

O PRZYMUSIE PRACY I ANTYNOMIACH WOLNEGO CZASU. RELACJE MIĘDZY CZASEM WOLNYM A PRACĄ NA PRZYKŁADZIE KULTURY ANTYCZNEJ I SOCJOLOGICZNEGO STUDIUM *BEZROBOTNI MARIENTHALU*

Tomasz Maślanka
Uniwersytet Warszawski

A potem przyszedł świat, który zabronił nam się
nudzić, i rozpoczął się upadek cywilizacji.
Krzysztof Varga, *Sonnenberg*

Greccy bogowie, czyli nieśmiertelni, wiedzą, że Edyp, syn Lajosa i Jokasty, zabije swojego ojca i poślubi własną matkę, lecz nie mogą temu zapobiec. Na tym zniewoleniu przez porządek konieczności polega istota greckiej tragedii, a bogowie, choć nieśmiertelni, podlegają czasowi świata, w którego ramach działają. Konieczność, o której tu mowa, jest zatem rodzajem nieuchronności, z której nie można się wyzwolić ani jej zapobiec. W świecie śmiertelnych oznacza to, że każdy człowiek, którym kierują zachłanność i pycha (*pleoneksja*), prędzej czy później dopuści się występku przeciwko bogom (*hybris*), za co nieuchronnie czeka go kara (*nemezis*).

W taki sposób można by zapewne tłumaczyć nieuchronność czekającej nas śmierci, która przecież dla większości ludzi w dalszym ciągu jest właśnie rodzajem tragedii (Aries 2011: 599–611). Istnieją jednak sfery konieczności, od których można próbować się uwolnić, ponieważ nie współtworzą one struktury świata tragicznego w rozumieniu antycznym. O ile człowiek współczesny kontempluje z nieczystym sumieniem, jak poetycko ujął to Nietzsche, czyli wstydzi się wypoczywać, o tyle dla starożytnego Greka

to właśnie praca stanowiła rodzaj konieczności, od której można i należy się wyzwolić. Takie wyzwolenie było możliwe, ponieważ przymus pracy nie miał w sobie nic tragicznego, czyli nie był nieuchronny, choć w taki właśnie sposób skłonni są postrzegać go pracownicy dzisiejszych korporacji. Dla Arystotelesa człowiek wolny to człowiek, którego sposób życia (*bios*) jest niezależny od życiowych konieczności. Bycie wolnym w zasadzie wyklucza wszystkie inne sposoby życia, polegające na podtrzymywaniu własnej egzystencji. Wolność wyklucza więc nie tylko pracę, której z konieczności podejmowali się niewolnicy, lecz również życie wolnych rzemieślników czy kupców, podporządkowane wytwarzaniu i gromadzeniu dóbr. Praca nie miała dla Greków dostatecznej wartości, by uznać ją za element *bios* ludzi wolnych i dążących do szczęścia, czyli eudajmonii. Nie była więc ani autonomicznym, ani autentycznym sposobem życia ludzi wolnych, ponieważ służyła temu, co konieczne, względnie użyteczne. Życie polegające na zdobywaniu majątku jest, jak zwraca uwagę Arystoteles, również życiem pod przymusem (2012: 83). Jedynym prawdziwie wolnym sposobem życia była dla niego kontemplacja (*bios theoretikos*), czyli *vita contemplativa*. Dla starożytnych owa wolność od życiowych konieczności oznaczała też zaniechanie, przynajmniej czasowe, politycznej aktywności.

/// *Vita contemplativa* i czas wolny w kulturze antycznej

Grecki termin *scholē*, podobnie jak łacińskie *otium*, używany na określenie czasu wolnego od pracy, czyli od porządku konieczności, pierwotnie oznaczał wolność od politycznej aktywności, a nie po prostu czas wolny. Jak wyglądało życie wolnego obywatela, który nie musi pracować, czyli pozostaje wolny od życiowych konieczności, zostało wyczerpująco opisane już w klasycznej pracy Numy Fustela de Coulanges'a, który zwrócił również uwagę na to, jak wiele czasu pochłaniała zwykła aktywność polityczna w ramach greckiej *polis* (1956: 334–336)¹. Arystotelesowskie przekonanie uzasadniane w trzeciej księdze *Polityki*, że ktoś, kto musi zarabiać na życie, nie może być obywatelem (2006: 60), nie jest w istocie uprzedzeniem czy przejawem dyskryminacji, lecz zwyczajnym stwierdzeniem faktu (Coulanges 1956: 335). Jednocześnie wolność pozostaje dla Greków warunkiem szczęścia, eudajmonii. Bycie ubogim lub pracującym niewolnikiem oznaczało bowiem podleganie fizycznej konieczności i wykluczało prowadze-

¹ Z bardziej współczesnych opracowań poświęconych kulturze antycznej oraz rekonstrukcji struktury życia codziennego w starożytnej Grecji zob. m.in. Flacelière 1985; Jurewicz, Winniczuk 1973; Winniczuk 2006 i Wypustek 2007.

nie szczęśliwego *vita contemplativa*. Regularne i stałe zajęcia ograniczały swobodę dysponowania swym czasem wolnym. Dobre i szlachetne życie wolnego obywatela, które Arystoteles opisuje w *Polityce*, nie było po prostu lepsze niż inne, zwykle życie kogoś, kto musi parać się pracą zarobkową.

Było dobre z racji tego, że nie podlegało przymusowi i konieczności wyznaczającym rytm biologicznego procesu życia (*zoē*). Żadna czynność polegająca na podtrzymaniu procesu życiowego (taka jak praca, czyli zarabianie na życie) nie współtworzyła też sfery tego, co polityczne (Arendt 2006: 11–16). Ze sfery tej wyłączone było oczywiście również życie prywatne i jeśli pozbawimy termin „prywatność” jego nowożytnego, zakorzenionego w kulturze indywidualizmu znaczenia, będziemy mogli powiązać go z „deprywacją”, rozumianą jako wykluczenie z uczestnictwa w życiu politycznym. W takiej relacji pozostawały dla Greków sfera prywatna i dziedzina tego, co polityczne.

Ten deprywacyjny rys prywatności, czyli świadomość bycia pozbawionym czegoś istotnego przez to, że spędza się życie w ograniczonej sferze prywatnej, niemal zupełnie zanika w kulturze współczesnej (Arendt 2010: 80). Na tym tle antyczne *scholē* oznacza powstrzymanie się od wszelkich czynności, poza publicznymi. Tym, co najbardziej kontrastuje tutaj z nowożytną ideą czasu wolnego, jest pogarda starożytnych Greków dla pracy, mająca źródło w niepoahamowanym dążeniu do zachowania wewnętrznej autonomii. Czas wolny nie oznaczał jednak dla Greka sposobności do wycofania się i zamknięcia w sferze prywatnej.

Praca była dla Greków rodzajem zniewolenia przez konieczność, a natura tego zniewolenia leżała w uwarunkowaniach samego ludzkiego życia (Arendt 2010: 106). Dlatego konieczność posiadania niewolników nie była uzasadniana wymogiem pozyskania taniej siły roboczej czy chęcią eksploatacji dla zysku, lecz próbą wykluczenia pracy jako jednego z kluczowych uwarunkowań ludzkiego życia. Niezrozumiała i z pewnością kontrowersyjna dla współczesnego czytelnika antyczna apologia niewolnictwa (Aristoteles 2006: 6–11) okazuje się problematyczna wyłącznie *sub specie* nowoczesności. Pracować bowiem to, inaczej mówiąc, być zniewolonym przez konieczność, podobnie jak w świecie tragedii. Posiadanie niewolników mogło więc wyzwolić od niewolniczej natury zajęć służących podtrzymaniu życia (Schlaifer 1936: 165–204). To właśnie tę przesłankę należy brać pod uwagę przy próbach zrozumienia antycznej apologii niewolnictwa. Bycie panem niewolników jest więc w istocie ludzkim sposobem panowania nad koniecznością. Jak zauważa Hannah Arendt, użycie słowa „zwierzę”, sugerujące związek z porządkiem konieczności, w nowożytnym pojęciu

animal laborans jest – w przeciwieństwie do spornego *animal rationale* – całkowicie uzasadnione.

Z przedstawionych tutaj powodów praca nie mogła być źródłem samoafirmacji człowieka. Ta marksowska myśl wydaje się wręcz bluźniercza z perspektywy starożytnego Greka. Idea tworzenia człowieka przez pracę występuje u młodego Marksa w wielu konfiguracjach (por. np. Marks 1958) i można ją uznać za spoiwo nowożytnej koncepcji człowieka oraz fundament *vita activa*. Najistotniejszy zarzut niemieckiego filozofa przeciwko systemowi kapitalistycznemu dotyczył jednak wyalienowania procesu pracy. U Platona z kolei odnajdujemy sugestię, że ludzie zajmujący się pracą oraz niewolnicy nie są w stanie zapanować nad popędową, afektywną i „zwierzęcą” częścią własnej duszy (2003: 304–305). W nieco szerszym znaczeniu *vita activa* można też ująć jako pewien sposób organizacji porządku społecznego, w którym wszystkie czynności pojmuje się jako sposób zarabiania na życie, w tym te związane z gospodarowaniem i konsumpcją czasu wolnego.

Problematyka czasu wolnego od samego początku, czyli od czasów antycznych, wiązała się ze sferą pracy, lecz obecnie trudno sprowadzić całe zagadnienie jedynie do wolności od pracy, co postaram się uzasadnić w dalszej części tekstu. U Arystotelesa człowiek wolny dysponuje swoim czasem w sposób, jaki uzna za stosowny, a więc całkowicie dowolny. W *Etyce nikomachejskiej* odnajdujemy jednak konkretne wskazówki dotyczące sposobów godziwego zagospodarowania czasu wolnego, tak by służył praktykowaniu cnót intelektualnych oraz etycznych, których realizacja powinna być celem wolnego człowieka (2012: 105–120). Najwyższą cnotą, mającą również wartość społeczną, jest dążenie do mądrości. Arystoteles odróżnia dłuższe okresy czasu wolnego („spoczynek”, „wczasy” – w polskim tłumaczeniu *Etyki nikomachejskiej*; por. Arystoteles 2012: 291), następujące zwykle po trudach działań wojennych lub długotrwałej służbie społecznej, od krótkotrwałego wytchnienia niezbędnego do regeneracji sił pracujących niewolników. Dążenie do swobodnego dysponowania czasem wolnym (*scholē*) pozostaje w kulturze greckiej w zasadzie tożsame z dążeniem do szczęścia (*eudajmonia*). Arystoteles podkreśla przy tym autoteliczny charakter kontemplacji będącej warunkiem szczęścia (2012: 290–292). Na pierwszym miejscu stawia życie zgodne z rozumem, na drugim – realizację cnót (Arystoteles 2012: 292).

Łacińskie *otium*, podobnie jak greckie *scholē*, także wskazuje na dobrovolność i swobodę w dysponowaniu czasem wolnym. Przeciwnieństwem łacińskiego *otium* jest *negotium*, a greckiego *scholē* – *ascholia*, sfera konieczności i przymusu, którą wspólnie łączymy z pracą zarobkową. W języku

angielskim pod koniec XX wieku pojawił się jeszcze termin *pleasure*, łączący w sobie przyjemność (*pleasure*) i czas wolny (*leisure*). Grecy posługiwali się natomiast terminami *hedone* na określenie przyjemności i *eupatheia*, którą można tłumaczyć jako radość, niekoniecznie związana z przyjemnością, która zwykle jest przemijająca i krótkotrwała. Platon jako bodaj pierwszy wprowadził pojęcie wyższej formy spędzania czasu wolnego. Za sugestywny literacko opis takiego wspólnotowego spędzania czasu wolnego jako rodzaju społecznego *sacrum* można uznać słynną *Ucztę* (Platon 2005: 31–89). U Arystotelesa z kolei dostępność czasu wolnego jako pewnego zasobu ma ponadto charakter klasowy. Inny jest bowiem czas wolnego obywatela, a inny niewolnika. Czas wolny jest niezbędny do rozwijania cnót intelektualnych, etycznych oraz obywatelskich, czyli także do działań społecznych dla dobra *polis*. Czas wolny jest też elitarnym przywilejem, dającym sposobność intelektualnego rozwoju i dążenia do mądrości. Pojęcie czasu wolnego było zatem w kulturze antycznej niezmiernie istotne i można nawet zaryzykować stwierdzenie, że w Grecji panował swoisty etos czasu wolnego, sytuujący się na antypodach całkiem współczesnego etosu pracy. Przestrzenią organizującą w sposób fizyczny czas wolny (*scholē*) był *scholasterion*, czyli miejsce umożliwiające swobodną dyskusję, przechadzkę z myślami i przyjaciółmi. Inaczej mówiąc, wymiar czasowy (*scholē*) był tu zorganizowany przestrzennie (*scholasterion*).

Współczesne koncepcje czasu wolnego (*leisure*), akcentujące indywidualne poczucie wolności, zbliżają się do starogreckiego sensu *scholē* (Grazia 1962; Goodale, Godbey 1988). Niektórzy autorzy zwracają jednak uwagę na beczynność, stan spoczynku czy nawet próżniaczy styl życia jako elementarne komponenty czasu wolnego (por. Lafargue 2007; Veblen 1971), co radykalnie odbiega od antycznego sensu tego pojęcia. Termin „szlachetne próżnowanie” z arystotelesowskiej perspektywy wydaje się sprzecznością.

Czas wolny może być również wyalienowany, podobnie jak czas pracy. Teoretycy kultury masowej akcentują więc jego wprzęgnięcie w rytm zachłannej, „zewnątrzsterowanej” konsumpcji (Riesman 1971: 391). Starożytne *scholē* było natomiast zarówno czasem wolnym od pracy (*scholazein tini*), jak i czasem niezbędnym do czegoś (*scholazein apo timos*). Miało więc, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, wymiar negatywny i pozytywny. Ten drugi wiąże *scholē* z ideą *otium cum dignitate*, czasu szlachetnie zagospodarowanego. Samą wolność od zobowiązań i konieczności, które wyznaczają rytm świata pracy, możemy uznać za bezdyskusyjny warunek starożytnego pojmowania czasu wolnego. Najistotniejszy jest jednak pozytywny wymiar *scholē*, łączący tę ideę z określoną filozofią życia – *vita contemplativa*. Czas wolny to czas

niezbędny do szczęścia, twórczości, kontemplacji. Używany we współczesnej literaturze przedmiotu termin *leisure* określną drogą powraca do swych starożytnych korzeni i zostaje powiązany ze szczęściem (por. Stebbins 2020; Rojek 1995, 2000, 2005). O ile jednak w kulturze antycznej pracy nie wiązano ze szczęściem, o tyle całkiem współczesny ideał *vita activa* właśnie w sferze pracy dostrzega możliwość realizacji różnych form szczęścia. Pojęcie eudajmonii, wokół którego koncentrują się pisma etyczne Arystotelesa, jednoznacznie wyklucza tymczasem możliwość osiągnięcia szczęścia w sferze pracy. To bowiem czas wolny, okreśłany przez starożytnych terminem *scholē*, był jedyną sferą realizacji wyższych form szczęścia (*vita contemplativa*) i przywilejem wolnych obywateli (Aristoteles 2012: 80–82).

Czas wolny w kulturze greckiej jest więc niezbędnym warunkiem prowadzenia rozumnego życia – *vita contemplativa*. Niektórzy myśliciele potrafią nadać filozoficzną głębię całkiem trywialnym stwierdzeniom, a konstatacja, że życie ludzkie składa się z czasu, należy do repertuaru takich komunalów, które dzięki literackiemu talentowi i sporej intelektualnej przenikliwości Arystotelesa nadało czasowi wolnemu wyjątkowe znaczenie, czyniąc go jednym z najistotniejszych komponentów wolnego i tym samym szczęśliwego życia. Łatwiej zrozumieć tę antyczną ideę w kontekście funkcji, jaką dla Greków pełniła filozofia, która – jak przekonująco uzasadnia Pierre Hadot – była przede wszystkim rodzajem duchowego ćwiczenia mającego ukazywać użyteczność bezużyteczności, czyli właśnie czasu wolnego jako sfery działań autotelicznych, takich jak kontemplacja.

Zdaniem francuskiego myśliciela filozofia antyczna była pierwotnie praktyką duchową, która miała likwidować przyczyny cierpienia, blokujące drogę do szczęścia. Chodziło w niej o panowanie nad namiętnościami i chaotycznymi pragnieniami. Była sposobem życia i metodą osiągania niezależności oraz wolności wewnętrznej, swoistą techniką życia wewnętrznego, a jej istota zdaniem Hadota nie zmieniła się od starożytności. Filozofia Arystotelesa nie była więc wyłącznie dyskursem teoretycznym, lecz stanowiła technikę wewnętrznej przemiany (*metanoia*) (Hadot 2019: 272–279). Jej rola polega na ukazywaniu ludziom użyteczności bezużyteczności. Jest ona zatem metodą duchowego postępu, który wymaga radykalnej zmiany sposobu życia (Hadot 2019: 266–267). Ostatecznie filozofia jako pewna technika życia przynosiła spokój duszy, wolność wewnętrzną i niezależność, a także świadomość bycia częścią szerszego, kosmicznego ładu. Mądrość jako trwała dyspozycja (*bexis*) jest jednak nieosiągalna i nie da się jej zrealizować jako stanu trwałego i definitywnie danego, lecz jednocześnie

dążenie do niej starożytni postrzegali jako konieczność. Na ten paradoks, ale i wielkość antycznej filozofii zwraca uwagę Hadot (2019: 267).

Vita contemplativa zapewnia taką niezależność i motyw ten odnajdujemy u Arystotelesa (2012: 293–294). Filozofia antyczna jest więc konwersją, rozumianą jako przekształcenie sposobu życia i poszukiwanie mądrości, co nadaje jej praktyczny wymiar jako pewnej techniki życia, a nie filozoficznego wykładu (Hadot 2019: 272). W tym znaczeniu, śmiem twierdzić, arystotelesowską *Etykę nikomachejską* można uznać za antyczny poradnik samorealizacji, przeznaczony dla tych, którzy nie muszą zaprzętać sobie głowy organizowaniem środków niezbędnych do życia. Wartość czasu wolnego ostatecznie sprowadza się do uwolnienia od doraźnej użyteczności, co okazuje się koniecznym warunkiem mentalnej higieny i zachowania równowagi wewnętrznej. Ta ostatnia jest możliwa dzięki ćwiczeniom skupienia się na każdym momencie życia, kontemplowania nieskończonej wartości każdej bieżącej chwili, co dobrze oddaje całkiem współczesne i modne pojęcie *mindfulness*.

/// *Vita activa* i kolonizacja czasu wolnego

Karol Marks, a później nawiązujący do niego teoretycy, tacy jak Theodor Adorno (2019: 257–267), nadali zagadnieniu czasu wolnego wyraźnie klasowy charakter. Czas wolny zresztą w niemal każdym społecznym aspekcie, do czasu narodzin kultury masowej, był przywilejem elit. Nie był zatem przede wszystkim problemem kulturowym, jak współcześnie, lecz także społecznym i ideologicznym. Nie dziwi więc, że Marks analizował go w kategoriach ekonomicznych.

Odejście od antycznego sposobu pojmowania czasu wolnego, które chciałbym przedstawić w tej części artykułu, sprawia, że czas wolny obecnie staje się w większym stopniu przedłużeniem czasu pracy niż jego zaprzeczeniem. Obsesyjne skupienie na pracy, która stała się nie tylko wyznacznikiem statusu społecznego, lecz również zasadniczym elementem tożsamości współczesnego człowieka, można uznać za *signum temporis*.

Istotną składową tego charakterystycznego dla współczesności kultury pracy był niewątpliwie etos purytański, wnikliwie opisany przez Maxa Webera (2010: 67–133). Transformacja protestanckiego etosu pracy przyczyniła się do nadania szczególnego znaczenia ideałowi *vita activa*. Pojęcie to aż do początku epoki nowożytnej ma wyraźnie negatywne konotacje i wiąże się z rodzajem niepokoju (*ascholia*) towarzyszącego codziennym troskom,

a nawet swego rodzaju zniewoleniem wynikającym z konieczności podejmowania aktywności o charakterze zarobkowym czy – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – koniecznością spieniężania swego czasu wolnego, co stanie się kluczowym doświadczeniem nowoczesności.

Etymologicznie *vita activa* otrzymuje swe znaczenie za sprawą przeciwstawienia go *vita contemplativa*, a zatem sposobowi życia, który bez wątpienia miał większą, a nawet jedyną godność w kulturze antycznej. Życie aktywne okazuje się więc ograniczeniem i skolonizowaniem sfery życia kontemplacyjnego przez wprzęgnięcie go w porządek konieczności. W starożytnej Grecji wszystko, co konieczne lub użyteczne, w tym praca, było wyłączone ze sfery spraw ludzkich (*ta ton antropon pragmata*), jak określał ją Platon.

Podstawowa różnica między pracą niewolniczą w czasach antycznych a nowożytną pracą wolną polega nie na ograniczeniu części osobistej wolności, lecz na tym, że współczesny robotnik zostaje dopuszczony do dziedziny publicznej jako pełnoprawny obywatel. Skutkiem ubocznym tego procesu jest dopuszczenie ludzi pracujących jako odrębnej klasy społecznej do możliwości partycypacji w sferze publicznej. Nowożytna emancypacja pracy oznacza też podniesienie rangi samej czynności pracy, która zupełnie przeciwnie niż w starożytności staje się wskaźnikiem statusu, a nawet źródłem tożsamości. Sfera czynności autotelicznych, wyzwolonych z imperatywów świata pracy i biologicznych rytmów życia, staje się mniej lub bardziej egzotycznym dodatkiem do wykonywanego zawodu, *differentia specifica* współczesnego człowieka.

Osią konstrukcyjną tego artykułu jest przedstawienie współczesnego odejścia od antycznego ideału *vita contemplativa* i zwrot w kierunku samokolonizujących praktyk *vita activa*. To właśnie w ramach określonej filozofii życia i pracy możliwa stała się bowiem konwersja samego pojęcia czasu wolnego w sposób pozbawiający go owej pierwotnej „lekkości”, którą cechowała się antyczna *vita contemplativa*. Na przykładzie klasycznego empirycznego studium *Bezrobotni Marienthalu*, poświęconego społecznym skutkom bezrobocia, chciałbym pokazać, jak czas wolny staje się darem tragicznym i nieznosnym ciężarem, całkowicie gubiąc swój pierwotny, emancypacyjny charakter.

Wykorzenienie całych grup społecznych z ich dotychczasowego świata życia, czyli mówiąc inaczej – ich wywłaszczenie i pozostawienie samym sobie w obliczu życiowych konieczności, wyzwoliło możliwości niespotykanej dotychczas akumulacji bogactwa, a w rezultacie przekształcenia go w kapitał przez ludzką pracę. Proces ten stanowił *conditio sine qua non* powstania gospodarki kapitalistycznej. Nowa klasa pracująca ugięła się jednak pod ciężarem pracy jako fundamentalnej konieczności życia (Arendt

2010: 288). Być może najdonioślejszą konsekwencją epoki nowożytnej było odwrócenie hierarchicznego porządku *vita contemplativa* oraz *vita activa* i postawienie go na głowie. Zwycięstwo *animal laborans* oznacza rozkwit *vita activa* i podniesienie czynności pracy do rangi najważniejszej ludzkiej zdolności (Arendt 2010: 350). Czas wolny okazuje się przy tym jedynie przedłużeniem czasu pracy, ponieważ reprodukuje formy życia ukształtowane według kapitalistycznej logiki osiągania zysków. Najprościej mówiąc, zgodnie z dominującą etyką pracy czas wolny powinien pomnażać siły pracownika (Adorno 2019: 259).

Warto w tym miejscu wspomnieć, że również w tradycji chrześcijańskiej praca była wykorzystywana jako środek umartwiania ciała i często odgrywała tę samą rolę co równie bolesne ćwiczenia, praktyki ascezy i formy samoudręki. Interpretację pracy jako nieznośnego ciężaru, bardzo pokrewną jej antycznemu rozumieniu, nasuwa zresztą znana reguła życia klasztornego Świętego Benedykta – *ora et labora*, w której praca jest zalecana jako remedium na pokusy beczynnego ciała. Wydaje się, że z tego właśnie powodu w tradycji chrześcijańskiej nigdy nie rozwinęła się pozytywna filozofia pracy, z jaką spotykamy się w protestantyzmie. Nadrzędność kontemplacji wobec pracy jest tutaj raczej bezsporna i znajduje doskonały wyraz w lapidarnej formule Świętego Tomasza z Akwinu: *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa*.

/// Czas wolny i praca w studium *Bezrobotni Marienthalu*

Umasowienie czasu wolnego zamknęło jednostkę w gęstej sieci czasowych zależności, wywołując wrażenie permanentnego niedoboru czasu, którym należy oszczędnie gospodarować. Większość działań jest dzisiaj podejmowana pod presją czasu, która prowadzi do jego swoistej petryfikacji, przekształcając sam czas w towar deficytowy, a umiejętność zarządzania nim w kluczową dyspozycję współczesnego człowieka. Deficytowy charakter czasu wolnego wynika z tego, że stał się on elementem systemu społecznego zorganizowanego wedle reguł *vita activa*. W ten sposób niedostatek skutkuje jego urzeczowieniem.

Socjologiczne studium *Bezrobotni Marienthalu* jest, jak wiadomo, pionierską i wnikliwą analizą społecznych skutków długotrwałego bezrobocia. Paul Lazarsfeld i jego zespół przeprowadzili szeroko zakrojone empiryczne badania na niewielkiej społeczności podwiedeńskiej przyfabrycznej osady, zwracając uwagę, że fabryka, która marientalczykom dawała pracę i niezbędne środki do życia, nie była tylko miejscem pracy, lecz także centrum

ich życia społecznego (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 2007: 107). Najważniejszy socjologiczny wniosek, jaki możemy wyciągnąć z tej pracy, sprowadza się do stwierdzenia, że bezrobocie i wynikające z niego materialne ubóstwo prowadzą do instrumentalizacji więzi międzyludzkich, osłabienia poziomu integracji społecznej oraz nasilenia kultury spotęgowanej nieufności.

Najbardziej interesujący z perspektywy tego artykułu jest jednak rozdział pod prozaicznie brzmiącym tytułem *Czas*, w którym autorzy przekonują, że czas wolny dany marientalczykom, *nolens volens* w nadmiarze, okazał się dla nich darem tragicznym, ponieważ utracili oni zarówno moralne, jak i materialne możliwości jego zagospodarowania (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 2007: 135). Bezrobotni marientalczycy, choć może się to wydawać zdumiewające w dzisiejszych czasach, odczyli się pośpiechu i większość z nich stoi beczynn timer na ulicy, paląc fajki lub obserwując przejeżdżające sporadycznie samochody. Jedną z form narracyjnej obróbki czasu w *Bezrobotnych Marienthalu* jest opis procesów cyklicznych (na przykład wypłata zasiłku) i czynności entropijnych, takich jak opieka nad dziećmi, sprząatanie czy przyrządzanie posiłków. Autorzy prezentują powtarzające się elementy życia codziennego, ukazując w ten sposób czas zastygły na peryferiach przedwojennego Wiednia. W monotonię powszedniej egzystencji bezrobotnych nie wdzierza się nic, co zakłócałoby ich wyznaczone rytmem powtórzeń życie. Epicki dystans pozwala badaczom na liczne dygresje i refleksje, co sprawia, że czytelnik nie odczuwa znużenia nawet wtedy, gdy autorzy pieczołowicie rekonstruują ubogie menu bezrobotnych, składające się głównie z chleba, smalcu i ziemniaków. Odbiorca jest raczej pobudzony niż bierny, z uwagą śledząc kolejne odsłony ludzkiego dramatu, gdy sami bohaterzy opowieści okazują się niezdolni do działania, apatyczni i wycofani. Jednocześnie przytłoczony nadmiarem zwyczajnej i monotonicznej rzeczywistości czytelnik nie ma zbyt wielu okazji do uruchomienia wyobraźni. Rzeczywistości jest tutaj w pewnym sensie za dużo, by spowodować konwencjonalnie pojmowaną aktywność czytelnika, który nie musi się zbyt wiele domyslać, dopowiadać sobie czy dedukować.

Czas dla marientalczyków nie chce upływać i w nieznośny sposób się wlecze. Przyczyną ich alienacji nie jest więc nędza, jak utrzymywali krytykowie przez Marksa socjaliści utopijni, lecz nieznośny ciężar czasu wolnego, nadmiarowego zasobu, z którym nie wiadomo co począć. Alienacja bezrobotnych marientalczyków może być więc analizowana w kategoriach marksowskich jako utrata sensu i dehumanizacja, nie zaś jako rezultat materialnego ubóstwa. Ich próżnowaniu trudno nadać jakąkolwiek strukturę, co przekłada się na trudności opisu i analizy zjawiska, którego doświadczyli

sami badacze podwiedeńskiej osady. Oczywiście jeszcze trudniej nadać doświadczeniu czasu znamiona spójności samym bezrobotnym, gdyż brakuje im języka do opisu czynności i przeżyć w czasie wolnym. Sami nie są w stanie podzielić swojego życia na interwały, a także odseparować od siebie jego poszczególnych wymiarów temporalnych, przez co tracą świadomość istnienia jakichkolwiek punktów orientacyjnych w chaotycznym strumieniu życia. Brak związku między poszczególnymi czasowo ustrukturyzowanymi wymiarami własnego życia sprawia, że brakuje słów, by wyrazić to, co i w którym momencie się robiło, i tym samym nadać społeczny sens własnym aktywnościom. Wszystko, co dzieje się wokół, w czasie rzeczywistym, wydaje się pozbawione znaczenia i bez związku z egzystencją samych bezrobotnych (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 2007: 138).

Opisywane przez badaczy działania marientalczyków wydają się epifenomenami czynności czysto fizjologicznych, a oni sami relacjonują życiowe aktywności, używając prostych czasowników: „jadłem”, „spaleł”, „szedłem” itp. Działania te są swobodnym i bezrefleksyjnym dryfowaniem w chaotycznym strumieniu życia. Nadmiar czasu wolnego destabilizuje hierarchię wymiarów temporalnych ludzkiego życia, a utrata zdolności do odróżniania przeszłości od przyszłości, czyli tego, co decyduje o sensie ludzkiej egzystencji, prowadzi do pogłębiającego się poczucia pustki i bezsensu.

Podobny rodzaj pustki odczuwał Hans Castorp, bohater *Czarodziej-skiej góry* Tomasza Manna, tuż po przyjeździe do sanatorium w Berghofie, co – jak się zdaje – wynikało właśnie ze zderzenia tych dwóch porządków czasu. Wraz z upływem dni bohater powieści Manna stał się jednak zdolny do doświadczenia istoty czasu w niemal fenomenologiczny sposób. Opis tego doświadczenia, które miało miejsce podczas krótkiej eskapady narciarskiej Castorpa, odnajdziemy w powieści Manna (2008) w rozdziale zatytułowanym *Śnieg*.

W obydwu przypadkach mamy jednak do czynienia ze swoistą relatywizacją czasu, która sprawia, że takie określenia jak „niedawno” czy „jutro” tracą swe pierwotne, okazjonalne znaczenia. Inaczej doświadczają czasu pacjenci sanatorium w *Czarodziej-skiej górze*, inaczej dopiero co przybywający z nizin Hans Castorp, przez co można wskazać na analogie między doświadczeniem czasu przez pracujących i bezrobotnych w Marienthalu. Dochodzi tutaj do zmiany znaczenia pojęć określających czas. Tak jak gór-ska przestrzeń Berghofu i codzienne rutyny sanatoryjnego życia w Davos zmieniają sposób postrzegania czasu przez kuracjuszy, tak nadmiar czasu wolnego zmienia sposób jego percepcji, doświadczania i hierarchizowania przez marientalczyków.

Najczęstszą formą zagospodarowania czasu wolnego przez mężczyzn z Marienthalu jest próżnowanie. Kobiety bowiem, choć straciły możliwość zarobku, nie stały się bezrobotne, ponieważ w dalszym ciągu zajmują się gospodarstwem domowym, wykonując liczne, głównie entropijne, czynności, które zawsze wykonywały równolegle, pracując niemal cały dzień w fabryce (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 2007: 140–142). To sprawia, że świat kobiet zasadniczo różni się od tego męskiego. Kobiety nie odczuwają czasu wolnego jako nieznośnego ciężaru czy nadmiarowego balastu, ponieważ u podłoża ich pracy znajduje się cały złożony system sensów, motywacji, regularności, zobowiązań i punktów orientacyjnych (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 2007: 142). W przypadku kobiet dzień bez pracy zarobkowej i tak wypełniony jest pracą i może zdumiewać, że mimo pracy w fabryce znajdowały jeszcze na to wszystko czas (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 2007: 144). Praca ta, przy ograniczonych zasobach materialnych, jest jednak podwójnie dotkliwa. Badane kobiety z nostalgią wspominają pracę w fabryce, dodając, że podjęłyby się jej nawet bez wynagrodzenia, co sugeruje, że była ona w ich przypadku rodzajem samoafirmacji. Praca w fabryce oferowała wprawdzie kobietom przestrzeń do uspołecznienia, lecz inaczej niż w wypadku mężczyzn po jej utracie nie następuje dezintegracja czasu (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 2007: 145).

Możemy stąd wyciągnąć ogólniejszy wniosek, że marientalczyki po utracie pracy powracają do bardziej prymitywnych i mniej zróżnicowanych form przeżywania czasu. Nie ma to bezpośredniego wpływu na rutynę codzienności, lecz skutkujeubożeniem porządku chronologicznego, który odpowiada za strukturę przeżyć i działań w ramach społecznego świata życia (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel 2007: 145). Tracąc zdolności zagospodarowania czasu wolnego, bezrobotni konfrontują się z paraliżującym, czystym upływem czasu, czyli z doświadczeniem zwykle określanym jako nuda (Heidegger 2010). To sytuacja, w której zwracamy uwagę na sam proces upływu czasu, co sprawia, że nie sposób się w niczym pogrążyć i oddać chwili, co z kolei stanowi istotę twórczego wykorzystania czasu wolnego. W nudzie przerażająca jest też perspektywa konieczności robienia wszystkiego samodzielnie, samodzielnego nadania treści własnemu życiu (Safranski 2017: 16).

To puste oczekiwanie, aż wydarzy się coś innego niż nieznośne teraz, zostanie przedstawione przez Samuela Becketta jako podstawowy rys ludzkiej kondycji. Beckettowską sztukę *Czekając na Godota* można bowiem odczytywać jako parabolę ludzkiego losu, która w sposób nieco przerysowany, ale i niepozbawiony komizmu portretuje nudę, jaką jest puste oczekiwanie

na tytułowego Godota. Owo czekanie parodiuje, jak zauważa Safranski, pracowitą służbę na rzecz życia (2017: 19).

Nuda to czas, który odbiera sens i konfrontuje z nicością, a jej doświadczenie jest egzystencjalnym stanem braku sensu, co w kulturze greckiej nazywano acedią. Nuda dla bezrobotnych z Marienthalu jest nie tylko stanem psychicznym wynikającym z fizycznej bezczynności, jak u Becketta, lecz również metafizycznym doświadczeniem odbierającym czasowi wolnemu sens. Czas wolny nie jest przeżywany jako twórczy, lecz pustoszący. Wydaje się, że w taki sposób doświadczają czasu wolnego niektórzy współcześni konsumenci, którzy zasiedlając lotniska, dworce kolejowe, galerie i centra handlowe, nazwane przez Marca Augégo (2011) „nie-miejscami”, organizują sobie szybkie schadzki z *horror vacui* w „miejscach tranzytowych praktycznego nihilizmu” (Safranski 2017: 250).

Jeszcze w XIX wieku dla większości pracujących dużo i ciężko nuda była doświadczeniem praktycznie nieznanym. Według Rousseau i Monteskiusza nuda prześladowa jedynie bogatych, a pozostali muszą im jedynie dostarczać rozrywek, by tamci nie zanudzili się na śmierć (Rousseau 1955: 212). Współcześnie, wraz z rozwojem społeczeństwa konsumentów, całe rzesze ludzi wymagają i domagają się rozrywek. Można powiedzieć, że to konsekwencja umasowienia czasu wolnego, który przestał być wyłącznie elitarnym przywilejem klasy próżniaczej (por. Veblen 1971). Niedgysiejsze rozczarowanie ludzi ubogich, wynikające z nieziszczalnych pragnień o posiadaniu bogactwa, przekształciło się w lęk konsumentów przed deficytem przeżywania czasu wolnego w zadowalający sposób, a dawną frustrację niedoboru i nieposiadania zastąpiło „rozczerowanie nieprzeżywania” (Safranski 2017: 26). Czas wolny dla Veblena sytuuje się całkowicie poza czasem pracy i oznacza wyłącznie nieprodukcyjne użytkowanie czasu (1971: 38). Jest zatem pokrewny greckiemu *scholē*. Wydaje się, że czas, którego doświadczają bezrobotni marientalczyki, bezkolizyjnie wpisuje się w definicję Veblena, lecz jest to zbieżność pozorna, ponieważ w istocie zarówno klasa próżniacza, jak i bezrobotni korzystają z czasu wolnego w sposób, który Arystoteles przewidywał dla niewolników.

Wewnętrzne doświadczenie czasu nie jest więc dla bezrobotnych marientalczyków wyłącznie apriorycznym uposażeniem świadomości, lecz skutkiem społecznego ustrukturyzowania czasu, jak przekonuje Norbert Elias (2017). Czas stanowi w tym doświadczeniu element złożonej dialektyki pracy i czasu wolnego, która wyznacza zręby współczesnej *vita activa*. Społeczny świat marientalczyków sprawia wrażenie, jakby wylamywał się z reguły, że człowiek ma zwykle więcej zamiarów niż czasu na ich realizację.

Warto też zaznaczyć, że z punktu widzenia etosu protestanckiego marientalczycy są ludźmi grzesznymi, ponieważ marnowanie czasu było w tej tradycji poważnym grzechem. Bezproduktywne trwonienie czasu, którego się dopuszczają, było zatem absolutnie niemoralne. Purytańska niechęć do marnotrawienia czasu, która wedle Maxa Webera jest duchową przesłanką powstania kapitalizmu, czyni w dodatku z bezrobotnych ludzi całkowicie zbędnych dla systemu kapitalistycznego. Emancypacyjny wymiar pracy znakomicie oddaje hasło: „Praca czyni wolnym”, które w tradycji protestanckiej stanowiło element wyzwalającego etosu pracy. Idee te, wyłożone w książce z 1872 roku pod tytułem *Arbeit macht frei* autorstwa protestanckiego pastora Lorenza Diefenbacha, znalazły – jak wiadomo – swą zło-wieszczą i zdeformowaną reprezentację w postaci haseł umieszczanych na bramach powstających jeszcze przed wojną niemieckich obozów koncentracyjnych. W taki szyderczy i okrutny sposób protestancki etos pracy stał się również elementem nazistowskiej pedagogiki.

/// Podsumowanie

Czas wolny u Arystotelesa jest wartościowy sam w sobie i stanowi przeciwieństwo czasu poświęconego pracy. Jedynie w czasie wolnym człowiek może bowiem prowadzić roztropne życie kontemplacyjne i tym samym realizować ideał eudajmonii. Tymczasem dla bezrobotnych z Marientalu czas wolny jest funkcjonalny wobec czasu pracy i nie jest wartością samą w sobie. Człowiek obdarowany tym czasem odczuwa go jako nieznośne brzemię oraz przyczynę cierpienia i apatii, jego nadmiar zaś staje się głównym powodem wycofania się z rzeczywistości społecznej oraz utraty sensu życia. To czas, który jest wartością ze względu na ideał *vita activa*, stając się czasem niezbędnym do regeneracji sił do dalszej pracy. Sam w sobie pozbawiony jest znaczenia. Trudno funkcjonowanie bezrobotnych postrzegać w kategoriach działań nieinstrumentalnych i autotelicznych, które były warunkami szczęśliwego życia dla Arystotelesa.

W przypadku marientalczyków alienująca okazuje się nie praca, jak w marksowskich analizach, lecz właśnie czas wolny. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na ten właśnie aspekt filozofii Marksa, w którym kładzie on nacisk na emancypacyjny wymiar pracy. Nawet wyalienowana praca w rozumieniu niemieckiego filozofa, bo za taką z pewnością należy uznać pracę w fabryce mieszkańców podwiedeńskiego Marientalu, decyduje o społecznym sensie egzystencji. Pracę niewyalienowaną, nienarzucałą przez konieczność ekonomiczną trudno w istocie odróżnić od tej

wyalienowanej, skoro również brak tej drugiej staje się przyczyną społecznej degradacji. Mówiąc wprost, bezrobotni z Marienthalu nie potrzebują bardziej kreatywnej pracy, lecz pracy jakiegokolwiek. Jej brak nie prowadzi tylko do degradacji materialnej, ale także do utraty sensu i wycofania się z rzeczywistości społecznej. Praca, nawet ta wyobcowana w rozumieniu Marksa, była wszak dla marientalczyków podstawową formą uspołecznienia. Historia bezrobotnych z niewielkiej podwiekańskiej osady potwierdza to, w jaki sposób Marks pojmował historię i szerzej: życie ludzkie – jako procesy pracy, zapośredniczone w produkcji i konsumpcji.

W nowoczesnych społeczeństwach doszło więc do zdominowania ludzkiej świadomości, a także wymiaru politycznego przez problemy ekonomiczne, co zakwestionowało antyczny sposób pojmowania i doświadczania czasu wolnego, nierozzerwalnie związanego z określoną filozofią życia – *vita contemplativa*. Dla marientalczyków zapewne niepojęta byłaby antyczna wizja pracy jako zniewolenia przez konieczność, którego natura leżała w uwarunkowaniach samego ludzkiego życia. Społeczeństwa, takie jak to badane przez zespół Lazarsfelda, nie powstały przecież jako rezultat wyzwolenia klas pracujących, lecz przez emancypację samej pracy, która poprzedziła emancypację polityczną robotników o całe stulecia (Arendt 2010: 152). Marks, jak wiadomo, również zakładał, że wyzwolenie klasy robotniczej oznacza, że każda czynność związana z pracą będzie przypominała czynności, które zwykle dobrowolnie wykonujemy w czasie wolnym, czyli coś, co dzisiaj określa się terminem „hobby”. Można więc powiedzieć, że wyzwolenie od pracy jest u Marksa, podobnie jak w kulturze greckiej, wyzwoleniem od konieczności. W przypadku marientalczyków konieczność ta nie ma jednak charakteru deprywacji, lecz przeciwnie – doświadczana jest jako źródło sensu, o czym mogą świadczyć wypowiedzi samych bezrobotnych, indagowanych przez zespół Lazarsfelda. Najkrócej mówiąc, wyzwolenie od konieczności pracy lub jej przeniesienie w sferę czynności dobrowolnych nie ma wymiaru emancypacyjnego, lecz deprywacyjny. Utrata pracy odczuwana jest bowiem na każdym poziomie życia jako nieznośny ciężar, stając się przyczyną apatii (*ascholia*), psychicznego załamania, lęku i wycofania z rzeczywistości. Marksowska nadzieja, że czas wolny wyzwoli ludzi od porządku konieczności okazuje się zatem filozoficzną iluzją w starciu z realiami społecznego *Lebenswelt* mieszkańców podwiekańskiej przyfabrycznej osady. Obecnie mamy już świadomość wadliwości rozumowania Marksa i wiemy, że czas zaoszczędzony, czyli wolny, nie jest poświęcany na uwolnienie się od życiowych konieczności, lecz głównie na zachłanną i nienasyconą konsumpcję.

W znanej Ingardenowskiej *Książeczce o człowieku* znajdziemy opis czasu wolnego jako „czasu pustoszącego”, groźnego i destrukcyjnego (1987: 60–68). Fenomenologiczny namysł nad czasem nadmiarowym bliski jest opisom doświadczeń bezrobotnych marientalczyków. To czas dany w nadmiarze, który staje się problemem i nieznośnym ciężarem – czas pusty, bezsensowny, druzgocący.

Wraz z umasowieniem i egalitaryzacją czasu wolnego dosłownie każdy otrzymał szansę na realizację antycznego ideału szczęśliwego życia, którego warunkiem był – przypomnijmy – właśnie czas wolny, czyli *scholē*. Nieodgadnioną tajemnicą pozostaje, dlaczego – mimo możliwości – niemal nikt z tej szansy współcześnie nie korzysta (Truszkowska-Wojtkowiak 2012: 98). Poszukiwanie prawdopodobnych przyczyn takiego stanu rzeczy wydaje się potwierdzać pesymistyczne diagnozy Adorna, który przekonywał, że czas wolny jest przedłużeniem zniewolenia, czego większość zniewolonych jest nieświadoma, podobnie jak faktu własnej niewoli (2019: 258). Pozorna wolność czasu wolnego okazuje się nową formą przymusu, zorganizowanego wedle reguł *vita activa*, przez co ludziom tak trudno dostrzec, że pozostają zniewoleni tam, gdzie czują się w największym stopniu wolni.

Bibliografia:

/// Adorno T. 2019. *Czas wolny*, [w:] tegoż, *Przemysł kulturalny. Wybrane eseje o kulturze masowej*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, s. 257–267.

/// Arendt H. 2010. *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia.

/// Aries P. 2011. *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Wydawnictwo Aletheia.

/// Arystoteles. 2006. *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Arystoteles. 2012. *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Augé M. 2011. *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Coulanges F. 1956. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, Johns Hopkins University Press.

- /// Elias N. 2017. *Esej o czasie*, tłum. A. Łobożewicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- /// Flacelière R. 1985. *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, tłum. Z. Bobowicz, J. Targalski, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Goodale T., Godbey G. 1988. *The Evolution of Leisure*, Venture Press.
- /// Grazia S. 1962. *Of Time, Work, and Leisure*, Anchor Books.
- /// Hadot P. 2019. *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, W. Klenczon, Wydawnictwo Aletheia.
- /// Heidegger M. 2010. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, V. Klostermann RoteReihe.
- /// Ingarden R. 1987. *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie.
- /// Jahoda M., Lazarsfeld P.F., Zeisel H. 2007. *Bezrobotni Marienthalu*, tłum. R. Marszałek, Oficyna Naukowa NOMOS.
- /// Jurewicz O., Winniczuk L. 1973. *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Kumaniecki K. 1978. *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Lafargue P. 2007. *Prawo do lenistwa*, tłum. I. Bibrowska, Red Rat.
- /// Marks K. 1958. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. K. Jajdzewski, Książka i Wiedza.
- /// Mann T. 2008. *Czarodziejska góra*, tłum. J. Kramsztyk, MUZA.
- /// Platon. 2003. *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk.
- /// Platon. 2005. *Uczta*, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, s. 29–89.
- /// Riesman D. 1971. *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Rojek Ch. 1995. *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*, Sage.
- /// Rojek Ch. 2000. *Leisure and Culture*, Palgrave Macmillan.
- /// Rojek Ch. 2005. *Leisure Theory: Principles and Practices*, Palgrave Macmillan.

/// Rousseau J.J. 1955. *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. E. Zieliński, t. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

/// Safranski R. 2017. *Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego*, tłum. B. Baran, Czytelnik.

/// Schlaifer R. 1936. *Greek theories of slavery from Homer to Aristotle*, „Harvard Studies in Classical Philology”, nr 47, s. 165–204.

/// Stebbins R. 2020. *The Serious Leisure Perspective: A Synthesis*, Palgrave Macmillan.

/// Truszkowska-Wojtkowiak M. 2012. *Fenomen czasu wolnego*, Harmonia Universalis.

/// Veblen T. 1971. *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Weber M. 2010. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Wydawnictwo Aletheia.

/// Winniczuk L. 2006. *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Wypustek A. 2007. *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

/// Abstrakt

Prowadzenie szczęśliwego i rozumnego życia było dla starożytnych Greków elitarną możliwością i ograniczało się do ludzi wolnych, którzy w przeciwieństwie do niewolników nie musieli pracować, by zapewnić sobie niezbędne do życia środki. W artykule autor rekonstruuje Arystotelesowską ideę czasu wolnego, który wiąże się ze sferą czynności autotelicznych i nieinstrumentalnych, czyli z działaniami niepodporządkowanymi praktycznym imperatywom życia. Samo dysponowanie czasem wolnym, choć dla starożytnych było warunkiem koniecznym, współcześnie okazuje się jednak warunkiem niewystarczającym do prowadzenia roztropnego *vita contemplativa*.

W tekście podjęto próbę analizy sytuacji, w których nadmiar czasu wolnego staje się problemem, wywołując poczucie beznadziei, bezsensu i życia bezproduktywnie straconego. Autor odwołuje się do klasycznego studium socjologicznego *Bezrobotni Marienthalu*, poświęconego wpływowi

długotrwałego bezrobocia na społeczną integrację, by zilustrować omawiane zjawisko.

Czas wolny w obydwu przypadkach ściśle wiąże się pracą, lecz jej brak może być albo warunkiem szczęśliwego *vita contemplativa*, albo nieznośnym ciężarem, prowadzącym do utraty sensu życia. W tekście podjęto próbę uzasadnienia, że w warunkach nowoczesności idea czasu wolnego nie jest, jak u Arystotelesa, przeciwieństwem pracy, lecz jej przedłużeniem, bezkolizyjnie wpisując się w nowożytną ideę *vita activa*.

Słowa kluczowe:

czas wolny, praca, Arystoteles, *vita contemplativa*, *vita activa*

/// Abstract

On the Compulsion to Work and the Antinomies of Free Time: The Relation between Leisure and Work in Ancient Culture and in Marienthal: The Sociography of an Unemployed Community

For the ancient Greeks, leading a happy and reasonable life was an elite privilege and was limited to free people who, unlike slaves, did not have to work to provide themselves with the necessities of life. In this article, the author reconstructs the Aristotelian idea of leisure (*scholè*), which is associated with the sphere of autotelic and non-instrumental activities, that is, with activities not subordinated to the practical imperatives of life. Although for the ancients, the mere fact of having free time was the necessary condition for pursuing a prudent *vita contemplativa*, today it turns out to be an insufficient condition. This article attempts to analyse situations in which too much leisure becomes a problem, causing a sense of hopelessness, meaninglessness, and a life wasted unproductively. To illustrate this phenomenon, the author refers to the classic sociological study *Marienthal: The Sociography of an Unemployed Community*, which is devoted to the influence of long-term unemployment on social integration. In both cases, leisure is closely related to work, whose lack can be either a condition for a happy *vita contemplativa* or an unbearable burden, leading to loss of a sense of meaning in life. The text argues that in the conditions of modernity the idea of leisure is not, as for Aristotle, the opposite of work, but its extension, seamlessly inscribing itself in the modern idea of a *vita activa*.

Keywords:

leisure, work, Aristotle, *vita contemplativa*, *vita activa*

/// **Tomasz Maślanka** – filozof kultury, socjolog i historyk idei; pracuje na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się społecznymi teoriami kultury, teorią społeczną, intelektualną historią Europy oraz historią idei. Autor oraz współredaktor kilku książek, między innymi *Doświadczenie świata. Eseje o myśli Romana Ingardena* (2020), *Kontrkultura. Źródła i konsekwencje radykalizmu społeczno-kulturowego w perspektywie socjologii kultury* (2017), *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa* (2011), oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych. Publikował chociażby w „Polish Sociological Review”, „Colloquia Communia”, „Państwie i Społeczeństwie”, „Politei”, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture”, „Teologii Politycznej”, „Sage Studies in International Sociology”, „Kulturze Współczesnej” i „Przeglądzie Humanistycznym”. Czas wolny dzieli między ultramaratony, skialpinizm, wspinaczkę i kolarstwo górskie.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7498-2324>

E-mail: maslankat@is.uw.edu.pl