życia ludzi ogromny krok, przejście od losu do wolnej decyzji. Można więc powiedzieć, że w przypadku koniecznych do podjęcia decyzji chodzi często o decyzje trywialne i że powiększenie zakresu wolności ma swoją cenę. W perspektywie całości oznacza to jednak, iż indywidualizm w warunkach nowoczesnego pluralizmu nie tylko może, lecz musi wybierać. Jako że istnieje coraz mniej oczywistości, jednostka nie może już odwołać się do ściśle określonych wzorców zachowania i myślenia, lecz nolens volens musi się opowiedzieć za jedną, a tym samym przeciwko innej możliwości. Tym samym staje się wolnym człowiekiem, jaki w poprzednich epokach istniał zaledwie zaczątkowo. Jego życie staje się tym samym pewnym projektem – a do-

Człowiek w warunkach ponowoczesności jest więc nie tyle człowiekiem pośrodku homogenicznej historii, nakierowanej na samookreślającą się tożsamość, lecz żyje w sytuacji *patchworku* składającego się z wielopłaszczyznowych, heterogenicznych opowieści. Społeczna forma życia zdaje się być przede wszystkim pustą przestrzenią, którą otwiera coraz bardziej różnicująca się społeczność. Przestrzeń społecznego istnienia podmiotu napęła się stopniowo niedającymi się nawzajem uzgodnić elementami różnych tradycji i wynikającymi stąd skutkami ubocznymi. Miejsce oczywistej dotąd rzeczywistości zaczyna napęlać się niezrozumiałymi pozostałościami kształtu wcześniejszego życia<sup>13</sup>. Skutkiem tych procesów jest niemożność zbudowania w warunkach ponowoczesności spójnej tożsamości własnej biografii jako nieprzerwanej jedności. Tożsamość jawi się o wiele bardziej jako doświadczenie udanych przejść pomiędzy wielorakimi i złożonymi historiami, składającymi się na życie jednostki<sup>14</sup>.

W warunkach ponowoczesności człowiek żyje w sytuacji narastającego dramatyizmu swojej historii życia. Indywidualizacja światów życia nakłada na pojedynczego człowieka coraz większy obowiązek jego interpretacji i integracji. Polega on na konieczności codziennego określania, formowania swojego życia, krok po kroku. Musi zostać przy tym nowa gramatyka, pozwalająca to życie na nowo odczytywać, a właściwie je „wynajdywać”<sup>15</sup>.

Gabriele Münnix stawia znamienne pytanie: Subiektywizacja – czy koniec podmiotu<sup>16</sup>? Autorka śledzi rozwój nowoczesnej i ponowoczesnej filozofii człowieka, uznającej zarówno substancjalny, jak i ontologiczny podmiot za

---

kładniej rzecz ujmując, serią projektów – jak choćby jego światopogląd czy tożsamość” (P.L. Berger, *Auf der Suche nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt/Main 1994, 95).

<sup>13</sup> Por. U. Beck, dz. cyt., 10.

<sup>14</sup> W charakterystyczny dla siebie sposób opisuje tę sytuację Wolfgang Welsch: „W rzeczywistości powracający w ponowoczesności typ podmiotu jest określony inaczej niż ten w nowoczesności. Jest on nim wtedy, kiedy trwałą miarą nowoczesności uczyni się proponowane przez nią pojęcie podmiotu, a więc takie pojęcie podmiotu, które od dłuższego czasu jest już raczej ideologią – niż miałyby się zgadzać z praktyką podmiotów – nawet tych najbardziej wolnych i ukształtowanych. Bowiem absolutny władca, pan i mistrz – taka jest kwintesencja tego ponoć nowoczesno-notorycznego pojęcia podmiotu – w rzeczywistości podmiot nie jest wcale ponowoczesny. Takie pojęcie podmiotu jest *passé*. W żadnym wypadku nie oznacza ono jednak śmierci podmiotu. Oznacza ono raczej przejście do takiego pojęcia podmiotu, jakie jawi się śmiertelnym i jak praktykują je żywi [...] ‘słaby’ podmiot jest już dawno bardziej prawdziwy i skuteczny. Urzeczywistnia się w nim właściwa siła racjonalności – jej wielorakość. Takie podmioty są w stanie więcej poznać, więcej doświadczyć, dokładniej uwzględnić i być zdolnym do przyjęcia tego, co odmienne” (W. Welsch, dz. cyt., 316).

<sup>15</sup> Por. A. Grözinger, dz. cyt., 32n.

<sup>16</sup> Por. G. Münnix, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2004, 57-102.

fikcję<sup>17</sup>. Ontologiczne pojęcie podmiotu zostaje poddane dekonstrukcji po to, by do głosu doszedł przygodny podmiot indywidualny. Proces indywidualizacji i subiektywizacji ma na celu odsłonięcie, dotarcie do konkretnego, rzeczywistego człowieka w jego aktualnej sytuacji egzystencjalnej. W tym celu należy zerwać ze sztywnym i sztucznym pojęciem idealnym, jakim jest pojęcie jego natury. Takie żądania postawił F. Nietzsche, poszukując nowej kultury sprawiedliwości w społeczności i indywidualności człowieka. Pojmuje on realnego człowieka nie jako jedność, lecz jako wielość. Pozwala mu to w wolny sposób konstruować swoje ja. Powstają pluralne tożsamości (W. Welsch): Doświadczenie zewnętrznej pluralności wyzwala elementy wewnętrznej pluralności, które do tej pory istniały w ukryciu<sup>18</sup>. Życie podmiotów staje się życiem w liczbie mnogiej, nie tylko w kierunku świata zewnętrznego, ale i wewnętrznego. Podmiot rozporządza różnymi projektami życia, które może urzeczywistniać po kolei bądź równocześnie. Dla Welscha oznacza to praktyczne zastosowanie transwersalności rozumu. Tym samym uznaje on wyobrażenie duchowej duszy za figurę myślową przecinających się kół podobieństwa (w analogii do Ludwiga Wittgensteina). Wyzwolony od idealnych pojęć człowiek rzeczywisty może odkrywać prawdziwe własne ja, troszcząc się o siebie, uprawiać sztukę życia, tworzyć siebie.

Filozoficzna wizja człowieka jako podmiotu w ponowoczesności zdaje się być utopijną reakcją na realne warunki życia w społeczności, w której najwyższymi wartościami stała się konkretno-zmysłowa przydatność rzeczy, ich życiowa wartość użytkowa i wartość wymienna. Świat stał się światem wartości materialnych. Stąd Karol Marks mówi o „automatycznym podmiocie” jako sile napędowej świata rządzonego przez towar i pieniądz jako sposoby istnienia wartości<sup>19</sup>. Max Weber system ekonomiczny, w którym działania wszystkich uczestników procesu gospodarczego mają charakter służby względem nieosobowego, rzeczowego celu, określa mianem „bezpieńskiego niewolnictwa”<sup>20</sup>. Działania gospodarcze są podporządkowane obiektywnym zasadom ekonomicznym. Funkcjonujący zgodnie z prawami kapitalizmu zakład pracy czy firma zostaje jeszcze uzupełniony poprzez biurokratyczny aparat państwa prawa. Takie społeczne formy organizacji stanowią zdaniem M. Webera podstawę dla społeczeństwa przyszłości, działającego „tak ściśle racjonalnie jak mają to

---

<sup>17</sup> K. Wilkoszewska zwraca uwagę na sposoby dekonstrukcji podmiotu w filozofii ponowoczesnej (J.-F. Lyotard, J. Derrida, G. Deleuze, F. Guattari, J. Baudrillard, P. Virilio) – por. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2008, 21-124.

<sup>18</sup> Por. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995, 830.

<sup>19</sup> Por. H. Böttcher, *Die religiöse Welt des Kapitalismus*, w: pax christi – Kommission Weltwirtschaft (Hg.), *Der Gott Kapital. Anstöße zu einer Religions- und Kulturkritik*, Münster 2006, 22.

<sup>20</sup> Por. M. Weber, *Wirtschaft und Wissenschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, 709.

w zwyczaju maszyny”<sup>21</sup>. Człowiek staje się zaledwie kółkiem w takiej maszynie. Prowadzi to do degradacji jego osobowości, zaś człowiek poddaje się „racjonalności” maszyny.

Innym współczesnym socjologiem, rozpatrującym problem podmiotowości człowieka w nowoczesności i ponowoczesności, jest Anthony Giddens, będący jednym z najbardziej wpływowych przedstawicieli socjologii teoretycznej. Jedną z jego najważniejszych prac, przetłumaczona na język polski, nosi tytuł: „Nowoczesność i tożsamość. ‘Ja’ i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności”<sup>22</sup>. Człowiek żyje dziś w epoce późnej nowoczesności, którą Giddens utożsamia z industrializacją. Rzuca on na sposób organizacji społeczeństwa i więzi w nim zachodzących. Innymi wyróżnikami późnej nowoczesności są: kapitalizm, państwo narodowe, własne środki przekazu, będące w posiadaniu nowoczesności (tekst drukowany, sygnał elektroniczny). Do parametrów późnej nowoczesności należy zaliczyć „rozpowszechnione zwątpienie w opatrność, połączone z dostrzeżeniem dwoistej natury nauki i techniki, z jednej strony stwarzających nowe parametry ryzyka i zagrożenia, a z drugiej wciąż dostarczających ludzkości obiecujących rozwiązań”<sup>23</sup>. W opozycji do współczesnych prób rozmontowania osobowości i podmiotu (J.-F. Lyotard, J. Derrida) Giddens jest zdania, iż „bycie ludzką istotą oznacza ciągłą świadomość [...] tego, co się robi i dlaczego [...] świadomość refleksyjna charakteryzuje wszelkie działania ludzkie, a przy tym specyficznie warunkuje”<sup>24</sup>. Stosuje też świadomie kategorie ontologiczne, np. mówi o „bezpieczeństwie ontologicznym”<sup>25</sup>. „Tożsamość jednostki nie jest rysem charakterystycznym jednostki ani nawet zespołem takich rysów. Jest to *‘ja’* pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych. Tu także tożsamość zakłada ciągłość w czasie i przestrzeni, ale tożsamość jednostki jest refleksyjną interpretacją takiej ciągłości przez jednostkę. Zakłada to poznawczy element bycia ‘osobą’. Bycie ‘osobą’ oznacza nie tylko, że jednostka jest refleksyjnym aktorem, ale także że dysponuje ona pojęciem osoby (zarówno w odniesieniu do siebie, jak i do innych [...]) Właściwa wszystkim znanym kulturom zdolność posługiwania się wyrażeniem ‘ja’ w zmiennych kontekstach jest elementarną cechą refleksyjnych koncepcji jaźni”<sup>26</sup>.

Pozostając jednostką i osobą, człowiek jest poddawany w nowoczesnym społeczeństwie narastającej pluralizacji i wynikającej z niej indywidualizacji. Procesy te można obserwować na polu religii. Polegają one na interorganizacyjnej pluralizacji (wzrost religijnej i konfesyjnej heterogeniczności) oraz na pluralizacji intarorganizacyjnej (narastanie różności w obrębie poszczególnych

<sup>21</sup> Por. M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1971, 333.

<sup>22</sup> Przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2007.

<sup>23</sup> Tamże, 40.

<sup>24</sup> Tamże, 50.

<sup>25</sup> Por. tamże, 51. 67.

<sup>26</sup> Tamże, 75.

wspólnot religijnych). Indywidualizacja we współczesnym społeczeństwie wyraża się w przesunięciu aspektu władzy w tej dziedzinie w stronę podmiotu. Zamiast klasycznie pojętego modelu jasno zdefiniowanej religii z jej zorganizowaną reprezentacją pojawia się model alternatywny, pozbawiony jednak wcześniejszej wyrazistości. Nie ma tu mowy o kompleksie symboli czy rytuałów, o instytucji, która zajęłaby miejsce wcześniejszej organizacji. Pojedynczy ludzie sami modelują swoją religijność, zależnie od wieku, więzi społecznych i wpływu zmodernizowanych stylów życia. Nowe pole religijności odznacza się tendencją raczej do rozszerzania zakresu wymiaru religijnego niż do jego zacieśniania. Nowe pole religijne zmienia tym samym jakość religii, przyjmując wyraźny osobisto-subiektywny, nacechowany skłonnością do przeżycia i doświadczenia. Ogranicza to transcendentny wymiar religii, związany z dotychczasową formą wyrazistej organizacji w ramach instytucji. Religijność staje się społecznie niedostrzegalna, sakralizując subiektywność. Nowe formy religijności i sakralizacji stają się widoczne w specyficznych środowiskach młodzieżowych i demonstracyjnych rytuałach masowych sceny muzycznej<sup>27</sup>. Zanik tradycyjnego modelu religijności i tendencja do indywidualizacji religii odpowiada po stronie jej zwolenników analogicznej do mentalności rynkowej pluralizacji aktorów. Wszyscy aktorzy nowej religijności poruszają się na jednej i tej samej scenie, na której instytucjonalizacja ma zaledwie drugoplanowe znaczenie. Rynek nowej religijności zwraca się ku prywatnemu odbiorcy i stara się zaspokoić jego potrzeby i oczekiwania, stwarzając mu pole do indywidualnych decyzji. Nowa, rynkowa w pewnym sensie, pluralność religijności zawiera w sobie skłonność do rynkowego ograniczania samego fenomenu. Rozprzestrzenianie „nowych ruchów religijnych” oznacza szerzenie psychologicznie zorientowanych kultów i terapii, odbija w sobie wyraziście logikę wolnego rynku. Dynamizacja rynku światopoglądów i stylów życia jest możliwa dzięki wsparciu mediów masowej komunikacji, przede wszystkim telewizji i internetu<sup>28</sup>.

Rola jednostki ukazuje się w jej odniesieniu do fenomenu religii<sup>29</sup>. Hermann Kochanek stawia tezę o szczególnej zależności pomiędzy podmiotem a religią. Sposób wyrażania i pojmowania treści religijnych zależy od poszczególnego podmiotu. Poza tym indywidualium wyciska swoje cechy na prezentacji i recepcji religii. Wymaga to krytycznej refleksji tego zjawiska, z uwzględnieniem istniejących i możliwych zagrożeń w tym względzie<sup>30</sup>. Zjawisko religijnej indywi-

<sup>27</sup> Por. H.-G. Soeffner, *Auslegung des Alltags – der Alltag der Auslegung. Zur wissenschaftlichen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Bd. 2: *Die Ordnung der Rituale*, Frankfurt a. M 1992.

<sup>28</sup> Por. K. Gabriel, *Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche*, w: *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute*, Hans J. Münk, Michael Durst (Hrsg.), Freiburg Schweiz 2005, 21-38.

<sup>29</sup> Por. *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, H. Kochanek (Hrsg.), Zürich-Düsseldorf 1999, 27-30. 85-87.

<sup>30</sup> Por. tamże, 28.



dualizacji i jego oddziaływania można wyjaśnić przy uwzględnieniu dwóch perspektyw. Pierwszą z nich jest rozumienie religii jako wprowadzie niewidzialnej, jednak koniecznej formy indywidualnego ustalania sensu, co sprawia, że religia jest obecna w życiu każdego indywiduum, nawet jeśli jej forma jest rozmyta i niestabilna. W ramach drugiej perspektywy religia jawi się jako widzialna instytucja, co pociąga za sobą postrzeganie indywidualizacji religii jako indywidualnego wyboru<sup>31</sup>. Taka postawa cechuje tzw. społeczeństwo przeżyciowe, w którym jednostka staje się ustawicznym wyborcą. W centrum życia pozostaje określony wzór myślenia, który może być określony mianem działania wybierającego. Pociąga to za sobą zwrot ku ludzkiemu wnętrzu: działający podmiot dokonuje określenia sensu swojej aktywności poprzez ustalenie celu doświadczenia siebie i sytuacji<sup>32</sup>. Wzmocniona tendencja zwrotu ku swojemu wnętrzu może być określona mianem duchowości i pozostaje w ścisłym związku z procesem indywidualizacji. Wiąże się to z uwolnieniem od własnej biografii, ukształtowanej w tradycyjnym środowisku życia. Człowiek urzeczywistnia własne projekty i pragnienia, doświadcza siebie jako autora scenariusza, reżysera i głównego aktora zarazem. Pomaga mu to w doznaniu własnej niepowtarzalności, jedności i godności. Indywiduum staje się najwyższą instancją określającą normy i zasady życia. W społeczeństwie przeżyciowym poszczególne człowiek nabiera cech „świętej ikony”, której należy się hołd i której nie można stawiać pytań o zasadność takiej postawy. Następuje transcendencja podmiotu, wspierana przez społeczną aprobatę dla procesu indywidualizacji jako przedsięwzięcia świętego, dla którego warto ponieść nawet największą ofiarę. Lektura tekstu Hermanna Kochanka, analiza używanego przezeń słownictwa, prowadzi do wniosku, że wobec opisywanych procesów przyjmuje on postawę krytyczną i sceptyczną, celowo przerysowując obserwowane zjawiska<sup>33</sup>.

Źródeł nowoczesnej autonomii podmiotu ludzkiego można upatrywać w teorii i praktyce protestantyzmu: Reformacyjna krytyka Kościoła miała na celu wypracowanie nowego związku pomiędzy wolnością chrześcijanina a nowożytnym pojęciem autonomicznego indywiduum. Dla liberalnego protestantyzmu Ewangelia była orędziem najszlachetniejszego indywidualizmu, czyli wolności dzieci Bożych<sup>34</sup>. Teologiczni reprezentanci tego protestantyzmu, jak Friedrich D.E. Schleiermacher, Adolf von Harnack czy Ernst Troeltsch pojmowali związek religii i indywidualności następująco: Religia jest wyrazem

---

<sup>31</sup> Por. M. Krüggeler, *Religiöse Individualisierung in der Schweiz. Konzepte und Ergebnisse der „Sonderfall“-Studie*, w: *Ein jedes Herz in seiner Sprache. Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen. Kommentare zur Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz“*, Bd. I, M. Krüggeler/F. Stolz (Hg.), Zürich-Basel 1996, 32.

<sup>32</sup> Por. H. Kochanek, *Jenseits aller Erfahrung*, w: H. Kochanek (Hg.), dz. cyt., 85.

<sup>33</sup> Por. tamże, 86n.

<sup>34</sup> Por. J. Weilhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 7. Aufl., Berlin 1914, 371.

i centralnym medium konstytucji indywidualności. Pobożność jest bowiem miejscem, w którym każdemu człowiekowi zostaje otworzona jego najbardziej wewnętrzna, indywidualna i niepowtarzalna rzeczywistość, niemożliwa do osiągnięcia czy sterowania z zewnątrz<sup>35</sup>.

## Summary

Postmodernity has made a fundamental calculation of the Enlightenment and modern concepts of subjectivity and individuality. The Enlightenment was associated with hope of finding a fixed anchor of interpreting and shaping the world in an autonomous subject. It was to the Enlightenment and modernity not only a center of power capable to take over the world, but actually performing this work on the road to subjugate the natural world through science and its use in the technology. Although the postmodern subject is an individual, it no longer carries the strength of transcendental generality. It seems to be shaped only by speech and communication systems in which they live. Under the conditions of postmodernity, a man is not so much a man in the middle of a homogeneous history, focusing on self-determining identity, but he lives in a situation of patchwork made up of multi-faceted, heterogeneous stories. The social form of life seems to be primarily empty space, which opens up more and more differential community. The space of social existence of a subject is gradually filled by unable to mutual agreement elements of different traditions and the resulting side effects. The place of clear- to this moment- reality, starts to be filled by the incomprehensible shape remains of previous life. The result of these processes is the inability to build in conditions of postmodernity, a coherent identity of one's own biography as an unbroken unity. Under the conditions of postmodernity, a man lives in a situation of increasing drama of his life story. Individualization of the worlds of life imposes on an individual an increasing obligation of interpretation and integration. It consists of daily necessity for determining, shaping your life, step by step. New grammar, which allows this life to be re-read and "invented" must stand by it.

---

<sup>35</sup> Por. K. Tanner, *Protestantische Individualität und Kirche*, w: Carl Amery u.a., *Sind die Kirchen am Ende?*, Regensburg 1995, 111.