

Religijny wymiar tożsamości jednostki w świecie organizacji

Abstract

Religious dimension of individual identity

The paper concerns the sociological study of the relationships between economic life and religiosity in the context of transformations taking place in the countries of Central and Eastern Europe. What is more the globalisation process including their consequences for culture, human identities, individual and group identification is phenomenon which cannot be ignored. The changes in the 90s initiated process of the rebuilding of traditional relationships, as well as strengthening of the local dimension of the identity based on the common cultural heritage.

The author presents a research perspective used frequently in the exploration the problem embedded in Max Weber concepts. In the *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* Weber discusses the role which the religious ideas of ascetic Potestantism played in accounting for emergence of an ethos which he believed charactrized the economic life of Western capitalist societies. In *The Protestant Ethic* he shows how Protestant ascetism influenced the social activity especially economic but he also considers the influence the economic development on the fate of religious ideas. After all economic life could not be wholly explained by reference to the economic sphere, neither could religious life be explained solely by reference to the religion.

The crucial social changes, which have taken place in Poland in the last years, have become dramatic biographical experience that may led to essential transformations of identity. The issue touches upon the number of problems, among others the assessment that there is a reciprocal relationship between the cultural order, social, political, economic changes and the religiosity of the individuals and groups. It is interesting if the relationships between two different spheres of human life – economic activity and religiosity have changed after 1989. Rapidly changing social systems in the Polish society create a specific conditions of interaction which influence significantly the people. As a result this emerging capitalist reality brings about new circumstances that develop new value oriented attitudes of the Poles.

The article treats about functions of the religious identity of people employed in enterprising business. The following functions of religiosity have been mentioned: the motivating function, legitimizing function, and the ability to create social basis for trust.

The identity is an ever changing phenomenon. It has multiple dimensions, that include religious elements of individual systems as well as the culture and history of the group to which individual belongs. The research points out that traditional elements of ritual religiosity function is important. The individual identity is shaped among the people and in the global context that contribute to broadening of the horizon of individuals and groups. In reference to the classical sociological theory of relations between economy and religion the author shows that religion regulates the functioning of a man in such spheres as economy, law, technology etc.

Individual identity is analysed in the respect of the problem of individual autonomy. From this point of view the author puts forward to research hypothesis that says about the existence of any community inseparably connected with the feeling of identification with one's own traditional catholic

religiosity. The level of religiosity in Poland remains relatively high, both self-declarations of faith and self-declarations are at a high level. In Polish society, church religiosity transmitted by the family and the Roman Catholic Church dominates, even though it has an selective and inconsistent character. In the conclusion the author states that the identification with Polish Catholicism (selective and inconsistent) is the basis of the sense of individual autonomy.

The observations included in the article will initiate a further sociological investigation into relation between economic life and Catholic religiosity of Poles.

Zamierzeniem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się niektórym związkom między katolicką religijnością Polaków a rozwojem gospodarczym, dla którego podstawowe znaczenie ma pewien rodzaj organizacji – działające na rynku przedsiębiorstwa wytwarzające produkty i świadczące usługi.

Zakładam, że w procesie rozwoju społeczeństwa ogromną rolę odgrywa kapitał kulturowy, który określa sposób myślenia o świecie¹. W skład kapitału kulturowego wchodzi artykulacja danej kultury poprzez język, literaturę, sztukę, tradycyjne rytuały, a przede wszystkim podstawowe założenia co do natury świata i człowieka, postawy wobec pracy, czasu, pieniądza, zaufania, innowacji, ryzyka etc. Tak więc kultura jest liczącym się czynnikiem z punktu widzenia rozwoju społeczeństw – wokół jej wartości organizuje się działalność ekonomiczna, od kultury zależy sposób myślenia o postępie². Olbrzymią rolę w kształtowaniu kultury przypisuje się religii: przykładem tego stylu myślenia jest koncepcja Huntingtona, zdaniem którego świat składa się z kilku całości kulturowych – cywilizacji zbudowanych na religijnych podstawach, a ich wpływ rozciąga się na takim obszarze, na jakim przeważają poszczególne religie. W opinii cytowanego autora zakończenie zimnej wojny doprowadziło do wzrostu znaczenia różnicowań kulturowych, które mają stanowić podłoże przyszłych konfliktów – inaczej niż było w przeszłości, gdy podziały wiązały się z czynnikami ideologicznymi i ekonomicznymi.

¹ Oczywiście mam świadomość, że poza kulturą wiele różnorodnych uwarunkowań wpływa na rozwój społeczeństwa, oddziałują inne czynniki na przykład strukturalne, geograficzne czy demograficzne. Poza tym nie sądzę, by poznanie jednej z przyczyn zjawiska było wystarczające do jego wyjaśnienia.

Na jeszcze jeden problem chciałabym w tym miejscu zwrócić uwagę – kultura jako zmienna wyjaśniająca jest kontrowersyjna. Odwołanie do kultury, aby wyjaśnić ekonomiczne sukcesy i porażki jakiejś grupy ukrywa podejście wartościujące: skoro rozwój gospodarczy uważany jest za wartość, kultura, która taki wzrost powstrzymuje lub tylko mu nie sprzyja, nie może być mile widziana, por. N. Glazer, *Kultura rozbita na czynniki pierwsze*, w: L. Harrison, S.P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Poznań 2000, s. 332

² S. Lindsay, *Kultura, modele umysłowe i dobrobyt narodowy*, w: L. Harrison, S.P. Huntington, op.cit., s. 383-385

Społeczna rzeczywistość kapitalistycznego świata opiera się na autonomii jednostki i wiąże ją z innymi poprzez stosunki międzyludzkie regulowane kontraktem i racjonalną kalkulacją (Co ta osoba jest warta dla mnie?), powierzchowne, bo ograniczone do wymiaru aktualnie odgrywanej roli, ze względu na dynamikę rynku chwilowe, nietrwałe. Ta sytuacja jest według P. Bergera źródłem narastającej potrzeby zakorzenienia w instytucjach o charakterze wspólnoty, jak rodzina, kościół, grupa przyjaciół, dobrowolne stowarzyszenia. Kapitalizm potrzebuje instytucji równoważących, w których realizuje się zbiorowa solidarność, a są to zdaniem cytowanego autora rodzina i religia. Z jednej strony kapitalistyczna gospodarka stwarza warunki, w których mogą istnieć wolności osobiste, a rodzina i organizacje religijne funkcjonują w dużej mierze poza państwową kontrolą. Z drugiej – rodzina i religia tworzą fundament zaufania i wartości, bez którego społeczeństwo nie może funkcjonować³.

Autonomię rozumiem – i tu bezpośrednio nawiązuję do rozważań J. Szmataki – jako zdolność „do przeciwstawienia się naciskom strukturalnym bez podejmowania prób rozerwania tej struktury i równocześnie bez (...) narażania się na różnego typu sankcje⁴”. Aby podkreślić aspekt indywidualizacji, odróżnienia, a także zmiany i niestabilności, posłużyłam się w niniejszym artykule pojęciem tożsamości jednostki (a nie na przykład tożsamości społecznej jednostki), które sugeruje położenie nacisku w analizach na unikalność tożsamości jako konstrukcji podmiotu.

W naukach społecznych mocno ugruntowany jest pogląd, że religijność protestancka przyczyniła się do ukształtowania kapitalizmu, a katolicyzm – ze względu na zawartą w nim koncepcję ascezy zewnątrzświatowej – nie sprzyja wyłanianiu się i funkcjonowaniu struktur kapitalistycznych. Mój punkt wyjścia jest odmienny, zastanawiać się będę nad następującymi kwestiami: Na jakie doświadczenia związane z rynkiem, przedsiębiorstwem, rodzącym się w Polsce kapitalizmem odpowiada religijność Polaków? Jakie sytuacje pozawala oswoić? Do czego polski kapitalizm potrzebuje katolicyzmu⁵?

Perspektywa, z której spogląda się na religię jako na istotny czynnik zmiany społecznej, a nie tylko kulturowej, jest wyraźnie obecna w klasycznych rozważaniach socjologii religii. W pracy „Etyka protestancka a duch kapitalizmu”, którą Max Weber opublikował w latach 1904-1905, znajdujemy tezę, że kalwińska odmiana protestantyzmu wprowadziła do kultury

³ P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 198-199

⁴ Por. J. Szmataka, *Małe struktury społeczne*, Warszawa 1989, s. 204

⁵ Nie zakładam bynajmniej, że każdy element systemu pełni funkcję, przyczyniając się do przetrwania i rozwoju całości wyższego rzędu, co więcej jestem przekonana, że tak nie jest. Natomiast w tym miejscu interesują mnie te aspekty religijności katolickiej Polaków, które w określonym czasie i kontekście mogą być funkcjonalne.

ideał przedsiębiorczego człowieka kapitalizmu przemysłowego, przyczyniając się tym samym – choć niejako mimochodem – do gromadzenia bogactwa. Protestantyzm – zdaniem Webera – usankcjonował zasady postępowania w codziennym życiu, które przysłużyły się do sukcesu w działalności gospodarczej. Jednym z najważniejszych składników tej wersji protestantyzmu była doktryna predestynacji, według której zbawienie duszy zostaje przesądzone u zarania dziejów i żadne ludzkie postęпки ani modlitwy nie mogą odmienić losu. Kto jest zbawiony, tego nie można wiedzieć na pewno, można co najwyżej odnaleźć znaki łaski Bożej – sukces, bogactwo, dobroć. Poszukiwanie dowodów namaszczenia stanowiło motywację do godziwego życia, które wyznaczały takie cnoty, jak pracowitość, oszczędność czasu i pieniędzy, rzetelność, uczciwość, powaga. I choć religijna motywacja wkrótce wygasła, pozostał świecki kodeks postępowania.

W kulturze społeczności protestanckich ukształtował się typ osobowości, którego podstawową cechą jest poczucie jednostkowej autonomii oraz zaangażowanie w takie wartości (które nazywa Max Weber *ascezą wewnątrzświatową*) jak praktyczność, potrzeba działania raczej niż kontemplacji, dążenie do posiadania, związane z pozytywną waloryzacją bogactwa, zdyscyplinowanie i orientacja na przyszłą nagrodę, a nie na natychmiastową gratyfikację. Razem z rozwojem kapitalistycznej gospodarki pieniężnej narodziła się autonomia jednostki. Pieniądz – jak sądzi Simmel – uwalnia człowieka od konkretnych ograniczeń związanych z zajmowaniem określonej pozycji społecznej, przynależności do zbiorowości, np. narodowej. Oznacza to wyzwolenie społeczne, ekonomiczne i polityczne dzięki abstrakcyjności pieniądza, który służy nabywaniu towarów, ale i symboli pozycji społecznej i samej pozycji⁶.

Religijne zapotrzebowania kapitalizmu

W przywołanej pracy Webera odnaleźliśmy następującą intuicję: rozwój ekonomiczny następuje jako efekt pracy, akumulacji kapitału, inwestowania, wprowadzania innowacji, ale ludzie nie robią tego wszystkiego w celu zdobycia bogactwa. Istnieją zatem wartości autoteliczne i instrumentalne, te ostatnie uważane są za wartości ze względu na bezpośrednie korzyści. Wartości ekonomiczne mają charakter czasowy, zdobywszy pewną ilość pieniędzy, uzyskuje się dostęp do pożądaných dóbr także niematerialnych – bezpieczeństwa, dobrego samopoczucia, doskonałości, prestiżu, pewności zbawienia. Aby podtrzymać rozwój

⁶ G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, Warszawa 1903

niezbędne są inne – wartości autoteliczne, które po osiągnięciu pewnego pułapu zamożności nadal będą napędzać ludzką aktywność. W tym celu potrzeba wartości pozaekonomicznych ale proekonomicznych, które z tego właśnie powodu, że są pozaekonomiczne nie znikną po osiągnięciu celu. Wartości, które napędzają ów mechanizm należą do kultury i w tym sensie rozwój gospodarczy jest uwarunkowany kulturowo⁷.

P. Berger podkreśla jeszcze inny aspekt religii, która w jego opinii raczej legalizuje niż motywuje aktywność gospodarczą. „Od samego początku – pisze Berger – kapitalizm legitymował się tylko pośrednio – za pośrednictwem innych uprawomocnień zakorzenionych nie w systemie gospodarczym, lecz w innych bardziej mitotwórczych dziedzinach życia ludzkiego. (...) Ostatnią rzeczą, którą wielcy kalwińscy moralisci chcieli wyjaśnić i uzasadnić była ekonomika kapitalistyczna. Zajmowali się głośzeniem chwały swego straszliwego bóstwa i, bardziej pośrednio, zbawieniem duszy. Protestantkie uprawomocnienie kapitalizmu było pośrednie, nie zamierzone i przynajmniej w pierwszym okresie niedostrzegalne”⁸.

Wielu badaczy między innymi Putnam, Fukuyama, Sztompka sądzi, że wyjątkowo ważną wartością leżącą u podstaw struktur społecznych demokracji i kapitalizmu jest zaufanie. Warunkiem podjęcia przedsięwzięcia jest racjonalna analiza przeprowadzana za pomocą reguł umożliwiających kalkulację, ocenianie, przewidywanie. Przyjmuje się więc założenie, że większość biorących udział w grze uznaje te zasady za obowiązujące i ich przestrzega. Aby zaufanie mogło powstać, nie wystarczy, aby członkowie tej grupy akceptowali te same wartości i normy, ale muszą to być określone wartości, na przykład w Południowych Włoszech oddziałują silne normy blokujące współpracę. Kooperacja z osobami spoza własnej grupy dojdzie do skutku, gdy elementem kultury grupy są wartości pokrywające się z tymi, jakie opisywał Max Weber w „Etyce protestanckiej”, a więc prawdomówność, wywiązywanie się z obowiązków, wzajemność w stosunkach z innymi. Jak pokazują badania, wszystkie społeczeństwa protestanckie sytuują się wyżej na skali zaufania niż katolickie. Bardzo niskie wartości na skali zaufania osiągają także państwa postkomunistyczne⁹.

⁷ M. Grondona, *Kulturowa typologia rozwoju gospodarczego*, w: L. Harrison, S.P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Poznań 2003, s. 102-103

⁸ P. Berger, *Rewolucja...*, s. 335-336

⁹ R. Inglehart, *Kultura a demokracja*, w: L. Harrison, S.P. Huntington, op. cit., s. 159. W badaniach przeprowadzonych z polskimi biznesmenami w 1995 roku 85% ankietowanych zadeklarowało brak zaufania do partnerów. Dla porównania prowadzono w tym samym czasie badania z amerykańskimi menedżerami, wśród których zaufanie do partnerów zadeklarowało 75%, podaje za D. Kopycińska, *Koncepcja społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw – poezja teorii i proza życia*, w: W. Gasparski, J. Dietl (red.), *Etyka biznesu w działaniu. Doświadczenia i perspektywy*, Warszawa 2001, s. 191-192

Globalizacja wydobywa na światło dzienne i wzmacnia sprzeczność między logiką rynku a logiką demokracji, daje się dostrzec niedostosowanie globalnego kapitalizmu do liberalnych demokracji działających na obszarze państwa narodowego. Obywatel przeobraża się w konsumenta, który nie tylko nie poczuwa się do odpowiedzialności i obowiązku wobec wspólnoty, ale i przegrywa z inwestorem i ekspertem¹⁰. W opinii niektórych badaczy zachwyty nad rosnącymi wpływami kapitalizmu oraz przewidywania upowszechnienia poglądów liberalno-demokratycznych wyrażają naiwną nadzieję, że wywołane przez globalizację przemiany przyniosą w konsekwencji wyrównanie szans i równość. Tymczasem świat jest pod względem dostępu do bogactwa, władzy i wiedzy podzielony jak nigdy dotąd, a rozpad podstawowych instytucji systemu społecznego – rodziny, czy raczej określonej formy rodziny, i narodu jest postrzegany jako zagrożenie. Te właśnie obawy powodują wzrost zainteresowania wspólnotą¹¹.

Z drugiej strony trend przeciwny – indywidualizacja oznacza osłabienie rozmaitych społecznych więzi – religijnych, rodzinnych, narodowych, prowadzi do wzrostu ujednostkowania społeczeństwa, do uwolnienia jednostki od społecznych ograniczeń wyznaczanych normami wspólnot, do których należy. Indywidualizacja zwiększa zakres odmienności od innych osób, człowiek jest tym bardziej indywidualny, im bardziej wyjątkowy, im mniej charakterystyk dzieli z innymi. A zatem im mniej powszechne identyfikacje wybierają respondenci, tym bardziej zaznacza się ich indywidualizacja. W warunkach przebiegających w Polsce zmian społecznych, politycznych i gospodarczych spodziewać się zatem można narastania różnicowań postaw w stosunku do najważniejszych wspólnot. Jednak w badaniach przeprowadzonych przez CBOS w 1998 i 2002 roku otrzymano wyniki przeczące tym przewidywaniom. Dla dorosłych mieszkańców Polski najistotniejsze były utożsamienia ze wspólnotami – narodową, rodzinną i religijną i – co ważniejsze – siła tych identyfikacji na przestrzeni lat 1998-2002 wzrosła a nie zmalała. Otrzymane wyniki pozostają w sprzeczności z koncepcjami teoretycznymi, które ujmują modernizację jako proces związany z osłabieniem więzi społecznych (rodzinnych, klasowych, religijnych, narodowych) i indywidualizacją. Jaki sens mają wobec tego deklaracje lojalności ze wspólnotą? Czy może są one puste i nie związane z regulowaniem zachowań przez normy wspólnoty?¹²

¹⁰ E. Wnuk-Lipiński, op. cit., s. 14

¹¹ T. Wei-Ming, *Wielość nowoczesności: wstępna analiza implikacji procesu modernizacji Azji Wschodniej*, w: L. Harrison, S.P. Huntington op. cit., s. 383-385

¹² Podaję za K. Kosęła, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa 2003, s. 281-298. Badania w l. 1998 i 2002 przeprowadził CBOS na ogólnopolskiej próbie mieszkańców Polski.

Indywidualizacja nie tylko otworzyła przed jednostką drzwi do wolności i autoekspresji. Drugą i nieodłączną stroną tego zjawiska jest fakt, że problemy, wobec których staje człowiek straciły swój społeczny i polityczny charakter, a w zamian zostają postrzeżone w kategoriach osobistej porażki, wstydu, choroby, załamania nerwowego itp. W tym sensie indywidualizacja zmusza do ponoszenia niechcianej odpowiedzialności. Uzasadnieniem niepowodzenia jest sama jednostka: jej brak kompetencji, który nie pozwala poradzić sobie ze złą sytuacją, mimo udzielonej przez społeczeństwo pomocy. Rysuje się w ten sposób nowy rodzaj ubóstwa o charakterze psychicznym, który wydaje się szczególnie dotkliwy – nie pozwala odwołać się do obiektywnych wyjaśnień niepowodzenia, pozycji społecznej. Jest to powód rozpaczliwych prób uniknięcia odpowiedzialności i schronienia się we wspólnocie¹³.

Realia współczesnego świata prowokują do zastanowienia, co (jaka organizacja czy instytucja) w takim świecie może stwarzać warunki do pojawienia się więzi o charakterze wspólnotowym? Jaka jest natura tej wspólnoty? Jedną z prób teoretycznego opracowania tego problemu podejmuje A. P. Cohen, który sądzi, że wspólnota istnieje o tyle, o ile włącza i zamyka różnicowania. Rozróżnia on dwie perspektywy:

1. zewnętrzną – w publicznym oglądzie grupie przypisywane są cechy stereotypowe, które odniesione do poszczególnych członków grupy wydadzą im się niejednokrotnie nieprawdziwe, krzywdzące czy absurdalne
2. wewnętrzną – w takim przypadku granica wspólnoty jest złożona – to znaczy otwarta na różnice i złożoność. Dlatego czyjaś autodefinicja jako katolika nie jest adekwatnym opisem jego wierzeń, odnosi się natomiast do poczucia przynależności mówiącego. „Dwóch katolików może powiedzieć jeden do drugiego: „wierzę w Boga” i ze względu na to, że używają tego samego słownictwa, mogą sobie wyobrazić, że rozumieją się nawzajem. Jednak takie założenie jest częstokroć nieuzasadnione: słowa >Bóg< i >wierzyć< mogą mieć dla każdego z nich odmienne znaczenia. Podobnie mogą oni używać tych samych symbolicznych form dla wyrażenia swoich wierzeń – mszy, przykłonienia, noszenia krzyża – ale każda z nich wyrażać będzie zupełnie co innego”. Społeczeństwo ukrywa wewnętrzne różnicowania, używając lub narzucając wspólny zestaw symboli¹⁴.

¹³ J.C Kaufmann, *Ego socjologia jednostki Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, Warszawa 2004, s. 235-236

¹⁴ A.P. Cohen, *Wspólnoty znaczeń*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2003, s. 194

Nowa racjonalność zarządzania, czyli jak możliwa jest autonomia w organizacji

Ludzkie pragnienie autonomii we wszystkich dziedzinach życia stawia nowe problemy przed organizacją, a kłopotów tych trudno uniknąć za pomocą metod klasycznego zarządzania. Wzrost indywidualizmu powoduje, że podwładni są mniej skory do akceptowania autorytetów (i zarazem kierownicy coraz mniej zdolni do występowania w tej roli), kierowanie przy pomocy przepisów i nakazów nie spowoduje efektywnej współpracy. Dostrzeżenie zagadnienia indywidualizacji skłoniło praktyków i teoretyków zarządzania do poszukiwania nowych dróg zapewnienia koordynacji i zgodności działań. Stąd wzięło się rosnące zainteresowanie zarządzaniem partycypacyjnym, koncepcjami kół jakości, japońskim modelem zarządzania, kulturą, wartościami i misją przedsiębiorstwa¹⁵.

Podstawowe założenie nowej racjonalności w zarządzaniu polega na zastąpieniu kierowania przez dyscyplinę kierowaniem przez rozszerzenie odpowiedzialności, kreatywność, zasięganie opinii pracowników, politykę ciągłego kształcenia i rozwoju. Zarządzanie przez wartości zmierza do zastąpienia posłuszeństwa zaangażowaniem, uczestnictwem w życiu zbiorowości, indywidualną inicjatywą pracowników, zwiększenia spójności grupy. Drogą promowania ideałów indywidualnej autonomii i rozwoju osobistego przez pracę przeciwdziała się zjawiskom indywidualnego braku zaangażowania i niedostatku motywacji (Mary Jo Hatch mówi w tym kontekście o klanowej kontroli zachowań w organizacji)¹⁶. Zarządzanie uczestniczące zaciera opozycje między życiem prywatnym a życiem zawodowym, czasem wolnym a pracą, wolnością a dyscypliną, ze względu na to, że kultura indywidualistyczna przyznaje prymat samorealizacji, wolności, inicjatywie, chodzi więc o to, by usunąć podziały, by pracą uczynić sferą realizacji osobistej autonomii, osobistego rozwoju, pasji, przygody, autoekspresji etc.¹⁷

Założenia kulturowe, normy i wartości organizacji określają dopuszczalne sposoby zachowania, wspólne wierzenia, odczucia, doświadczenia, słowem – wspólnotę uczestnictwa, funkcję integracyjną. Kulturze organizacji przypisuje się także funkcje poznawczo-informacyjną, która rozpoznaje fakt, że kultura jest źródłem wiedzy o świecie: w procesie socjalizacji pracownicy przyswajają sobie kulturę organizacyjną, to znaczy poznają przekonania, komentarze, interpretacje, sens zjawisk i procesów, kryteria moralne i estetyczne. Tę rolę kultury obrazują wypowiedzi rozpoczynające się na przykład od słów:

¹⁵ M. Crozier, *Przedsiębiorstwo na podsluchu. Jak uczyć się zarządzania postindustrialnego*, Warszawa 1993, s. 53-54

¹⁶ Hatch M.J., *Teoria organizacji*, Warszawa 2002, s. 335

¹⁷ G. Lipovetsky, *Zarządzanie i etyka odpowiedzialności*, w „Znak” nr 2, 1998

„słyszałem w pracy, że...”, „mój szef uważa, że...”, „kolega z pracy mówił...”. Kultura pełni także funkcję adaptacyjną: zawiera recepty radzenia sobie w życiowych sytuacjach oraz schematy przypadków, jakie mogą zajść w danym świecie i dzięki temu pozwala przewidywać i planować, umożliwiając redukcję niepewności. Przedstawiony integracyjny model kultury kładzie nacisk na wspólne przekonania i uzgodnienia, które w dużej mierze mają charakter ukryty, nieuświadomiony, ale prowadzą do wytworzenia wspólnego obrazu organizacji oraz poczucia, że przez przynależność do niej realizuje się wspólny interes. Elementami kultury organizacji składającymi się na sposób widzenia organizacji i świata są: język, kryteria odróżnienia członków od nie-członków, zasady hierarchizacji, zasady regulujące relacje między pracownikami, kryteria nagradzania i karania, przekonania (ideologie) wyjaśniające rzeczywistość i określające podejście do niej członków organizacji, misja instytucji i strategie prowadzące do jej realizacji, uprawnione środki i drogi osiągnięcia celów wynikających z misji, modele koegzystencji z otoczeniem¹⁸.

Zarządzanie kulturą polega na wdrażaniu symboli, ceremonii, rytuałów i innych artefaktów kulturowych oraz próbach przekonania pracowników, że to właśnie kultura jest istotą organizacji, w której oni spontanicznie uczestniczą. Organizacja próbuje w ten sposób stosować kontrolę normatywną, która polega na ingerencji w wewnętrzną rzeczywistość człowieka, jego najgłębsze *ja*. Na poziomie jednostki walczą ze sobą przeciwstawne tendencje: potrzeba identyfikacji z organizacją i chęć zachowania własnej tożsamości. Istnieje wiele organizacji, które próbują zdobyć lojalność i zaangażowanie pracowników, zawłaszczając dla siebie ich czas i energię, zniechęcając do pełnienia innych niż związane z daną organizacją ról społecznych. Uzyskują one znaczny wpływ na życie człowieka poprzez zdobycie jego możliwie pełnej i niepodzielnej lojalności. Aby uzyskać lojalność i dyspozycyjność nie stosują przymusu bezpośredniego, fizycznego, ale odwołują się do środków symbolicznych. Można wskazać korzyści wynikające z dobrowolnego członkostwa w tego typu organizacji, na przykład redukcja konfliktu między rolami, ponieważ ludzie rezygnują z konkurencyjnych w stosunku do organizacji relacji społecznych. Występuje wiele organizacji zmierzających do podporządkowania sobie całego czasu i zaangażowania uczestników, pozbawiających ich autonomii. Do tego typu organizacji – Lewis Coser nazywa je chciwymi instytucjami (*greedy institutions*) zaliczają się organizacje polityczne, a także religijne, a w ostatnich latach stają się nimi także zarządzające kulturą przedsiębiorstwa.

¹⁸ Zbiegień-Maciąg L., *Kultura w organizacji. Identyfikacja kultury znanych firm*, Warszawa 1999, s. 33-38

Jaskrawym przykładem zintegrowanej normatywnie organizacji jest przedsiębiorstwo marketingu bezpośredniego – Amway¹⁹.

Podsumowując charakterystykę kultury organizacyjnej o charakterze klanowym, chciałabym zwrócić uwagę na kilka spraw.

1. kontrola zachowania wymaga internalizacji (uznania za własną) kultury organizacji, co jest równoznaczne z określeniem granic właściwego zachowania i usprawiedliwieniem (a wcześniej rzecz jasna ustanowieniem) sankcji za zachowania uznane przez system za niewłaściwe
2. uczestnicy tego typu kultury są do niej przywiązani, a intensywność tego uczucia jest duża, ponieważ uzyskanie klanowego członkostwa wiąże się z poświęceniem własnych interesów.
3. klanowa kontrola zachowań występuje wyraźnie w organizacjach, których członkami są wysoko wykwalifikowani specjaliści, a ich troska o dobrą opinię umożliwia kontrolę zachowań – przedstawiciele tej kategorii wykazują duże przywiązanie do społecznych oczekiwań związanych z pełnioną rolą. W opinii B. Czerniawskiej-Joerges zarządzanie za pomocą wizji można rozpatrywać jako technikę ideologiczną, ponieważ podstawą zaangażowania w działalność organizacji jest identyfikacja – podstawą zaangażowania uczestników w organizację ideologiczną jest wiara w jej cele i poczucie własnej wartości w konsekwencji zaangażowania²⁰.
4. zarządzanie przez wartości ma charakter manipulacyjny ze względu na fakt, że deklarowaną funkcją kultury organizacji jest integrowanie przedsiębiorstw, natomiast w rzeczywistości zarządzający traktują ją jako sposób zwiększenia motywacji i zaangażowania. Liczy się efekt uczestnictwa nie zaś konkretna zawartość kultury, ideały tylko pozornie nadają sens przedsięwzięciu, ale realizowanym celem jest skuteczność firmy dzięki wysokiemu morale personelu²¹. W tej perspektywie można, nawiązując do cytowanej wyżej koncepcji P. Bergera, postrzegać zarządzanie przez wartości jako motywowanie, uprawomocnienie i budowanie zaufania przez normatywną integrację. Można też powiedzieć inaczej (i nieco żartobliwie), że przez tego typu praktyki kapitalizm usiłuje uprawomocnić sam siebie.

¹⁹ M. Kostera, *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*, Warszawa 2003, s. 77-95

²⁰ Hatch M.J., op. cit, s. 335-340

²¹ G. Lipovetsky, op. cit.

W zarządzaniu personelem w Polsce po 1989 roku niepokojącym zjawiskiem jest nadmierna eksploatacja pracowników, zwana pełną dyspozycyjnością, która wiąże się z wydłużaniem dnia pracy do 10 i więcej godzin. Firmy nie wydłużają oficjalnie czasu pracy, ale powierzają pracownikom zadania, których wykonanie jest niemożliwe bez pracy w nadgodzinach, a niewykonanie oznacza utratę pracy. Praktyki te stosowane przez przedsiębiorstwa zagraniczne, rozpowszechniają się także w firmach polskich²². Ukształtował się rynek pracodawcy, którego oblicze wyłania się choćby z analizy treści ogłoszeń zamieszczanych w prasie przez osoby poszukujące pracy – podkreślają one ambicję, energię, dyspozycyjność. Ta ostatnia cecha wyrażana w bardziej dosadnej formie – jako „absolutna dyspozycyjność” odsłania gotowość pełnego podporządkowania się firmie w nieograniczonym wymiarze czasowym; w trudnej sytuacji na rynku pracy wielu bezrobotnych wyraża gotowość podjęcia każdej pracy i deklaruje dyspozycyjność²³.

Jednocześnie ten sam żądający silnego związku z organizacją rynek narzuca wymóg elastyczności, gotowości do uczenia się, mobilności, co sugeruje, że związek z firmą, za losy której pracownik poczuje się odpowiedzialny, w stosunku do której będzie dyspozycyjny i lojalny – jest czasowy i kruchy. Wskazuje na to wyraźnie tendencja do stosowania alternatywnych form zatrudnienia przez przedsiębiorstwa, a także odzwierciedla się w wyrażanym przez Polaków poczuciu zagrożenia bezrobociem – prawie połowa pracujących Polaków (47 proc.) liczy się z możliwością utraty pracy²⁴.

Katolicyzm i polski kapitalizm po 1989 roku

Zachodząca w Polsce od 1989 transformacja, której „punkt docelowy” nie jest właściwie znany, jak nie jest znany wyłaniający się dopiero kształt współczesnego kapitalizmu (co do którego nawet nie wiadomo, jak go nazwać, wśród propozycji są postfordyzm, postindustrializm, postkapitalizm, kapitalizm globalny etc.) tworzą całkiem nowe warunki, w których musi sobie radzić polskie społeczeństwo – pojawiającym się możliwościom towarzyszą nieobecne wcześniej zagrożenia (bezrobocie, rosnące nierówności), dlatego też warto na przemiany ostatnich kilkunastu lat spojrzeć w kontekście funkcji, jakie obrzędowy, rytualistyczny katolicyzm Polaków może pełnić w zmienionych okolicznościach.

²² J. Filek, *Firmy zagraniczne na polskim rynku – szkic do analizy kulturowo-etycznej*, w: W. Gasparski, J. Dietl (red.), *Etyka biznesu w działaniu. Doświadczenia i perspektywy*, Warszawa 2001, s. 228

²³ R. Banajski, *Jakich wartości osobowych oczekują pracodawcy od kandydatów do pracy? (na podstawie badań ofert pracy)*, w: J. Dietl, W. Gasparski, op. cit., s. 254

²⁴ *Sytuacja na rynku pracy i poczucie zagrożenia bezrobociem w lutym*, Komunikat z badań CBOS, BS\33\2004, Warszawa, luty 2004

Gdy do katolicyzmu Polaków zastosujemy perspektywę społecznego zakorzenienia idei, zauważymy, że religijność ma charakter masowy, uczestniczą w niej wszyscy bez względu na społeczne usytuowanie. Niemal wszyscy Polacy (97 proc.)²⁵ deklarują się jako osoby wierzące i prawie wszyscy (96 proc.) czują się katolikami. Przekonanie, że Polacy są katolikami jest więc powszechne i utrzymuje się mimo przebiegających zmian politycznych, ekonomicznych i społecznych. Podobnie charakterystyczną cechą religijności Polaków jest związek łączący ich z Kościołem katolickim ujawniający się w wyborze identyfikacji „*jestem wierzący i stosuje się do wskazań Kościoła*” (54 proc.), chciałabym jednak zwrócić uwagę na fakt, że w tym samym badaniu 43 proc. ankietowanych twierdzi, że „*wierzy na swój własny sposób*”, podkreślając tym samym wymiar prywatności wiary, indywidualizacji, niezależności od instytucji.

Katolicyzm Polaków zasadza się również na przywiązaniu do praktyk religijnych: 57 proc. dorosłych Polaków przynajmniej raz w tygodniu bierze udział w mszach, nabożeństwach, spotkaniach religijnych, 15 proc. deklaruje uczestnictwo jeden-dwa razy w miesiącu, a 19 proc. kilka razy w roku. Jedynie 9 proc. ankietowanych deklaruje, że w ogóle nie bierze udziału w religijnym życiu Kościoła. A skoro Polacy deklarują przywiązanie do praktyk religijnych i Kościoła, warto postawić pytanie, czy jest on strukturą, z którą są oni normatywnie zintegrowani. Zakładam, że przejawiałoby się to w życiu zgodnie ze wskazaniami Kościoła, a za wskaźnik takiej integracji służy np. życie zgodnie ze wskazaniami orędzia Jana Pawła II. Co trzeci dorosły Polak (31 proc.) deklaruje niewiedzę w tej sprawie. Większość badanych (65 proc.) jednak sądzi, że zna treść papieskiego nauczania oraz że oczekiwania kierowane do nich przez Ojca Świętego nie są dla nich osobiście zbyt trudne do wypełnienia. Respondenci zapytani natomiast o to, czy Polacy żyją zgodnie z radami, zaleceniami, wezwaniami papieża, w zdecydowanej większości (85 proc.) uznali, że nie.

Nie jest zapewne tak, aby obrzędowość i przywiązanie katolików do praktyk uniezależniły się od moralności, raczej ich wzajemne relacje określa selektywność – przyjmowanie jednych norm a pomijanie innych, traktowanie niektórych jako niezinternalizowanych nakazów zewnętrznych nie będących nakazami sumienia²⁶. Wybiórczość i nonkonformizm wobec zinstytucjonalizowanej religijności oznacza, że wierzący akceptują różne elementy religijności kościelnej wybrane świadomie lub przyswojone w sposób nieświadomy z zestawu

²⁵ Wszystkie dane dotyczące religijności Polaków przytoczone w tym akapicie zaczerpnęłam z Komunikatu z badań CBOS, „*Czy Polacy spełniają oczekiwania Papieża?*”, BS\158\2003, Warszawa, październik 2003

²⁶ J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 113

wartości przekazywanych przez Kościół. Przemiany religijne w kierunku selektywności prowadzą do sytuacji, w której zachowania i postawy w stosunku do wiary, moralności i praktyk religijnych nie są ze sobą zharmonizowane, a także zachodzą w sposób niezauważalny z pozoru bezkonfliktowo²⁷. Religijność podlega prywatyzacji: zdecydowana większość – ponad 90 proc. Polaków definiuje siebie jako katolików i uważa się za osoby religijne, wypełnia kościoły podczas niedzielnych mszy, powszechnie przyjmuje sakramenty towarzyszące rytuałom przejścia, interioryzacja religii instytucjonalnej jest jednak niepełna: występuje prywatyzacja przekonań religijnych w obrębie grupy, która deklaruje katolicyzm, ale jest przy tym katolicka w sposób niezgodny z oczekiwaniami instytucji religijnej. I. Borowik wymienia różne aspekty procesu prywatyzacji religii, jak relatywizacja doktryny religijnej, kwestionowanie autorytetu instytucji religijnej, niezobowiązujące podejście do praktyk religijnych, pierwiastki magiczne jako element światopoglądu, odrzucenie niektórych elementów doktryny religijnej. Prywatyzacja religii w Polsce polega więc na wybiórczym przyjmowaniu oferty Kościoła rzymskokatolickiego i konstruowaniu własnego, często niespójnego światopoglądu z wątków obecnych w masmediach, nauce, kulturach innych krajów oraz – choć rzadziej – pochodzących z innych religii²⁸.

Katolicyzm Polaków określany często jako obrzędowy, ludowy przywiązuje szczególnie dużą wagę do praktyk religijnych, zakorzenia się bardziej w sferze obyczaju niż w dziedzinie metafizycznych rozważań. Ta cecha dominującego w Polsce modelu religijności stanowi o jego słabości, ale i o sile – zapewnia trwałość zachowań religijnych, treści wiary i postawy etyczne podlegają subiektywizacji, podczas gdy zachowania religijne wykazują tradycyjny, ugruntowany w obyczaju charakter, ulegając jedynie powolnym zmianom. Dlatego jakościowe przekształcenia religijności mogą przebiegać przy niezmiennym poziomie praktyk religijnych.²⁹

Indywidualizacja, selektywność, prywatyzacja wiary utrudniają pełnienie funkcji motywacyjnych i legitymizacyjnych, sprawiają także, że katolicyzm Polaków nie stanowi podstawy zaufania, które wymaga posługiwania się tymi samymi zasadami przez wszystkich uczestników interakcji. Jednak nie oznacza to, że rytualistyczna, ludowa religijność jest w dzisiejszym świecie pozbawiona wartości (funkcji).

²⁷ibid., s. 128

²⁸I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, s. 13-14

²⁹*Kościół w III Rzeczypospolitej*, Komunikat z badań CBOS, BS\78\79, Warszawa, maj 1999, s. 22-23

Katolicka religijność Polaków jest moim zdaniem drogą unikania sytuacji alienacyjnych związanych z utratą autonomii. Stan autonomii jednostka może osiągnąć na dwa sposoby³⁰:

1. scalenie, zidentyfikowanie z rolą, gdy odegranie roli jest sposobem zrealizowania samego siebie, zachodzi daleko idąca zgodność między kierowanymi do jednostki ze strony otoczenia oczekiwaniami związanymi z rolą, jej dyspozycjami psychicznymi i jej koncepcją roli, jest to sytuacja gdy wymogi struktury stają się potrzebami jednostki. Tego typu autonomia urzeczywistnia się w „chciwych organizacjach” i z pewnością jest doświadczeniem pewnej, stosunkowo nielicznej, grupy osób w społeczeństwach Zachodu. Dla większości jednak kontakt z tego typu organizacjami jest traumatyczny: nie osiągają oni nigdy stanu identyfikacji z wartościami struktury, wyraźnie natomiast odczuwają ścieranie się wymogów strukturalnych z ich osobowościowymi potrzebami i dyspozycjami
2. drugi sposób osiągnięcia autonomii zakłada oddzielenie, odseparowanie, uniezależnienie od wymogów struktury, jednostka selektywnie internalizuje wymogi struktury, podporządkowuje się na tyle, aby uniknąć narażania się na sankcje. Autonomia w tym sensie jest moim zdaniem osiągana w sferze prywatnej przez religijność katolicką. Katolicyzm przyłącza do wspólnoty w ten sposób, że oferuje tożsamość kulturową bez konieczności normatywnej integracji – paradoksalnie oferuje zatem jednostce autonomię w strukturze, przejawiającą się na poziomie tożsamości jednostki jako poczucie dokonywania wolnych wyborów (można nie wcielać w życie nauk Papieża i czuć się katolikiem). Oznacza to, że działający przymus jest dobrze widoczny – wiadomo za co można zostać odłączonym od wspólnoty Kościoła i wiadomo jak do niej wrócić – przymus pozostaje zewnętrzny, a możliwość nieposłuszeństwa warunkuje doświadczenie autonomii. Autonomia polega na praktykowaniu we własny sposób, wyraża się w niezobowiązującej afiliacji do organizacji, jej rytuałów i funkcjonariuszy. Wspólnotowość – przynależność do czegoś, bycie częścią całości, ale w zindywidualizowany sposób współgra z doświadczeniem współczesnego człowieka – konsumenta.

Ponadto ogromne znaczenie z punktu widzenia funkcjonowania człowieka w organizacji ma fakt, że religia wytwarza autonomię w sferze publicznej przez to, że pozwala uzyskać dystans do wymogów kultury przedsiębiorstwa: religia dostarcza ostatecznego uprawomocnienia, przekracza ograniczoność porządku społecznego, nieuchronnie

³⁰ J. Szmatka, op., cit.

trywializuje go, umieszczając w perspektywie transcendentnej wszelkie korporacyjne tożsamości i wymagania organizacyjnych kultur.

Rytualistyczny i selektywny katolicyzm Polaków stanowi składnik tożsamości rozumianej jako trwający przez całe życie proces wytwarzania: stabilności (uzyskiwanej przez poczucie przynależności do wspólnoty o uprawomocnionej przez tradycję), spójności (osiąganej dzięki zacieraniu różnic wewnątrz wspólnoty i sprzeczności w obrębie samej tożsamości), odrębności (której źródłem jest poczucie dystansu\autonomii w stosunku do oczekiwań ze strony struktury).