Władysław KOT

KU HUMANISTYCZNEJ KONCEPCJI PRACY – KILKA ZAŁOŻEŃ DOTYCZĄCYCH SYSTEMATYZACJI ISTNIEJĄCYCH STANOWISK

Nader obfita w ostatnich stuleciach europejska refleksja nad pracą ludzką, a zwłaszcza nad pracą przemysłową uważaną za podstawowe źródło „bogactwa narodów", pojawia się w całym obszarze najszerzej rozumianej humanistyki. I jakkolwiek dziedzinę myślenia o pracy ludzkiej zaanektowały niemal dyscypliny ekonomiczne, chętniej nawiązujące w tym zakresie do przyrodoznawczej antropologii niż do koncepcji humanistycznych, to jednak nie uformowała się jeszcze do odpowiedzi (być może niepotrzebnej) na tę sytuację – odrębna, humanistyczna dziedzina wiedzy, jakieś „pracoznawstwo" ogarniające całość aspektów, z perspektywy których w myśli europejskiej była i jest rozpatrywana praca ludzka. Zanim więc ewentualnie pojawi się taki syntetyzujący zamiar, dążenie do ukonstytuowania specyficznej wiedzy o pracy, pretendującej w szczególności do statusu dziedziny naukowej (oczywiście interdyscyplinarnej), warto rozważyć następującą kwestię: w jakich obszarach myślenia o człowieku i społeczeństwie spotykamy refleksję nad pracą, dlaczego właśnie tam ją spotykamy i jakie stanowiska względem owego przedmiotu wchodzą w tych ramach w grę? Jak sądzę, rozważając tę kwestię, należy zawsze brać pod uwagę okoliczność, że odnośne stanowiska, w rzeczy samej, zostały historycznie wykonstruowane, zaznaczone i mają określony wpływ na „samą" pracę.

Zamiarem niniejszego szkicu jest jedynie sformułowanie pewnych spostrzeżeń, wspomagających być może inicjatywę dokonania pełniejszej systematyzacji stanowiska, które dotyczą wieloaspektowego problemu pracy. Dopiero bowiem taka systematyzacja różnorodnych stanowisk „humanistyczno-pracowniczych" mogłaby pozwolić na zarysowanie odpowiedniej, syntezującej ich koncepcji, dającej się opatrzyć mianem humanistycznej koncepcji pracy.

1. Projekt ujęcia pracy ludzkiej jako przedmiotu poddanego refleksji humanistycznej

Z pewnym naciskiem godzi się zaznaczyć, iż „sama" praca – o której skądinąd można zauważyć, że jest zjawiskiem ogromnie historycznie (diachronicznie) i synchronicznie (równolegle) zróżnicowanym i zmiennym, że występuje w wielu odmianach, posta-

ciach i powiązaniach w ramach ogólnospołecznego podziału profesji oraz jego funkcji – interesuje mnie tu wyłącznie pośrednio: jako przedmiot określonych poglądów na nią. Przedmiot ten trzeba wprawdzie zarysować wstępnie, możliwie „neutralnie", jednak głównie chcę się zająć rzeczonymi poglądami. Mniej przy tym chodzi mi o poglądy na jej temat, generowane przez uczestników najbardziej masowo praktykowanych jej odmian profesjonalnych, bardziej natomiast o idee różnie zorientowanych myślicieli, o których zwykło się mówić zdroworozsądkowo, iż sami zostali „zwolnieni" z obowiązku wydatkowania trudu, mozolenia się w pracy (fizycznej).

Interesując się pewnymi koncepcjami pracy ludzkiej, jakie zostały wysunięte na terenie nowożytnej kultury europejskiej, nie zmierzam do schematycznej nawet ewidencji poszczególnych ich odmian, jakkolwiek zabieg taki, uskuteczniany już zresztą wielokrotnie na gruncie tradycji rozmaitych ujęć intelektualnych pracy, należałoby dziś, jak już się rzekło, podjąć na nowo. Stanowiłoby to pierwszy krok ku aktualnej koncepcji syntetyzującej. Uwagi moje mają charakter przygotowawczy względem owego pierwszego kroku.

Realizację powyższego zamysłu rozpocznę od spostrzeżenia, że wszelka pojawiająca się w myśli humanistycznej artykulacja poglądów na jakikolwiek fragment czy aspekt egzystencji społecznej człowieka pozostaje w określonym stosunku (od akceptacji bądź negacji poczynając) do spontanicznie żywionych powszechnie przekonań. Dotyczy to w szczególności tego aspektu bytu społecznego, który można zwać praktyką społeczną czy (przy odpowiednich zastrzeżeniach) pracą. Aby więc scharakteryzować ten czy inny typ poglądu na pracę, poglądu wyrażanego przez humanistów, aby w szczególności ustalić jego stosunek do funkcjonujących w trybie historyczno-społecznym, kulturowym, przekonań z tego zakresu, trzeba przyjąć jakieś wstępne założenia dotyczące pracy „samej" czy praktyki społecznej; wtedy dopiero jesteśmy w stanie, choćby najogólniej na razie, wskazać odniesienie przedmiotowe rzeczonego poglądu czy kontekst przekonań tworzących jego odpowiednik kulturowy.

Biorąc więc pod uwagę bardziej rozwojowo zaawansowane odmiany historyczne nowożytnych europejskich społeczeństw (interesują mnie tu wyobrażenia o pracy wytworzone na ich obszarze), zakładamy, iż całokształt wykonywanej przez nie pracy (praktyki społecznej) tworzy złożoną, zhierarchizowaną strukturę funkcjonalną. Na strukturę tę składają się poszczególne typy praktyk społecznych (zwykle profesjonalnych). Odpowiadają tym typom podmiotowe ich regulatory w postaci dziedzin kultury.

Posiłkując się wspomnianym wcześniej pojęciem ogólnospołecznego podziału profesji w społeczeństwach nowożytno-europejskich, możemy wyodrębnić odpowiednio liczne rodzaje profesjonalnych działań ludzkich, pracy, inaczej – typy praktyki społecznej. Każdy z tych rodzajów czy typów motywuje subiektywnie właściwe mu przekonania. Koncentrują się one w postaci wiedzy normatywnej i dyrektywnej (ustalającej profesjonalne cele i środki ich realizacji) wokół wchodzących w grę rodzajów pracy czy typów praktyki społecznej, jednocześnie są powszechnie respektowane w owych profesjonalnych granicach.

Zatem charakteryzując całokształt pracy społeczeństwa nowożytno-europejskiego jako dopełniającą się najogólniej strukturę funkcjonalną różnych rodzajów pracy (praktyki) - zyskuje się podstawę dla zamierzonej systematyzacji. Wpierw byłaby to systematyzacja niejako przedmiotowa: wyróżnia się w niej względnie autonomiczne ro-

dzaje działań, rodzaje pracy, których dokonanie „domaga się" funkcjonalnie odpowiednich, powszechnie respektowanych w ich granicach uregulowań podmiotowych, normatywno-dyrektywnych. Następnie zaś, mając na uwadze przekonania normatywno-dyrektywne, „wymuszane" funkcjonalnie przez poszczególne rodzaje pracy (praktyki społecznej) i wyrażające się pośrednio w działaniach uczestników owych rodzajów pracy, bierze się pod uwagę intelektualną artykulację rzeczowych przekonań, traktując ją jako świadectwo historyczne kultury odpowiadającej odnośnym rodzajom pracy (regulującej je podmiotowo). Chce uwzględnić tutaj wyłącznie owo świadectwo, nie wdając się w kwestię, w jakim zakresie jest ono miarodajne. Jest to zaś kwestia nader istotna, zważywszy, że funkcjonalne „wymogi" danego rodzaju pracy zmieniają się historycznie i że istnieje wiele powodów (zwłaszcza konflikty społeczne), dla których społeczno-podmiotowa regulacja poszczególnych rodzajów pracy, ich regulacja kultorowa, ulega licznym zakłóceniom.

W odniesieniu do współczesnych, rozwiniętych społeczeństw przemysłowych Zachodu można wyróżnić ogromną liczbę profesjonalnych rodzajów pracy (typów praktyki społecznej) i – odpowiednio – tyleż dziedzin kultury. Wskażę tu tylko na pewne ich grupy. Pierwszą z nich stanowi generalnie społeczna praktyka produkcji, wymiany i konsumpcji „materialnej". Odpowiada tej grupie rozległa praktyczno-techniczna sfera kultury, którą można określić właśnie mianem kultury techniczno-użytkowej. O praktyce tej należy już teraz powiedzieć jeszcze i to , że zajmuje ona we wspomnianej „całej" zachodnio-europejskiej, zhierarchizowanej strukturze funkcjonalnej (strukturze społecznej i towarzyszącej jej kulturze) pozycję podstawową: jest ona podstawowa w tym znaczeniu, że to w jej obszarze odtwarzane i przetwarzane są materialne warunki egzystencji społecznej ludzi (tradycyjnie określane jako siły wytwórcze i stosunki wytwarzania). Jej odpowiednik kulturowy, profesjonalny, jest zaś w tym sensie podstawowy, że regulując ją w trybie społeczno-subiektywnym, ogniskuje zarazem wokół siebie wszelkie trendy intelektualne, które bądź to funkcjonują w trybie wspierającym ją (kultura konsumpcji apoteozująca wysoki „standard życiowy" i prestiżowo wysoki stopień efektywności zawodowej), bądź też funkcjonują „opozycyjnie". Wszelkie więc pozostałe, kulturowo uregulowane rodzaje działań i towarzyszące im przekonania normatywno-dyrektywalne, nie są obojętne względem tej podstawowej sfery praktyki – bądź to służą jej funkcjonalnie, bądź też „zwalczają" antyfunkcjonalnie. Jest to okoliczność, która w sposób historycznie inwariantny zawsze charakteryzuje usytuowanie kulturowe praktyki podstawowej. Polega ono nie tylko na tym, że kulturowe uregulowanie ludzkich działań (prac) produkcyjnych, handlowych i usługowych (praktyka podstawowa) odpowiada funkcjonalnie aktualnym zapotrzebowaniom na ich efekty, lecz również na tym, że owo kulturowe uregulowanie (praktyki podstawowej) uzyskuje zawsze żywy oddźwięk w praktykach pozapodstawowych, symboliczno-kulturowych. Znajduje tam wsparcie albo sprzeciw. Jasne jest, że intelektualne świadectwa historyczne kulturowych uregulowań, związanych z praktyką podstawową lub praktykami pozostałymi, stanowią pierwszorzędne źródło dla badań nad profesjonalnym podziałem pracy – zwłaszcza w społeczeństwach nowożytno-europejskich.

W związku z powyższym stwierdzeniem zauważmy, iż pojęcie pracy ludzkiej kształtowało się w refleksji intelektualnej nad nią pod przemożnym wpływem tradycji starożytności greckiej: łączono je nader często z wykonaniem przez ludzi czynności fizy-

cznych, związnych z wydatkowaniem „energii biopsychicznej" i pokonaniem oporu tworzywa oraz z uzyskiwaniem wytworów praktycznie uchwytnych, wyposażonych zatem przez pracującego w określone wartości użytkowe. Wszelkie inne czynności i ich wytwory niekiedy tylko bywały rozpoznawane jako wyraz trudu, pracy tworzącej określone dobra materialne. Uznawanie za pracę tylko działań fizycznych — prowadzących do powstawania obiektów praktycznie manipulowanych (użytkowych), nie musiało — jak łatwo okazać — prowadzić do opatrywania ich dodatnim znakiem aksjologicznym. Idzie tu o niewątpliwe dziedzictwo cywilizacji nowożytnej, przejęte przez nią z epok wcześniejszych, kiedy to niewolnicza i feudalna (stanowa, kastowa) pozycja klasowa ogółu pracujących fizycznie — niezmiernie rzadko uzyskiwała waloryzację dodatnią. Jeśli zaś uzyskiwała ją (średniowiecze), to — w wyraźnym konflikcie z systemami wartości pozytywnie użytkowanymi przez pozostałe grupy społeczne. Najczęściej bowiem prace przymuszone, proste, standardowe i niekwalifikowane uważane były (i zresztą są nadal) za pewnego rodzaju „karę", fatalne zrządzenie losu, efekt braku uzdolnień. W każdym razie inne rodzaje czynności (i ich wytwory) — nawet masowo podejmowane — nie były najczęściej rozpoznawane jako obszar pracy, choć — poddane refleksji jako „zajęcia" (społecznie doniosłe) — uzyskiwały nader wysoką, dodatnią kwalifikację aksologiczną.

Wróćmy jednak do naszych szkicowych charakterystyk sfer praktyki i dziedzin kultury, w odniesieniu do których pojawia się nowożytna refleksja intelektualna dotyczącą pracy, pracującego człowieka, produkowanych przezeń wytworów, a więc rodzi się, jak ją próbuję określić, „pracoznawcza" myśl humanistyczna. Zobaczymy, teraz, co na terenie dziedizn praktyki umiejscowionych poza praktyką podstawową, może mieć pewien wpływ na historycne i lokalne zmienne sposoby waloryzowania innych, niż fizycznie, rodzajów działalności (pracy).

W zakresie dziedziny praktyki i kultury komunikacji symbolicznej spotykamy takie rodzaje dziedzin i ich wytwórcow, jak: język („produkowanie" wypowiedzi, tekstów oraz ich interpretacyjny odbiór), obyczaj (działania wytwarzające i utrzymujące więzi grupowe poprzez demostrowanie dzieł artystycznych — komunikujących określoną estetyczną wizje świata i tak rozumianych w społecznej ich percepcji) itp. Język i obyczaj w każdym razie — i tylko te dwa typy praktyki — mają charakter nieprofesjonalny, tzn. jakiekolwiek wyspecjalizowane działanie poddane społecznemu podziałowi pracy może być jednocześnie związane z uczestniczeniem w nich (i często dzieje się tak faktycznie). Ta ich swoista uniwersalność sprawia między innymi, iż tylko sprofesjonalizowane formy działalności językowej (twórca literacki, autor rozpraw naukowych, nauczyciel itd.) traktowane są jako prace społecznie zapotrzebowane i gratyfikowane ze względu na nakłady wysiłku. Praktyka obyczajowa utrzymuje w nowożytności charakter niezmiennie pozaprofesjonalny (inaczej niż w epokach poprzednich, kiedy to jej główny antycypator historyczny — obrzęd — stanowił integralną część praktyki produkcyjnej i konsumpcyjnej: obrzęd przetrwał zresztą do dziś; szczątkowo w ramach cywilizacji zachodniej, znacznie wyraźniej na jej peryferiach, np. wschodnio-południowych, w postaci zaś niemal nienaruszonej — poza granicami wpływów tej cywilizacji).

Trzecią obszerną, nowożytno-europejską sferą praktyki i — odpowiedziednio — kultury, jest ten zespół kompleksów czynności oraz ich podmiotowo-społecznych uregulowań kulturowych, który mona określić jako symboliczno-profesjonalny. Wchodzi

tu między innymi w grę sztuka (oczywiście nowożytna), nauka (podobnie w sensie nowożytnoinstytucjonalnym) zarówno nauka „teoretyczna", jak i jej aplikacyjne rozwinięcia politechniczne, medyczne czy nawet pedagogiczne, edukacja szkolna, praktyka polityczna, prawna, militarna itd. Dziedziny te, a ściślej – specjalizujący się w ich zakresie ludzie, realizują społeczne zapotrzebowania na wytwarzanie bądź też stosowanie wiedzy skutecznej technologicznie – w nader szerokim rozumieniu tego słowa (pozwalającej uzyskiwać praktycznie uchwytne rezultaty za pomocą określonych, praktycznie wykonalnych działań), na wytwarzanie bądź przekazywanie przekonań światopoglądowych (także i w formie estetycznej wizji świata), na wdrażanie do owej wiedzy czy owych przekonań poszczególnych jednostek itd. W przeciwieństwie jednak do czynności produkcyjnych, dystrybucyjnych i konsumpcyjnych, praktyka symboliczno-profesjonalna może być efektywna tylko pod tym warunkiem, że liczy się w pewien osobliwy sposób z kulturowo uregulowanymi przekonaniami osób, na które jest skierowana: musi owe przekonania traktować jako wyraz „obowiązującej" ją rzeczywistości. Przykładowo: kiedy badacz naukowy chce uzasadnić swym kolegom jakieś twierdzenie, to musi logiczne związki uzasadniające, kulturowo funkcjonujące w środowisku owych kolegów, potraktować jako nie tylko (dające „obejść się") związki „konwencjonalno - kulturowe", ale musi także potraktować je „serio" – jako związki „obiektywne"; inaczej nie uzasadni swego twierdzenia.

Jak więc widzimy, określenie „praktyka symboliczno-profesjonalna" – odpowiada dwu podstawowym cechom działań wchodzących w zakres tej praktyki (w zakres tego rodzaju pracy ludzkiej). Po pierwsze jest ona symboliczna w tym sensie, że traktuje uregulowane kulturowo przekonania swych adresatów jako wyraz obiektywnie zachodzących powiązań między czynnościami a ich efektami, chociaż faktycznie wchodzą w grę tylko na gruncie odnośnych przekonań – symbolizowane są więc one tylko przez owe przekonania (tworzące odpowiednią „rzeczywistość myślową"). Po drugie, jest ona profesjonalna nie tylko w tym sensie, że wymaga odpowiedniej kompetencji (w zakresie odnośnych przekonań) ze strony swych podmiotów, ale i w tym, że owa kompetencja wymaga potwierdzenia społecznego – niekoniecznie udokumentowanego merytorycznie: wystarczą często zewnętrzne świadectwa profesjonalności.

W ślad za owym potwierdzeniem występuje zjawisko autowaloryzacji, która w skrajnych przypadkach uzyskuje poczucie misji (a więc charyzmatycznego powołania). Politycy i przywódcy, uczeni, nauczyciele, lekarze, stratedzy – jeżeli wymienimy tu krańcowe tylko przypadki wysokiego prestiżu całych grup społecznych, podtrzymujących funkcjonowanie odnośnych praktyk i dziedzin kultury, ukazuje najogólniej poszukiwane tu okoliczności kształtowania się refleksji nad pracą - w uogólniającycm się w czasach nowożytnych sensie tego terminu. W dziedzinach symboliczno-profesjonalnych ich bezpośredni funkcjonariusze są żywo zainteresowani maksymalnym dowartościowaniem swoich zajęć. Dosyć często zresztą uczestnicy innych rodzajów pracy, zwłaszcza zaś ci, którzy tak czy inaczej uzależnieni są od efektów działania tamtych – wspierają owe wysiłki.

Zauważmy w tym miejscu, że powyższą okoliczność, tj. duży udział autowaloryzacji pracy w działaniach symboliczno-profesjonalnych ich uczestników, sygnalizuje okoliczność, że wiele symboliczno-profesjonalnych praktyk pozaprodukcyjnych w wyższym stopniu dostarcza zapotrzebowanych od nich efektów (dział sztuki, wiedzy wiedzy te-

chnologicznie efektywnej itd.), gdy utrzymuje i pogłębia określoną (względną) autonomię wobec innych dziedzin. W szczególnym stopniu dotyczy to nauki: dramaturgia dziejów praktyki i kultury naukowej od XVII w., kiedy uformowała się nowożytna nauka w postaci dycyplin matematyczno-przyrodniczych – wpierw walka uczonych o uniezależnienie się od religii i kościołów, następnie – od nadzoru świeckich instytucji ideologiczno-politycznych – pokazuje, że waloryzacja poznawczo-praktyczna i metodologiczno-etyczna zmierzają do połączenia. Rzutuje to silnie na kształtowanie się stopniowo – w wielu odmianach równoległych – działalności naukowej towarzyszy zatem bardzo silnie rozbudowana refleksja humanistyczna, skupiająca się nie tylko na działalności samych uczonych (naukowców – i nie jest to bynajmniej to samo, co stanowi przyczynek do kwestii dalszego zróżnicowania w obszarze pracy naukowej), lecz i wszelkich „odbiorców" ich efektów, poddanych tym samym pewnym kwalifikacjom „naukopodobnym" (a więc – czy i w jakim stopniu określone prace są już poddane rygorom myślenia i działania naukowego).

Wyprzedzając dalsze rozważania, warto podkreślić następującą konkluzję, wynikłą z dotychczasowych dociekań. Oto w kulturze nowożytno-europejskiej zaczęto uznawać za pracę nie tylko działania w zakresie praktyki podstawowej, ale również działania w zakresie praktyki symboliczno-profesjonalnej. Nie ma powodu, by przeciwstawiać się temu trendowi. Zatem nasze wstępne utożsamienie praktyki społecznej z pracą zostaje po części potwierdzone (włączamy bowiem w granice pracy także praktyki symboliczno-profesjonalne), częściowo zaś zanegowane (nie włączmy bowiem do zakresu pracy dowolnej odmiany praktyki językowej oraz wszelkiej praktyki obyczajowej).

Roważmy wreszcie ostatnią, czwartą, sferę praktyki społecznej i kultury: praktykę światopoglądotwórczą. Wchodzi tu w grę działalność i sterująca nią świadomość (wiedza): magiczna, religijna i filozoficzna. Czynności czarowników (szamanów), duchownych (kapłanów, księży, pastorów, imanów itp.) i filozofów – są udziałem elitarnych wręcz grup, jakkolwiek znane są – wszelako poza Europą – sytuacje, w których znaczny procent dorosłych mężczyzn tworzy duchowieństwo (np. lamowie, bonzowie). Praktykowanie tych czynności wymaga zwykle uprzednich studiów, uzyskania uprawnień i jest kwalifikowane w kategorich powołania. Jest to też działalność wysokiego zaufania społecznego, co istotnie rzutuje na obyczajowe konteksty wykonywania „zawodu": rzecznik określonego światopoglądu musi niejako na własnym przykładzie okazywać doniosłość i realizowalność odnośnych wartościowań aksjologicznych oraz reguł życia, mających w intencji umożliwić ich osiąganie.

To właśnie pełnienie społecznych ról twórców, propagatorów i nadzorców praktykowania światopoglądów – wymaga szczególnie skoncentrowanej refleksji humanistycznej, mającej za przedmiot samą osobę funkcjonariusza światopoglądowego i jej czynności oraz specyficzne wytwory w postaci wartościowań aksjologicznych i systemów reguł, wyznaczających rozmaite „sposoby życia". W efekcie, gdy zostaje owo działanie ujęte w kategoriach „pracy" wyższego rzędu („powołanie"), wtedy uzyskuje tym samym wykładnię „uszlachetniającą" osobowość jej nosiciela. Nie bez powodu zastosowałem tu parokrotnie cudzysłowy. Wydaje mi się bowiem, że we współczesnej kulturze zachodniej termin „praca" stosowany jest wobec działań światopoglądotwórczych jedynie w sensie metafizyczno-uwznioślającym.

Reasumując niniejszy fragment mego szkicu, sformułowałem następujące spostrzeżenie generalne: refleksja humanistyczna nad pracą, działalnością społecznie zapotrzebowaną, a przy tym należącą bądź to do zakresu praktyki podstawowej, bądź też profesjonalno-symbolicznej, dostarcza jej opisu, osadza ją w ogólnospołecznym podziale czynności w tych dwu przypadkach: w pozostałych dwóch przypadkach: [1] języka i obyczaju, [2] „światopoglądotwórstwa" — albo nie mówi się o pracy (niesprofesjonalizowany język, obyczaj), albo też mówi się o niej metoforycznie. Uważam ten stan rzeczy za dostateczną podstawę tego, aby pojęciem pracy objąć dwa pierwsze przypadki, poza jej zakresem zaś umieścić dwa następne przypadki. Tylko w dwóch pierwszych przypadkach kategorię praktyki społecznej można utożsamić z kategorią pracy.

Wszelako we wszystkich czterech przypadkach wchodzi w grę aksjologiczna (światopoglądowa) waloryzacja poszczególnych praktyk. Zauważmy ponadto, że jeśli chodzi o ową waloryzację, to te same działania mogą być wartościowane jednakowo na gruncie nader różnych, a nawet opozycyjnych światopoglądów — oraz że w obszarze jednego światopoglądu mogą zawierać się motywacje dla nader różnych rodzajów czynności.

Jeśli idzie o pracę w obrębie praktyki podstawowej, istotne jest tylko to, ażeby została ona podjęta, a więc — ażeby jednostki (w wystarczająca masowej skali) podejmowały się określonych prac i wykonywały je na należytym poziomie. Jeśli idzie o pracę w zakresie profesjonalno-symbolicznym, waloryzujące ją światopoglądy mogą być bardziej jeszcze różnorodne. W drugim przypadku bowiem równie dobrze może wchodzić w grę wsparcie funkcjonalne pracy wchodzącej w skład praktyki podstawowej, jak i antyfunkcyjna jej destrukcja.

Rozważaniom nad obydwoma rozdziałami pracy, jej prestiżem i etosem, najczęściej towarzyszy „ideologiczne odwrócenie": ludzie rozmyślający nad własną pracą w kategoriach dobra oraz humaniści, szukający dla poszczególnych typów czynności wyższych racji aksjologicznych, skłonni są specjalną rolę przypisać samoświadomości, rozważaniu racji, przemawiających za tą a nie inną czynnością, nie zaś Heglowskiej „chytrości ducha", który podsuwa jednostkom takie motywacje, ażeby ze względu na nie chciały działać, mimo że odpowiednie skutki mogą być odległe w czasie, a zwłaszcza przyczyniać się do spełniania (anonimowych) potrzeb ogólnospołecznych.

2. Rodzaje światopoglądowej waloryzacji pracy

Na gruncie zarysowanej powyżej społecznej teorii przedmiotowej, zakładającej możliwość — w odniesieniu do współczesnych społeczeństw industrialnych — wyróżnienia nieograniczonej niemal liczby typów działań praktycznych, rodzajów pracy dopełniających się niejako swoimi efektami funkcjonalnymi — dostarczanie tym działaniom waloryzacji (motywacji aksjologicznej, światopoglądowej) też jest działaniem społecznie zapotrzebowanym. Podobnie w epokach wcześniejszych historycznie — magowie, kapłani i (także) filozofowie nie tylko poddawali swoją własną działalność autowaloryzacji (oczywiście — nader dla niej korzystnej), ale także — i to jest główny sens

(a może też: racja funkcjonalna) – ich działań: dostarczają innym działaniom, także i nie mieszczących się w zakresie przyjętego powyżej pojęcia pracy, takich waloryzacji. Najczęściej zresztą robią to pośrednio: waloryzując efekty działań – a dopiero w konsekwencji tego (w następstwie wartościowanego „odbioru" społecznego) odpowiednią waloryzację uzyskuje wykonawca, podmiot zalecanej czynności.

Powyższa okoliczność najwyraźniej uwidacznia się w przypadku waloryzacji magicznej, występującej niegdyś bezwyjątkowo w społecznościach zwanych „pierwotnymi", dzisiaj zaś – już w formie szczątkowej (w różnych nadto zależnościach od innych, dominujących typów waloryzacji światopoglądowej) - w cywilizacjach technologicznie zaawansowanych, gdzie pełni rolę motywacji raczej ubocznej, wspierającej. Godzi się w tym miejscu zauważyć, że rozważanie usytuowania we współczesnych, rozwiniętych cywilizacyjnie społecznościach Zachodu, magicznej waloryzacji światopoglądowej (w szczególności – w odniesieniu do rozważanych tu rodzajów pracy) – nie jest przedsięwzięciem ani łatwym, ani też specjalnie ważnym poznawczo. Miejsce magii w takich kulturach to sprawa w zasadzie nieaktualna: występuje ona reliktowo w kulturze nowożytnej Zachodu – przy czym jest to sprawa niezwykle skomplikowana (brak tu ponadto niezbędnych efektów badań z zakresu socjologii mitu, powiązań między reliktami magii a religią, badań nad obyczajowym usytuowaniem głównie magii zmodyfikowanej – rozrywkowo-leczniczej itp.). Najogólniej powiedzmy zatem co następuje: magia waloryzuje całkiem inaczej niż religia czy filozofia, nie ustosunkowuje bowiem po prostu praktyczno-życiowych efektów działań do wartości światopoglądowych, lecz waloryzuje (ewentualnie!) poprzez organizację osiągania tych efektów (poprzez obrzęd). Tworzy więc rodzaj „zbitki" z potocznym doświadczeniem. Waloryzacja ta jest „spleciona", „sklejona" nierozerwalnie – w okresie pierwotnie synkretycznej magii – z wszystkimi czynnościami, jakie ludzie wykonywali w ramach tej społeczności. Można nawet powiedzieć, że definitywne „odklejenie" magii (pełne, Weberowskie, trzykrotne „odczarowanie świata") – jest jedną z zasadniczych cech charakterystycznych dla kultury nowożytno-europejskiej.

W każdym razie – waloryzacja pierwotnie magiczna wszelkich w istocie działań (w synkretycznym powiązaniu z czynnościami technologiczno-użytkowymi i komunikacyjnymi) – była najbardziej bodaj w dziejach światopoglądotwórstwa (jeśli w odniesieniu do magii – przynajmniej tej regulowanej przez urząd czarownika – można mówić o pewnej autonomizacji światopoglądu w obrębie tej kultury) efektywna, funkcjonalna. Możemy się tylko domyślać, że magia (jako światopoglądowy składnik owego synkretyzmu) była dla jednostek niejako „niewątpliwa", niezauważalna i jedyna, tzn. nie istniał tu jakikolwiek wybór wartości nadrzędnych, ani też wybór sposobów ich urzeczywistnienia. Nie tylko bowiem – jak się wydaje – nie interesowano się sąsiednimi systemami kultury magicznej (a tym samym ich nie znano), ale nadto nie wchodziła w grę jakakolwiek wątpliwość co do „jednynej prawdziwości" kultywowanego przez grupę sposobu „widzenia świata". Do dzisiaj zresztą rzecznicy co bardziej ekspansywnych (fundamentalistycznie zorientowanych) światopoglądów religijnych i świeckich, nie pogodzeni ze wspomnianym kilkustopniowym „odczarowaniem" kultur Zachodu, sięgają nostalgicznie do tradycji kultur magicznych, aby uzasadniać przewrócenie monopolu jednego światopoglądu – prowadzącego (w ich ujęciu) do jednolitego „ładu aksjologicznego", jednolitego działania wielkich społeczeństw industrial-

nych (poprzez wyeliminowanie konkurencyjnych systemów w społeczeństwie światopoglądowo pluralistycznym). Dodajmy nadto, że nie jest jeszcze wśród teoretyków kultury roztrzygnięty problem, czy społeczeństwa poddane jednoznacznej regulacji ze strony wielu opozycyjnych światopoglądów mogą „normalnie" funkcjonować, a zwłaszcza – czy wchodzące tu w grę różnorodne profesjonalne zespoły jednostek – mogą efektywnie, z poczuciem sensu swego działania (kooperacji) – pracować i (tym samym) zaspokajać ogólnospołeczne potrzeby.

Jak się więc rzekło – współczesna waloryzacja magiczna pracy (tam, gdzie ona jeszcze „śladowo" w nowoczesnych społecznościach daje o sobie znać) nie zarysowuje się na tyle wyraźnie, iżby można było ją poważniej brać pod uwagę i poszukiwać refleksji humanistycznej, która manifestuje w tym względzie jakieś wyraźniejsze zamiary waloryzacyjne. Podporządkowana (przynajmniej w kulturze euro-amerykańskiej) religii – magia pełni (jak się rzekło) funkcje waloryzacyjne uboczne: związana zaś z waloryzacją świecką – np. w postaci rozmaitych paranauk – może, co najwyżej, dowartościować (nader zresztą ogólnikowo) pewne tylko czynności indywidualne – i to raczej – spoza sfery produkcyjnej i profesjonalno-symbolicznej (odgrywa tu pewną rolę jednostkowa inwencja – bez większych szans uzyskania szerszego upowszechnienia jako „wzoru", obyczajowo preferowanego. Wszelkie próby rytualnego, ceremonialnego (magicznego) „zaczarowania" poszczególnych rodzajów działań społecznych ludzi na dłuższą metę w społecznościach tych kończą się niepowodzeniem (starania np. – w ramach socjalistycznego państwa ideologicznego – wprowadzenia tzw. „obrzędów świeckich", niekiedy „podwiązywanych" do idei magicznych w istocie, jak chociażby mitologii walk rewolucyjnych proletariatu – dały w istocie mizerne efekty).

Waloryzacja religijna (która interesuje nas tutaj – podobnie jak waloryzacja magiczna – tylko ubocznie, głównym bowiem przedmiotem szkicu jest prześledzenie waloryzacji światopoglądowej w takiej jej postaci, w jakiej ujawnia ją i wyraża refleksja humanistyczna) – pojawiła się wówczas (historycznie rzecz biorąc), gdy magia nie potrafiła już sprostać potrzebom waloryzującym dużych, złożonych i przedzielanych konfliktami społeczności. Dodajmy: były to już społeczności o wyraźnie zaznaczonym i utrwalonym podziale pracy i własności. W każdym razie występujących w społeczeństwach antycznych „nagi przymus ekonomiczny" wymagał już innej waloryzacji – nie tyle bezpośrednio samej pracy produkcyjnej (gdyż była ona masowym udziałem zniewolonej klasowo ludności), ile porządku społecznego, a więc władzy, które taki porządek czyniły czymś „naturalnym" (występuje – na różne sposoby – aksjologiczne usankcjonowanie nierówności społecznej, a więc wyrugowanie czegoś, co w kulturze magicznej było wręcz stanem „naturalnym"). Waloryzowane pozytywnie są zatem własnościowe warunki praktyki „materialnej", sankcjonowany jest (religijnie oraz filozoficznie) porządek polityczno-prawny. Natomiast praktyka produkcyjna waloryzowana jest religijnie coraz bardziej pośrednio i coraz słabiej, co zresztą przejawia się chociażby w tym, że wpływowe politycznie i obyczajowo w Europie religie, głównie zaś chrześcijaństwo – nie tylko praktycznie odstępują (od późnej starożytności) od pozytywnego waloryzowania pracy produkcyjnej. Chrześcijaństwo zaczyna wręcz wartościować pracę negatywnie (jako niekorzystny dla jednostek „wyrok Nieba" czy „karę za grzechy", zwłaszcza zaś – jako efekt „grzechu pierworodnego"). Swoisty „powrót" tegoż chrześcijaństwa do pozytywnego waloryzowania pracy (jak to było w pierwot-

nych gminach wyznaniowych) zaznaczył się już w wieku XVI w postaci narastania wpływów etyki protestanckiej, znakomicie wspierającej zapotrzebowaną w tym czasie – solidną, rzetelną i wydajną – kapitalistyczną pracę produkcyjną i działalność finansowo-handlową. Etyka ta i towarzyszący jej obyczaj przeobraziły się potem w świecki system światopoglądowy, sankcjonujący prywatną przedsiębiorczość i – związany z tym – wysoki standard konsumpcyjny. Dodajmy, iż w wielu krajach europejskich, gdzie zaznaczył się szczególnie wpływ protestantyzmu – ten konsumpcyjny światopogląd postępu technologicznego – nadal jest jeszcze nie tylko społecznie pamiętany, ale i w wystarczającym stopniu respektowany. Gwarantuje to nie tylko wzrost zamożności, ale i należyty prestiż prac przemysłowo-handlowych i naukowo-technologicznych.

W związku z powyżej wypowiedzianą uwagą warto zaznaczyć (i jest to skądinąd dość istotne dla rozważań nad występującymi w Polsce systemami motywacyjnymi do podejmowania różnego rodzaju prac/zajęć), iż stosunek katolicyzmu rzymskiego do wszelkich prac o efektach praktycznie uchwytnych zaczął ulegać zmianie dopiero w drugiej połowie XX w. Szczytowym wyrazem tych przemian jest w tym względzie encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* (1981), „spóźniona o trzysta lat" – jak to zaznaczyli zachodni publicyści po jej opublikowaniu (spóźniona w stosunku do chrześcijaństwa reformowanego); dopiero w niej w istocie „zdjęto" z pracy produkcyjnej waloryzację negatywną i wysunięto dla niej wartościowania „godnościowe", ostro jednak zdystansowano się od protestanckiego uznania „prawa" do wysokiej konsumpcji indywidualnej, uwarunkowanej zaradnością i przedsiębiorczością. Wyrażane są stąd liczne wątpliwości co do tego, czy ten kierunek religijnej waloryzacji pracy – tak dalece historycznie spóźniony, w istocie już „zbędny" dla rozwojowo zaawansowanych społeczeństw protestanckich (gdzie religia w zakresie produkcji, obrotu, konsumpcji i działań symboliczno-profesjonalnych nie odgrywa niemal żadnej roli, nie działa też w sferze polityki i nader słabo w obyczaju), a także – wyraźnie opozycyjny w stosunku do wszelkich „kolektywistycznych" (a w tym zwłaszcza: realsocjalistycznych, zakładających uspołecznienie prac wszelkiego typu, a w szczególności ich etatyzację, upaństwowienie) i świeckich systemów wartościowania – może liczyć na jakikolwiek, nawet śladowy oddźwięk. W Polsce wręcz propozycja ta napotykała obojętność; skończyło się na ciągu webralnej akceptacji, a dokonująca się obecnie transformacja, ustrojowa (od 1989 r.) sprzyja (potencjalnie) waloryzacjom prokapitalistycznym, wynoszącym rolę własności prywatnej i indywidualnej konsumpcji sukcesu ekonomicznego. Dość powszechnie przyjmowany w posoborowyvh środowiskach katolickich Europy (bo już nie w Ameryce, zwłaszcza południowej, gdzie – właśnie na Południu – wciąż, mimo krytyk Watykanu i załamania się socjalizmu realnego w Europie, uprawiana jest „teologia wyzwolenia", nawiązująca wprost do marksistowskich, „kolektywistycznych" koncepcji waloryzowania pracy) „nowy" sposób religijnego wspierania pracy produkcyjnej (i on nie zauważa prac profesjonalno-symbolicznych) nie może liczyć na jakiekolwiek wdrożenie. W krajach Zachodu nie może on konkurować z obyczajowo wdrożonymi (i w tym sensie: zeświecczonymi) systememi etyki (post)protestanckiej, natomiast nie zostaje nawet praktycznie zauważony wszędzie tam (jak w Polsce), gdzie dokonało się w skali masowej rozdzielenie („zachodniej") motywacji skłaniającej do konsumpcji i („wschodniej") motywacji wdrażającej do produkcji, gdzie zatem – co typowe dla

społeczeństw przedprzemysłowych (katolickich i islamskich) – dążenie do podwyższenia konsumpcji łączy się z dążeniem do ograniczenia indywidualnej produktywności, przedsiębiorczości i obyczajowego komunikowania wszem wobec swego sukcesu majątkowego.

Religijna waloryzacja pracy (w każdym razie w Europie) powiązana była nader ściśle z prawno-ustrojowym usytuowaniem własności środków wytwarzania. Waloryzacja ta sankcjonowała zatem wprost klasowo-stanowy podział społeczeństw przedindustrialnych i – w konsekwencji – aksjologicznie wspierała bezpośrednio (aż do XVII w.) własnościowe, prawne uwarunkowania praktyki podstawowej. Poczynając od nowożytnego zwrotu w kulturze europejskiej (określanego skądinąd – za Weberem – drugim „odczarowaniem świata"), kiedy światopogląd religijny, chrześcijaństwo, „zmuszone zostało" do przejścia na bardziej pośrednie i „słabe" sposoby aksjologicznego waloryzowania – negatywnego w sumie – poszczególnych, pozareligijnych dziedzin praktyki podstawowej (czego głównym przejawem była Reformacja) – religia dosyć szybko traci wpływy również w zakresie teologicznej oraz filozoficznej (ogólnie wtedy: humanistycznej) refleksji nad pracą. Rolę tę – dodajmy nawiasem – podejmują wówczas twórcy literackich utopii społecznych (typu Morusa), wynoszący właśnie pracę wytwórczą i wymianę oraz kooperację w ramach wolnej działalności specjalistów ze sfery – jak to wcześniej ujęliśmy – praktyki symboliczno-profesjonalnej do poziomu konstytutywnych wyznaczników postulowanych ustrojów rozumnych. I w tym właśnie kręgu, w kręgu swoistej „presocjologii" – pojawia się świecka refleksja nad pracą. Refleksja ta pojawia się również w kontekście filozoficznych komentarzy do technologicznych osiągnięć rozwijających się wówczas nauk matematyczno-przyrodniczych (np. Baconowski ideał nauki „uzbrajającej" pracę wytwórczą w narzędzia czyniące ją lżejszą i wydajniejszą, a zatem – koncepcja technicznego „wyzwolenia pracy", zniesienia jej „zwierzęcego", wymuszonego charakteru – na drodze naukowej technologizacji życia ludzkiego). Również rodzące się wówczas prekapitalistyczne koncepcje ekonomiczne – zmierzające wyraźnie do tezy, iż „praca jest źródłem bogactwa narodów" (nie zaś przywilej feudalny czy opatrzność Nieba). Szczególnie ważnym terenem formowania się nowożytnej refleksji nad pracą i nowych koncepcji humanistycznych jej waloryzowania (poza jej utechnicznieniem i uznaniem za źródło wszelkich innych wartości „doczesnych") są liczne, jak już wspomniano, wysuwane w tym czasie – zresztą i w następnych stuleciach (włącznie z naszym) – utopie socjologiczne, głównie komunistyczne – które zwracają (w formie literackiej) powszechną uwagę na rolę produkcji, handlu (czy szerzej – wszelkiej kooperacji na wielką skalę), podziału pracy, a zwłaszcza rolę formy własności w podziale jej efektów.

Światopoglądowo świecka waloryzacja pracy (podstawowej, bo bardzo długo jeszcze nie profesjonalno-symbolicznej) rodzi się więc stopniowo w ciągu ostatnich trzech wieków – i to w (ostrej) opozycji w stosunku do waloryzacji religijnej (ta pierwsza jest pozytywna – ta druga: negatywna do połowy XX wieku, przynajmniej w obszarze kontrrewolucyjnego katolicyzmu). Nie znaczy to wszakże – jak to już sygnalizowałem – iż waloryzacja religijna (katolicka) zostaje tym samym „unieważniona". Religia ta nadal, głównie poprzez obyczaj i praktykę polityczno-prawną, waloryzowała (jednak negatywnie) jakby równolegle z zaznaczającymi się doktrynami (te odnosiły się do praktyki podstawowej zdecydowanie pozytywnie) interesującą tu nas dziedzinę.

Podsumowując ten fragment rozważań można zauważyć, iż przez cały ten czas, zwany „nowożytnością", mamy do czynienia z narastającym pluralizmem - zarówno w sferze waloryzacji światopoglądowej pracy, jak i w obszarze rodzącej się stopniowo humanistycznej refleksji nad pracą. Zobaczmy, jakiego typu filozoficzna waloryzacja pracy wchodzi w grę w czasach nam współczesnych.

3. Filozoficzne dowartościowania pracy ludzkiej

Na gruncie zakładanej tutaj, socjologicznej teorii przedmiotowej, tj. funkcjonalno-genetycznej teorii społeczeństwa (której fragmentem jest – wskazywana wcześniej – społeczno-regulacyjna koncepcja kultury), rozróżniam naukowo-teoretyczną refleksję nad pracą ludzką, „rozparcelowaną" – jak się rzekło – aktualnie między wiele dyscyplin antropologiczno-kulturowych i ekonomicznych a refleksję humanistyczną, a więc – ściśle światopoglądową – najczęściej *explicite* – rozmaite porządki aksjologiczne. O istniejącej w tym ostatnim przypadku ogromnej różnorodności stanowisk religijnych i filozoficznych była mowa w poprzednim fragmencie niniejszego szkicu. Okoliczność powyższą, mianowicie zaznaczający się i tutaj pluralizm koncepcyjny sięgający zresztą głębiej (dotyczy on także „poziomu" refleksji naukowo-teoretycznej), godzi się mieć na uwadze zawsze, nie tylko w przypadku badania terenu refleksji nad pracą ludzką. To, że prawie nigdy nie dokonuje się powyższych rozróżnień – traktując refleksję nad pracą jako „jeden przedmiot", prowadzi – jak zwykle w takich przypadkach – wręcz do zablokowania wyraźniejszych osiągnięć poznawczych. W szczególności zaś „miesza się" różne rodzaje takiej refleksji; spostrzeżenia, występujące w obszarze dóswiadczenia potocznego – opracowane ewentualnie „naukowo" (czym zajmuje się programowo ateoretyczna socjologia zwana „empiryczną), refleksja humanistyczna (teologiczna i filozoficzna) – traktowane są jednakowo „poważnie", chociaż reprezentują zasadniczo różne gatunki wiedzy przedmiotowej (o pracy). Wspomniana powyżej okoliczność, godna zauważenia w obszarze „pracoznawstwa", istotnie rzutuje nie tylko na efektywność poczynań praktyczno-poznawczych, lecz także na to, jaki może uzyskać (waloryzacyjny) wpływ refleksja humanistyczna na zmianę motywacji pracy wszędzie tam, gdzie – historycznie (jak w Polsce) – jest ona wręcz antyfunkcjonalna (nie wspiera światopoglądowo, nie motywuje moralnie – pracy społecznie zapotrzebowanej, lecz działalność „pasującą" do innej epoki, epoki przedkapitalistycznej). Idzie w końcu o to, ażeby wyróżnione tu dwie dziedziny refleksji nad pracą – nauka i filozofia (że pominę tu możliwości poszczególnych teologii) – „robiły swoje", ażeby nie usiłowały siebie wzajemnie zastępować. Funkcjonalnie uprawiana refleksja naukowa nad pracą – rozpoznając jej historyczne i lokalnie określone motywacje/uwarunkowania – może i powinna (zgodnie ze swoją społeczną rolą: dostarczania wiedzy umożliwiającej podnoszenie efektywności działań ludzkich w różnych dziedzinach praktyki ludzkiej) zwiększać skuteczność w zakresie organizowania i motywowania „technologicznego" pracy ludzkiej. Nie robi tego dotąd w takim zakresie i stopniu, jakie są już możliwe i potrzebne. Podobnie i refleksja humanistyczna – „udając" naukę

– nie argumentuje na rzecz moralnych racji dla pracy społecznie zorganizowanej, docenionej i – w jej efektach – skonsumowanej. Powinna ona w szczególności rozpatrywać zapotrzeobowania społeczne na waloryzację pracy (nowych jej rodzajów, odchodzenia od działań archaicznych i społecznie zbędnych). Nauka i filozofia (w szczególności) – mogą korzystać wzajemnie z efektów odpowiedniej refleksji, a nawet – współdziałać, byle tylko nie usiłowały siebie zastępować!

Poruszoną właśnie kwestię rozróżnienia podstawowego (nauka o pracy i filozofie/teologie pracy) ograniczę tylko do zgłoszonych uwag; sądzę zresztą, że rozpoznanie sytuacji – zróżnicowania o charakterze metodologicznym – w obszarze „pracoznawstwa" warto będzie podjąć w oddzialnym szkicu (w przyszłości). Obecnie natomiast zajmuję się dziedziną filozoficznej (humanistycznej) refleksji nad pracą.

Punktem wyjścia – jak sądzę – dla ustalenia pewnego rodzaju typologii współczesnej filozofii pracy będzie zdanie sobie sprawy z tego, na jakie rodzaje waloryzacji pracy są wysuwane zapotrzebowania z terenu całokształtu pracowniczej działalności społeczeństw. Wydaje się, że w grę wchodzą następujące zapotrzebowania z tego zakresu: na skooperowaną pracę bezpośrednio produkcyjną oraz handlową i „usługową", traktowaną jako zawodową działalność zarobkową lub/i jako prestiżowy (oraz godnościowy, osobowościowy) wyróżnik „miejsca" zajmowanego przez jednostki lub ich ugrupowania w obszarze życia społecznego, a także na inne prace związane z kształtowaniem talentu, uzyskiwaniem szczególnych kwalifikacji i kompetancji ryzyka i odpowiedzialności, autorytetu i charyzmy. Można oczywiście łączyć różne zabiegi, zmierzające do waloryzacji wszelkiej działalności (pracy) poprzez przypisywanie jej sensów nadrzędnych, o jakich była mowa wcześniej.

Przyjmując dwa centralne problemy, wokół których grupują się aktualne dociekania filozoficzne, a mianowicie: narastające uprzedmiotowienie człowieka (utratę przez społeczeństwa kontroli nad ustrojowymi zwłaszcza warunkami reprodukcji życia zbiorowego) i poszukiwanie sposobów przeciwstawienia się tym procesom, a więc – odprzedmiotowiania człowieka (czy „kończenia z historią", z żywiołem wahań w kondycji wielkich społeczeństw multiprodukcji i wszechkonsumpcji), a także – już w istocie tracący na znaczeniu – problem podmiotowego, jednostkowego „zbawienia" czy „wybawienia" (od pracy jako biblijnego przekleństwa – w świecie, gdzie narasta deficyt pracy, nie tylko „prostej") lub „wyzwolenia" czy „dezalienacji" („emancypacja" pracy – to w skrajnym przypadku – również jej pozbawienie, jej brak – bezrobocie strukturalne, wynikające z zanikania stanowisk pracy bez kwalifikacji intelektualnej – na początek). Mając na uwadze owe dwa problemy – na filozofię pracy możemy spojrzeć jakby z dwóch punktów widzenia.

Przy pierwszym z podejść (poszukującym wyraźnych „szyldów" humanistycznych) będziemy skłonni wyodrębniać pewne orientacje jako najistotniejsze dla filozofii pracy, a więc dla pewnej dziedziny filozofii, która programowo pragnie być filozoficzną, humanistyczną refleksją nad pracą (i dotyczy to – równolegle – odpowiednich teologii pracy, tak wyraźnie zaznaczających się na obszarze poszczególnych odmian chrześcijaństwa). Takich orientacji, które wprost mienią sobie „filozofiami pracy", jest stosunkowo mało, nie mają one również – jako słabo związane z większymi orientacjami, lepiej zakorzenionymi w sferze świadomości humanistycznej danej społeczności – większego wpływu na światopoglądową regulację „całego" czy tylko wybranego ob-

szaru działalności pracowniczej ludzi. Można oczywiście przyjąć, że w istocie każda orientacja humanistyczna – każda filozofia czy teologia – koniec końców, *explicite*, sprowadza się do waloryzowania jakiejś (całej czy wybranego rodzaju) działalności ludzkiej i jej wytworów i w ten sposób uczestniczy – w trudnym do ustalenia zakresie i stopniu – w waloryzacyjnym regulowaniu pracowniczego fundamentu społecznej egzystencji ludzi. Jednak wykazanie, iż tak rzeczywiście jest – oraz: w jakim zakresie i stopniu – to już sprawa żmudnych badań.

Drugie podejście – co łatwo zauważyć – pozwala w każdym jako tako rozbudowanym systemie refleksji humanistycznej (filozoficznej/teologicznej), a więc – w systemie, który ma ambicje ogarniać i rozważać, waloryzować światopoglądowo – wszelkie, społecznie „ważne" zjawiska, odnaleźć fragment „poświęcony" pracy. Jest właściwie regułą, że wręcz *explicite* (a nie tylko *implicite*, jak w przypadku orientacji, która intencjonalnie penetruje najwyższe piętra abstrakcji filozoficznej) zdecydowana większość systemowo uprawnionych orientacji filozoficznych wyróżnia jakąś „swoją" filozofię pracy. Można zatem w prawie wszystkich, aktualnie zaznaczających się w kulturze duchowej społeczeństw euro-amerykańskich, orientacjach filozoficznych bez trudu odnaleźć fragmenty poświęcone refleksji humanistycznej nad pracą.

Godzi się zatem położyć – w proponowanych tu badaniach humanistycznych nad pracą – nacisk nie na poszukiwanie i prezentowanie (krytyczne) kierunków filozoficznych, gdzie waloryzowanie światopoglądowe pracy jest główną osią rozważań, ale na „wydobywanie" takiego wartościowania z tych licznych orientacji, które tytułowo nakierowują się na dociekaniu sensu nadrzędnego dziedzin przedmiotowych (świat, poznawanie).

Z powyższymi uwagami wiąże się sprawa dużej wagi. Oto bowiem – wbrew dość powszechnie żywionym wśród intelektualistów przeświadczeniom – nie ten kierunek filozoficzny najbardziej wpływa (światopoglądowo-motywacyjnie) na uczestniczenie, partycypowanie jednostek w poszczególnych typach działalności pracowniczej, jakie zaznaczają sie historycznie w danej społeczności, który *explicite* zajmuje się pracą i – zarazem – szczyci się widocznymi wpływami w sferze kultury duchowej danej społeczności. Takim kierunkiem jest natomiast ten, który – często z pozoru bardziej elitarny, akademicki – w istocie uzyskuje wpływy bardziej pośrednie, „dyskretne" i wręcz – dla potocznego obserwatora – wprost niezauważalne: wpływ jakiejś filozofii na poszczególne sfery kultury danej społeczności to kwestia oddzielna, niemniej – istniejące w tej kwestii badania wskazują właśnie na to, że bardziej się liczą te, które uzyskały niejako aksjologiczne „przełożenie" do dziedzin społecznie ważnych (np. do programów szkolnych, do ustaw państwowych, do praktyki badań naukowych). Wskazana tu okoliczność – dodajmy – istonie rzutuje na ewentulaną edukację w określonym światopoglądzie filozoficznym: ważniejsze jest to, ażeby określone zespoły ludzi przyswoiły sobie pożądane wartościowania i reguły skłaniające je do podejmowania dzieł społecznie zapotrzebowanych i już możliwych (a więc „historycznie słusznych" – jak wolałbym tę okoliczność nazywać), aniżeli to, iżby głosili pewne zamiary i oceny bez poczucia nakazu ich praktycznego wdrażania. Powyższa okoliczność nie wyklucza przypadków, kiedy to podmiot czynności nie tylko głosi określone normy i reguły, lecz również je wciela w określone, praktycznie uchwytne stany rzeczy.

W każdym razie centralnym problemem filozofii współczesnej jest kwestia narastającego uprzedmiotowienia człowieka (w sferze ekonomicznej – spór o rynek, politycznej – o demokrację, duchowej – o laicyzację, ustrojowej – o opiekuńcze funkcje państwa), w odniesieniu zaś do uwikłanej w tę problematykę refleksji nad pracą – jej uprzedmiotowienie. Wyjściowo, jeszcze w tradycji Heglowskiej, problematykę tę – w kontekście gospodarki wczesno-kapitalistycznej – rozpoznawano za pomocą kategorii „alienacji", wyobcowania się wytworów ludzkiej aktywności, utraty nad nimi kontroli i zniewolenia, jakiemu poddawał się (był poddawany) podmiot aktywności – po to jednak, ażeby – jeżeli okaże się to tylko możliwe (stąd chociażby Marxowskie poszukiwanie teoretycznej wykładni kapitalizmu, a w jej ramach – szukanie światopoglądowego usprawiedliwienia dla koncepcji antykapitalistycznej transformacji społecznej – odzyskiwać kontrolę jednostkową i zbiorową nad warunkami materialnymi egzystencji, a w tym – nad uwarunkowaniami zatrudnienia w bardziej współczesnym, dwudziestowiecznym ujęciu – uprzedmiotowienie badane jest jako pewien globalny proces, dokonujący się właśnie we wszystkich zakresach ludzkiej działalności; nie jest on jednak traktowany już po Heglowsku (Marxowsku) – jako proces poza – i ponadpodmiotowy, dokonujący się więc poza wszelką kontrolą człowieka; więcej – kładzie się tu nacisk na intencjonalność procesów uprzedmiotowienia, na to, że uprzedmiotowienie dokonuje się nie tylko z udziałem człowieka, ale w efekcie jego świadomego wyboru (różne działania autodestrukcyjne i zniewalające w stosunku do innych jednostek i grup).

Nurtem filozoficznym, który tak właśnie rozpoznaje uprzedmiotowienie człowieka i który – odpowiednio – proponuje sposoby odprzedmiotowiania (dezalienacji), jest antyscjentyzm, w tym zwłaszcza jego najgłośniejsza odmiana – hermenutyka filozoficzna. Przedmiotem natomiast zdecydowanej krytyki jest – zdaniem antycjentystów – scjentyzm, filozofia nauki o charakterze analitycznym; to właśnie on ma najbardziej sprzyjać owemu uprzedmiotowieniu.

Charakterystyka wskazanych powyżej dwóch zasadniczych nurtów filozofii współczesnej (a do nich tak czy owak dostosowują się, na różne sposoby, pozostałe, tradycyjne nurty, w tym zwłaszcza – kierunki filozofii proreligijnej i antytelistycznej) przekracza oczywiście zadania niniejszego szkicu. Uwyraźnię więc tylko (ramowo) zasadnicze wątki aksjologiczne, te rzecz jasna, które bardziej bezpośrednio odnoszą się do światopoglądowego waloryzowania poszczególnych rodzajów pracy.

Zatem wszelki scjentyzm, nurt kontynuujący oświeceniowy światopogląd postępu, waloryzuje pozytywnie wszelką pracę organicznie uzależnioną i uzależniającą technologicznie (praca symboliczno-profesjonalna nie zostaje tu w istocie bezpośrednio spostrzeżona), a więc działalność chętnie nazywana „materialną" (przy pominięciu wskazywanych wcześniej dziedzin działalności „duchowej". Pozytywizm (klasyczny i neopozytywizm), wyrażający najpełniej tradycyjny scjentyzm XX w., kładzie nacisk wyłącznie (*explicite*) na ekonomiczną/technologiczną skuteczność pracy i jej „godziwy" wyraz konsumpcyjny – w sensie indywidualnym. Jedynie fenomenologia, która intencjonalnie znajduje się w opozycji do pozytywizmu (a są podstawy, ażeby zaliczyć ją jednak do scjentyzmu) zwraca uwagę na prace „twórcze", pozaprodukcyjne i handlowe, jednak bezpośrednio nie zajmuje się refleksją nad pracą.

Antyscjentyzm z kolei, wytykając nauce i filozofii nauki (scjentyzmowi), iż – propagując w istocie „techniczny", „rachujący" (wyrachowany) charakter wszelkiej działalności ludzkiej – urzeczowiają podmioty działań, a więc – czynią je „dodatkami" do środków produkcji. Antyscjentyzm „piętnuje" więc wszelkie dehumanizujące uwarunkowania pracy, domaga się dla podmiotów działających w społecznym podziale pracy, takich uwikłań w kulturę, przy których podejmują one wszelkie działania spontaniczne, dobrowolnie i z silnym poczuciem ich twórczego (kreacyjnego) charakteru. Filozoficzna refleksja nad pracą, podejmowana w tym kręgu – jak to jest widoczne zwłaszcza w przypadku ujęć hermeneutyczno-krytycznym Szkoły Frankfurckiej – ma prowadzić do emancypacji człowieka, do angażowania się jednostek w życie społeczne bez przymusu, bez zniewolenia (narzucanego im chociażby przez rzeczników ideologii technokratycznych przekonania, w świetle którego ma się im wydawać, że ich praca ma sens – co jest zaś uprzedmiotowiającym złudzeniem – wpajanym przez religię, ideologię czy nauki przyrodnicze).

Warto tu jeszcze zauważyć, iż w istocie oba wskazane, opozycyjne sposoby waloryzowania pracy legitymują się wystarczajacą słusznością historyczną, albowiem – zarówno globalnie, jak i w stosunku do poszczególnych typów działań społecznie zapotrzebowanych – wysuwają wartościowania, które utrzymują siłę motywacyjną względem prac niejako „tradycyjnych" oraz rozpoznają nowe rodzaje działań, wymagające innych waloryzacji. Każdy z tych nurtów dostrzega jakiś rodzaj pracy i pozytywnie go waloryzuje, deprecjonuje zaś – czy nie dostrzega – innych: przy ogromnej złożoności współczesnych, euro-amerykańskich społeczeństw postindustrialnych – ich pełniejsze zwaloryzowanie przerasta nijako możliwości intelektualno-humanistyczne wskazanych nurtów filozoficznych. W jeszcze większym stopniu dotyczy to poszczególnych teologii pracy, tą jednak sprawą nie będę się tutaj zajmować.

4. Teoria i filozofia społeczeństwa globalnego

Już od dłuższego czasu istnieje możliwość opracowania zarówno takiej teorii pracy, uprawianie takiego „pracoznawstwa" naukowego – jak i takiej filozoficznej koncepcji pracy, które – w odniesieniu do nauki o pracy – respektują przyjmowaną tutaj koncepcję społeczeństwa (funkcjonalno-genetyczną), a w odniesieniu do filozofii – taką, która wywikłała się w istocie z konfilktu scjentyzm-antyscjentyzm; taką filozofią jest orientacją prokulturowa (kulturalizm bazujący na społeczno-regulacyjnej koncepcji całokształtu dziedzin kultury i na epistemologii historycznej). Pewien zarys takiej teorii pracy przedstawiłem na początku niniejszego szkicu; filozoficzna orientacja kulturalizmu – to zadanie dopiero do podjęcia, tym bardziej że wiele stanowisk filozoficznych, do których można było kiedyś w tym względzie nawiązywać (np. do marksizmu czy katolickiej nauki społecznej) przeżywa aktualnie głęboki kryzys, różne zaś ujęcia filozofii liberalnej – są (przynajmniej w swoich bardziej eksponowanych, skrajnych odmianach) wyraźnie „antykulturalistyczne" (przyjmują w istocie wizję tzw. społeczeństwa „Darwinowskiego", bez jakiejkolwiek państwowej polityki społecznej, a więc

i bez „pozytywnej" aksjologii, uznającej przede wszystkim prawa jednostek do poczucia bezpieczeństwa i wiary w przyszłą pomyślność własną i zbiorowości, do jakiej należy). Skoro pojawił się tu marksizm, to warto jeszcze dodać, że dosyć powszechnie dzisiaj odrzucanie tej ideologii i filozofii (a także — Marxowskiej teorii społecznej, zwanej „materializmem historycznym") nie musi, choć może, doprowadzić do całkowitego porzucenia problematyki alienacyjnej, która — przy pełnym, w większości krajów postkomunistycznych, nawrocie kapitalizmu dziewiętnastowiecznego i latynoskiego — odzyskuje swoją niegdysiejszą nośność humanistyczną (jak również — Marxa koncepcja wyzysku pracy ponownie jest przywoływana jako kategoria ekonomiczno-polityczna).

Zarysowująca się na gruncie rzeczowej teorii społecznej koncepcja pracoznawcza jawi się wstępnie jako układ raczej dosyć złożony. Teoria taka, poza swoim poziomem globalnym, wyróżni zapewne określone typy działalności pracowniczej ludzi — respektując w tym względzie funkcjonalną hierarchizację całokształtu pratkyki społecznej i (odpowiednio) dziedziny kultury, jakie owa działalność myślowo regulują, m.in. poprzez dostarczanie motywacji (także — światopoglądowej). Uwzględnienie rozmaitych, synchronicznych powiązań między rodzjami pracy i dziedzinami kultury, będącymi ich społeczno-subiektywnym kontekstem, prowadzi do dalszych konstatacji, w tym także tych, które dotyczą rozmaitych lokalnych i historycznych wariantów takich usytuowań. Projektowana dyscyplina naukowa (pracoznawcza) może zająć się w dalszej kolejności wyjaśnieniem wielu zjawisk o charakterze dysfunkcjonalnym, a więc takich zjawisk, w których manifestuje się podstawowy dla filozofii pracy problem zanikania jednych, tradycyjnych motywacji i braku nowych, waloryzujących nowe rodzaje pracy i nowe sytuacje z zakresu jej ogólnospołecznego usytuowania (np. psychospołeczne i egzystencjonalne problemy bezrobocia strukturalnego). Wchodzi zatem w grę tyle szczegółowych teorii pracy, ile uformowało się ich historycznych i lokalnych odmian. Ze względów oczywistych (była zresztą poniekąd o tym mowa wcześniej) nadal podstawowym przedmiotem rzeczonej refleksji powinna być praca ze strony techniczno-użytkowej, gdyż wciąż jeszcze decyduje ona o kondycji egzystencjalnej całego społeczeństwa, jakkolwiek — wyróżnione tu również na początku szkicu — prace symboliczno-profesjonalne (chociażby ze względu na narastającą w kilku krajach fazę mikroelektroniczną robotyzację produkcji i usług, dekompozycję układów pracowniczych) powinny być coraz pełniej rozpoznawane na gruncie projektowanej tu dyscypliny.

Jeśli idzie natomiast o równolegle postulowaną filozofię pracy o charakterze prokulturowym, to sprawa komplikuje się jeszcze bardziej. Z charakteryzowanej wcześniej opozycji scjentystyczno-antyscjentystycznej, nawet po jej pomyślnym przezwyciężeniu — nie da się wiele „uratować" dla interesyjących nas tu wartościowań. Generalnie przecież scjentyzm bazuje na indywidualistycznej, atomistycznej koncepcji społeczeństwa (w skrajnej więc wykładni — Darwinowskiej wszechkonkurencji i walki „wszystkich z wszystkimi — o wszystko, z użyciem wszystkich chwytów"); prokulturalizm scjentyzmu jest więc funkcjonalny, ale — negliżując rolę kultury duchowej, a więc i tradycji — nie dostarcza racji na rzecz skupiania jednostek wokół idei społeczeństwa globalnego (Durkheimowskiego społeczeństwa respektującego solidarność organiczną). Antyscjentyzm z kolei — swoiście „idealizując" determinanty życia społeczne-

go, nadmiernie wynosząc „wpływy" kultury duchowej na sferę działalności praktycznych i użytkowych (ekonomicznie) – traci kontakt z przemianami cywilizacyjnymi, które „zgłaszają" raczej – jak śmiem sądzić – na wspomiany globalizm (kulturalizm) niż na dowartościowanie etyczne i estetyczne prac, skądinąd mało bądź wcale nie satysfakcjonujących największe rzesze pracobiorców, którzy „zarabiają" po prostu na swoje utrzymanie (o ile – w wielu przypadkach – mogą liczyć na „luksus" zatrudnienia przy produkcji i wymianie).

Naczelną wartością naszej kulturalistycznej filozofii pracy może być co najmniej owa Durkheimowska idea solidarności organicznej, w ujęciu zaś dalej idącym – pewna idea uspołecznienia człowieka, idea partycypacji jednostek w społeczeństwie organicznym – gdzie państwo nie narzuca światopoglądu jednostkom, nie zostawia ich również „własnemu losowi", lecz stwarza im warunki świadomego włączania się do różnych wspólnot – w tym pracowniczych – przy utrzymywaniu poczucia bezpieczeństwa (solidarnego przeciowstawiania się zagrożeniom – w tym ekonomicznym) i przekonaniu, że pełna i wieloraka kooperacja pozwoli danej społeczności nie tylko odtwarzać materialne i duchowe warunki egzystencji, ale też rozwijać się w niezbędnym zakresie, kierunku i stopniu (w granicach słuszności historycznej: dostrzegać w porę zapotrzebowania, w porę też podejmować działania dla ich zaspokojenia).

Kończąc niniejsze uwagi na temat teorii i filozofii pracy można jeszcze tylko dodać, że – wbrew sytuacji w humanistyce polskiej, jaka wyraźnie nie sprzyja uprawianiu takiej refleksji – z punktu widzenia potrzeb przyszłych, a w tym – zapotrzebowań ze strony dydaktyki akademickiej, warto nie tracić z pola widzenia spraw, o jakich była tu mowa.

Literatura

Anderski, Stanisław: *Maxa Webara olśnienia i pomyłki*, przekł. K. Z. Sowa, PWN, Warszawa 1992.
Grzegorczyk, Andrzej: *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, IW PAX, Warszawa 1989.
Jan Paweł II: *Centesimus annus*, Wrocław 1991.
Katolicyzm i demokracja: Kościół wobec wyboru, „Res Publica" 9 – 10/91 Warszawa.
Kmita, Jerzy: *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Wyd. Nauk. UAM, Poznań 1991.
Kot, Władysław: *Współczesne orientacje filozoficzne*, PWN, Warszawa 1989.
Majka, Józef: *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986.
Nie ma trzeciej drogi, POMOST, Warszawa 1991.
Religia i ekonomia, wyb. i przekł. J. Grosfeld, IW PAX, Warszawa 1989.
Pałubicka, Anna: *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Wyd. Nauk. UAM, Poznań 1990.
Schaff, Adam: *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, Szczecin 1990.
Śpiewak, Paweł: *Ideologie i obywatele*, „Więź", Warszawa 1991.

Władysław KOT

TOWARDS A HUMANISTIC CONCEPTION OF LABOUR – SEVERAL ASSUMPTIONS ON SYSTEMATIZATION OF THE EXISTING ATTITUDES

Summary

The article reviews European reflections on human labour which appear in humanistic works of the last centuries. The review is based on some theoretical premises which can be found in J. Kmita's "social-regulative conception of culture" propagated in the Poznań circle of cultural studies. The article considers the question: in which spheres of thinking about man and society one can find reflections on labour, which attitudes are taken into account, and why (if at all) they influence the performance of different kinds of labour.

The subseguent sub-chapters consider:

1. The project of approaching human labour as a subject af humanistic reflection: humanistic studies in this fields are based on the above mentioned conception of culture which - in an outline- is discussed here.

2. Kinds of valorization of labour connected with people's outlook on life; some attention is devated to magic valorization (in the European culture of labour it plays the role of relict valorization); more attention is devoted to religious and secular-philosophical valorization, respectively.

3. Kinds of philosophical positive evaluations of human lobour; an outline of typology of modern, Euro-American philosophy of labour concerns the kinds of social requirement for this kind of valorization (thous it is a functional approach).

4. Finally, the author's „own" suggestion is outlined - both in the form of some scientific-theoretical conception of labour- and in the form of some philosophical doctrine which – perhaps -will meet the present social reguirement for valorization (connected with people's outlook on life) of all kinds of human activity (labour) complementing each other in Durkheim's system of "organic solidarity".

BIBLIOTEKA AE w Poznaniu