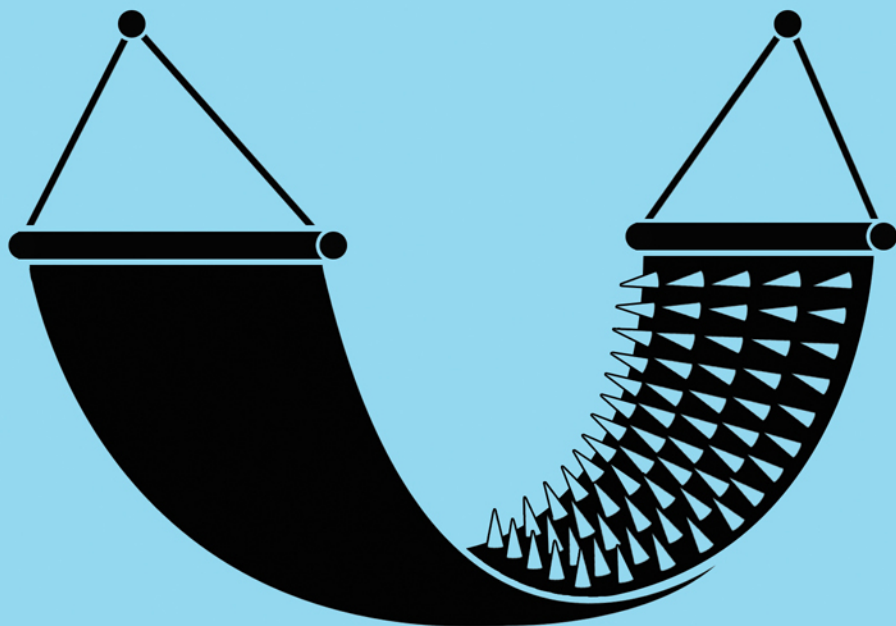


STANRZECZY/25

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

PÓŁROCZNIK
2/[25]/2023
CENA: 25 PLN
[8% VAT]



/// NIEZNOŚNA LEKKOŚĆ CZASU WOLNEGO

REDAKTORZY NUMERU: TOMASZ MAŚLANKA, ANDRZEJ WAŚKIEWICZ

MIEDZY PRZYMUSEM PRACY A WOLNOŚCIĄ ISTNIENIA

WALKA Z PRÓŻNIACTWEM W EPOCE STANISŁAWOWSKIEJ

WIZJE DOBREGO ŻYCIA WARSZAWSKICH DZIAŁKOWICZÓW

TOWARZYSKIE ŻYCIE CZYTANIA

KIM SĄ ZAWODOWI AMATORZY?

ABRAMOWSKI I SOCJALISTYCZNA UTOPIA

STANRZECZY/25

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

Półrocznik

/// NIEZNOŚNA LEKKOŚĆ CZASU WOLNEGO

REDAKTORZY NUMERU:

TOMASZ MAŚLANKA, ANDRZEJ WAŚKIEWICZ



Redakcja /// Editors

Marta Bucholc, Karolina J. Dudek (Z-ca Redaktora Naczelnego / Deputy Editor-in-Chief), Adam Gendźwill, Michał Łuczewski, Agata Łukomska, Jakub Bazyli Motrenko (Redaktor Naczelny / Editor-in-Chief), Mikołaj Pawlak, Robert Pawlik, Michał Rogalski, Agata Stasik, Joanna Wawrzyniak

Rada Redakcyjna /// Editorial Board

Ewa Bogalska-Martin, Chris Hann, Michał R. Kaczmarczyk, Jan Kubik, Mirosława Marody, Małgorzata Mazurek, Patrick Michel, Paweł Rojek, Tadeusz Szawiel, Piotr Sztompka, Triin Vihalemm

Sekretarze Redakcji /// Editorial Assistants

Filip Łapiński – sekretarz@stanrzeczy.edu.pl
Jan Adamski (Dział recenzji / Book Reviews) – dzialrecenzji@stanrzeczy.edu.pl
Anna Pazio (Dział recenzji / Book Reviews) – dzialrecenzji@stanrzeczy.edu.pl

Koordynator wydawniczy /// Publishing Coordinator

Ewa Balcerzyk-Atys

Redaktorzy numeru /// Issue Editors

Tomasz Maślanka, Andrzej Waśkiewicz

Redaktor statystyczny /// Statistical Editor

Adam Gendźwill

Adres Redakcji /// Editorial Office

Stan Rzeczy, Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl
www.stanrzeczy.edu.pl

Wydawca /// Publisher

Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
www.ws.uw.edu.pl

Partner wydawniczy /// Publishing Partner

Wydawnictwo Campidoglio
www.naszestrony.eu/campidoglio

Redakcja i korekta języka polskiego /// Polish Copy-Editing and Proofreading

Monika Mielcarek

Redakcja języka angielskiego /// English Copy-Editing

Michelle Granas

Projekt graficzny /// Graphic Design

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

Skład i łamanie /// Typesetting

Aleksandra Hajduk-Wojas

Cytowanie tego numeru /// To cite this issue:

Stan Rzeczy [State of Affairs], numer 2(25)/2023 /// Stan Rzeczy [State of Affairs], no. 2(25)/2023

© The Authors, 2023

© Wydział Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2023

© Wydawnictwo Campidoglio, 2023

This publication is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 Licence (CC BY 4.0), a copy of which is available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Some rights reserved by the Authors, Wydział Socjologii, Uniwersytet Warszawski, and Wydawnictwo Campidoglio.

ISSN 2083-3059

e-ISSN 2450-7504

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

The original (reference) version of the journal is the paper edition.

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” (RCN/SP/0506/2021/1).

Publication prepared with financial support from the Ministry of Science and Higher Education, as part of the programme “Rozwój czasopism naukowych” (RCN/SP/0506/2021/1).



SPIS TREŚCI

/9 WPROWADZENIE

- /11 Tomasz Maślanka, Andrzej Waśkiewicz – Nieznośna lekkość czasu wolnego

/19 IDEA I TEORIA

- /21 Tomasz Maślanka – O przymusie pracy i antynomiach wolnego czasu. Relacje między czasem wolnym a pracą na przykładzie kultury antycznej i socjologicznego studium *Beşrobotni Marienthalu*
- /41 Anieli Partyga – Granice czy grodzenia czasu wolnego?
- /61 Gabriel Klimont-Jaroszuk – „Martwym jest członkiem każdego społeczeństwa człowiek, który nie pracuje”. Walka z czasem wolnym jako forma akumulacji pierwotnej w okresie modernizacji stanisławowskiej
- /95 Michał Sońta – Augustyn z Hippony oraz społeczny i aspołeczny wymiar *christianae vitae otium*
- /113 Michał Gniadek – Edward Abramowski i utopia czasu wolnego
- /133 Charles Leadbeater, Paul Miller – Zawodowi amatorzy

/151 BADANIA NAD CZASEM WOLNYM

- /153 Zofia Zasacka – Towarzyskie życie czytania – społeczne dystynkcje wolnej lektury
- /181 Maja Wróblewska – „Czas wolny jest zawsze okupiony pracą, tylko nie dla kogoś, a dla siebie”. Ogród działkowy jako projekt tożsamościowy warszawskiej klasy średniej
- /207 Agnieszka Labus, Mariusz Wszolek – Koncepcja komunikacyjnej stratyfikacji społeczeństwa w kontekście miasta – style życia jako kody komunikacji

/227 ROZMOWY O KSIĄŻCE

- /229 Małgorzata Jacyno – Czasami to system jest w depresji, a nie ludzie: William Davies, *Przemysł szczęścia. Jak politycy i biznesmeni sprzedali nam well-being*
- /237 Łukasz Kielpiński – Vibeology, or, The Style of Too Late Capitalism: Anna Kornbluh, *Immediacy, or, The Style of Too Late Capitalism*
- /253 Bartosz Pergół – Zawila droga do uznania w polu sztuki: Piotr Sze-najch, *Odczarowanie talentu. Socjografia stawania się uznanym artystą*

/261 Rudolf Dettlaff – Skończmy napawać się brutalnym krajobrazem.
Żyjemy w nim: Achille Mbembe, *BrutaliŹm*

/269 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

/275 ZAPOWIEDZI

CONTENTS

/9 INTRODUCTION

- /11 Tomasz Maślanka, Andrzej Waśkiewicz – The Unbearable Lightness of Free Time

/19 IDEA AND THEORY

- /21 Tomasz Maślanka – 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*
- /41 Anieli Partyga – On Boundaries or Enclosures of Leisure Time
- /61 Gabriel Klimont-Jaroszuk – “In Every Society, a Man who Does Not Work Is a Dead Member”: The Struggle against Leisure Time as a Form of Primitive Accumulation during the Modernization Period of Stanisław August
- /95 Michał Sońta – Augustine of Hippo and the Social and Asocial Dimension of *christianae vitae otium*
- /113 Michał Gniadek – Edward Abramowski and the Utopia of Leisure Time
- /133 Charles Leadbeater, Paul Miller – Professional Amateurs

/151 RESEARCH ON FREE TIME

- /153 Zofia Zasacka – The Social Life of Reading: The Social Distinction of Leisure Reading
- /181 Maja Wróblewska – “Leisure Time Is Always Occupied by Work, Only Not for Someone Else, but for Oneself”: The Allotment Garden as an Identity Project of Warsaw’s Middle Class
- /207 Agnieszka Labus, Mariusz Wszolek – The Concept of the Communicative Stratification of Society in the Urban Context: Lifestyles as Codes of Communication

/227 DISCUSSING BOOKS

- /229 Małgorzata Jacyno – Sometimes the System Is Depressed, Not the People: William Davies, *Przemysł szczęścia. Jak politycy i biznesmeni sprzedali nam well-being*
- /237 Łukasz Kieliński – Vibeology, or, The Style of Too Late Capitalism: Anna Kornbluh, *Immediacy, or, The Style of Too Late Capitalism*

- /253 Bartosz Pergól – An Intricate Path to Recognition in the Field of Art: Piotr Szenajch, *Odczarowanie talentu. Socjografia stawania się uznanym artystą*
- /261 Rudolf Dettlaff – Let's Stop Enjoying the Brutal Landscape: We Live in It: Achille Mbembe, *Brutalizm*

/269 HOW TO PUBLISH IN STAN RZECZY

/275 FORTHCOMING

WPROWADZENIE

NIEZNOŚNA LEKKOŚĆ CZASU WOLNEGO

Tomasz Maślanka
Uniwersytet Warszawski

Andrzej Waśkiewicz
Uniwersytet Warszawski

„Pozbawi też ludzi pracy” – usłyszymy zaraz po wyrażeniu obawy, że sztuczna inteligencja umożliwi powszechną inwigilację. Praca tymczasem nie jest przecież tylko źródłem utrzymania. Nawet jeśli nasze zawody od dawna nie są już boskim powołaniem, wielu ludziom – może nawet większości – praca ciągle daje tożsamość społeczną bardziej znaczącą niż status rodzinny, narodowość czy wyznanie. Psychologowie uważają, że utrata pracy jest jednym z najbardziej stresujących momentów w życiu. Nie tylko bezrobotni czują się społecznie niedowartościowani; powiedzieć na uczelni, że ma się czas wolny, to przyznać się, że nikt go nie chce wykorzystać, ale też że nie ma się własnego planu na jego wypełnienie. Pojawia się więc seria problemów, którym chcemy się w tym numerze „Stanu Rzeczy” przyjrzeć: kim będziemy, kiedy zostaniemy pozbawieni pracy, która zabiera nam przynajmniej jedną trzecią dorosłego życia? Co w funkcji kształtowania tożsamości może pracę zastąpić? Czy czas wolny nie będzie wobec tego istotnym problemem społecznym?

Utylitarny – choć należałoby powiedzieć: wąsko utylitarny – stosunek do czasu jest czymś, co wchodzi już w zakres socjalizacji pierwotnej. Od najmłodszych lat jesteśmy uczeni, by czasu nie marnować. Nie trzeba podzielać Durkheimowskiej wizji życia społecznego, by widzieć w tym *dictum* społeczną kontrolę. Ale może na czas wolny należałoby spojrzeć z innej perspektywy, którą podsuwa choćby Simmlowska koncepcja uspołecznienia? Czy nie jest on właśnie czasem wolnym od społecznej kontroli, pozostawio-

nym do wykorzystania według uznania jednostek? Bynajmniej nie mamy tu pełnej dowolności, ale czas wolny jest czymś podobnym do kieszonkowego, które dzieci mogą wydać na głupstwa, byleby nie były to zakazane prawem używki. Która z tych perspektyw socjologicznych wydaje się bardziej płodna w społeczeństwie, w którym praca traci na znaczeniu? A może są inne?

O zagospodarowanie naszego czasu wolnego konkurują inni ludzie, ciężko przy tym pracując. Przemysł kulturalny jest w istocie przemysłem rozrywkowym (nawet jeśli rozrywki dostarczają też politycy i komentatorzy polityki na kanałach informacyjnych). To wciąż jednak rozrywka po pracy. Czy jeżeli nie będziemy wykonywali pracy, nie pozostanie nam nic innego jak „zabawić się na śmierć”? Nie ma *otium* bez *negotium* – uważali Rzymianie; najpierw społeczne obowiązki, później jakaś forma odpoczynku, najlepiej szlachetnego, *cum dignitate*. Ale czy zdolność do sensownego spędzenia czasu wolnego nie ma źródła w samej pracy? Czy po ogłupiającej pracy człowiek nie wybiera równie ogłupiającej rozrywki? Socjologowie od dawna zwracają uwagę na to, że struktura klasowa odbija się i reprodukuje w konsumpcji – trzeba mieć na nią środki, ale też wykształcone gusty. Strukturę społeczną kształtuje jednak praca, a nie to, co robimy po niej. Tylko czy ta zależność jest nadal oczywista? I jaka może być, jeśli praca stanie się rzadkim dobrem?

Te pytania postawiliśmy przed uczestnikami konferencji, która odbyła się 17 czerwca 2024 roku na Uniwersytecie Warszawskim. Nie wszystkie z nich zostały podjęte, w zamian zostały natomiast postawione takie, o których nie pomyśleliśmy. Powszechnie przyjmuje się już, że czas wolny nie obejmuje czasu pracy w gospodarstwie domowym, o ile nie jest to, jak na przykład majsterkowanie, realizacja jakiegoś hobby. Rzecz można, że aksjologiczną przesłanką badań nad czasem wolnym jest konsekwentny indywidualizm: jednostka zajmuje się w nim tym, czym chce. Nawet wtedy, kiedy swój wolny czas oddaje innym – tak jak robią to wolontariusze – jest to czas dla niej samej, bo sama nim dysponuje. Istotę czasu wolnego dobrze ujął Jean Baudrillard w książce oddającej ducha kontrkultury i jej stosunek do czasu:

Czas wolny jest być może całością ludycznej aktywności, którą go wypełniamy, lecz przede wszystkim jest prawem tracenia czasu, możliwością „zabicia” go, zmarnowania, wydania go na czystą stratę. (Baudrillard 2006: 209)

Takie stanowisko formułuje się w opozycji do traktowania czasu wolnego jako zasobu, z którego może czerpać kapitalistyczna gospodarka. Herbert

Marcuse i Erich Fromm, uważani za ideologów kontrkultury, demaskowali czas wolny jako taki, który ma służyć zwiększeniu z jednej strony produktywności i popytu konsumenckiego z drugiej. Czas autentycznie wolny byłby zatem możliwy tylko poza systemem, w utopiach, jakimi miały być hippisowskie komuny. Bo też i czas społeczny służy utrzymaniu dyscypliny, której opiera się czas indywidualny, regulowany wewnętrznymi potrzebami organizmu, a nie zewnętrznym zegarom, które około 800 lat temu pojawiły się w europejskich miastach – najpierw po to, by regulować relacje między ludźmi, następnie by ich przestrzegać przed czasu marnowaniem, wreszcie zaś po to, by się go domagać dla siebie samego. „Osiem godzin na zabawę” – to jeden z najważniejszych postulatów brytyjskich czartystów. A w co się bawić? W co tylko chcemy! (por. Odell 2020: 42)

Przynajmniej od czasów Arystotelesa filozofowie i moralisci różnego autoramentu boleją jednak nad marnowaniem czasu; boleją zwłaszcza ci, którzy uważają, że cały czas należy do Boga i człowiek winien się rozliczać z tego, jak ów czas spędza. Z tej perspektywy na humanizm renesansowy można spojrzeć jak na prąd intelektualny, który oddaje czas człowiekowi, ale bynajmniej nie pozwala mu go zmarnować – człowiek ma teraz zobowiązania wobec siebie samego. Rzec można, że miejsce Boga zajęła w światopoglądzie kultura; człowiek kulturalny nie może czasu zabijać jak barbarzyńca. Kiedy już czartyści osiągną swoje cele, gdański filozof Artur Schopenhauer napisze z przekąsem, że choć czas wolny przynosi

swobodne rozkoszowanie się własnymi myślami i własną indywidualnością i o tyle stanowi owoc i zysk z całego istnienia, które poza tym jest tylko trudem i pracą. Cóż przynosi jednak większości ludzi wolny czas? Nudę i otępienie, gdy zabraknie rozkoszy zmysłowych i głupstewek, aby go wypełnić. (Schopenhauer 1997: 43)

Czas wolny jest więc kwestią nieobojętną normatywnie, co socjologia, przywiązana do swojego ideału obiektywności, musi wziąć pod uwagę. Zastrzeżeni badacze amerykańskiego *leisure*, Geoffrey Godbey i Robert A. Stebbins, wyróżniają *good leisure* i *serious leisure*, czyli takie formy odpoczynku, które dają jednostkom coś o wiele więcej niż siłę do dalszej pracy. Stebbins ujmuje to otwarcie: *casual leisure*, czyli taki odpoczynek, który nie angażuje jednostki, i *project-based leisure*, który czyni to jedynie w ramach pewnego przedsięwzięcia, mogą dać jej jedynie hedonistyczną przyjemność. Prawdziwe szczęście, eudajmonię da jej *serious leisure*, czyli taki czas wolny, do którego podchodzi się równie poważnie jak do pracy zawodowej, a nierzadko – kiedy ta praca

nie daje satysfakcji – o wiele bardziej poważnie. *Serious leisure* wymaga często niemałych środków materialnych, czasochłonnych przygotowań, angażuje także emocje. Co daje w zamian? Wzbogaca osobowość, rozwija kompetencje i umiejętności, wpływa korzystnie na wizerunek w oczach własnych i społecznego otoczenia. Można sobie wyobrazić, że w wielu przypadkach nadaje ludziom wręcz drugą tożsamość. Łączy nas równocześnie z osobami o podobnych zainteresowaniach, ale też może nas od nich oddzielać – pozwala od nich odpocząć.

Tego rodzaju czas wolny nie jest więc bynajmniej czasem beczynności; przeciwnie, można go uznać za klasyczną *vita activa*, nawet jeśli ta aktywność ma charakter teoretycznych kontemplacji, o jakich pisze Schopenhauer. Beneficjentem tej aktywności jest sama jednostka – w końcu czas wolny jest jej czasem, z którego spędzania nie musi się przed nikim tłumaczyć – ale z jej pasji, także tych zupełnie prywatnych, czerpać korzyści może całe społeczeństwo. Nic lepiej nie ilustruje tego zjawiska niż nurt pro-ams, opisany przez Charlesa Leadbeatera i Paula Millera. Nie w każdej z dziedzin amatorzy, pozbawieni wsparcia instytucjonalnego i zdani na własne środki, zbliżają się oczywiście osiągnięciami do profesjonalistów, niemniej nierzadko wzbogacają oni życie społeczne nie mniej niż profesjonalisci. Profesjonalne orkiestry na pewno grają lepiej od amatorskich. Ale czy zechcą występować na festynach? I o ile te pierwsze mogą zachwycić karnetowych melomanów, o tyle drugie mogą zachęcić do słuchania muzyki pozostałych.

Teksty, które zebraliśmy w tym numerze, w mniejszym lub większym stopniu odnoszą się do zasygnalizowanych kwestii. W artykule *O przymusie pracy i antynomiach wolnego czasu* Tomasz Maślanka sięga do antycznych korzeni tego pojęcia, rekonstruując arystotelesowską koncepcję czasu wolnego jako sfery działań autotelicznych i ukazując bardziej złożone relacje między czasem wolnym jako warunkiem szczęśliwego życia a przymusem pracy. Autor uwypukla dysonans pomiędzy antyczną ideą *vita contemplativa* a nowożytną *vita activa*, analizując sytuacje, w których nadmiar czasu wolnego staje się problemem i nienośnym ciężarem prowadzącym do utraty sensu życia. Przeciwwstawiając greckim dżentelmenom bezrobotnych z Marienthalu, badacz dowodzi, 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*.

Artykuł Anieli Partygi poświęcony jest problematyce granic czasu wolnego, na określenie których autorka wykorzystuje psychoanalityczną

koncepcję dóbr wspólnych w kontekście ograniczeń nakładanych na czas wolny w nowoczesności. Ta perspektywa pozwala uwypuklić niejednoznaczność i rozmycie granic między czasem wolnym a pracą w odniesieniu do teorii psychoanalitycznej. Ograniczenia nakładane na czas wolny jawią się tu z jednej strony jako „grodzenia” narzucane przez logikę systemu kapitalistycznego, z drugiej zaś jako efekt braku, wokół którego zbudowana jest struktura symboliczna wytwarzana w realiach nowoczesności.

Gabriel Klimont-Jaroszuk w swoim tekście odwołuje się natomiast do teorii władzy Michela Foucaulta, łącząc ją z analizą historyczną, by odpowiedzieć na pytanie, do jakiego stopnia walka z czasem wolnym w epoce modernizacji stanisławowskiej w Polsce może być ujmowana jako forma akumulacji pierwotnej. Autor pochyla się nad oficjalnymi dokumentami urzędowymi i przedstawia szeroki historyczny kontekst problemu, formułując przy tym nieoczywiste wnioski o nieskuteczności podejmowanych prób regulacji czasu wolnego, głównie ze względu na słabości instytucji Polski stanisławowskiej. Walka z czasem wolnym zdaniem Klimonta-Jaroszuka może być uznana za rodzaj „zastępczej” akumulacji pierwotnej oraz imitację zachodnich pomysłów i idei, która nie miała rzeczywistego wpływu na rozwój kapitalizmu, a także na charakter stosunków społecznych.

W kolejnym artykule Michał Sońta analizuje koncepcję czasu wolnego w myśli Świętego Augustyna, dochodząc do wniosku, że wraz z rozwojem chrześcijaństwa pojęcie czasu wolnego zyskuje coraz bardziej pozytywne znaczenie. Przedstawia teologa jako myśliciela z pogranicza dwóch epok, a jego ideę *otium* ujmuje w kontekście szerszej wizji wspólnotowości. Zwraca też uwagę na ambiwalencje samego pojęcia czasu wolnego, jego społeczny i zarazem aspołeczny charakter. Czas wolny jest bowiem z jednej strony czasem modlitwy niezbędnym do funkcjonowania Kościoła jako wspólnoty, z drugiej natomiast obietnicą pozaczasowego odpoczynku w Królestwie Niebieskim, co zasadniczo odbiega od sposobów jego doczesnego zagospodarowania.

Pierwszy blok tematyczny zamyka tekst Michała Gniadka poświęcony poglądom Edwarda Abramowskiego na temat czasu wolnego w kontekście jego utopii bezpieczeństwa socjalizmu. Dla polskiego filozofa jest on koniecznym warunkiem uzyskiwania przez robotników świadomości obywatelskiej, a także podtrzymywania więzi społecznych, podczas gdy praca jest narzędziem klasowej dominacji. Badacz tak wyeksponował ten element myśli Abramowskiego, że czas wolny rozumiany jako ograniczenie przymusu pracy stał się fundamentem powodzenia całego socjalistycznego

projektu autora *Zagadnień socjalizmu*. Rozwijając tę myśl poza historyczny kontekst, Gniadek zwraca również uwagę na całkiem współczesne odniesienia dla analizowanej utopii.

Na drugą grupę tekstów składają się studia relacjonujące wyniki empirycznych badań nad czasem wolnym.

Artykuł Zofii Zasackiej *Towarzystwo i życie czytania – społeczne dystynkcje wolnej lektury* wykorzystuje badania realizowane w Bibliotece Narodowej od początku lat 90. ubiegłego wieku, dotyczące czytelnictwa w Polsce. Autorka śledzi ciągłość i zmiany w preferencjach lekturowych Polaków, ujmując czytelnictwo jako jedną z głównych form spędzania czasu wolnego dla grupy osób o najwyższym poziomie kapitału kulturowego. Zasacka analizuje spontaniczne wybory czytelnicze, a także wyodrębnia grupę czytelników estetycznie zaangażowanych w szerszym kontekście społeczno-demograficznym. Zainteresowani odpowiedzią na pytanie o to, czy różnym pozycjom w strukturze społecznej odpowiadają określone wybory i preferencje estetyczne, znajdują tutaj wyczerpujące wyjaśnienia.

Na pytania o związki między czasem wolnym a pracą odpowiada również w swoim tekście Maja Wróblewska, badająca wyobrażenia o czasie wolnym swoich rozmówców – działkowiczów z Rodzinnych Ogrodów Działkowych „Waszyngtona” w Warszawie. Autorka podjęła próbę analizy roli, jaką odgrywa rekreacyjne zajmowanie się ogródkiem działkowym w kontekście kreowania indywidualnych projektów tożsamościowych. Zapleczem teoretycznym dla jej badań terenowych była socjologia czasu wolnego oraz antropologia i socjologia środowiskowa. Doprowadziły one Wróblewską do wniosku, że czas wolny działkowców odzwierciedla ich wizję dobrego życia, opierając się na specyficznym etosie, który łączy w sobie apologię pracowitości z potrzebą twórczej autoekspresji.

Tekst Agnieszki Labus i Mariusza Wszółka stanowi tymczasem próbę aplikacji komunikacyjnej koncepcji uwarstwienia społecznego do analizy miejskich stylów życia jako swoistych kodów komunikacyjnych. Autorzy zakładają, że miasto jest najważniejszą przestrzenią zmian społecznych, a za cel stawiają sobie wypracowanie narzędzi i zaproponowanie określonej wizji urbanistyczno-architektonicznej odpowiadającej specyfice konkretnej przestrzeni miejskiej, a także dostosowanej do potrzeb i stylów życia mieszkańców obszarów miejskich.

Czas wolny jest więc, mimo pozornej lekkości tematu, problemem mającym socjologiczny i filozoficzny ciężar. Dla każdego może on oznaczać inny rodzaj działań i aktywności, choć za jego konstytutywne elementy należy uznać wyłamywanie się z ekonomicznych reguł organizujących

świat pracy, względny brak znaczenia czy też poczucie wolności i bezinteresowności. Należy przy tym pamiętać, że w szerszym historycznym i kulturowym kontekście czas wolny jako fenomen masowy pojawił się wraz z narodzinami nowoczesności. Czy fakt ten można uznać za jej bezdyskusyjne dobrodziejstwo? Starożytni mieli niewolników, co pozwalało im na godziwe i szlachetne gospodarowanie czasem wolnym w służbie szczęśliwego życia, współcześni mają rozmaite ideologie pracy i czasu wolnego, organizujące kompleksową sieć relacji społecznych. Obecnie nie trzeba już posiadać niewolników, by wydzielić i zorganizować stosowną pulę czasu do wyłącznej dyspozycji, mając jeszcze do pomocy całą armię doradców w zakresie jego oszczędzania i dobrego oraz efektywnego wykorzystania.

Czy temat czasu wolnego pojawi się w niedalekiej przyszłości na politycznej agendzie spraw bezwzględnie naglących? Z pewnością zagadnienie to wykracza poza indywidualne techniki pozwalające zachować czasową autonomię. Czas wolny stał się sprawą publiczną, rzec można, nawet polityczną. Nie jest to oczywiście rzecz całkiem nowa, jeśli wziąć pod uwagę choćby okres politycznej walki ruchu robotniczego o ośmiogodzinny dzień pracy, jednak obecnie, kiedy wzrasta potrzeba synchronizacji czasu publicznego z indywidualnym rytmem życia, ulega on upolitycznieniu w zupełnie inny sposób. Umasowienie to ma zatem swoją mroczną stronę, ponieważ wymaga od jednostki stale ponawianych wysiłków, aby nie ulec zewnętrznym uwarunkowaniom, które przedstawia się jej jako oczywiste. Nie sposób przecież zaprzeczyć, że dzięki naukom społecznym dość dobrze już wiemy, kto nas z czasu okrada, gdzie go najwięcej marnujemy, komu możemy go podarować, w jaki sposób efektywniej go wykorzystać itd.

Zachęcamy czytelników tego numeru „Stanu Rzeczy” zarówno do lektury, jak i refleksji nad społeczno-kulturowym fenomenem czasu wolnego, mając nadzieję, że jedno i drugie uznają za jego dobre wykorzystanie.

Bibliografia:

/// Baudrillard J. 2006. *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!

/// Odell J. 2020. *Jak robić nic? Manifest przeciw kultowi produktywności*, tłum. A. Weksej, Wydawnictwo Mowa.

/// Schopenhauer A. 1997. *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik.

/// Tomasz Maślanka – filozof kultury, socjolog i historyk idei; pracuje na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się wspólnymi 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 kilkadziesiąt 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

/// Andrzej Waśkiewicz – profesor Uniwersytetu Warszawskiego, wykładowca na macierzystym Wydziale Socjologii i w Kolegium Artes Liberales UW, autor książek z zakresu historii idei: *Interpretacja teorii politycznej. Spór o metodę we współczesnej literaturze anglosaskiej* (1998), *Polityka dla dorosłych. Eseje* (2006), *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej* (2008, wyd. ang. 2015), *Paradoksy idei reprezentacji politycznej* (2012, wyd. ang. 2020), *Ludzie – rzeczy – ludzie. O porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielą* (2020), *Otium cum dignitate, czyli o godziwym spędzaniu czasu wolnego. Szkice z historii idei* (2025).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2192-0418>

E-mail: a.waskiewicz@is.uw.edu.pl

IDEA I TEORIA

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 (*pleonexia*), prędzej czy później dopuści się występkę przeciwko bogom (*hybris*), za co nieuchronnie czeka go kara (*nemesis*).

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 (*zoe*). 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. Przeciwnościem 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 kultu 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, sprzątanie 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 wyznaczane 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 monotennie nużącej 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 skutkuje zubożeniem 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 nieznosnym 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 współczesnymi 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

GRANICE CZY GRODZENIA CZASU WOLNEGO?

Aniela Partyga
Uniwersytet Warszawski

/// Wstęp

Rozmycie granic między czasem wolnym i czasem pracy jest postulatem o niejednoznacznym wydźwięku i konsekwencjach. Odwołują się do niego badacze i badaczki kolektywnych form samoorganizacji, interpretatorzy wczesnych pism Marksa skupieni na pojęciu alienacji czy filozofowie związani ze szkołą frankfurcką, a jednocześnie także dyskurs korporacji, którego korzenie można wskazać w rodzącej się w latach 60. kulturze indywidualizmu. Sprzeciw wobec rozmycia granic czasu da się z kolei wyinterpretować z perspektywy psychoanalitycznej. Użycie pojęć zasady rzeczywistości przez Zygmunta Freuda czy symbolicznej kastracji przez Jacques'a Lacana sugeruje, że dla nowoczesnego podmiotu nie ma innej drogi od fantazji do rzeczywistości i integracji w Symbolicznym niż przez rezygnację z inwestowania w obraz własnej pełni i autonomii na rzecz pogodzenia się z brakiem konstytutywnym tak dla porządku społecznego, jak dla podmiotu wytworzonego w zderzeniu z wybrakowanym Symbolicznym. Rozmycie granic między czasem wolnym i czasem pracy wydaje się w tej perspektywie wspierać fantazmatyczną wizję czasu jako całości będącej do dyspozycji dla samowystarczającej jednostki podążającej za ideałem samorozwoju. Wychodząc jednak poza opis nowoczesnego podmiotu psychoanalizy, należy zwrócić uwagę na doświadczenia konfrontacji z brakiem, jakie są udziałem, z jednej strony, społeczeństw przednowoczesnych,

a z drugiej – tych osób, które klasowa struktura pozostawia poza obrębem rzeczywistości wypełnionej możliwościami.

Artykuł proponuje spojrzenie na dyskursy psychoanalizy i dóbr wspólnych w kontekście problemu ograniczeń nakładanych na czas wolny w nowoczesności. Ograniczenia te można potraktować jako grodzenia narzucone przez logikę kapitalistycznej produkcji, a zarazem jako efekt braku, wokół którego zbudowana jest struktura symboliczna wytworzona w warunkach współczesnej epoki. Zestawienie perspektyw teoretycznych z zupełnie różnych tradycji myślenia podyktowane jest chęcią ujęcia najbardziej ambiwalentnego aspektu zagadnienia granic czasu wolnego. Można też interpretować temat czasu wolnego i jego niejednoznaczny wydźwięk jako efekt klasowego rozdzielenia rzeczywistości, w której światy ludzi o różnym pochodzeniu i umiejscowieniu w strukturze społecznej nie mogą się spotkać ani uspołnić.

Pierwsza część tekstu wprowadza w tę tematykę przez przywołanie badań nad losami idei rozmycia czasu wolnego w kulturze indywidualizmu. Druga, najdłuższa, ma na celu interpretację wątku granic w tekstach Freuda i Lacana oraz próbę charakterystyki podmiotu psychoanalizy w jego mierzniu się z brakiem, uzupełnioną o przeciwstawienie jej doświadczeniom klas podporządkowanych czy ludowych. W trzeciej, niejako przejściowej, części autorka podejmuje refleksję nad granicami psychoanalizy w kontekście narodzin nurtu i jego przedmiotu zainteresowania, a w czwartej krótko przytacza badania nad czasem jako dobrem wspólnym – istniejąca literatura opracowuje bowiem to zagadnienie wyczerpująco – oraz proponuje zestawienie teorii dóbr wspólnych z psychoanalizą w próbie nakreślenia ich zakresu obowiązywania i granic.

/// Rozmyć granice czasu

Pomysł, by wymieszać czas wolny i czas pracy, by zamazać kontury czasu, wydaje się upowszechniać i zdobywać miejsce w istotnych – czy hegemonicznych – dyskursach nowoczesnej kultury zachodniej wraz z działalnością kontrkultury lat 60. Za konsekwencję kontrkultury można uznać ruchy kładące nacisk na alternatywny styl życia jako formę nie tylko autoekspresji, ale i kontestacji konwencjonalnego społeczeństwa, ruchy wznoszące znaczenie stylu życia do rangi wyboru politycznego (Jacyno 2007: 71–75). Dla nabierającej w owym czasie rozpędu kultury indywidualizmu zasadnicze znaczenie i istotny sens ma sprzeciw wobec konsumpcji i systemu, sprzeciw angażujący całe życie jednostki. Dystansowanie się wobec rynku obejmuje

więc nie tylko sferę prywatności, lecz także sferę pracy, co przejawia się w dążeniu do „zacierania granicy między identyfikowanym z prywatnością stylem życia a pracą – [...] [p]raca też staje się obiektem stylizacji, a styl pracy staje się częścią stylu życia” (Jacyno 2007: 71).

Dążenie do uzyskania pewnej odpowiedniości między stylem życia a pracą dostrzega w późnej nowoczesności także Anthony Giddens (2010: 114), podczas gdy Robert Wuthnow (1996: 129–133), opierając się na badaniach przeprowadzonych w Stanach Zjednoczonych w latach 90., stwierdza, że autoekspresja staje się wartością na tyle ważną, by ze sfery czasu wolnego przenosić się również w sferę pracy, w której jednostka chce podejmować wybory i decyzje tak, by pozostawać spójna ze swoim stylem życia (Jacyno 2007: 72). Z kolei badania Richarda Sennetta (2010) dotyczące nowej kultury pracy opisują nie tylko elastyczność i niepewność, ale i splaszczanie hierarchii w miejscach pracy, prowadzące do przemieszania sfery prywatności i pracy, w której wszyscy pracownicy i menadżerowie mówią sobie „na ty”, chociaż jednocześnie współpraca w środowisku pracy osłabia się wraz z rozrostem elastycznych form zatrudnienia, indywidualizacją procedury awansu czy przyspieszeniem tempa pracy związanym ze skupieniem na indywidualnych zadaniach (Sennett 2013).

Nowa kultura pracy i jej obecność w dyskursie wydaje się tematem zdolnym naświetlić przepastność różnic klasowych: w Polsce kwestia ta – dyskutowana w kontekście wypowiedzi Marcina Matczaka o pracowaniu po 16 godzin na dobę czy decyzji Ryszarda Petru, by w Wigilię zatrudnić się w supermarkecie – skłania publicystów i internautów do stawiania pytań o różnicę między rzeczywistością, w której żyją reprezentanci takich grup społecznych jak prawnicy, akademicy czy politycy, a rzeczywistością robotników czy pracowników „niewykwalifikowanych”. Debaty obejmują zatem refleksje nad tym, jakiego rodzaju prace można wykonywać bez wytchnienia, łączyć ze spotkaniami towarzyskimi i życiem rodzinnym, pozwalając tym wymiarom przenikać się, wierząc w istotne wartości, jakie ze swojej pracy można przenieść w wychowanie dzieci czy produktywny charakter rozmów luźno powiązanych z pracą. Jak zauważa Bourdieu, „zamazanie granic pomiędzy grą a pracą, pomiędzy obowiązkiem a przyjemnością” (2022: 406) jest dążeniem charakterystycznym dla nowego mieszczaństwa, które skupia się na odgrywaniu „awangardowej roli w walkach, których celem jest to wszystko, co dotyczy się sztuki życia” (2022: 402). Chęć uczynienia całej treści swojego życia czymś godnym miana sztuki – w pewnym uogólnieniu realizowana przez klasy wyższe i będąca aspiracją klas średnich – stoi za próbami rozmycia granic czasu pracy i czasu wolnego w sytuacji,

gdy stawia się pytania o to, jak żyć, aby życie miało znaczenie, gdy styl życia staje się tym, co przywraca sens, co tworzy pewną całość (Jacyno 2007: 84).

/// Nieuchronność granic według psychoanalizy

W psychoanalizie czas nie jest pojmowany jako linearny czy sprowadzalny do prostego następstwa kolejnych zdarzeń – można go raczej nazwać spletem „różnych porządków czasowych, które przenikają się wzajemnie, determinują i zniekształcają” (Gorecki 2023: 19). Z tego powodu warto na początku zastrzec, że wyodrębnienie w planie tygodnia konkretnej liczby godzin i świadome przeznaczenie ich na całkowicie „czysty” czas wolny jest niemożliwe – dzielenie czasu i umieszczanie go w sztywnych ramach to wedle teorii psychoanalitycznej zabieg umowny w obliczu niespodzianek, jakie przygotowuje dla podmiotu jego nieświadome. W toku psychoanalizy taki podmiot miałby znosić kolejne samoidentyfikacje, by w końcu zaakceptować w sobie niesamowitość i inność (Świrek 2018: 149). Pogodzenie się z własną wewnętrzną niesamowitością, odczuwaną wcześniej jako złośliwość natrętnych myśli czy bolesność irytującego zewnątrz, idzie w projekcie Freuda w parze z pojednaniem się z koniecznością ograniczeń i determinacji (Świrek 2018: 149). Andrzej Leder (2018: 107) postawę Freuda – stającą w obronie „uwarunkowanej wolności” – nazywa współczesnym stoicyzmem. Pojęcie uwarunkowanej wolności ujmuje złożoną i niejednoznaczną dialektykę wewnętrzności i zewnętrznosci, jaka określa ludzkie doświadczenie. W myśli Freuda człowiek z jednej strony powinien wziąć odpowiedzialność za siebie i swoje pragnienie, z drugiej zaś ma nie zapominać o tym, że nie wszystko od niego zależy, a jego wolność warunkowana jest odniesieniem do zewnętrznosci. Podobnie jak u stoików wolny jest ten, kto zrozumie prawdę o swoich możliwościach i uzgodni swoją relację ze światem. Nie oznacza to, że podmiot ma się dopasowywać do presji społecznych wizji tego, co wartościowe czy modne – od tak rozumianej opinii innych osób oraz sposobów, w jakie wypada się zachować, podmiot psychoanalizy ma się uniezależnić, poszukując własnego pragnienia, choćby miało się ono przejawiać w zachowaniach ocenianych jako nienormalne czy godne pogardy (zob. Žižek 2008: 24, 217).

Kwestia odróżniania swojego pragnienia od niekoniecznych, narzuconych przez społeczeństwo presji jest niezwykle skomplikowana, ponieważ w toku dorastania jednostki „przymus zewnętrzny z wolna się uwewnętrznia” (Freud 2009c: 127). Podczas gdy stoik szukałby czystej wewnętrznej istoty (Epiktet 1997), według Freuda podmiot zawsze jest sam z sobą

nietożsamy. Twierdząc, że u siebie jest wolny, stoik upiera się, że jest taka część jego samego, która jest z sobą tożsama, tymczasem zdaniem Freuda wszystko, co podmiot uważa za własne, wewnętrzne, nie jest nim samym – ma tak naprawdę obcy korzeń (Freud 2009a). Potencjalne zalecenia austriackiego psychoanalityka nie dotyczyłyby zatem kontroli nad sobą w relacji do zewnętrżności czy świadomego rozróżniania między tym, co zewnętrzne i ograniczające, a tym, co wewnętrzne i własne, ale raczej akceptacji własnej nietożsamości z sobą. Na poziomie nieświadomego to, co obce i groźne, zlewa się z tym, co najbardziej swojskie i bezpiecznie ukryte, a granica między wewnętrżnością i zewnętrżnością zaciera się (Dolar 2022: 31–32; Freud 1997a: 237–238).

Mimo to Freud formułuje pojęcie zasady rzeczywistości ustanawianej na drodze rezygnacji z daremnych prób zaspokojenia przez halucynacje czy marzenia – prób związanych z zasadą rozkoszy – na rzecz wyobrażeń o realnych stosunkach, które już niekoniecznie są podmiotowi mile (2009d: 8). Zasadę rzeczywistości psychoanalitik wiąże z wymaganiami czy przeszkodami, które skutkują koniecznością przystosowania, innymi słowy: z większą „doniosłością[ą] rzeczywistości zewnętrznej” (Freud 2009d: 9). W toku rozwoju swojej teorii ojciec psychoanalizy odkrył nie tylko, że „zewnętrżność” może oznaczać zarówno świat otaczający człowieka, jak i „głęboką obcość w sobie” (Leder 2018: 108), ale także że „sens wylania się z zagęszczenia różnych trajektorii odniesienia” (Leder 2018: 101) do zewnętrżności, która wędruje między źródłem doświadczeń a jego ujęciem, między nieświadomością a świadomością, między świadomością a popędem, między nad-ja a treścią ego. Uwarunkowana wolność oznacza w ostateczności stoicką umiejętność rozróżniania, co w losach jednostki zależy, a co nie zależy od niej (Leder 2018: 107), współgrając z dzisiejszymi dyskursami etycznego biznesu (zob. Kaplańska 2016).

Psychoanalityczna refleksja nad podmiotem i jego granicami odróżnia się jednak od stoickich zaleceń służenia uniwersalnej wspólnotcie, ponieważ – jak wspomniano – to nie inni określają powinności podmiotu; a ponadto także od dzisiejszego, potocznie stoickiego, pojęcia wartościowego czasu wolnego jako czasu dokształcania się czy samodoskonalenia. Tak rozumiany czas wolny – i szerzej: tego rodzaju podejście do życia – dla Lacana oznacza „najgłębszą alienację podmiotu w cywilizacji naukowej” (1996: 81). Podmiot kierujący się zasadami samorozwoju

czas wolny wypełni wszystkimi rozrywkami szczodrej pod tym względem kultury, które, od powieści kryminalnej po wspomnie-

nia historyczne, od wykładów upowszechniających wiedzę po ortopedię relacji grupowych, dostarczą mu potrzebnych środków, aby zapomniał o swojej egzystencji i swojej śmierci, i włączony w fałszywą komunikację przestał uznawać odrębny sens własnego życia. (Lacan 1996: 82)

Według Lacana, jak można interpretować ten fragment, dostosowywanie się podmiotu do presji uczestnictwa w kulturze prowadzi do zapominania o pragnieniu, czyli owym odrębnym sensie własnego życia. Nie oznacza to, że pewne zainteresowanie wytworami kultury nie może stanowić prawdziwego pragnienia, jednak etyka psychoanalizy nakazuje radykalne odrzucenie wizji wielkiego Innego, to znaczy poczucia, że istnieje jakiś standard pozwalający zmierzyć prawość czy słusność naszych czynów (Žižek 2008: 216–217), w tym wartościowość spędzania czasu wolnego.

Tak zarysowaną kwestię znaczenia wolności dla psychoanalityków warto uzupełnić o pewne zastrzeżenie. W zaprezentowanych rozważaniach może rysować się wizja psychoanalizy jako teorii odspołecznienia, jednak ani Lacan, ani Freud nie ignorują wymiaru społecznego, a ich koncepcje odróżniają się od atomistycznego spojrzenia liberalistów zakładających pierwotność jednostki w stosunku do społeczeństwa (zob. Locke 1992; Hobbes 1954). Podmiot psychoanalizy funkcjonuje w świecie na wskroś społecznym, w którym wszystko, co go spotyka, ma swoje źródło w innych. Dzieje się tak za sprawą relacji symbolicznej, która „jest decydująca dla wyłonienia się podmiotu” (Świrek 2022a: 44), co oznacza, że podmiot może zaistnieć tylko w przestrzeni języka, a więc tworzy wspólny wysiłek ludzkiego. Dokładniej: używanie języka, mówienie wymaga nie tylko innego – rozmówcy – ale także Innego, wprowadzającego z sobą porządek symboliczny i zapośredniczenie relacji między dwoma ego, czyli świadomym Ja i podobnym mi Innym (Michalik 2020: 109). Ów Inny, powiązany często z rodzicem jako pierwszym przedstawicielem prawa, choć niesprowadzalny do rzeczywiście istniejącej osoby, jest źródłem mowy i znaczeń. Struktura u Lacana nie jest złożeniem treści pozytywnych, ale ma charakter relacyjny – puste, beztreściowe znaczące odsyła do innego pustego znaczącego (2007: 13) – a tym samym strukturę określa brak i nietożsamość, „nie można jej obserwować inaczej niż poprzez jej efekty” (Świrek 2022a: 45), co w przełożeniu na zagadnienia nauk społecznych może na przykład oznaczać, że struktura klasowa ma charakter relacyjny – nie istnieje żadna inna jej postać niż konflikt, starcia, walka pomiędzy klasami. W podobny sposób opisuje swoją teorię Bourdieu, gdy zauważa,

że warunki życia reprezentantów poszczególnych klas są określone „przez właściwości relacyjne, jakie zawdzięczają swojej pozycji w systemie warunków [...], tzn. określa je to wszystko, co je odróżnia od tego, czym nie są, a w szczególności – od tego, czemu się przeciwstawiają” (2022: 194). To z tego powodu opis układowego habitusu nierzadko przybiera formę wyliczania negatywnych wskazań, podczas gdy brakuje wyjaśnienia tego, na czym dana praktyka właściwie polega (Jacyno 1997: 21).

Tak rozumiana negatywność struktur symbolicznych oznacza, że porządek symboliczny jest oparty na braku i różnicy, stanowi system znaczeń zbudowany wokół fundamentalnej pustki. Znaczenia istnieją jedynie przez relacje między niejednoznacznymi znakami, pustka w centrum struktury symbolicznej jest zaś związana z zakazem kształtującym podmiot. Kastrację można w tym kontekście ująć jako nie tylko pogodzenie się z własnym brakiem, ale i jako konieczność funkcjonowania w świecie znaczeń, które zawsze pozostaną niekompletne. W pewnym uproszczeniu podmiot, któremu psychoanaliza ma pomóc, jest podmiotem pragnącym uciec od negatywności Symbolicznego w wyobraźniową fantazję o pełni. Droga, na którą podmiot wkracza podczas analizy, składa się z demaskowania wyobraźniowych identyfikacji (Evans 2003: 82), prowadząc w jakimś sensie do Symbolicznego, do uznania relacyjności, ograniczeń i braku. Do identyfikacji wyobraźniowych, obok fantazji o wszechmocy czy podleganiu iluzji całości i autonomii, można dopisać – na bardziej szczegółowym poziomie – także fantazję o wiecznym czasie wolnym czy o czasie wolnym niepodlegającym żadnemu reżimowi pracy. O ile przyjmujemy, że jest to fantazja podmiotu neurotycznego, o tyle można powiedzieć, że w toku analizy podmiot ma z niej zrezygnować na rzecz poszerzenia pola tego, co w podmiocie świadome, oraz realizowania w ten sposób pragnień mających silne umocowanie w rzeczywistości.

Rzeczywistość, do której proces analizy ma analizanta przybliżyć, to – jak już wspomniano – wedle Lacana rzeczywistość mieszcząca się w języku, w dyskursie, choć nie zawsze wymówionym (2007: 13). Przez „pragnienie zakorzenione w rzeczywistości” należy tu rozumieć pragnienie, które podmiot rozpoznaje w Symbolicznym i które w jakiś sposób bierze pod uwagę ograniczenia narzucone przez Realne. Lacan wskazuje, że mówienie – materiał psychoanalizy – wydarza się w czasie, za czym nieuchronnie, jeżeli nie chcemy oddalić się w świat fantazji o wieczności, idzie konieczność zetknięcia się ze skończonością: „Mówienie ma coś wspólnego z czasem. Nieobecność czasu – coś, o czym się marzy – oto coś, co nazywane jest wiecznością” (Lacan 1997: 1, cyt. za: Canedo 2015). Można powiedzieć,

że w tym fragmencie francuski psychoanalityk wskazuje na cel „terapii” w konfrontacji ze skończonością własnego dyskursu podczas sesji. W tej perspektywie podmiot, któremu psychoanalityk może pomóc, to podmiot nieradzący sobie ze skończonością swoich praktyk. Marzenie o nieobecności czasu oraz trudności, jakie analizant może mieć w konfrontacji ze skończonością, związane są z lękiem przed kastracją, czyli przed odmówieniem sobie rozkoszy tak, by osiągnąć ją dopiero później (Lacan 1966: 827).

Pogodzenie się z koniecznością kastracji jest zdaniem Lacana jedynym sposobem rzeczywistego zwalczania lęku (Evans 2003: 11, 23–24). Podmiot w analizie „ukrywa kastrację, której zaprzecza” (Lacan 1966: 826, tłum. własne) dopóty, dopóki nie będzie na końcu analizy zdolny „poświęcić swojej kastracji *jouissance* Innego przez pozwolenie na to, by służyła ona Innemu” (Lacan 1966: 826, tłum. własne). Można przez to rozumieć, że kastracja, do której analiza ma pomóc się „przyznać”, odnosi się do momentu uznania przez analizanta, że nie jest wszechmocny i nie jest w stanie osiągnąć pełni zaspokojenia, a w konsekwencji staje się zdolny do poświęcenia swojego neurotycznego przywiązania do wyparcia kastracji na rzecz akceptacji swojej relacji z Innym, czyli z prawem, porządkiem społecznym, a także integracji w porządku symbolicznym bez neurotycznego dążenia do pełni. Kastracja jest zatem czymś, co reguluje pragnienie (Lacan 1966: 826).

Bez przejścia przez kastrację we wczesnym dzieciństwie – przy nieobecności symbolicznego prawa, Imienia-Ojca – jednostka może doświadczać braku granic między rzeczywistością a fantazją, braku granic i tym samym sensu dla swojego pragnienia, jak ma to miejsce w wypadku struktur psychotycznych. Z kolei w strukturach neurotycznych wypierana kastracja staje się źródłem cierpienia, gdy jednostka kurczowo trzyma się iluzji pełni, autonomii czy wszechmocy. Kastrację poprzedza bowiem bardziej fundamentalny brak czy konfrontacja – proces kształtowania się podmiotu polega w pierwszej kolejności na alienacji w fazie lustra, a w drugiej na separacji, dopiero potem następuje kastracja. W fazie lustra dziecko przyswaja swój obraz w pewnym alienującym usztywnieniu, „całościowa forma ciała [...] dana jest mu [...] w swojej zewnętrżności” (Lacan 1987: 6), a dziecko próbuje ten obraz uzgodnić ze sposobem, w jaki odczuwa swoje ciało w jego nieskoordynowaniu. Do pełnej zgodności nigdy nie dochodzi – utożsamienie się ze zintegrowanym ciałem odbywa się jedynie w procesie alienacji, alienującej identyfikacji z nakładaną na siebie zbroją, „która wytwarza piętno swej sztywnej struktury na całym rozwoju psychicznym” (Lacan 1987: 7). W ten sposób można rozumieć wyrażenie, że „[w] porządku wyobraźniowym alienacja jest konstytuująca. Alienacja to

wyobrażeniowe jako takie” (Lacan 2014: 272) – przyjęty po raz pierwszy obraz siebie konstytuuje wymiar wyobrażeniowy odpowiedzialny następnie za fantazje o pełni, którą z kolei może wykluczyć dopiero wkroczenie wymiaru symbolicznego, rozpoczynające się wraz z separacją – uświadomieniem sobie, że osoba zaspokajająca jego potrzeby nie jest całkowicie dostępna, „coś”, czyli jej pragnienie, oddziela ją od dziecka – oraz dalej kastracją, która jest właściwą internalizacją funkcji Imienia-Ojca, związana – jak wspomniano – z Symbolicznym. Cierpienie neurotyczne bierze się zatem z przywiązania do alienujących obrazów z tego powodu, że wraz z wyobrażeniowym utożsamieniem wypierany jest fakt kastracji, który wykluczył niegdyś pełnię i zdecydował o wyłonieniu się podmiotu. Tożsamość oparta na obrazie, jak się wydaje, może być stabilizowana szczególnie skutecznie w kulturze indywidualizmu.

Na podstawie tak rozrysowanego zagadnienia rozwoju według myśli psychoanalitycznej można postawić pytanie o to, coż to za podmiot, któremu w dorosłym życiu psychoanaliza może pomóc, który zechce zgłosić się do psychoanalityka. Psychoanaliza oferuje pomoc w radzeniu sobie z cierpieniem, którego źródła wiążą się z wypieraniem „wymogów rzeczywistości”, to znaczy wypieraniem kastracji, która wydarzyła się wraz z wejściem w ową „rzeczywistość”, rozumianą jako porządek symboliczny oparty na braku – kastracji, która nadała światu podmiotu sens i ramy, jednak jako wyparta wiąże się z lękiem unikany przez podmiot przez trzymanie się wyobrażeniowej iluzji pełni. Konieczność granic między czasem wolnym i czasem pracy można z tej perspektywy potraktować jako wymóg w rzeczywistości kapitalistycznej produkcji, ale też jako wymóg każdego porządku symbolicznego ze względu na negatywność jego struktur symbolicznych i charakterystykę podmiotu neurotycznego, wymóg społecznej organizacji pracy. To drugie spojrzenie pozwala wyjść poza fantazmatyczną nostalgię za czasem uwolnionym spod jarzma produkcji (Adorno 1999: 207–208). Brak w centrum struktur jest tym, czego podmiot neurotyczny się obawia, przez co – żeby się z nim nie skonfrontować – woli inwestować w fantazję o pełni nietkniętej cięciem. Taka inwestycja może się opłacić lub nie w tym sensie, że w doświadczeniu niektórych sytuacja ta będzie nasilającym się źródłem frustracji, podczas gdy dla innych może być na tyle skuteczną strukturą, że nigdy nie trafią na kozetkę czy do gabinetu psychologa.

Można zaryzykować hipotezę, że wypieranie kastracji – a więc niemożność pogodzenia się z istnieniem w ramach porządku symbolicznego i społecznego narzucającego ciągle konfrontowanie się z brakiem i granicami – jest doświadczeniem charakterystycznym dla podmiotu żyjącego

w określonych warunkach, pozwalających na ucieczkę w Wyobraźniowe i niedowierzanie w zasady Symbolicznego. Ci z kolei, którzy z brakiem i granicami konfrontują się w codziennym wymiarze, być może z kastracją radzą sobie dużo lepiej. Pod codziennym wymiarem należy tutaj rozumieć nie tylko kwestie związane z zaspokojeniem podstawowych potrzeb czy kwestie *stricte* ekonomiczne – w rzeczywistości społecznej, w której każda pozycja klasowa określana jest jedynie relacyjnie, konfrontację z granicami można dostrzec w złożeniu takich doświadczeń jak niepojęcie na wycieczkę klasową, kupowanie najtańszych produktów żywnościowych czy poczucie obcości wobec nauczycieli.

W coraz popularniejszych badaniach klas w Polsce dowodzi się ludowego nastawienia na normalność w odniesieniu do lakonicznych odpowiedzi „takie jest życie” czy dodawanym „po prostu” (zob. Gdula, Sadura 2012). W takiej postawie wyraźne jest niewystępowanie naiwnego buntu przeciwko życiu i pracy wypełnionym podejmowanym wciąż trudem, a także rodzaj praktycznej wiedzy o rzeczywistości jako takiej, w której rozkosz i satysfakcja są zawsze ograniczone. Jednocześnie to spojrzenie na świat dalekie jest od skupienia na jednostkowej wyjątkowości, co przeciwstawia się kreowanym skrupulatnie przez reprezentantów klas wyższych obrazom samych siebie. W podejściu do granic między czasem wolnym i czasem pracy trudno doszukać się tutaj fantazjowania o ich rozmyciu – w praktyce życia skazanego na trud codziennej pracy fizycznej w warunkach kapitalistycznej produkcji obecność wyraźnych granic wydaje się odgrywać rolę odpowiadającą pozytywnemu wymiarowi kastracji symbolicznej.

Czy wynika z tego, że afirmatywny stosunek do kastracji obecny w psychoanalizie zakłada akceptację kapitalistycznego systemu produkcji? Z perspektywy psychoanalitycznej można zaproponować, że umiejętność niewypierania kastracji przez klasy ludowe oznacza wewnętrzną negację kapitalizmu, który kastrację usiłuje odrzucić (zob. McGowan 2022). Kapitalizm rozbijałby się wówczas o to, że – stosując tradycyjną logikę marksistowską – wytwarza klasę, która stanowi jego zaprzeczenie i zwiastuje jego kres. Klasa ludowa byłaby w tej perspektywie szczególnym podmiotem w ramach nowoczesnej formy społeczeństwa, który najlepiej ogniskuje jej podstawowe założenia. Z takim stanowiskiem nie zgodzą się jednak ci, którzy w klasach podporządkowanych chcą widzieć nie rezultat modernizacji i towarzyszących jej form upodmiotowienia, lecz *residuum*, pozostałość przednowoczesnych kolektywnych form współżycia, które należy chronić i pielęgnować jako formy walki z kapitalizmem.

/// Granice psychoanalizy

Wraz z refleksją nad tym, kto może być podmiotem psychoanalizy, pojawia się kwestia uniwersalności ukazanej w niej wizji człowieka. Mimo swojego niekiedy uniwersalizującego wydźwięku myśl psychoanalityczna często wiązana jest bowiem z konkretnym czasem i miejscem swoich narodzin. Rodzaj pogodzenia odkryć psychoanalizy z krytyką jej ograniczenia do opisu podmiotu mieszczańskiego proponuje według interpretacji Krzysztofa Świrka (2018: 233) Fredric Jameson. Ahistoryczne pojęcia opisujące podmiot u Freuda można w tej perspektywie ująć jako na tyle trafną charakterystykę przeżyć podmiotu – charakterystykę wyprodukowaną w warunkach mieszczańskiego społeczeństwa przełomu XIX i XX wieku – że sposób doświadczania świata przez podmiot w tym okresie historycznym okaże się ukazywać odrębność mieszczańskiego społeczeństwa od innych.

Według Mladena Dolara (2022: 32–33) psychoanaliza to koncepcja, której zaistnienie staje się możliwe dopiero po pojawieniu się kartezjańskiego podmiotu i po zwrocie kantowskim. Lacan wskazuje na formę „[e]go człowieka nowożytnego” jako powstałą w „impasie pięknej duszy, która nie rozpoznaje racji własnego bycia w demaskowanym przez siebie nieładzie świata” (1996: 81), odwołując się do Hegłowskiej charakterystyki etapu świadomości, na którym piękna dusza wzbrania się przed zaangażowaniem w rzeczywistość – postrzeganą przez nią jako zupełnie zewnętrzna – tkwiąc w przekonaniu o własnej samowystarczalności i czystości moralnej (Hegel 1965: 231).

Jednocześnie przedmiot zainteresowania psychoanalizy – nieświadome czy niesamowite – także wylania się zdaniem Dolara w swej właściwej formie dopiero wraz z nowoczesnością. Pojęcie niesamowitego pochodzi z tekstu Freuda, który jednak nie rozwija do końca jego potencjału (Dolar 2022: 31). W eseju *Niesamowite* zamiast definicji Freud (1997a) proponuje grę językową. Tytułowe *das Unheimliche* to przeciwieństwo tego, co określa się w niemieckim jako *heimlich*, czyli swojskie, domowe, bezpieczne, intymne. *Heimlich* jest zatem schowane w zamkniętym domu, „ukryte przed światem zewnętrznym” (Dolar 2022: 31), a nawet tajemne. Skoro zaś tajemne, staje się również niepokojące, ponure, a w końcu groźne, upiorne. W ten sposób w lingwistycznym toku opisu znaczeń słów *heimlich* i *unheimlich* wytraca się negacja – przeciwieństwa zanikają w sobie nawzajem według dziwacznej logiki podobnej do tej, jaką znamy ze snów będących wyrazem nieświadomego (Freud 1997b: 275). Niesamowite jest to, co zarazem obce, lecz i niepokojąco znajome – to, co zlewa naszą intymną wewnętrzność w jedno z nieznanym zewnętrzem.

W tym miejscu nietrudno spostrzec, w jaki sposób lęk związany z niesamowitym zagraża pięknoduchowemu ego odseparowującemu się od świata. W języku lacanowskim efekt niesamowitości wywoływany jest przez wtargnięcie Realnego, które burzy zastaną rzeczywistość z jej uschematyzowanym porządkiem Symbolicznym, wprowadzając zdarzenie czy fakt nie do pogodzenia zarówno z „obiektywnym” światem, jak i podmiotem w jego obecnym, uformowanym kształcie (Dolar 2022: 31). Z niesamowitością nie da się długo wytrzymać. Wywołana przez nagłe ujawnienie się Realnego wprowadza ona nierozwiązywalną niepewność. Elementy porządków Symbolicznego i Realnego są nie do pogodzenia, podmiot zostaje zatem przyłapany w momencie wahania, niewiedzy, niemożliwości uzgodnienia pozornie znanego mu porządku Symbolicznego z wypartym ze świadomości porządkiem Realnego – moment ten nie może trwać. Na dodatek z Realnym nie da się obcować bezpośrednio (Dolar 2022: 48), gdyż każde ujętykowanie, każde nadanie mu sensu wprowadzałoby podmiot niejako z powrotem w porządek Symboliczny, a Realne umyka przed podmiotem nawet w tym momencie, w którym podmiot decyduje się je uchwycić przez sklonienie się ku irracjonalnemu wytłumaczeniu. Owo irracjonalne wytłumaczenie także będzie wytłumaczeniem spójnym, niesprzecznym. Niesamowitość trwa więc tylko tyle, ile trwa wahanie, niemożność symbolicznego uporządkowania. W ów stan niepewności wprowadza konfrontacja z Rzeczą, z obiektem, który – inaczej niż nauka – daje pewność, aż nadmiar pewności, gdy Rzecz jest za blisko (Dolar 2022: 20) – uczucie podobne do tego, jakiego doznajemy, gdy spodziewamy się jakiegoś rozwoju wydarzeń, nie wiedząc czemu, jednak wierząc w fatum. Dolar zauważa, że wyliczane przez Freuda przypadki mające ilustrować niesamowitość jako nadepokowe doświadczenie psychiczne „milcząco wskazują na konkretną konstelację historyczną [...] – historyczne pęknięcie, jakie spowodowane zostało przez Oświecenie” – „[i]stnieje specyficzny wymiar niesamowitości, która wylania się wraz z nowoczesnością” (Dolar 2022: 32).

Spółczesnym przednowoczesnych niesamowitość miałaby nie nawiedzać od wewnątrz z tego względu, że przypisywano jej miejsce w tym, co odległe, święte, nietykalne. W interpretacji Dolara można zatem dostrzec próbę charakteryzowania przednowoczesnego porządku świata jako radzącego sobie z niesamowitością przez odsyłanie jej w stronę odległego ośrodka władzy. Gdyby jednak spojrzeć na porządki przednowoczesne z perspektywy badań nad pojawianiem się struktur państwowych (Scott 2010: 3), nie będzie się już wydawać, że aparaty władzy państwowej i religijnej mogły odgrywać kluczową rolę w codziennym życiu klas podporządkowanych. Można

za to spróbować szukać skutecznego sposobu „znajdowania miejsca” dla niesamowitości przez kolektywną organizację czasu dopasowaną do cyrkularności natury, a patrząc na to z innej perspektywy – sposoby życia przednowoczesnych wspólnot ukazują się po prostu jako alternatywa dla przesączonej niesamowitością mieszczańskiej, indywidualistycznej nowoczesności.

/// Czas jako dobro wspólne

Walka o rozmycie granic czasu może przybrać postać walki z grodzieniami, które nowoczesny kapitalizm narzuca na przestrzeń i czas. Problem grodzień wywodzi się z markowskiej analizy akumulacji pierwotnej (Marks 1951: 770). Współcześnie teoretycy starają się interpretować ten proces nie jako historyczne źródło kapitalizmu, jak rozumiał je Marks, ale permanentną logikę kapitalizmu, który zawłaszcza wszelkie kolektywne dobra, sankcjonując dostęp do nich w imię akumulacji kapitału. Tej samej logice mogą podlegać nie tylko dobra o charakterze przestrzennym, jak angielskie pastwiska w *Kapitale*, ale także język czy czas.

Badacze dóbr wspólnych zauważają, że mierzenie dnia roboczego czy zjawisko płacy za pracę jeszcze w XVII wieku były rzadkością, co jednak nie oznacza, że przed wynalazkiem mechanicznego podziału czasu klasy podporządkowane doświadczały arbitralnego ucisku ani że obiektywny pomiar przyniósł jednoznaczny postęp (Moll, Pospiszyl 2020: 19–20). Według Edwarda P. Thompsona kapitalistyczna industrializacja w połączeniu z myślą purytańską wprowadzają w XVIII wieku zupełnie nowe sposoby wartościowania czasu – dokładnie wymierzone godziny stają się cenne, a ich trwonienie jest niezgodne z nowym etosem (1967: 95). Badania Thompsona (1967: 71) w Anglii wskazują na zadaniowość, różnorodność i wspólnotowość wykonywanej pracy w okresie sprzed industrializacji, co kontrastuje z alienującym rytmem pracy fabrycznej opisywanym przez Marksa (1958). Dla kapitalisty to już nie zadanie, ale czas pracy jest tym, co oplaca – czas staje się walutą: czas spędzany na pracy, a nie trwoniony (Thompson 1967: 61), stąd potrzeba produkcji zegarków. Nieregularność dnia i tygodnia pracy oraz tradycyjne święta są utrzymywane przez warstwy plebejskie w Anglii jeszcze do początku XIX wieku (Thompson 1967: 76), a podobny opór można dostrzec także choćby w Polsce stanisławowskiej (Assorodobraj-Kula 1966). Święto jest tutaj stanem zawieszenia wszelkiej logiki kalkulacji, racjonalnego planowania – świętuje się tak, jakby jutra nie było – w tym sensie święta przednowoczesne różnią się od tych nowoczesnych, wplecionych w cykl produkcji, obowiązków zawodowych

i kalendarz zakładający zawsze świadomość końca i powrotu do pracy. Również w XX wieku kolektywny i zorganizowany opór proletariatu fabrycznego opiera się zdaniem Thompsona na metodach przednowoczesnych, nie zaś tych wykształconych w warunkach nowoczesnej produkcji.

Przednowoczesność przyjmuje w tej perspektywie status pewnej logiki, która może być przekazywana i uwspólniana także w ramach czy na marginesach społeczeństw nowoczesnych. Logika ta przeciwstawia się paradygmatowi modernizacyjnemu wyjaśniającemu procesy przejścia od feudalizmu do kapitalizmu, w którym badacze skupieni są na opisie mechanizmów zacofania peryferii i w tej jedynie perspektywie postrzegają dobra wspólne jako anachroniczne (Moll 2022: 82). Dobra wspólne miałyby zatem nie tyle sprowadzać się do przednowoczesnej logiki nawiedzającej kapitalistyczny porządek, ile raczej istnieć w szczelinach nowoczesności jako ucieleśnienie tego, czego projekt modernizacyjny w sposób konieczny nigdy nie wypłeni. W perspektywie psychoanalitycznej, tak jak omówiono ją wcześniej, status antynowoczesnej resztki jest odmienny – nie ma ona własnej historii i bytu, określa ją raczej sam jej akt nawiedzania porządku nowoczesnego. Teoria dóbr wspólnych otwiera tym samym nowe spojrzenie na relacje między czasem pracy i czasem wolnym.

Chociaż przykłady antykapitalistycznej logiki dóbr wspólnych najczęściej pochodzą z miejsc odległych geograficznie bądź epokowo, ekomarksiści proponują skupienie na odpoczynku i rozrywce jako właściwym celu społeczeństwa (Barca 2024: 96) i alternatywnym sposobie mierzenia bogactwa (Gorz 1982) także dzisiaj, szczególnie w kontekście kryzysu ekologicznego, pozostającego w tej perspektywie w ścisłym związku z ograniczonym do minimum czasem wolnym (Saito 2022: 235). Dobra wspólne miałyby więc być zasobem nie na wyłączność klas ludowych, ale raczej logiką dostępną dla szeroko rozumianych mas, wśród których zanika różnica klasowa między pracownikiem fizycznym wynoszącym materiały z pola widzenia państwa a nauczycielką akademicką, „która zamiast zwiększać produktywność walczy ze studentami o przestrzeń dla bezinteresownego myślenia” (Moll, Pospiszyl 2020: 31; por. Holloway 2010).

Badacze grodzeń, często inspirujący się nowym materializmem, odmawiają pojmowania rzeczywistości społecznej w kategoriach ukrytych mechanizmów sterujących ludźmi bez ich świadomej wiedzy. W tym miejscu można dokładniej określić napięcie między dwoma perspektywami teoretycznymi. O ile bowiem psychoanaliza lacanowska nie opisuje społeczeństw przednowoczesnych za pomocą nieświadomego w tym sensie, że ogranicza się do spostrzeżeń na temat podmiotu nowoczesnego, o tyle może mieć coś

do powiedzenia na temat mieszczańskich pragnień bezinteresowności i fantazji mieszczan o beztróskim życiu klas podporządkowanych.

Z kolei figura ludu zdolnego ucieleśniać alternatywne możliwości współbycia w ramach momentu przeblysku, a nie ludu ograniczonego do fantazmatycznej pełni społeczeństwa, która ma nadejść po rewolucji (Kuligowski, Moll 2023: 15), wydaje się wpisywać w wizję podmiotu radzącego sobie z symboliczną kastracją. Innymi słowy, w rezygnacji z „socjalistycznej” fantazji o nadchodzącym zbawieniu na rzecz momentów realizacji ludowych form kolektywnego istnienia można dostrzec praktyczną wiedzę o rzeczywistości jako zbudowanej wokół braku. Tak rozumiany lud – w przeciwstawieniu do szerszej kategorii mas czy motłochu, ujmującej zróżnicowane klasowo grupy, w tym potencjalnie podmioty neurotyczne – może być przedmiotem zainteresowania psychoanalizy, gdy przyjmujemy, że bada ona nie tyle jednostki, ile sposoby, w jakie społeczeństwo przejawia się w jednostkowym doświadczeniu.

/// Zakończenie

Brak określający porządek symboliczny, w którym wytwarza się podmiot psychoanalizy, można interpretować jako powód, dla którego w ramach nowoczesności pojawiają się fantazje o rozmyciu granic czasu wolnego. Jak dowodzono, fantazje te wydają się mieć konkretne „pochodzenie klasowe”. Kapitalistyczna produkcja narzuca na czas grodzienia i wytwarza nowoczesne podejście do czasu jako tego, co jest opłacane, a nie marnotrawione. Podejście to nie „pochłania” jednak wszystkich w całości. Z jednej strony można wskazać na opór, przykładowo w postaci tradycji świąteczności zachowującej przednowoczesne postrzeganie czasu jako dobra wspólnego. Z drugiej warto zauważyć, że nawet przyjąwszy, iż reprezentanci klas ludowych uczestniczą w nowoczesności jako podmioty skutecznie radzące sobie z kastracją symboliczną, nawet wówczas potencjalną chęć podkreślenia granicy między czasem pracy fizycznej a czasem wolnym da się interpretować jako wyraz praktycznej wiedzy o negatywnym charakterze rzeczywistości. Można powiedzieć, że z perspektywy teorii dóbr wspólnych klasy podporządkowane mają dostęp do przednowoczesnych zasobów, a z perspektywy teorii psychoanalitycznej tworzą one podmiot zdolny skutecznie radzić sobie z problemem kastracji symbolicznej, czyli problemem leżącym u podstaw neurotycznego, mieszczańskiego cierpienia, z którym „terapia” psychoanalityczna pomaga sobie radzić. W obu przypadkach klasy ludowe ucieleśniają na dwa różne sposoby rodzaj wyjścia poza nowoczesność. Nie-

redukowalna niespójność omawianych teorii ostatecznie dotyczy ujęcia idei rozmycia granic czasu albo jako zgubnej fantazji, albo ścieżki wiodącej ku kolektywnym formom zarządzania skończonymi zasobami.

Bibliografia:

/// Adorno T. 1999. *Minima Moralia. Refleksje z pobaratanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie.

/// Assorodobraj-Kula N. 1966. *Początki klasy robotniczej: problem rąk robotniczych w przemyśle polskim epoki stanisławowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Barca S. 2024. *Workers of the Earth: Labour, Ecology and Reproduction in the Age of Climate Change*, Pluto Press.

/// Bourdieu P. 2022. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Bilos, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Canedo A. 2015. *W tkance czasu*, tłum. J. Tkaczow, https://fppl.pl/wp-content/uploads/2016/06/Preludium_Ana-Canedo_pl.pdf, dostęp: 30.08.2024.

/// Dolar M. 2022. „Będę przy Tobie w Twoją noc poślubną”: Lacan i Niesamowite, „Wunderblock. Psychoanaliza i filozofia”, nr 1, s. 30–51.

/// Epiktet. 1997. *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Wydawnictwo Literackie.

/// Evans D. 2003. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Brunner–Routledge.

/// Freud S. 1997a. *Niesamowite*, [w:] tegoż, *Pisma psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 235–262.

/// Freud S. 1997b. *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR.

/// Freud S. 2009a. *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] tegoż, *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 163–227.

/// Freud S. 2009b. *Oblęd i sny w „Gradivie” Wilhelma Jensena*, [w:] tegoż, *Sztuki plastyczne i literatura*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 5–68.

/// Freud S. 2009c. *Przyyszłość pewnego złudzenia*, [w:] tegoż, *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 121–161.

- /// Freud S. 2009d. *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*, [w:] tegoż, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 7–14.
- /// Gdula M., Sadura P. 2012. *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- /// Giddens A. 2010. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Gorecki J. 2023. *Czas zbliżniony. Logika traumy i logika szczęścia w teorii Freuda, Benjamina i Adorna*, „Wunderblock. Psychoanaliza i filozofia”, nr 3, s. 18–47.
- /// Gorz A. 1982. *Farewell to the Working Class*, Pluto Press.
- /// Hegel G. 1965. *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Hobbes T. 1954. *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Holloway J. 2010. *Crack Capitalism*, Pluto Press.
- /// Jacyno M. 1997. *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Wydawnictwo IFiS PAN.
- /// Jacyno M. 2007. *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Kapłańska J. 2016. *Co ma filozof do biznesu, czyli etyki starożytne w sam raz na dziś*, „Etyka Biznesu i Zrównoważony Rozwój. Interdyscyplinarne studia teoretyczno-empiryczne”, nr 4, s. 9–20.
- /// Kuligowski P., Moll Ł. 2023. *Andrzej Lepper: kryzys transformacji i polityka populizmu*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 48, s. 9–30.
- /// Lacan J. 1966. *Écrits*, Éditions du Seuil.
- /// Lacan J. 1987. *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, tłum. J.W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia”, nr 4, s. 5–9.
- /// Lacan J. 1996. *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Wydawnictwo KR.
- /// Lacan J. 1997. *Le moment de conclure*, <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1977.11.15.pdf>, dostęp: 30.08.2024.

/// Lacan J. 2007. *The Seminar of Jacques Lacan: The Other Side of Psychoanalysis. Book XVII*, tłum. R. Grigg, W.W. Norton & Company.

/// Lacan J. 2014. *Seminarium III. Psychozy*, tłum. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Leder A. 2018. *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Wydawnictwo Aletheia.

/// Locke J. 1992. *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Marks K. 1951. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, tłum. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński, Książka i Wiedza.

/// Marks K. 1958. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [tłum. K. Jazdzewski, T. Zabłudowski], Książka i Wiedza.

/// McGowan T. 2022. *Państwo kapitału. Hegłowska krytyka społeczeństwa burżuazyjnego*, tłum. B. Wójcik, „Praktyka Teoretyczna”, nr 44, s. 87–112.

/// Michalik G. 2020. *Być w mówieniu i być mówionym – o teorii języka Jacques’a Lacana i jej konsekwencjach dla podmiotowości*, „Przestrzenie Teorii”, nr 33, s. 103–125.

/// Moll Ł. 2022. *Długie trwanie czy ulatnianie się plebejskich dóbr wspólnych? W stronę (a)socjologii historycznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 67–90.

/// Moll Ł., Pospiszyl M. 2020. *Stawanie się mottochem. Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 37, s. 17–43.

/// Saito K. 2022. *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press.

/// Scott J. 2010. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press.

/// Sennett R. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, MUZA.

/// Sennett R. 2013. *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, tłum. J. Dzierzowski, MUZA.

/// Świrek K. 2018. *Teorie ideologii. Na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Świrek K. 2022a. *Teoria społeczna psychoanalizy: między „mitycznym” symbolem a władzą dyskursu*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 34–57.

/// Świrek K. 2022b. *Podmiot psychoanalizy przeciw tyranii zarządzania (albo typowo ludzkie głupstwo)*, „Wunderblock. Psychoanaliza i filozofia”, nr 2, s. 85–101.

/// Thompson E.P. 1967. *Time, work-discipline, and industrial capitalism*, „Past & Present”, nr 38, s. 56–97.

/// Wuthnow R. 1996. *Poor Richard's Principle: Recovering the American Dream through the Moral Dimension of Work, Business, and Money*, Princeton University Press.

/// Žižek S. 2001. *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

/// Žižek S. 2008. *W obronie przegranych spraw*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Abstrakt

Rozmycie granic między czasem wolnym i czasem pracy to postulat o niejednoznacznym wydźwięku. Odwołują się do niego badacze kolektywnych form samoorganizacji, a jednocześnie także dyskurs korporacji, którego korzenie można wskazać w kulturze indywidualizmu. Sprzeciw wobec rozmycia granic czasu da się z kolei wyinterpretować z teorii psychoanalitycznej, wprowadzającej pojęcia zasady rzeczywistości czy kastracji symbolicznej konstytutywnej dla podmiotu.

Artykuł proponuje spojrzenie na dyskursy psychoanalizy oraz dóbr wspólnych w kontekście problemu ograniczeń nakładanych na czas wolny w nowoczesności. Ograniczenia te można potraktować jako grodzenia narzucane przez logikę kapitalistycznej produkcji, a zarazem jako efekt braku, wokół którego zbudowana jest struktura symboliczna wytworzona w warunkach nowoczesności. Zestawienie perspektyw teoretycznych z zupełnie różnych tradycji myślenia pozwala zatem ująć najbardziej ambiwalentny aspekt zagadnienia granic czasu wolnego.

Słowa kluczowe:

psychoanaliza, dobra wspólne, kultura indywidualizmu, klasy społeczne

/// Abstract

On Boundaries or Enclosures of Leisure Time

Blurring the boundaries between leisure and working time is an ambiguous matter. Researchers of collective forms of self-organisation refer to the issue, but on the other hand, it also appears in the discourse of corporations, with roots that can be traced to the culture of individualism. Opposition to the blurring of time boundaries, in turn, can be interpreted in accord with psychoanalytic theory, which introduces notions of the reality principle or of a symbolic castration constitutive of the subject. This article looks at the discourses of psychoanalysis and the commons in the context of limitations on leisure in modernity. These restrictions can be viewed as enclosures imposed by the logic of capitalist production, and, at the same time, the effect of a lack around which the symbolic structure produced under modernity is built. The juxtaposition of theoretical perspectives from completely different traditions of thought thus makes it possible to grasp the most ambivalent aspect of the limits on leisure time.

Keywords:

psychoanalysis, the commons, culture of individualism, social classes

/// Anieli Partyga – studentka socjologii II stopnia na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. W trakcie studiów I stopnia członkini zarządu Koła Naukowego Myśli Lewicowej im. Róży Luksemburg na Uniwersytecie Wrocławskim. Zajmuje się klasami społecznymi.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7486-4226>

E-mail: a.partyga2@student.uw.edu.pl

„MARTWYM JEST CZŁONKIEM KAŻDEGO SPOŁECZEŃSTWA CZŁOWIEK, KTÓRY NIE PRACUJE”. WALKA Z CZASEM WOLNYM JAKO FORMA AKUMULACJI PIERWOTNEJ W OKRESIE MODERNIZACJI STANISŁAWOWSKIEJ*

Gabriel Klimont-Jaroszuk
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Na początku XVII wieku w Polsce nie pracowano przez przynajmniej 90 dni w roku. Dodatkowo obowiązywało 15 świąt niepełnych (tak zwanych półświąt), podczas których wierni mieli stawić się na mszy, a następnie mogli oddać się pracy (Kracik 1995: 502). W XVIII wieku czas wolny został jednak znacząco ograniczony. W 1743 i 1745 roku święta „połowiczne”, które wypadły latem, przesunięto na niedziele, aby w ten sposób zwiększyć zasób pracy przy żniwach (Chodyński 1904: 246–248). Do najważniejszej zmiany doszło natomiast wraz ze wzmożeniem stanisławowskiej modernizacji, kiedy ówczesne elity, posilając się argumentami produktywistycznymi i ekonomicznymi, zwróciły się do papieża o redukcję dni wolnych od pracy. W maju 1775 roku wprowadzono w Polsce nowy wykaz świąt, kasując tym samym wszystkie „półświąta” i redukując łącz-

* Badanie zostało sfinansowane w ramach projektu Narodowego Centrum Badań i Rozwoju (NCBR) „Humanistyka i nauki społeczne dla społeczeństwa i przedsiębiorczości” (numer grantu: POWR.03.02.00-IP.08-I019/17). Projekt był współfinansowany przez Unię Europejską ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego w ramach Programu Operacyjnego Wiedza Edukacja Rozwój 2014–2020.

na liczbę dni wolnych do niedziel oraz 16 innych dni wolnych od pracy¹ (Kracik 1995: 507). Ta istotna redukcja czasu wolnego – o prawie 25% – powinna być jednak rozumiana jako oznaka szerszych zmian kulturowych i przemian władzy, wymierzonych w konkretne style życia oraz autonomię podmiotów do zarządzania własnym czasem (Assorodobraj-Kula 1946)². O istocie tej przemiany nie decyduje bowiem kształt kalendarza, ale sposób, w jaki władze postrzegają podmiototwórcze kontinuum „praca–czas wolny” (Read 2003: 153).

W artykule interesować mnie będzie, w jaki sposób stanisławowska władza próbowała wpływać na owo kontinuum. W tym sensie walkę z czasem wolnym będę rozumiał możliwie szeroko – jako próbę ingerencji w autonomię zarządzania własną relacją „czas wolny–czas pracy”³. Swoją analizę ograniczam do sposobów zarządzania tak zwaną ludnością luźną, a więc osobami, które w poszukiwaniu pracy i lepszego życia często migrowały po kraju. Po pierwsze, dotychczasowe badania wskazują, że byli to ludzie, którzy zarządzali własnym czasem wolnym w sposób zdecydowanie autonomiczny, niezdominowany przez fenomen ciągłości i istotności pracy

¹ W kolejnych latach pojawiły się też głosy, aby wszystkie możliwe święta przenieść na niedziele, przez co udaloby się uzyskać jeszcze mniej wolnych dni (Lipiński 1975: 320).

² Podobny trend widoczny jest także na zachodzie Europy. Przeglądu badań dotyczących redukcji czasu wolnego i zwiększania godzin pracy w przedindustrialnej oraz industrialnej Anglii dokonuje Hans-Joachim Voth (2000: 5–16). Wskazuje on, że dokumenty dotyczące redukcji świąt, chociaż istotne, nie dają wglądu w rzeczywisty stosunek do pracy oraz rzeczywistą liczbę przepracowanych godzin w okresie przed pojawieniem się szczegółowej dokumentacji czasu pracy (około 1850 roku) (Voth 2000: 5). Oddolne przemiany praktyk klas podporządkowanych wobec czasu pracy dla lat 1766–1876 badał między innymi Douglas Reid (1976). Tematyką jego badań był zanik – mniej więcej w połowie XIX wieku – tak zwanego Saint Monday („szewskiego poniedziałku”), a więc tradycyjnej praktyki niepracowania w poniedziałek. Reid (1996) próbował także określić związek między liczbą ślubów branych w poniedziałki a składem robotniczym danego miasta. Jego badania wskazują na zasadniczy wpływ upowszechnienia się maszyn parowych jako czynnika decydującego o ustabilizowaniu się dyscypliny pracy. Koncepcje zbliżone do ujęcia Reida w zakresie problemu dyscypliny pracy dla przedindustrialnej Polski przedstawiła Nina Assorodobraj-Kula (1946). Podobnie jak Reid wskazywała na: istotną rolę tradycyjnych dóbr wspólnych jako czynnika zwiększającego autonomię panowania nad własnym czasem wolnym (Reid 1976: 27; Assorodobraj-Kula 1946: 55–75), zasadniczą nieekonomiczność nadzoru w przedsiębiorstwach przedindustrialnych (Reid 1976: 80; Assorodobraj-Kula 1946: 166–192), wielokrotnie próby przemiany nieregularnego stylu życia pracowników najemnych na regularny (Reid 1976: 89–90; Assorodobraj-Kula 1946: 133–152) oraz specyficzną mentalność pracowników epoki przedindustrialnej, którzy rzekomo nie planowali swoich biografii i szybko wydawali to, co zarobili (Reid 1976: 28; Assorodobraj-Kula 1946: 123). Tę ostatnią obserwację podważali na przykład Voth (2000: 8–9) i Jan de Vries (1994, 2008). Drugi z nich wskazywał na planowość konsumpcji przedindustrialnej i racjonalne, z punktu widzenia maksymalizacji użyteczności, zjawisko zwiększonej wymiany czasu wolnego na pracę w zamian za szerszy dostęp do dóbr konsumpcyjnych.

³ Podobnie jak wskazuje między innymi Chris Rojek (1995: 1–11), nie będzie mnie interesował „czas wolny” jako „czas pusty” przeciwstawiony „czasowi pracy”, ale całość procesu wolnego (swobodnego) panowania nad ową relacją „praca–czas wolny”, w którym to procesie do pewnego stopnia realizuje się wolność człowieka.

(Baranowski 1986; Turska 1961). Po drugie, to właśnie na tych ludziach skupiało się ostrze stanisławowskiej krytyki czasu wolnego i „próżniactwa” – szczególnie w ówczesnej publicystyce. Zgodnie z dyskursem elit niekontrolowany i wolny styl życia osób migrujących stał w jawnej sprzeczności z postulatami nowej, produktywnej podmiotowości opartej na pracowitości i optymalnym wykorzystaniu zasobów (Maludzińska 2015).

W niniejszym artykule postaram się jednak skupić raczej na infrastrukturze aniżeli na dyskursie. Przemianę technologii władzy wobec czasu wolnego przeanalizuję na przykładzie dwóch instytucji. Pierwszą z nich jest Warszawski Dom Poprawy, do którego odsyłano osoby źle zarządzające swoją potencjalnością, swoim *bios*⁴. Trafiały tam osoby „krnąbrne i próżne”, którym zgodnie z zamysłem projektodawcy należało przywrócić odpowiednią równowagę w relacji „praca–czas wolny”. W tym kontekście interesować mnie będzie przede wszystkim to, jak prywatyzacja Domu Poprawy w 1768 roku wpłynęła na wykorzystywane w tej instytucji technologie zarządzania i sposoby produkcji podmiotowości. Drugim analizowanym przeze mnie przypadkiem jest projekt luckiej komisji porządkowej cywilno-wojskowej z 1790 roku dotyczący paszportyzacji ludności. Projekt ten zakładał ścisłą kontrolę czasu wolnego potrzebnego na zmianę planów życiowych i znalezienie pracy przez migrujących – do pewnego stopnia akceptował jednak „luźność” jako zjawisko społeczne i w tym sensie różnił się od wcześniejszych rozwiązań stanisławowskich opartych na zamykaniu i transformacji „próżniaków” w „pracowitych”. W pewnym rozumieniu był on już o wiele bardziej biopolityczny niż dyscyplinarny (Foucault 2010, 2011).

Pierwszym celem artykułu jest więc pokazanie – na kilku wybranych przykładach – jak za sprawą nowych technologii władzy doszło do tego, że człowiek niepracujący został uznany za „martwego”; jak doszło do wyrzucenia go poza ramy ładu symbolicznego ukształtowanego przez elity⁵. Problem przemiany owego wykluczającego dyskursu jest już dość dobrze zbadany (Assorodobraj-Kula 1946; Maludzińska 2014, 2015). Nie jest jednak do końca jasne, do jakiego stopnia sprawcze były instytucje produkujące ów dyskurs, a także jakimi technologiami się posługiwały. Czy Dom Przymusowy albo projekty paszportyzacji migrujących rzeczywiście wpły-

⁴ Zarządzanie czasem wolnym rozumiem tutaj bardzo szeroko jako zarządzanie swoją potencjalnością; jest to więc dla mnie regulacja tego samowaloryzacyjnego aspektu życia, *bios*, będącego źródłem wartości dodatkowej; zob. Kordela 2013: 105–106.

⁵ Takim oto wyrażeniem posługuje się król Stanisław August w uniwersale z sierpnia 1791 roku; „Martwym jest członkiem każdego społeczeństwa człowiek, który nie pracuje” – Archiwum Główny Akt Dawnych (dalej: AGAD), tak zwana Metryka Litewska, IX, 44, fol. 81.

wały na pole społeczne w takim zakresie, jak mogłoby wynikać z tekstów, które instytucje produkowały na własny temat? Aby lepiej zrozumieć ów problem, wykorzystam bazę 140 przesłuchań osób złapanych przez Straż Marszałkowską w Warszawie w latach 1787–1794⁶. Za Donną Haraway oraz brytyjskimi badaczami ludzi luźnych zakładam bowiem, że to właśnie osoby poddawane technologii władzy powinny posiadać unikalną, „usytuowaną” wiedzę o funkcjonowaniu owych technologii (Derra 2012; Haraway 2014; Hitchcock, Shoemaker 2015). Do badań stanisławowskich technologii władzy nad czasem wolnym i luźnością wykorzystuję teorię władzy Foucaulta (szczególnie jego koncepcję trzech reżimów: suwerennego, dyscyplinarnego i biopolitycznego). Te dwie matryce teoretyczne – koncepcja wiedzy usytuowanej oraz sposoby funkcjonowania technologii władzy u Foucaulta – pozwolą nie tylko lepiej zrozumieć sposoby walki z czasem wolnym w I RP, ale także ocenić, na ile były one skuteczne.

To z kolei pozwoli mi zadać pytanie o rolę walki z czasem wolnym w procesie tak zwanej akumulacji pierwotnej, czyli zawiązywania się stosunków kapitalistycznych. Czy stanisławowska walka z czasem wolnym rzeczywiście wytwarzała w Polsce załączki relacji kapitalistycznych, jak pokazywała w swoim monumentalnym dziele Nina Assorodobraj-Kula? Z pewnością okres stanisławowski niesie z sobą liczne przekształcenia tak zwanych granic utowarowienia, określających, które części ludzkiej aktywności i potencjalności będą podlegały relacji z kapitałem, a które nie (Skoldarski 1988). Za teorią marksistowską zakładam, że każdorazowe przesunięcie granicy utowarowienia automatycznie dokonuje zmian na wielu innych polach społecznych (Hardt, Negri 2012). Zmniejszenie liczby świąt jest nierozzerwalnie związane ze zmianą wizji podmiotu, norm zachowania czy stosunku do określonych („luźnych”) stylów życia⁷. W tym sensie modernizacja stanisławowska dość dobrze wpisuje się w podobne ruchy

⁶ Było to 90 przesłuchań opublikowanych w zbiorze Turskiej z 1961 roku, wzbogacone o dodatkowe 50 przesłuchań instygatora Świątosławskiego z lat 1787–1788 (AGAD, Archiwum Królestwa Polskiego [dalej: AKP], sygn. 313, k. 1–19).

⁷ Walka z wewnętrzną migracją była toczona na ziemiach polskich przynajmniej od końca średniowiecza, jednak ze względu na braki źródłowe do XVIII wieku jest ona możliwa do odtworzenia głównie na poziomie legislacji. Wypis najważniejszych regulacji antywłóczęgowskich przed 1764 rokiem podaje Małudzińska (2014: 223–224). Należy oczekiwać, że były to regulacje w przeważającej mierze nieskuteczne – przede wszystkim z uwagi na brak odpowiednich instytucji kontroli oraz znaczną mobilność ludności, zarówno w obrębie poszczególnych regionów, na przykład Małopolski (Wyźga 2019, 2020) oraz Kujaw (Kopczyński 1995), jak i w szerszym ujęciu, uwzględniającym zjawisko tak zwanych *life-cycle servants* na terenie całej Korony (Guzowski, Poniat, Liedke 2024: 362–363). W tym kontekście warto zwrócić uwagę także na niższy od standardowego wiek opuszczania gospodarstw rodziców przez ludzi luźnych, opierając się na jednej z największych baz danych opisującej populację wszenonowoożytną Polski (Poniat i in. 2024: 754–759; Poniat 2014b: 27).

nowożytnych i nowoczesnych władz, kiedy to przesunięcie granicy utowarowienia w jednej dziedzinie (na przykład regulacja czasu wolnego) zawsze pociągało za sobą ważne zmiany w innej sferze (zmiany podmiotowości, norm, stylów życia czy relacji między płciami⁸). Zasadne jest jednak pytanie, czy przekształcenie w obrębie czasu wolnego może być uznane za składową akumulacji pierwotnej. W jaki sposób walka o to, jak kształtować własną potencjalność – a więc walka o dostęp do zarządzania swoim wolnym czasem – może być rozumiana jako część procesu potrzebnego do zawiązania się stosunków kapitalistycznych (na równi z innymi, opartymi na przemocy procesami wchodzącymi w skład akumulacji pierwotnej, takimi jak: wywłaszczenie z ziemi, proletaryzacja, stworzenie rynków finansowych oraz oddzielenie pracowników od środków produkcji) (Marks 1951: 770–823; Nichols 2015: 22)? Losy i finał stanisławowskich zmagających z ludnością luźną zdają się sugerować, że w warunkach peryferyjnych walka z czasem wolnym może przybierać formę „zastępczej” akumulacji pierwotnej. Kluczem do zrozumienia tego procesu jest dostrzeżenie zasadniczej słabości instytucji peryferyjnych oraz określenie tego, komu *de facto* wypowiedziana została owa wojna o czas wolny.

/// Czym jest walka z „luźnością”? Zamiana próżniaków w robotników czy walka z czasem wolnym „normalnych ludzi”?

Rozwój dyskursu wokół produktywizacji czasu wolnego w Polsce stanisławowskiej najpełniej badały dotychczas Nina Assorodobraj-Kula oraz Monika Maludzińska. Assorodobraj-Kula udało się pokazać, w jaki sposób postulaty ograniczania czasu wolnego ludności „niezwiązanej” (luźnej), migrującej za pracą, miały napędzać rozwój manufaktur na peryferiach. W jej ujęciu ludzie luźni, co do zasady znajdujący się „poza strukturą społeczną”, nie planowali racjonalnie swojej biografii, „żyli chwilą” – tym samym ich stosunek do czasu wolnego znacząco odbiegał od oficjalnych norm, które były kształtowane przez potrzeby rodzącego się przemysłu. Assorodobraj-Kula pokazała także, w jaki sposób państwowe instytucje policyjne starały się współpracować z manufakturami – dostarczając im wylapanych „próżniaków” – oraz w jaki

⁸ Przykłady tej sprzężonej relacji można oczywiście mnożyć. We wczesnej nowożytności sięgnięcie po nowy rezerwuuar siły roboczej potrzebnej elitom do rozwoju projektu kolonializmu radykalnie pogorszyło sytuację społeczną kobiet, a także ograniczyło ich prawa reprodukcyjne (Federici 2016). W XX wieku modernizacja centrum oparta na deindustrializacji wpłynęła znacząco na prestiż i status robotniczych stylów życia na Zachodzie (Boltanski, Chiapello 2022; Harvey 2008; Sennett 2010). W osiemnastowiecznym Londynie chęć produktywizacji osób bez stałego miejsca zamieszkania doprowadziła najpierw do profesjonalizacji sił policyjnych, a następnie do spadku poczucia odpowiedzialności mieszkańców za własne dzielnice (Shoemaker 2004).

sposób ideologia pracowitości była modelowana przez interesy prywatnych przedsiębiorców. Specyficzną walkę państwa z autonomią zarządzania swoim czasem Assorodobraj-Kula rozpatrywała w kategoriach formowania klasy robotniczej. Ludzi luźnych – a więc osoby „bez własności”, również w sensie oderwania od struktury społecznej – instytucje państwowe chciały według niej uformować do etosu robotnika. Normy tego etosu dotyczyły przede wszystkim zarządzania własnym czasem; zarówno dostosowania do reżimu czasu protofabrycznego i punktualności, ale też głębokiej zmiany stosunku do zarządzania własną biografią. Istotą przemiany podmiotowości miało być zarówno zredukowanie chęci posiadania czasu wolnego, jak i racjonalne kształtowanie dalszego planu biograficznego, który miał być odtąd oparty na pracy. W tak uprawianej socjologii historycznej sprawcze pozostawały jednak zwłaszcza modernizujące instytucje; natomiast rzekomo „oderwani od społeczeństwa” luźni pozostawali raczej elementem biernym.

Z kolei badania Maludzińskiej skupiły się głównie na rekonstrukcji argumentów stosowanych w publicystyce stanisławowskiej. Nie uwzględniały jednak głosów podporządkowanych. Maludzińska gruntownie przebadala liczne postulaty oświeceniowych elit: od postulatów dostrzeżenia wartości pracy (jako czynnika równie ważnego jak posiadanie ziemi) do konieczności wzmożenia produkcji krajowej czy reformy edukacji oraz systemów zarządzania ludźmi, którzy w optyce elit nie chcieli lub nie mogli pracować (szpitale, domy opieki). Wieloaspektowość jej badań pozwala stwierdzić, że walka z czasem wolnym wśród ludności migrującej – a co za tym idzie nacisk na produktywizację owej ludności – była czynnikiem spajającym wszystkie wymienione płaszczyzny. Maludzińska przyjęła jednak w dużej mierze punkt widzenia elit oświeceniowych (Rodak 2016), przez co nie udało jej się odpowiedzieć na pytanie, czemu sami ludzie luźni – którzy tylko według oficjalnego spisu z 1792 roku stanowili 7,2% mieszkańców Warszawy⁹ – nie chcieli przyjąć modelu „produktywnego” życia proponowanego przez ówczesne elity. Tym samym wciąż nie jest jasna funkcja badanego dyskursu w potencjalnym procesie akumulacji pierwotnej. Mówiąc jeszcze inaczej, nie wiadomo do końca, czy „dyskursem” tym chciano uderzyć w niepracujących i leniwych, czy też wręcz przeciwnie – czy celem działań elit nie była przypadkiem chęć kontroli osób „aspirujących”, z niestabilnymi biografiami, często (ambitnie) migrujących za pracą?¹⁰

⁹ W rzeczywistości liczba ta – którą za oficjalnym spisem podaje Maludzińska (2014: 33) – musiała być nieco wyższa, skoro w Warszawie w 1787 roku odsetek służby wynosił aż 21,5%, a między grupami tymi następowała duża fluktuacja (por. Grochulska 1966: 183; Poniat 2014a: 129).

¹⁰ Realizacja aspiracji okazuje się ważną strategią biograficzną dla przynajmniej części z 140 badanych przesłuchiowanych. W tym kontekście warto być może fenomen częstych migracji i prób

Istotnych wskazówek do odpowiedzi na to pytanie dostarczył w ostatnich latach Radosław Poniat. Na podstawie analizy biografii owych – jak określała ich ówczesna władza – „próżniaków”, a także na bazie charakterystyki ich kolejnych prac wykazał on, że „luźność” mogła być dla tych ludzi raczej epizodem biograficznym aniżeli stałą pozycją „poza społeczeństwem” (Poniat 2013, 2016b). W tym sensie „luźni”, wylapywani i zmuszani do bezpłatnej pracy przez władze, byli często „normalnymi ludźmi”, dla których migracja była szansą na znalezienie lepszej pozycji w strukturze społecznej I RP. Podobny wniosek wynika także z najnowszych badań (Klimont 2024). Analiza strategii biograficznych na próbie około 140 przesłuchań ludzi złapanych przez Straż Marszałkowską w Warszawie w latach 1787–1794 pozwala stwierdzić, że ludzi ci w dużej mierze (1) racjonalnie zarządzali swoim planem biograficznym, (2) posiadali rozbudowane więzi społeczne i rodzinne, które to (3) więzi pozwalały im podwyższać sprawczość i chroniły przed czymś, co Fritz Schütze (2012) określiłby „biografią trajektoryjną”. Większość badanych była także złapana po raz pierwszy – nie była to więc grupa „marginesu społecznego”, jak wynikałoby ze starszych badań (Turska 1961). Wraz z wiekiem grupa ta wykazywała też tendencję do stabilizacji – ludzie starsi znacząco zmniejszali częstotliwość migracji, mieli tendencję do osiadania w jednym miejscu (Klimont 2024). Wydaje się więc, że stanisławowska władza – mimo iż twierdziła, że walczy z „oderwanymi od struktury społecznej” próżniakami – karała i wtrąca-

podwyższania sprawczości przez zmianę pracy nie tylko lokować w obrębie teorii „cyklu życia”, ale także interpretować przez pryzmat postulowanej przez de Vriesa „rewolucji pracowitości” (ang. *industrious revolution*). Według de Vriesa (1994) podłożem tradycyjnie rozumianej rewolucji przemysłowej była poprzedzająca ją zmiana zachowań konsumpcyjnych gospodarstw domowych, które – mimo spadających płac realnych – wykazywały tendencję do zwiększania konsumpcji towarów powszechnie uznawanych za luksusowe (na przykład zegarków lub herbaty) (McCants 2008; Styles 2002) w zamian za zwiększanie czasu pracy. Załączeniem teorii „cyklu życia” z wnioskowaniem de Vriesa argumentował Radosław Poniat (2013: 61). Przetestowanie hipotezy *industrious revolution* w peryferyjnym kontekście polskim wymagałoby z pewnością dogłębnych badań. Pewną wskazówką może być jawnie aspiracyjny charakter części badanych biografii, na przykład pisarza, który łapie się wielu intratnych prac w stolicy, czy kucharza, który często migruje, aby więcej zarabiać. W analizowanych zeznaniach z pewnością istnieją również ślady interesujących praktyk związanych z dobrami konsumpcyjnymi, przykładowo podkreślanie znaczenia złotego zegarka przez jednego z przesłuchiwanym, zbieranie przez służącego na „własny pierścionek”, kradzież ponczu czy też przebieganie się w ekskluzywnie szaty swojego pana. Trzecią wskazówką może być ciekawe zjawisko wzrostu *welfare ratios* robotników niewykwalifikowanych w Warszawie w badanym okresie (Poniat 2016a: 322), czyli relacji płac do podstawowego koszyka dóbr i najmu. Korzystny trend owego wskaźnika mógł mieć lokalny wpływ na strategię biograficzną i konsumpcję. Trudno jednak oczywiście mówić o rozbudzeniu popytu konsumpcyjnego bez szerokiej analizy gospodarstw domowych, które były podstawową jednostką analizy de Vriesa (2008: 10). Z pewnością warto jednak w kontekście polskim wykorzystać jego uwagi, aby nie powielać obrazu osób podporządkowanych jako mających rzekomo jedynie „podstawowe potrzeby”. Jest to bowiem wizja źródeł oficjalnych, wytworzonych przez elity (de Vries 1994: 258). Za zwrócenie uwagi na problematykę *industrious revolution* dziękuję jednemu z anonimowych recenzentów.

ła do więzień i zakładów pracy zwykłych, nieodbiegających od ówczesnej normy społecznej ludzi (dodatkowo jeszcze poszukujących stabilizacji)¹¹. Ta istotna rekonfiguracja znacząco zmienia rozumienie fenomenu walki z czasem wolnym w stanisławowskiej Polsce.

W ostatnich latach badacze i badaczki zwrócili także ponownie uwagę na zasadniczą słabość instytucji stanisławowskich. Podkreślano zarówno brak sprawstwa władzy centralnej w terenie, tendencję do bezkrytycznego kopiowania idei zachodnich, jak i fundamentalny rozdźwięk między dyskursem władzy a jej rzeczywistymi możliwościami infrastrukturalnymi (Czeczot, Pospiszyl 2021; Murphy 2018; Pospiszyl 2023; Zienkowska 2008). Te dwa fenomeny – niska sprawczość pozornie tylko „modernizujących” instytucji oraz zasadnicza „normalność” grupy wcześniej postrzeganej jako margines – wymuszają zadanie nowych pytań badawczych. Po pierwsze, biorąc pod uwagę, że działanie władz wymierzone było nie w „margines społeczny”, ale w zwykłych migrujących, istotne wydaje się pytanie o charakter stosowanych wobec ludności technologii władzy. Po drugie, warto powrócić do pytania o miejsce walki z czasem wolnym w kształtowaniu się stosunków kapitalistycznych. Jeśli instytucje próbujące zmienić zarządzanie czasem wśród populacji wykazywały ogólną słabość, jak należy rozumieć ich działania w kontekście akumulacji pierwotnej?

/// Ujarmianie jako część akumulacji pierwotnej na peryferiach. Zarządzanie czasem wolnym jako warunek konieczny reprodukcji *bios*

Pojęcie tak zwanej akumulacji pierwotnej zajmuje szczególne miejsce w strukturze *Kapitału*. Po pierwsze, ma pełnić funkcje krytyczne wobec projektu klasycznej ekonomii politycznej, w której zastane i reprodukowane nierówności tłumaczy się „początkową” racjonalną oszczędnością jednych i nieracjonalną konsumpcją drugich. Marksowska krytyka, jak pisze Joanna Bednarek:

zakłada [...] jednak nie tylko inne treści (przemoc i wywłaszczenia zamiast pracy i oszczędności), ale i zmianę płaszczyzny, na której stawia się problem: zamiast linearnej narracji historystycznej stykamy się z „transcendentalnym” pytaniem o warunki możliwości

¹¹ W badanej próbie 140 złapanych 58% popełniło przestępstwo po raz pierwszy, jedynie 5% to „recydywiści” (cztery lub więcej przestępstw). Są to także osoby, które w większości wypadków utrzymywały kontakty z rodziną (60%), a 43% z nich pozostawało w związku małżeńskim.

akumulacji kapitalistycznej w sensie tyleż historycznym, co strukturalnym. (Bednarek 2015: 57)

Zgodnie z „historystycznym” odczytaniem *Kapitału*, aby zrealizowały się warunki zaistnienia kapitalizmu, musiały nastąpić określone interwencje w zastany porządek społeczny (na przykład prawne lub jawnie przemocowe). Klasycznie wyróżnia się cztery składowe tego procesu: (1) oddzielenie ludności od jej relacji z ziemią – które to grodzenie wprowadza całe populacje w ruch i zmusza je do wymiany energii swoich ciał za płacę; (2) oddzielenie od środków produkcji oraz przejęcie tych środków przez klasę kapitalistów, które powoduje proletaryzację mas; (3) dominację rynków finansowych i oddzielenie od dóbr wspólnych (lasów, rzek, jezior, pastwisk) – skutkujące stanem, w którym nie da się inaczej budować i gratyfikować relacji społecznych niż przez pieniądź (Balibar 2007: 71–82); (4) oddzielenie rolnictwa od przemysłu – to znaczy rozerwanie całości procesu produkcyjnego w tradycyjnym warsztacie i przeniesienie tego (odpowiednio rozdrobionego) procesu do fabryki (Marks 1951: 770–823; Nichols 2015: 22). Tak „historycystycznie” ujmowana matryca akumulacji pierwotnej posłużyła wielu autorom do badań początków (niem. *Ursprung*) kapitalizmu europejskiego, rozumianego jako jednorazowe przejście z feudalizmu do kapitalizmu (Brenner 1976; Robakiewicz 2017; Wood 2002).

W ostatnich latach część badaczy i badaczek powróciła do tradycji reprezentowanej między innymi przez Różę Luksemburg, aby akumulację pierwotną traktować nie historycznie, ale strukturalnie. W tym „transcendentalnym” rozumieniu akumulacja pierwotna staje się raczej stałym zestawem warunków możliwości, które muszą zostać modyfikowane przy każdorazowym zawiązywaniu się stosunków kapitalistycznych lub przy zmianach w sposobie reprodukcji kapitału (De Angelis 2012; Linebaugh 2014: 67; Mezzadra 2014; Nichols 2015). Stąd użyteczność tego pojęcia w badaniu takich współczesnych zjawisk jak: „akumulacja przez wywłaszczenie” (Harvey 2005, 2019), prywatyzacja (Juskowiak 2015), grodzenia dóbr wspólnych (na przykład odbieranie dostępu do wody) czy finansjalizacja dóbr publicznych (choćby emerytur) (Ratajczak 2015). Pozostaje jednak pytanie: jeśli ograniczanie czasu wolnego jest jedną z form upodmiotowienia, jakie miejsce zajmuje walka z czasem wolnym w matrycy akumulacji pierwotnej? Innymi słowy, jakiego rodzaju formą oddzielenia (niem. *Enteignung*) byłaby w tym języku teoretycznym ingerencja władzy w autonomię zarządzania czasem wolnym?

Przypadek Polski stanisławowskiej pozwala ciekawie ukontekstować to pytanie. Wiadomo bowiem, że proces akumulacji pierwotnej musi przebiegać inaczej na peryferiach niż w centrum. Jak przekonuje Robert Nichols, różnicę generuje bowiem już samo to, że w centrum akumulacja pierwotna zachodzi pierwsza – peryferia zawsze muszą więc być w jakiś sposób dookreślone wobec procesów kapitalistycznych. Centrum nie, ponieważ to w nim rodzą się stosunki oparte na kapitale – właśnie z owej przemocą wygenerowanej „nadwyżki” (Nichols 2015: 21). Proponuje więc rozumieć stanisławowską walkę z czasem wolnym jako swego rodzaju „wyśnioną” modernizację, w której ze względu na silne związanie elit oświeceniowych z Zachodem kopiuje się idee zachodnie (na przykład kult produktywności), nie występują jednak warunki infrastrukturalne do przekształcenia pola społecznego zgodnie z tymi ideałami. Innymi słowy, walka z czasem wolnym – najintensywniej prowadzona wobec ludzi luźnych – jest swego rodzaju akumulacją „zastępczą”, próbą przeprowadzania zmian, które jedynie imitują wprowadzanie koniecznych warunków możliwości zaistnienia kapitalizmu.

Dlaczego walkę z czasem wolnym należy interpretować jako rodzaj „działania zastępczego”? Zamykanie ludzi luźnych, zakazywanie żebractwa, próby wprowadzenia powszechnej paszportyzacji czy centralizacja jałmużny nie prowadzą bowiem w polskich warunkach peryferyjnych do wytworzenia nadwyżki (wartości dodatkowej) kapitału. Prawie wszystkie pomysły regulacji ludności luźnej upadały lub pozostały na poziomie dyskursu; podobne wnioski można wyciągnąć z badań osiemnastowiecznych polskich manufaktur oraz systemów dostarczania siły roboczej składającej się z wylapanych „próżniaków”. Walka z czasem wolnym – próby niepozwalania ludziom luźnym na zarządzanie własnym czasem – nie doprowadziły do wzmożenia ruchu ludności. Wręcz przeciwnie, w warunkach polskich ruch ten już się odbywał i był raczej efektem zniszczenia Polski po okresie wojen XVII wieku oraz różnicy płac między miastem a wsią w latach 70. i 80. następnego stulecia. Nie jest to też forma wprowadzania rynków finansowych – raczej ingerencja bez mediacji kapitału w samo „ciało” próżniaka (uwięzienie, zmuszenie do pracy w zamian za schronienie i wikt). W żadnym stopniu walka z luźnością nie wpływa również na oddzielenie od ziemi – złapani chłopci są przecież odsyłani na wieś, szlachta upomina się także o swoich uciekinierów w sądach (Michalski 2004). Jeśli jest to jakaś forma oddzielenia, to od środków produkcji – jeśli za takie uznać, na najbardziej podstawowym poziomie, stosunek do samego siebie, autonomię oraz zarządzanie najbardziej podstawowym ze środków: cza-

sem. Warto jednak zaznaczyć, że ta jedna, ogólnie rozumiana składowa, nie jest w stanie zainicjować ruchu powstania kapitału (a nawet sprowadzenia tego kapitału z Zachodu).

Tym samym zjawisko walki z luźnością i dysponowaniem własnym czasem wolnym w I RP domaga się innej ramy interpretacyjnej aniżeli tej, która podkreśla rolę inicjacyjnych, kapitałotwórczych ruchów składowych akumulacji pierwotnej – także tych opartych na przemocy państwa. Zasadniczy wydaje się tu brak sprawstwa po stronie słabych instytucji, które ową akumulację pierwotną jedynie imitują. Jedną z dostępnych ram teoretycznych może dostarczyć teoria Foucaultowska. W jej optyce można by stanisławowską walkę z czasem wolnym rozumieć jako specyficzną formę produkcji podmiotowości w przechodzeniu od reżimu dyscyplinarnego do biopolitycznego.

/// Walka z czasem wolnym jako produkcja podmiotowości.

Trzy reżimy regulacji *bios*: suwerenny, dyscyplinarny i biopolityczny

Klasyczne trzy porządki władzy przedstawione przez Foucaulta dość dobrze opisują przekształcenia władzy nad zjawiskiem luźności w stanisławowskiej Polsce. Proponuję potraktować je jako najogólniejsze modulacje stosunków władzy, które organizują także sposoby regulacji *bios* (jako potencjalności panowania nad własnym czasem wolnym). I tak w reżimie suwerennym władza zasadniczo nie ingeruje w sam przebieg życia, skupia się jednak na odbieraniu go w momencie przekroczenia prawa (Foucault 2009: 1–31). Sam akt ogłaszania prawa uważa się w tym reżimie za sprawczy, podobnie jak apelowanie bezpośrednio do struktury moralnej jednostek – jako swoiste przywoływanie do „moralnego porządku”. Akt ogłaszania prawa jest także rodzajem uzgodnienia obrazu społeczeństwa do pewnego zewnętrznego modelu (na przykład boskiego, metafizycznego). Nie istnieje tym samym jeszcze konieczność wytwarzania wiedzy o zjawiskach, nad którymi chce się panować (Foucault 2010: 90–91). Technologie władzy skupiają się na ciele skazańców, których kaźń wciąż jest jeszcze publicznym spektaklem. W reżimie suwerennym sposoby dysponowania czasem wolnym pozostają więc w dużej mierze zakryte dla władzy (nie ma bowiem odpowiedniej infrastruktury, aby wytworzyć usystematyzowaną wiedzę o tego typu zachowaniach). Nieodpowiednie dysponowanie własną potencjalnością (czasem wolnym) staje się widzialne w rejestrze władzy suwerennej dopiero w momencie jawnego przekroczenia prawa – najczęściej ojcowskiego, opartego na lokalnych sieciach mikrowładzy.

Z kolei w reżimie dyscyplinarnym następuje „wielkie zamknięcie” skazanców – ich czas i praktyki codzienne podlegają ścisłej parcelacji i kontroli (Foucault 2009: 131–47). Rozum jurydyczny buduje infrastrukturę (szpitale, więzienia, domy pracy), aby regulować *bios* bezpośrednio w instytucjach; to w nich też zaczyna się wykształcać reżim informacyjny, zorientowany na wnętrza poszczególnych skazanych; w tym sensie władza dyscyplinarna jest władzą analityczną, dystynktywną, panującą przez podział i rozróżnienie. Nadal jednak cel i zasadniczy kierunek działania władzy wyznaczony jest przez jakiś rodzaj stabilnego *ratio* – przez „rację stanu”, określaną przez ośrodek państwowy (Foucault 2010: 259–270). Nieokiełznany chaos stosunków społecznych i ekonomicznych wciąż determinowany jest przez jakiś porządek aksjologiczny, wyznaczany przez państwo, chcące pomnażać swoje siły (Defert 1991: 211). W tym sensie „norma” w modulacji dyscyplinarnej – także norma wykorzystania czasu wolnego – jest nadal narzucana z zewnątrz (nadawana przez państwo), nie jest więc jeszcze „średnią socjologiczną”, wytwarzaną jako pochodna zbioru informacji o rzeczywistych ruchach i zachowaniach obywateli. To norma jako realizacja „produktywnego celu”, jakim jest pomnażanie sił państwa, a nie norma wyznaczana przez zachowania, które wyróżniają się, ponieważ (w sensie statystycznym) „odbiegają od normy” (Ewald 1991: 203; Foucault 2010: 264–268, 300).

W okresie stanisławowskim techniki dyscyplinarne z pewnością dominują – w sposób udany realizuje się je na przykład w więzieniu marszałkowskim, szczególnie w latach 70. i 80. XVIII wieku (Klimont 2024: 182–199; Rafacz 1932); w stronę dyscyplinarną ewoluują także praktyki władzy w Domu Poprawy (zostaną one szczegółowo omówione w następnym podrozdziale). Natomiast w rozumieniu postulatywnym cały zestaw praktyk dyskursywnych aż do lat 90. XVIII stulecia należy uznać za dyscyplinarny. Są to przede wszystkim powtarzające się nawoływania do wylapywania i osadzania w zamknięciu „próżniaków” i ludzi luźnych oraz nieskuteczne i pozostające głównie w sferze deklaratywnej kolejne rozporządzenia dotyczące wzmoczenia produktywności i ogólnego podniesienia sił państwa przez wypłnienie lenistwa.

Pod koniec epoki stanisławowskiej część technik władzy zdaje się jednak ewoluować w stronę biopolityki. W modulacji biopolitycznej nie dąży się już do wypłnienia niepożądanych zjawisk – stara się jednak zarządzać nimi na optymalnym poziomie (Foucault 2010: 27–28). W tym sensie zjawiska społeczne (takie jak średni poziom przestępczości czy bezrobocia) stają się administrowalne przede wszystkim w relacji do innych zmiennych, na przykład wahającego się popytu na pracę, średniego poziomu cen czy

współczynników śmiertelności podczas pandemii. Następuje radykalne ograniczenie panowania rozumu jurydycznego nad chaosem interakcji społecznych i ekonomicznych (Foucault 2011: 32–35); instytucje władzy starają się raczej interweniować w warunki brzegowe zjawisk oraz w zmienne z nimi skorelowane (Foucault 2010: 46). W tym sensie władza staje się ściśle zależna od pola społecznego, którym administruje; wobec braku jakiegokolwiek zewnętrznego modelu (przykładowo boskiego lub modelu „dobrego prawa”) pole ekonomii wzajemnych interakcji jednostek staje się jedynym źródłem informacji o zjawiskach, którymi władza ma zarządzać (Gordon 1991: 25). Warto także zaznaczyć, że w reżimie biopolitycznym nie ma z góry określonego obszaru, wobec którego należy stosować techniki władzy (na przykład więzienie, szpital psychiatryczny). Stąd tendencja do rozprzestrzeniania się tych technologii na całość pola społecznego – szczególnie w kontekście zbierania informacji.

Tendencje biopolityczne widać w ostatnim okresie epoki stanisławowskiej, kiedy to zamiast zamykania ludzi luźnych i „reformowania” ich z próżniaków na pracowitych władza stara się utrzymywać zjawisko luźności na odpowiednim dla siebie poziomie (na podobieństwo „rezerwowej armii pracy”). Technologia ta jest szczególnie zauważalna w projekcie powszechnej paszportyzacji z 1790 roku. W tej biopolitycznej strategii odstępuje się od pełnej kontroli nad czasem wolnym migrujących mieszkańców – w zamian jednak żąda się podawania regularnej informacji o wielu różnych rodzajach ruchów. Zanim przejdę do omówienia projektu paszportyzacji, opiszę przemianę technologii suwerennych i dyscyplinarnych w Warszawskim Domu Poprawy, do którego do lat 60. XVIII wieku kierowano osoby źle dysponujące własną potencjalnością.

/// Warszawski Dom Poprawy. Kapitał i przejście od suwerennego do dyscyplinarnego

Warszawski Dom Poprawy, znany także jako Cuchthauz, to interesujący przykład wdrażania technik suwerennych i dyscyplinarnych wobec osób, które „prowadziły się źle” i w sposób nieadekwatny kształtowały własny *bios*. Zmiany technologii władzy są tu skorelowane z przekształceniami właściwieckimi.

Cuchthauz w pierwszym okresie swojego funkcjonowania (1736–1766) znajduje się pod jurysdykcją kościelną – zarządza nim bractwo Świętego Benona, które ma doświadczenie w wykorzystywaniu pracy między innymi osieroconych dzieci, a w Domu Poprawy wykorzystuje także pracę „osób

dorosłych obojga płci” (Wejnert 1857: 19–20). Natomiast po 1768 roku Cuchthauz przechodzi w ręce pierwszej w Polsce spółki akcyjnej – Kompanii Manufaktur Welnianych – która zasadniczo wpływa na sposoby zarządzania praktykami i czasem wolnym osadzonych, orientując te fenomeny już nie wobec jakiegoś transcendentnego porządku (moralnego), ale wobec produktywistycznie rozumianej logiki rynkowej. Charakterystykę przekształceń technologii władzy w tej instytucji oparłem przede wszystkim na analizie oficjalnych dokumentów, które są częściowo dostępne w jednym ze zbiorów Aleksandra Wejnerta (1857: 1–135).

Lektura aktu erekcyjnego Cuchthauzu z 1736 roku pozwala stwierdzić, że władze kościelne od początku dążyły do transformacji tradycyjnego dyskursu dotyczącego „ludzi marginesu”. W dokumentach widoczny jest ślad produktywistycznej ingerencji w statyczny model podmiotowości biednego i wykluczonego (biedny przestaje pełnić swoją funkcję w systemie stratyfikacji społecznej, należy go zatem przemienić w element produktywny) (por. Geremek 1989: 26). Akt erekcyjny zaczyna się od opisu motywacji ekonomicznych i religijnych – rozumianych łącznie – które stały za powołaniem instytucji:

Oznajmuję komu o tym wiedzieć należy teraz i na potomne czasy, iż ja, uważając dobrodziejstwa Boskie, które wszechmocna ręka Jego tak hojnie i obficie na mnie wylać raczyła, za słuszną i powiną rzecz sądzę, abym część tego majątku na przymnożenie chwały Boskiej i na usługę milej ojczyznyłożył [...]. (Wejnert 1857: 46)

Za powołaniem Domu Poprawy stoi więc zarówno chęć ulokowania kapitału, jak i organizowanie społeczeństwa za pomocą zewnętrznego (boskiego) modelu oraz pomnażanie sił państwa. Co istotne, sam akt powołania tego typu instytucji jest rozumiany jako praktyka „pomnażania chwały”. W tym sensie karanie, walkę z lenistwem oraz sam proces „naprostowywania” stosunków społecznych w Cuchthauzie można rozumieć jako publiczny spektakl władz, wystawiany wobec majestatu zewnętrznego (boskiego) oraz „ku jego chwale”.

Następnie fundator przechodzi do ustanawiania dystynkcji, które mają organizować praktyki miłosierdzia. Techniki karania zostają ulokowane w specyficznie zmodyfikowanym dyskursie religijnym. Autor dokumentu powołuje się na figurę Baranka Bożego, który „gładzi grzechy świata”, a którego krew została przelana, aby – jak twierdzi – „wygładzone i wykorzenione były grzechy”. Według autora właśnie do tego (korekcyjnego)

celu zostali powołani apostołowie, biskupi i spowiednicy. Warto zwrócić uwagę, że w ten sposób fundator płynnie lokuje swoje działania – wybudowanie zakładu pracy przymusowej oraz karanie w nim ludzi – w szerokiej ramie „gładzenia grzechów” (które rozumiane jest jako „wykorzenianie” danego zjawiska, a nie na przykład administrowanie nim). Następnie omówiony zostaje kształt owej technologii „wykorzeniania”:

poddane, czeladkę złych, krnąbrnych, swawolnych, zalotnych, niewiernych, pijanic, próżniaków; także i mężowie, złe żony których w domu ukarać i naprawiać nie mogą, radzi by takiemu miejscu, żeby ich tam na poprawę zadali. (Wejnert 1857: 47)

Jak wynika z zacytowanego fragmentu, władza Cuchthauzu opierała się przede wszystkim na relacjach prywatnych. Kandydatami na osadzenie w tej instytucji byli wszyscy ci, którzy w jakikolwiek sposób przeciwstawiali się zwierzchnictwu osobistemu. Do Domu Poprawy trafiały zatem żony sprzeciwiające się swoim mężom, młodzi klerycy sprzeciwiający się biskupom, a przede wszystkim służba, która nie słuchała swoich panów. O pobycie w instytucji decydowały relacje osobiste, a nie przekroczenie jakiejś obiektywnej normy na spektrum „lenistwo–produktywność”. Na bilecie od pana, z którym do Cuchthauzu przybywała każda osoba, miało być jasno opisane: „czas, jak długo ma tam zostawać, jakie roboty i wikt mieć” (Wejnert 1857: 49). I chociaż projektodawca (oraz sam król) zakreślał ogólne normy tego, kto powinien pozostawać w zakresie zainteresowań Cuchthauzu („ludzie źli, rozpustni, przewrotni, zepsuci, libertyni i wszelcy inni jakiegokolwiek płci”¹²), to modulacja zachowaniami tych osób zależała jeszcze w pełni od macierzystych kontekstów mikrowładzy, z których ludzie ci przybywali.

W akcie erekcyjnym można odnaleźć ślad ogólnych określników w definiowaniu grup, które miałyby podlegać władzy Cuchthauzu. Na uwagę zwraca przedstawienie ludzi luźnych („hultajów”) jako osób, które miałyby zakłócać spokój publiczny:

Także i sędziowie, mając hultajów niespokojnych, ludziom się naprzykrzających, *tranquilatam publicam* mieszkających, których nie mogąc wedle prawa na śmierć skazać, życzyli podobnego miejsca na ukaranie i poskromienie onych. (Wejnert 1857: 47)

¹² Tekst przywileju Augusta III z 24 stycznia 1736 roku dla Domu Poprawy podaje Wejnert (1857: 56).

To grupowe obrazowanie pewnych osób jako szerokiego zagrożenia dla racji stanu nie oznacza jednak, że ludzi trafiających do Cuchthauzu traktowano jako jedność, że zlewano ich w pewną biopolityczną, populacyjną całość. W pierwszej fazie funkcjonowania Domu Poprawy mamy do czynienia raczej z mieszaniem się mechanizmów o charakterze suwerennym i dyscyplinarnym. Świadczy o tym między innymi to, że przykładowo osoby pochodzenia szlacheckiego miały od pewnego momentu w owej instytucji własne, wydzielone miejsce. Nie można było też do Cuchthauzu przyjmować osób „chorych i szalonych” (Wejnert 1857: 101–106).

Jak wynika z przywołanego fragmentu, Dom Poprawy próbowano uczynić ową dyscyplinarną sferą pośrednią dla ludzi, których ani „nie można na śmierć skazać”, ani pozwolić im żyć pośród innych. Poza tym dysfunkcję zapewniała zwłaszcza relacja osobista, która była najważniejszym czynnikiem determinującym kształt życia danej osoby w Domu Poprawy. Dyrektor miał bowiem jedynie nadzorować wypełnianie zaleceń wypisanych na prywatnym bilecie, czyli przede wszystkim nie wypuszczać danej osoby przed czasem oraz dostosowywać zakres kar i „opieki” do indywidualnej instrukcji.

Akt erekcyjny określał także dość precyzyjnie metody stosowane wobec osadzonych. Opierały się one na praktykach z „dobrze funkcjonujących” instytucji zachodnich oraz podobnych Domów Poprawy, działających w Gdańsku i we Wrocławiu. Metody te obejmowały między innymi: bicie osadzonych pierwszego dnia, tuż po przybyciu do instytucji; zakuwanie w dyby i kajdany; spożywanie niskiej jakości pożywienia; siedzenie w ciemności; przebywanie w nieogrzewanych pomieszczeniach oraz „różne roboty ciężkie i przykre” (Wejnert 1857: 49). Dodatkowo każdy przybyły musiał być rytualnie wsadzony na specjalną maszynę, przypominającą konia ze skrzydłami, która stała na dziedzińcu Cuchthauzu¹³. Opis tego osobliwego automatu podaje Wejnert:

Automat ten był zrobiony przez snycerza Szrótera, kadłub miał drewniany, osiem śrub żelaznych utrzymywało skrzydła i nogi, był cały pomalowany i opatrzony rzemieniami przymocowanymi i trzema śrubami, kosztował zaś w ogóle złp 190 gr 2. Cel sprawienia go był ten, aby penitent przez jawne wystawienie go innym

¹³ Opisowaną tutaj karę w postaci drewnianego konia stosowano powszechnie w wojsku. Występuje ona na przykład w artykułach wojskowych Gustawa II Adolfa z 1612 roku (artykuły 43 oraz 49), w Polsce stosowana jest chociażby w 1733 roku (Organiściak 2012: 367, 368), w Genui w 1710 (Łopatecki 2016: 74–76).

współosadzonym na drodze naprzód wstydu bywał karany, nim dolegliwszych środków na jego poprawę poczęto używać. Każdego nowo przybywającego za karę do tego domu naprzód na tego konia wsadzano. Oprócz tego, jako cięższą karę dla niepoprawnych, używano opasywania łańcuchem żelaznym z manelami na rękach i nogach. (Wejnert 1857: 62)

Widać więc, że Cuchthauz sięgał jeszcze do technologii suwerennych, osadzonych w praktykach „publicznego wstydu”. Aż do momentu jego przejęcia przez prywatną spółkę nie wykorzystywał też w sposób jawnie produkcyjny i rynkowy siły roboczej osadzonych: do ich zdań należało bowiem przede wszystkim barwienie tkanin drzewem brezyliowym przywożonym z Gdańska oraz dbanie o 150 drzewek owocowych w dwóch zamkniętych sadach (Wejnert 1857: 62).

Elementy reżimu dyscyplinarnego – oprócz systemu kar – były mniej widoczne; mieszały się także technikami z porządku suwerennego. Na przykład wytwory osób zamkniętych w Cuchthauzie warszawiacy i warszawianki mogli oglądać w specjalnej witrynie widocznej od strony ulicy tak, aby nie móc jednocześnie dojrzeć osób, które te dobra wyprodukowały¹⁴. Co ciekawe, ukrywanie „w cieniu” osób zamkniętych w Cuchthauzie nie wiązało się z chęcią wyzyskania i „sczytania” jak największej ilości informacji o tych osobach, na przykład w celu dalszej dystynkcji (jak w porządku dyscyplinarnym) lub utrzymywania danego zjawiska na optymalnym poziomie (jak w porządku biopolitycznym). Uderzające jest wręcz, że instytucja Cuchthauzu, przynajmniej w pierwszej fazie funkcjonowania, zupełnie nie interesowała się „duszą” czy też wnętrzem skazanych. Dobrego przykładu dostarcza tu fragment aktu erekcyjnego regulującego relacje między zakonnikami a mającymi „poprawiać” swoją podmiotowość uwięzionymi. Interesujący jest tu przede wszystkim zakaz rozmów (a więc dosłowne odwrócenie pryncypium „sczytywania” informacji z pola społecznego, chociażby przez przesłuchanie).

A że pod pretekstem nawiedzania więźniów mogą się jacy duchowni lub świeccy, lub zakonni napierać, żeby z aresztantami rozmawiali; tedy żadną miarą dyrektor nie może im tego pozwalać,

¹⁴ Witryna ta była swego rodzaju „domkiem”, nazywanym w rachunkach urzędowych *Raschpelhaus*. Wejnert podaje, że jej celem było to, aby „wyroby ich mogły być jawne dla publiczności, bez znaszenia się z uwięzionymi” (1857: 62). „Znaszenie się” może także oznaczać nie tyle „niewidzenie”, ile brak konieczności „zadawania się” z osobami osadzonymi.

dla wielu poważnych racji; bo jako ten dom nie jest więzienie na-
wiedzania potrzebujące, taki oni nie są więźniowie. Ten dom jest
szkoła dobrych obyczajów i postępów, a oni są uczniowie niepo-
trzebujący inszych nauczycieli, okrom tych których im tu podaje.
(Wejnert 1857: 50–57)

Fragment ten brzmi rzeczywiście niezwykle „suwerennie”. „Nauczy-
cielami”, o których wspomina projektodawca, mają być bowiem praktyki
cielesne, a więc przede wszystkim ból fizyczny oraz praca (choć wia-
cz nie w rozumieniu produktywistycznym; to raczej praca „ku chwale”, praca
raczej „na wystawę” dla przechodniów aniżeli skierowana w stronę rzeczy-
wistych „potrzeb rynku”). Podsumowując, chciałbym wskazać, że warto
moim zdaniem na Cuchthauz w jego pierwszej fazie istnienia patrzeć jak
na instytucję niejako przedłużającą władzę „ojcowską”. Ingerencja w czas
wolny ma bowiem przywrócić zarządzanie własnym *bios* na właściwe, mo-
ralne tory; czas wolny grup podporządkowanych nie jest jednak rozumiany
jako zasób, który można wykorzystać w celu akumulacji kapitału.

Przejęcie Domu Poprawy przez prywatne przedsiębiorstwo, którego
kapitał zakładowy wynosił niebagatelne 43 200 złp¹⁵, pociągnęło za sobą
liczne interesujące przekształcenia technologii władzy. Z analiz doku-
mentów wynika, że nowi właściciele patrzą na przejmowaną przez siebie
instytucję w kategoriach potencjalności i zasobu. Wartością jest dla nich
zarówno lokalizacja ich przyszłego przedsiębiorstwa¹⁶, jak i sami ludzie
podlegający tu już przymusowi pracy oraz ugruntowana i funkcjonująca
w Cuchthauzie technologia wyzysku (działający system biletowy, system
„obsługi afektywnej” zakładu przez duchownych oraz system kar). Co wię-
cej, podczas starania się o protekcję króla akcjonariusze stawiają się w roli
modernizatorów całego kraju, nie tylko jednej instytucji. Odwołania do
ideologii produktywności oraz wizje przyszłej siły państwa okazują się sku-
teczne – właściciele otrzymują zwolnienia z wielu powinności, a sam król
staje się akcjonariuszem spółki.

Wyzyskanie potencjalności przejmowanego zakładu w obrębie nowej
logiki zysku wymagało także negocjacji ze stroną kościelną – to ona bo-
wem zarządzała Domem Poprawy. Co ciekawe, aby zdobyć odpowiedni

¹⁵ W latach 70. XVIII wieku około 16 złp to koszty utrzymania jednej osoby w instytucji opiekuń-
czej; tymczasem roczny koszt obsługi wszystkich oficjalistów Marszałka Wielkiego Koronnego to
w połowie lat 70. około 36 tysięcy złp; zob. Volumina Legum, t. 8, s. 891 (Rafacz 1932: 40).

¹⁶ Budynek Cuchthauzu znajdował się blisko rozbudowującej się aglomeracji miejskiej; posiadał
także dobrą infrastrukturę – był umiejscowiony blisko rzeki Drny i stawów wodnych potrzebnych
do płukania tkanin.

dokument, właściciele spółki udali się aż do samego papieża, który ostatecznie zdecydował się poprzeć starania pierwszych polskich przedsiębiorców. Brewe Klemensa XIII, w którym ostatecznie przekazywał on Dom Poprawy na cele produkcyjne, jest ciekawym rezerwuarem argumentacji, dotyczącym tego, dlaczego proces produkcji podmiotowości źle regulujących swój *bios* chrześcijan powinien być mediowany raczej przez siły kapitału aniżeli zinstytucjonalizowane miłosierdzie. Papież twierdzi przede wszystkim, że pierwotnym celem istnienia zakładu było „wygodne i pożyteczne przyuczenie się sztuk mechanicznych” przez „biedne sieroty”¹⁷. Zaznacza jednak, że cele te nie były realizowane, a jako przyczynę wskazuje brak zabezpieczonych przepływów kapitałowych. Z tego powodu osadzeni w instytucji byli zmuszeni (łac. *coguntur*) „szukać utrzymania na ulicach i placach”; ponadto w instytucji nie wdrażano „stabilnego sposobu życia” (łac. *stabilis vivendi ratio*), brakowało także należytej aktywności we wspomnianych wcześniej „sztukach mechanicznych”. Szczególnie istotne jest też to, iż papież zdaje się potwierdzać, że źle kierowana instytucja generowała *de facto* ludzi luźnych, przyczyniała się bowiem do tego, że jej podopieczni pozostawali „bez stabilnego sposobu życia”¹⁸. Według papieża ludziom tym brakowało również pomocy duchowej, a także „wszelkiego innego wsparcia”. Analizując argumentację papieską, można wręcz odnieść wrażenie, że z jego punktu widzenia ludzie ci „męczyli się” bez celu, chociaż cel ich uwięzienia miał być bardzo jasno określony – miała to być „poprawa” (łac. *correctionis causa*). Papież wskazuje dodatkowo na to, dlaczego los sierot i ubogich powinien zostać przekazany w ręce prywatnej spółki akcyjnej. Używa tutaj dwóch argumentów: z modelu zarządzania oraz z relacji z władzą królewską. Nowa spółka ma być rzekomo „rządzona najlepszymi i najroztropniejszymi prawami”, a także posiadać wiele odpo-

¹⁷ W oryginale: „ut ibidem mecanicas artes ediscere, et exercere commode, ac uliliter possent”. Używa się też terminu *papuperes orphani* – ‘ubogie sieroty’. Tekst polski w moim własnym tłumaczeniu na podstawie łacińskiego oryginału opublikowanego przez Wejnerta (1857: 194–199).

¹⁸ „Sic itaque in generalibus Comitibus habitis Anno 1736 hujusmodi fundatione approbata, minime inde finis, ac effectus a praedictis Fundatoribus pie volitus umquam obtentus fuit, quippe quia Pauperes Orphanii propter reddituum, ac dotis deficientiam per vicos, ac plateas, ut asseritur victum sibi quaerere coguntur, neque in Domo praedicta certa, ac stabilis vivendi ratio, artiumque mechanicarum exercitium viget, et habetur. li vero, qui correctionis causa ibidem detinentur, fame ac poenis languescunt, ac omni, sive temporali, sive spiritali carent auxilio [Tak więc, na ogólnych Zgromadzeniach zwołanych w roku 1736, tego rodzaju fundacja została zatwierdzona, ale jak się twierdzi, nigdy nie osiągnięto zamierzonych celów i skutków zgodnie z pobożnymi życzeniami wspomnianych Fundatorów; to dlatego, że wcześniej wspomniane ubogie sieroty, z powodu braku dochodów i posagu, są zmuszone szukać utrzymania na ulicach i placach, a we wspomnianym Domu brakuje ustalonego i stabilnego sposobu życia oraz aktywności w dziedzinie rzemiosł mechanicznych. Ci zaś, którzy są tam przetrzymywani w celu poprawy, męczą się głodem i karą, pozbawieni wszelkiej pomocy, zarówno doczesnej, jak i duchowej]” (Wejnert 1857: 195–196).

wiednich „zwolnień i przywilejów”¹⁹. Z tych powodów młode przedsiębiorstwo pozostaje w oczach głowy Kościoła najlepszym kandydatem do dysponowania siłą roboczą osadzonych.

Na reorientację wcześniejszych rozwiązań w kierunku produktywnym wskazują także wewnętrzne regulacje panujące w Cuchthauzie pod nowym zarządem. Wciąż dominują techniki dyscyplinarne mimo występowania zjawiska utowarowienia pracy. Przede wszystkim dąży się jednak do ściślejszej instytucjonalizacji. I tak spółka akcyjna nie dopuszcza już wysyłania do Domu Pracy osób po linii prywatnej – decyduje się za to korzystać z rezerwuaru siły roboczej oddelegowywanej przez sądy duchowne i świeckie (wyjątkiem są jedynie rodzice, którzy nadal mają prawo osadzać w Cuchthauzie swoje dzieci²⁰). Zmianie ulegają również stawki za pobyt w instytucji – opłata „na wejściu” wynosi teraz 8 złotych, tyle

¹⁹ „E contra autem cum praedicta Societas Manufacturarum et Lanificii in Regno hujusmodi erecta sit, eique quampures dicti Regni Optimates nomen quoque dederint, ac optimis, prudentissimisque legibus gubernetur, pluribusque exemptionibus, et privilegiis decorata existat [Natomiast z drugiej strony, ponieważ wspomniane Stowarzyszenie Manufaktur i Przemysłów Włókienniczych w tym Królestwie zostało ustanowione, a wielu zasłużonych dostojników tego Królestwa przekazało mu swoją aprobatę, a także jest rządzone najlepszymi, najroztropniejszymi prawami, a także ozdobione wieloma zwolnieniami i przywilejami]” (Wejnert 1857: 196).

²⁰ Warto w tym wypadku krytycznie odnieść się do wizji Domu Poprawy wynikającej z oficjalnych dokumentów, którą przedstawia Wejnert. W świetle regulaminów z 1736 roku nie wolno było do Cuchthauzu przyjmować „chorych i szalonych”, a każda osoba miała być na wejściu karana siedzeniem na „automacie”. Nie dysponujemy jednak źródłami, które mogłyby zweryfikować tę narrację. Nie zachowała się lista pensjonariuszy sprzed 1767 roku; dla roku 1767 – a więc tuż przed założeniem Kompanii Manufaktur Welnianych – dysponujemy jedynie drobną wzmianką o czterech kobietach, których wyznaczony pobyt w Domu Poprawy został opłacony przez prywatne osoby je tam kierujące. W bardzo ograniczonej mierze można wnioskować o przekształcaniach Domu Poprawy na podstawie stutrzydziestoosobowej listy z 1794 roku (AGAD, AKP, 236, k. 410–410). W tym okresie działania wokół Cuchthauzu są już bowiem częścią szerszych praktyk zarządzania populacją Warszawy (sam teren Cuchthauzu jest zresztą podzielony na różne przedsiębiorstwa, znajduje się tam na przykład magazyn żydowski). Dom Poprawy funkcjonuje wtedy w szerszej, być może biopolitycznej formule, jakże innej od nastawionej na zysk, zamkniętej instytucji z 1768 roku. Wskazuje na to także pośrednio kształt listy osób schwytanych na ulicach miasta z 1794 roku, które tymczasowo znalazły się w Cuchthauzie. Dom Poprawy jest w 1794 traktowany raczej jako przystanek na drodze do dalszych działań: skierowania do manufaktur, z którymi władze mają podpisane umowy, zostawienia na miejscu, jeśli osoba jest „niezdalna do pracy”, lub puszczania jej wolno (o ile zgłasza taką chęć oraz przykładowo ktoś za nią zaświadczył – nie wiadomo jednak, jaki status miało owo „wyrażenie chęci”). Spisując dane z 1794 roku myślą o złapanych ludziach przez pryzmat szerszego, wieloelementowego systemu – świadczy o tym również tabela pod koniec listy, w której władza „agreguje” łącznie: weneryków znajdujących się w szpitalu, osoby osadzone w prochnowni oraz tych z Cuchthauzu właśnie. Złapani w 1794 roku to w przeważającej większości osoby stare (średnia wieku dla mężczyzn wynosi 60 lat, dla kobiet 59). Jeśli wierzyć złapanym – co nie wydaje się oczywiste – aż 20% mężczyzn w tej próbie przekroczyło 80 lat. Wśród złapanych właściwie nie ma też ludzi młodych – około 75% osób na liście ma 50 lub więcej lat. Co ciekawe, mimo pewnego odsetka osób chorych i kalek aż 88% mężczyzn i 80% kobiet jest uznane przez przesłuchujących za zdalnych do jakiegoś typu pracy; 6% w próbie stanowią osoby „trochę pomieszane”, które są tym samym wyraźnie odróżnione. Spis z 1794 roku nie może być raczej podstawą wnioskowania o wcześniejszych praktykach w Cuchthauzie – stanowi jednak ważny punkt w dyskusji dotyczącej zaufania

też należy zapłacić spółce akcyjnej pod koniec okresu pracy, „na wyjściu”. Dodatkowo za usługi korekcyjne (czyli różne prace dla prywatnego zakładu) – które mają w domyśle wzmacniać „sily państwa” – spółka pobiera opłatę dzienną w wysokości 12 gr, z których opłacane ma być również wyżywienie. Co ciekawe, następuje ponadto pierwsza próba wyceny pracy więźnia. Akcjonariusze zakładają bowiem, że opłaty za wyżywienie mogą być po roku zniesione, ponieważ koszty te kompania będzie mogła opłacać z bezpłatnej pracy osadzonej osoby²¹. Utrzymany zostaje natomiast przepis mówiący o maksymalnym, dwuletnim okresie pobytu w Cuchthauzie (Wejnert 1857: 101–102).

Z punktu widzenia przekształceń władzy nad *bios* osadzonych interesujące jest także to, że nadal nie wyraża się chęci, aby studiować dusze skazańców czy wydobywać od nich wiedzę o ich własnych genealogiach upodmiotowienia na przykład po to, aby dokumentować i badać mechanizmy, które sprowadziły ich na „złą drogę”. W punkcie 12 ekscerptu zaleca się wręcz, aby dyrektor Cuchthauzu pilnował, by do rozmów z więźniami dopuszczać jedynie osoby ze specjalnym pozwoleniem (Wejnert 1857: 102). Nowością jest natomiast jawnie produktywistyczny charakter niektórych rozporządzeń – zarówno w sferze dyskursywnej, jak i infrastrukturalnej. Po pierwsze, dzieciom, które zostaną wyszkolone w Cuchthauzie, na wyjściu planuje się wystawiać specjalne certyfikaty, mające w przyszłości pozwolić im pracować w wyuczonym zawodzie oraz ułatwić poruszanie się po (zdominowanym przez cechy) rynku pracy. Co więcej, postanawia się też, że wszystkie dzieci, których pochodzenie stanowe nie jest znane, będą się po wyjściu z rąk spółki uznawać za mieszczan. To bardzo istotne przekształcenie władzy; oznacza bowiem, że prywatna kompania stara się ingerować i ustanawiać pochodzenie społeczne za pomocą utowarowionej relacji pracy lub, mówiąc jeszcze inaczej, że instytucje będące blisko bezpośredniego procesu produkcji roszczą sobie prawa nie tylko do mediowania procesów społecznych, ale do trwałej zmiany kluczowych zmiennych (takich jak pochodzenie)²². Ingerencja w warunki brzegowe zjawisk, a także

narracjom budowanym na dokumentach oficjalnych. Za zwrócenie uwagi na listę osób z 1794 roku bardzo dziękuję jednemu z anonimowych recenzentów.

²¹ Przy czym to „używanie do robót” ma też aspekt podmiototwórczy; ma za zadanie odzwyczaić „występnych ludzi” od złych sposobów spędzania czasu.

²² Perspektywa Foucaultowska pozwala tutaj śledzić pewien ogólny trend przechodzenia do rozwiązań biopolitycznych. To, w jaki sposób rozwiązania te były mediowane na poziomie konkretnych strategii biograficznych (na przykład dzieci otrzymujących status mieszczański), jest już nieco innym pytaniem, niezmienną jednak zasadniczo ogólną trajektorii biopolitycznej. O różnicy między oficjalnymi celami, przedstawianymi przez polskie instytucje oświeceniowe, a celami, które mogą zostać problematyzowane przez perspektywę Foucaultowską, zob. Poniat 2016a: 326–327.

chęć wpływania na szersze domeny tego, co społeczne, sugeruje już trend w stronę rozwiązań biopolitycznych. Do takich proponuję zaliczyć regulację ruchu ludzi luźnych i pomysł kontroli „próżniaków” przez paszportyzację.

/// Biopolityczna paszportyzacja. Nieudana regulacja czasu (wolnego) przez regulację ruchu

Projekt wprowadzenia powszechnej paszportyzacji z marca 1790 roku wieńczy szereg przemian dotyczących ludności luźnej z lat 80. XVIII wieku. Większość z nich opiera się na radykalnym poszerzeniu terytorium, na którym włada się ludźmi luźnymi. O ile pierwsze technologie władz skupiały się na zarządzaniu *bios* osoby luźnej w granicach, murach konkretnej instytucji (Dom Poprawy, więzienie, szpital), o tyle w drugim okresie epoki stanisławowskiej technologie te rozlewają się na szersze terytorium – miasto, powiat, a wreszcie na cały kraj²³.

W rozporządzeniach (kształconego na Zachodzie) marszałka koronnego Mniszcha często pojawiają się oskarżenia wobec mieszkańców Warszawy, że popełniają błąd, udzielając pomocy „próżniakom” i ludziom luźnym; ostatecznie więc pomoc ta zostaje zakazana i spenalizowana²⁴. W latach 80. wzmożeniu ulega także polityka pozyskiwania informacji o polu społecznym przez spisy – najpierw organizowane przez przedstawicieli władz, następnie narzucane jako obowiązek wszystkim właścicielom nieruchomości w Warszawie²⁵. W rozumieniu elit celem jest tu oczywiście zapobiegnięcie niekontrolowanej migracji oraz próba kontrolowania relacji „praca–czas wolny” u podporządkowanych. Analiza warszawskiego korpusu 140 przesłuchań ludzi luźnych z lat 1787–1794 pozwala bowiem stwierdzić, że jedną ze strategii biograficznych migrujących było gromadzenie oszczędności

²³ Zwieńczeniem tego ruchu poszerzania terytorium jest powołanie Komisji Policji Obojga Narodów, która posiadała znacznie większy budżet i większe uprawnienia w stosunku do poprzedzających je instytucji protopolicyjnych, na przykład Komisji Boni Ordinis czy komisji porządkowych cywilno-wojskowych (Diakowska 2008; Zahorski 1959: 96–206).

²⁴ Zob. uniwersał marszałka Mniszcha z 3 lutego 1784 roku, Biblioteka Narodowa, SD W.4.681. Podobną tendencję poszerzenia terytorium widać w uniwersale z 3 czerwca 1786, AGAD, Warszawa – Ekonomiczne (dalej: WE), 860, k. 37.

²⁵ Zob. obwieszczenie marszałka Wielkiego Księstwa Litewskiego Władysława Gurowskiego z 28 lutego 1787 roku, AGAD, WE, 860, k. 45. W dokumencie tym bezpośrednio wiąże się kwestię problemu nieuregulowanej migracji (punkt 7) z obowiązkiem spisu wszystkich mieszkańców danego domu, w tym „Luźnych bez Profesji i Służby, Włóczęgów, Żebraków, Żydów, zgoła wszystkich bez excepty Mieszkańców, chociażby tyko czasowo mieszkali” (punkt 1). Chociaż spisy z 1789, jak i z lat 1790–1792 oficjalnie nie miały na celu zapobiegnięcia migracji (spis z 1789 miał cel podatkowo-wojskowy) (Kuklo 2017: 54), warto je na bardziej ogólnym poziomie rozpatrywać jako symptomy rozwoju myśli policyjnej w Polsce (Malec 1986: 92, 132–133), który to rozwój można ujmować z wykorzystaniem pojęć Foucaultowskich.

z różnych form intensywnej pracy (na przykład podczas żniw), a następnie organizowanie sobie dłuższego okresu bez pracy, który pożytkowany był na migrację, poszukiwanie lepszego miejsca do życia lub na przykład odwiedzenie rodziny. W tę z gruntu nieliniową biografię – z dłuższymi okresami „czasu wolnego” – starała się ingerować władza, penalizując i demonizując tego typu styl życia jako zagrażający „pożytkowi publicznemu”.

Opis systemu paszportowego komisji porządkowej cywilno-wojskowej powiatu łuckiego z marca 1790 roku daje wgląd w liczne interesujące techniki władzy wobec czasu wolnego²⁶. W zamierzeniu projektodawców system ten miał na celu „zapobieżenie dezercji żołnierza i odwrócenie hultajstwa, beczynnie włóczącego się”. Co ciekawe, nie ogranicza się on już do właścicieli nieruchomości czy szynkarzy udzielających schronienia migrującym – dotyczy „wszystkich w ogólności i każdego w szczególności”. Projekt komisji łuckiej idzie o krok dalej niż technologie warszawskie z lat 80. – penalizuje bowiem nie tylko wynajmowanie mieszkań osobom bez paszportu, lecz zabrania także przepuszczania takich osób na wszelkich „traktach, drogach i ścieżkach”. Stara się więc narzucić rozwiązania infrastrukturalne, które realnie nie pozwalałyby ludności podporządkowanej na przemieszczanie się po kraju w sposób wolny. Obowiązek „wypisania paszportu” – na specjalnym papierze dostarczonym przez komisję – nakładany jest bowiem na wszystkie osoby, które wypuszczają ze swoich rąk „służbę kończących ludzi, rzemieślników i czeladź wędrującą”. Co ciekawe, w myśl tego systemu obowiązkowi paszportowemu nie mają podlegać cudzoziemcy, którzy pragnęliby osiedlić się w Polsce (a więc także przyczynić się do wzrostu sił państwa). Aspekt ten jest istotny; podkreśla bowiem, że rozwiązania paszportowe mają za cel przede wszystkim regulację czasu wolnego („walkę z próżniakami”), a nie chociażby wytworzenie wiedzy o wszelkiego rodzaju przepływach krajowych i zagranicznych.

Projekt komisji łuckiej podaje również szczegóły dotyczące samego paszportu. Mają się w nim pojawić między innymi takie informacje jak: imię, przezwisko, opis wieku i „figury” danej osoby, ale też jej sposobu poruszania się („konny” lub „pieszy”) oraz status zatrudnienia („odprawiony”, „w usłudze znajdujący się”, „poddany”, „najęty”). W przypadku odprawienia ze służby należy także opisać przyczynę odprawienia („dlaczego dalej służyć nie chciał albo dlaczego jest odprawionym”). Z punktu widzenia

²⁶ System ten był traktowany jako modelowy; wzorowały się na nim także komisje z innych terenów Polski. Tekst projektu zob. *Dziennik rządowo-ekonomiczno-handlowy* 1790. Sama komisja łucka w okresie od marca do połowy maja wydała około tysiąca paszportów, kaliska do połowy sierpnia – 12 tysięcy, grodzieńska (w tym samym czasie) – około 220 (Łosowski 2019: 38).

rozważań na temat technologii ograniczających czas wolny najciekawszym elementem systemu paszportowego był swoisty mechanizm śledzenia ścieżki migracji. Projektodawca godził się bowiem w pewien sposób na istnienie zjawiska „luźności”, ale starał się regulować je na poziomie „optymalnym”. Każdy migrujący otrzymywał w związku z tym kwartał na swobodne przemieszczanie się po kraju, szukanie nowej pracy etc., natomiast po zakończeniu takiego okresu ochronnego migrujących można było łapać i wcielać do wojska. Stąd konieczność liczenia owych dni składających się na kwartał, które miały być poświadczane kolejnymi „wpisami” w paszporcie, pochodzącymi z odwiedzonych miejsc – z miast, wsi, ale także na przykład z przepraw mostowych. W ten sposób daloby się nie tylko odtworzyć realną „ścieżkę migracyjną” osoby luźnej, lecz jednocześnie trwale ograniczyć jej czas wolny. Równocześnie każdy, kto przepuściłby osobę nieposiadającą paszportu, miał podlegać karze 200 złp. Jeszcze wyższa kara – astronomiczne wręcz 1000 złp²⁷ – czekała na zatrudniających, którzy wydaliby migrującym fałszywe zaświadczenia (Maludzińska 2014: 285).

W zamyśle ówczesnych elit projekt paszportyzacji miał objąć cały kraj. Na uwagę zwraca przede wszystkim biopolityczny charakter owej technologii władzy: odejście od ambicji pełnego wyrugowania danego zjawiska (jak w reżimie dyscyplinarnym) na rzecz utrzymywania go na poziomie możliwie optymalnym (przez administrowanie czasem wolnym migrujących na podstawie informacji zbieranych w paszporcie). W kontekście wcześniejszej dyskusji nad kształtem akumulacji pierwotnej na peryferiach warto jednak spytać o skuteczność tego typu deklarowanych przez elity pomysłów. Nawet jeśli ingerencję w czas wolny rozumieć tutaj jako swoiste oddzielenie od siebie samego – od władania własną potencjalnością, swoim *bios* – należy ocenić, czy tego typu projekty mogły mieć w epoce stanisławowskiej szanse powodzenia, a także czy miały rzeczywisty wpływ na pole społeczne, w nieznaczny chociaż sposób przyczyniając się do zawiązania relacji kapitalistycznych.

Odpowiedzi, przynajmniej szczątkowej, ponownie można próbować szukać w krytycznym zestawianiu źródeł elitarnych ze źródłami oddolnymi. Zgodnie z teorią „wiedzy usytuowanej” czy też założeniami czołowych badaczy ludzi luźnych Roberta Shoemakera i Tima Hitchcocka to właśnie złapani przez władze ludzie powinni posiadać szczególny rodzaj „społecz-

²⁷ Jest to kwota niewyobrażalna; za 1000 złp można było w tamtym okresie kupić osiem wołów, pięć koni lub – przykład może bardziej obrazowy dla współczesnych czytelników i czytelniczek – mieszkać w porządnym warszawskim hotelu przez dziesięć miesięcy (Jeziński, Wyczański 2006: 35, 38; Korzon 1897: 92).

nej wiedzy” na temat technologii, którą zostali objęci (2015: 9–23). Analiza stanisławowskich źródeł oddolnych sugeruje głęboką nieskuteczność projektów paszportyzacji. Dość powiedzieć, że w analizowanym przeze mnie korpusie 140 przesłuchań z Warszawy z lat 1787–1794 wzmianka o jakichkolwiek zaświadczeniach – czy to pochodzących od zatrudniających, czy o oficjalnych paszportach – pojawia się jedynie trzy razy. Warto przy tym zaznaczyć, że w przypadku złapanych przez Straż Marszałkowską posiadanie paszportu lub atestacji mogło często działać na korzyść złapanego, na przykład zwiększyć szanse na niebycie wyrzuconym za okopy miejskie.

O tym, jak „wyśniony” i nieskuteczny charakter miała ówczesna polityka paszportowa, świadczy także jakościowa analiza tych nielicznych przesłuchań, w których wzmianka o zaświadczeniu w ogóle się pojawia. I tak młody leśnik Gdańczewski, w momencie złapania od tygodnia żyjący z oszczędności, nie ma atestacji, ponieważ większość swojej kariery zawodowej migrował jedynie w obrębie Podola; nie brał więc zaświadczeń z przyczyny – jak to określa – „znania go w tamtych stronach”²⁸. Z kolei biografia trzydziestosiedmioletniego Płońskiego, pechowego służącego z Podlasia, pokazuje, że brak paszportu w żadnym razie nie utrudnia znalezienia pracy. Płoński – mimo że w chwili kontaktu z władzą jest wyrzucany za okopy warszawskie – wielokrotnie układa sobie życie zawodowe w stolicy, mimo iż nie zbiera atestacji²⁹. Lektura całości jego zeznania skłania do wniosku, że rozbudowany system paszportowy, będący zwieńczeniem działań elit w odniesieniu do czasu wolnego, w żadnej mierze nie zmniejszał sprawczości migrujących. Biopolityczny system kontroli migracji i czasu wolnego w dużej mierze pozostaje więc niespełnionym marzeniem elit wobec podporządkowanych. Tym bardziej zatem nie może być uznany za przejaw rzeczywiście przekształcającej stosunki społeczne akumulacji pierwotnej.

/// Wnioski. „Zastępcza” akumulacja pierwotna

Walka o regulację czasu wolnego w stanisławowskiej Polsce nie była w stanie trwale wpłynąć na społeczeństwo – migrujący ludzie luźni w dużej mierze zachowali wolność jako dysponenti własnego czasu. Przyczyn tego niepowodzenia należy upatrywać w słabych instytucjach. Warto zaryzykować tezę, że w wypadku Polski transfer idei znacząco wyprzedzał transfer rozwiązań infrastrukturalnych. W tym sensie, o ile miał miejsce postulo-

²⁸ AGAD, AKP, sygn. 313, k. 47.

²⁹ AGAD, AKP, sygn. 312, k. 113.

wany przez Assorodobraj-Kulę marksowski sojusz instytucji państwowych z interesami burżuazji (na przykład właścicielami manufaktur), o tyle należy go raczej uznać za „sojusz słabych”. Stanisławowskie władze, chociaż odwoływały się do licznych technik – suwerennych, dyscyplinarnych i biopolitycznych – nie były w stanie doprowadzić do sytuacji, w których zniszczenie tradycyjnych warunków społecznych skutkowałoby uznaniem relacji opartych na kapitale za jedyny możliwy czynnik sprawczy rozwoju (Mezzadra 2014: 43). Tym samym trudno uznać stanisławowską walkę z czasem wolnym za element akumulacji pierwotnej w mocnym rozumieniu tego słowa.

Zarazem jednak reforma kalendarza oraz walka z czasem wolnym z pewnością są częścią procesu proletaryzacji oraz składową rozproszonych działań państwa na rzecz regulacji płac i wydłużania dnia roboczego (Mezzadra 2014: 54–55). W szerokim, biopolitycznym sensie warto także walkę z czasem wolnym traktować jako jedno z najbardziej podstawowych marksowskich oddzielen (niem. *Enteignungen*) – oddzielenie podmiotu od jego własnych zasobów (Mezzadra 2014: 51). Przykład Polski stanisławowskiej zdaje się jednak sugerować, że właśnie brak powiązania owego podstawowego oddzielenia z innymi oddzieleniami składającymi się na akumulację pierwotną sprawia, że oddzielenie oparte na bezpośredniej ingerencji w czas wolny okazuje się w warunkach peryferyjnych nieskuteczne. Pozwala to uznać działania państwa polskiego raczej za formę akumulacji „zastępczej”. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że owo państwo występuje wobec ogromnej grupy już migrujących ludzi, którzy migrują nie dlatego, że oddzielono ich od ziemi, ale dlatego, że słabe państwo stwarza im okazje do realizacji wolności i własnych aspiracji. Walka z czasem wolnym jest więc raczej formą reakcji na to, że państwo nie jest w stanie realnie przekształcić tego ruchu – ruchu, który nie jest przez nie aktywnie wzbudzany, ale z którym musi się zmierzyć.

Bibliografia:

/// Assorodobraj-Kula N. 1946. *Początki klasy robotniczej; problem rąk robotczych w przemyśle polskim epoki stanisławowskiej*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.

/// Balibar É. 2007. *Filozofia Marksa*, tłum. M. Kowalewski, A. Ostolski, A. Staroń, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Baranowski B. 1986. *Ludzie gościńca w XVII–XVIII w.*, Wydawnictwo Łódzkie.

- /// Bednarek J. 2015. *Akumulacja pierwotna i czasowości kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 16, s. 56–77.
- /// Boltanski L., Chiapello È. 2022. *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa.
- /// Brenner R. 1976. *Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, „Past & Present”, nr 70, s. 30–75.
- /// Chodyński S. 1904. *Święta chrześcijańskie*, [w:] *Encyklopedia Kościelna: według teologicznej encyklopedji Wetžera i Weltego, z licznymi jej gopetnieniami*, t. 27, red. M. Nowodworski, [s.n.], s. 211–253.
- /// Czczot K., Pospiszyl M. 2021. *Osuszanie historii. Błoto i nowoczesność*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 62–78.
- /// De Angelis M. 2012. *Grodzenia, dobra wspólne i „zewnętrze”*, tłum. T. Leśniak, „Praktyka Teoretyczna”, nr 6, s. 311–324.
- /// Defert D. 1991. *Popular life and insurance technology*, [w:] *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, red. G. Burchell, P. Miller, C. Gordon, The University of Chicago Press, s. 211–233.
- /// Derra A. 2012. *Od skromnego świadka do wiedzy usytuowanej. O pożytkach z feministycznych badań nad nauką i technologią*, „Etyka”, nr 45, s. 119–132.
- /// Diakowska B. 2008. *Instytucje państwowe w Rzeczypospolitej w XVIII wieku a walka z żebractwem i włóczęgostwem*, „Rocznik Warszawski”, nr 36, s. 399–414.
- /// *Dziennik rządowo-ekonomiczno-handlowy*. 1790. *Dziennik rządowo-ekonomiczno-handlowy Zajmujący różne Wiadomości, Rządowe, Handlowe, Ekonomiczne, Fabryczne, Kontraktowe na Dobra, Summy, i Produkta. Zajmujący 3 miesiące: styczeń luty, marzec 1790*, s. 276–308, <https://pbc.biaman.pl/dlibra/publication/34/edition/33/content>, dostęp: 9.08.2024.
- /// Ewald F. 1991. *Insurance and risk*, [w:] *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, red. G. Burchell, P. Miller, C. Gordon, The University of Chicago Press, s. 197–210.
- /// Federici S. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia.
- /// Federici S. 2016. *Cały świat potrzebuje wstrząsu. Ruchy społeczne i polityczny kryzys w średniowiecznej Europie*, tłum. K. Król, „Praktyka Teoretyczna”, nr 19, s. 265–279.

/// Foucault M. 2009. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komedant, Wydawnictwo Aletheia.

/// Foucault M. 2010. *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Foucault M. 2011. *Narodziny biopolityki*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Geremek B. 1989. *Litość i szubienica: dzieje nędzy i miłosierdzia*, Czytelnik.

/// Gordon C. 1991. *Governmental rationality: An introduction*, [w:] *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, red. G. Burchell, P. Miller, C. Gordon, The University of Chicago Press, s. 1–52.

/// Grochulska B. 1966. *Problem wzrostu ludności Warszawy w drugiej połowie XVIII wieku*, „Rocznik Warszawski”, nr 7, s. 182–187.

/// Guzowski P., Poniat R., Liedke M. 2024. *Służba domowa w dworach szlacheckich w Rzeczypospolitej końca XVIII w.*, [w:] *Człowiek twórcą historii*, t. 2: *Rzeczpospolita polsko-litewska w Europie wczesnonowoczesnej*, red. C. Kukło, W. Walczak, Uniwersytet w Białymstoku, s. 349–367.

/// Haraway D. 2014. *Wiedza usytuowana. Problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej, niepełnej perspektywy*, tłum. A. Derra, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. A. Derra, E. Bińczyk, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 103–138.

/// Hardt M., Negri A. 2012. *Rzeczpospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, tłum. [P. Juskowiak i in.], ha!art.

/// Harvey D. 2005. *The New Imperialism*, Oxford University Press.

/// Harvey D. 2008. *Neoliberalizm: historia katastrofy*, tłum. J.P. Listwan, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Harvey D. 2019. *Spaces of Global Capitalism: A Theory of Uneven Geographical Development*, Verso.

/// Hitchcock T., Shoemaker R. 2015. *London Lives*, Cambridge University Press.

/// Jezierski A., Wyczański A., red. 2006. *Historia Polski w liczbach*, t. 2: *Gospodarka*, Główny Urząd Statystyczny.

- /// Juskowiak P. 2015. *Wynalazcząca urbanizacja. Miejski marksizm wobec problemu akumulacji pierwotnej*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 16, s. 78–113.
- /// Klimont G. 2024. *Początki biopolityki na ziemiach polskich. Przemiany władzy wobec ludzi luźnych oraz praktyki społeczne podporządkowanych w drugiej połowie XVIII wieku*, [niepublikowana rozprawa doktorska], IFiS PAN.
- /// Kopczyński M. 1995. *Młodość i młodzież na Kujawach w XVIII wieku*, „Przegląd Historyczny”, nr 86(3–4), s. 329–350.
- /// Kordela K. 2013. *Being, Time, Bios: Capitalism and Ontology*, Suny Press.
- /// Korzon T. 1897. *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta, 1764–1794*, t. 2, nakładem Księgarni Teodora Paprockiego i S-ki.
- /// Kracik J. 1995. „Nieposłuszne Kościołowi działki”. *Reakcja społeczna na papieską redukcję świąt w Polsce w 1775 roku*, „Analecta Cracoviensia”, nr 27, s. 501–509.
- /// Kukło C. 2017. *Polska myśl i praktyka statystyczna do końca XVIII wieku*, [w:] *Historia Polski w liczbach*, t. 4: *Statystyka Polski: dawniej i dzisiaj*, red. F. Kubiczek, W. Adamczewski, H. Dmochowska, C. Kukło, C. Leszczyńska, W. Łagodziński, B. Łazowska, J. Łukasiewicz, G. Szydłowska, Główny Urząd Statystyczny, s. 19–66.
- /// Linebaugh P. 2014. *Stop, Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance*, PM Press.
- /// Lipiński E. 1975. *Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej do końca XVIII wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- /// Łopatecki K. 2016. *Miejskie artykuły wojskowe w nowożytnej Europie – zarys problematyki*, „Miscellanea Historico-Iuridica”, nr 15(1), s. 59–84.
- /// Łosowski J. 2019. *Paszporty w ostatnich latach dawnej Rzeczypospolitej. Problem genezy, formy i funkcje*, „Archiwa – Kancelarie – Zbiory”, nr 10(12), s. 25–52.
- /// Malec J. 1986. *Polska myśl administracyjna XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Maludzińska M. 2014. „Próżnowanie stało się powszechnym nałogiem”: *Żebracy i włóczędzy w stanisławowskiej Warszawie*, Wydawnictwo Neriton.

/// Maludzińska M. 2015. „Kraj jest nieszczęśliwy, że ma ludzi próżniujących”: walka z ubóstwem w Warszawie na tle sytuacji społeczno-gospodarczej Rzeczypospolitej w dyskursie publicystycznym drugiej połowy XVIII wieku, Wydawnictwo Neriton.

/// Marks K. 1951. *Kapitał*, tłum. M. Brzeziński, S. Krusiński, L. Krzywicki, K. Plawiński, K. Puchewicz, J. Siemaszko, t. 1, Książka i Wiedza.

/// McCants A.E.C. 2008. *Poor consumers as global consumers: The diffusion of tea and coffee drinking in the eighteenth century*, „The Economic History Review”, nr 61, s. 172–200.

/// Mezzadra S. 2014. *Tak zwana akumulacja pierwotna*, tłum. S. Królak, [w:] *Marks. Nowe perspektywy*, red. Libera Università Metropolitana, tłum. S. Królak, PWN, s. 37–83.

/// Michalski J. 2004. *Problematyka ludności luźnej w pierwszej połowie panowania Stanisława Augusta*, [w:] *Cała historia to dzieje ludzi...: studia z historii społecznej ofiarowane profesorowi Andrzejowi Wyczańskiemu w 80-tą rocznicę urodzin i 55-lecie pracy naukowej*, red. C. Kukło, P. Guzowski, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 311–322.

/// Murphy C. 2018. *From Citizens to Subjects: City, State, and the Enlightenment in Poland, Ukraine, and Belarus*, University of Pittsburgh Press.

/// Nichols R. 2015. *Disaggregating primitive accumulation*, „Radical Philosophy”, nr 194, s. 18–28.

/// Organiściak W. 2012. *Artykuły wojskowe Hieronima Radziwiłła dla garnizonu słuckiego z 1733 roku na tle prawa wojskowego Wielkiego Księstwa Litewskiego*, „Z Dziejów Prawa”, nr 13(5), s. 361–386.

/// Poniat R. 2013. *Ludzie luźni w społeczeństwie Rzeczypospolitej szlacheckiej w kontekście badań nad cyklem życia*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, nr 73, s. 51–77.

/// Poniat R. 2014a. *Służba domowa w miastach na ziemiach polskich od połowy XVIII do końca XIX wieku*, Wydawnictwo DiG.

/// Poniat R. 2014b. *Wiek opuszczania rodzinnego gospodarstwa domowego w dobie stanisławowskiej w świetle źródeł sądowych*, „Przeszłość Demograficzna Polski”, nr 35, s. 7–40.

/// Poniat R. 2016a. *Czy relacja ze źródeł może zastąpić znajomość literatury przedmiotu? Uwagi do książek Moniki Maludzińskiej*, „Przegląd Historyczny”, nr 107(2), s. 311–327.

- /// Poniat R. 2016b. *Starość ludzi luźnych. Aspekty demograficzne i ekonomiczne*, [w:] *Ludzie starzy i starość na ziemiach polskich od XVIII do XXI wieku*, t. 2, red. A. Janiak-Jasińska, A. Szwarc, K. Sierakowska, Wydawnictwo DiG, s. 133–147.
- /// Poniat R., Guzowski P., Kaźmierczyk E., Liedke M. 2024. *Demograficzne konsekwencje zróżnicowania społecznego w osiemnastowiecznej Polsce*, „Kwartalnik Historyczny”, nr 130(4), s. 733–769.
- /// Pospiszyl M. 2023. *The fifth element: The enlightenment and the draining of Eastern Europe*, „Environmental History”, nr 28, s. 361–388.
- /// Rafacz J. 1932. *Więźnienie marszałkowskie w latach 1767–1795*, nakład Towarzystwa Naukowego.
- /// Ratajczak M. 2015. *Wprowadzenie do teorii kapitalizmu kognitywnego: kapitalizm kognitywny jako reżim akumulacji*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 15, s. 57–94.
- /// Read J. 2003. *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, Suny Press.
- /// Reid D.A. 1976. *The decline of Saint Monday 1766–1876*, „Past & Present”, nr 71, s. 76–101.
- /// Reid D.A. 1996. *Weddings, weekdays, work and leisure in urban England 1791–1911: The decline of Saint Monday revisited*, „Past & Present”, nr 153(1), s. 135–163.
- /// Robakiewicz E. 2017. *Demokracja i kapitalizm. Teoria polityczna Ellen Meiksins Wood*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 26, s. 290–319.
- /// Rodak M. 2016. *Monika Maludzińska „Próżnowanie stało się powszechnym nałogiem». Żebracy i włóczędzy w stanisławowskiej Warszawie*, Warszawa 2014, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, nr 76, s. 505–508.
- /// Rojek Ch. 1995. *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*, Sage.
- /// Schütze F. 2012. *Analiza biograficzna ugruntowana empirycznie w autobiograficznym wywiadzie narracyjnym. Jak analizować autobiograficznie wywiady narracyjne*, tłum. K. Waniek, [w:] *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*, red. K. Kaźmierska, Nomos, s. 141–278.
- /// Sennett R. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, MUZA.

/// Shoemaker R. 2004. *The London Mob: Violence and Disorder in Eighteenth-Century England*, A&C Black.

/// Skodlarski J. 1988. *Proces akumulacji pierwotnej na ziemiach polskich*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Oeconomica”, nr 82, s. 79–107.

/// Styles J. 2002. *Involuntary consumers? Servants and their clothes in eighteenth-century England*, „Textile History”, nr 33(1), s. 9–21.

/// Turska Z. 1961. *Z rontem marszałkowskim przez Warszawę: zeznania oskarżonych z lat 1787–1794*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Voth H.J. 2000. *Time and Work in England 1750–1830*, Clarendon Press.

/// Vries J. de. 1994. *The industrial revolution and the industrious revolution*, „The Journal of Economic History”, nr 54(2), s. 249–270.

/// Vries J. de. 2008. *The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present*, Cambridge University Press.

/// Wejnert A. 1857. *Starożytności warszawskie*, t. 5, Drukarnia Banku Polskiego.

/// Wood E.M. 2002. *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Verso.

/// Wyżga M. 2019. *Homo movens: mobilność chłopów w mikroregionie krakowskim w XVI–XVIII wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.

/// Wyżga M. 2020. *Miasta i migracje w Rzeczypospolitej przedrozbiorowej. Zarys problematyki*, „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym”, nr 52(1), s. 59–88.

/// Zahorski A. 1959. *Centralne instytucje policyjne w Polsce w dobie rozbiorów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Zienkowska K. 2008. *Ułomne struktury – ułomne reformy*, „Rocznik Warszawski”, nr 36, s. 217–244.

/// Abstrakt

Celem artykułu jest zbadanie, jakich technik używała władza w Polsce stanisławowskiej, aby walczyć z czasem wolnym, a także określenie, do jakiego stopnia walka ta może być uznana za formę akumulacji pierwotnej.

W tym celu analizie poddane zostają dwie instytucje: Warszawski Dom Poprawy oraz projekt paszportyzacji ludności z 1790 roku. Metody badawcze obejmują analizę oficjalnych dokumentów urzędowych oraz 140 przesłuchań osób zatrzymanych przez Straż Marszałkowską w latach 1787–1794. Do badań zastosowano teorię władzy Michela Foucaulta (ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji reżimów: suwerennego, dyscyplinarnego i biopolitycznego). Wnioski wskazują na nieskuteczność prób regulacji czasu wolnego ze względu na słabość instytucji. Mimo zastosowania licznych nowatorskich technik władzom nie udało się trwale wpłynąć na kształt stosunków społecznych. Autor artykułu argumentuje, że walka z czasem wolnym może być uznana za „zastępczą” akumulację pierwotną – imitację idei zachodnich bez realnego wpływu na rozwój kapitalizmu.

Słowa kluczowe:

ludzie luźni, akumulacja pierwotna, Foucault, XVIII wiek, migracje

/// Abstract

“In Every Society, a Man who Does Not Work Is a Dead Member”: The Struggle against Leisure Time as a Form of Primitive Accumulation during the Modernization Period of Stanisław August

The aim of this article is to investigate the techniques used by the authorities in late eighteenth-century Poland to regulate and suppress leisure time, and to determine to what extent these efforts can be considered a form of primitive accumulation. To this end, the study examines two institutions: the Warsaw House of Correction and the 1790 passportisation project. Research for the article involved an examination of official government documents and the reports of 140 interrogations of individuals detained by the Marshal's Guard between 1787 and 1794. The author employs Michel Foucault's theory of power and focuses on the concepts of sovereign, disciplinary, and biopolitical regimes. The findings show that attempts to regulate leisure time were ineffective due to institutional weaknesses. Despite the use of numerous innovative techniques, the authorities were unable to achieve long-term changes in social relations. The author argues that the struggle against leisure time can be interpreted as a form of “substitute” primitive accumulation – an imitation of Western ideas with no tangible impact on capitalist development.

Keywords:

vagrants, primitive accumulation, Foucault, eighteenth century, migrations

/// Gabriel Klimont-Jaroszuk – adiunkt w Zakładzie Socjologii Teoretycznej Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Zajmuje się teorią historii, filozofią marksistowską i historią społeczną. Napisał pracę doktorską o początkach biopolityki na ziemiach polskich. Stypendysta NCBR.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-2406-0678>

E-mail: gabriel.klimont@ifis.edu.pl

AUGUSTYN Z HIPPONY ORAZ SPOŁECZNY I ASPOŁECZNY WYMIAR *CHRISTIANAE VITAE OTIUM**

Michał Sońta
Uniwersytet Warszawski

/// Wprowadzenie

Ideal chrześcijańskiego życia u Świętego Augustyna wydaje się rozważany najczęściej w kontekście konkurujących z sobą typów życia. Życie kontemplatywne w klasycznej literaturze przedmiotu przedstawiane jest jako to, które ma relatywną wyższość (zob. np. Butler 1966: 160–163). Także nowsze opracowania podejmują ten temat, eksplorując napięcie między życiem aktywnym (łac. *vita activa*) a kontemplatywnym (łac. *vita contemplativa*) z perspektywy Kościoła, dla którego współdziałanie i mieszanie się obu tych perspektyw jest koniecznością (Bruning 2001: 148) albo jedynie zagadnieniem drugorzędnym wobec właściwego życia charytatywnego (łac. *vita caritatis*), nastawionego na potrzeby bliźniego (Mitchell, Keys 2018: 328–329). W niniejszym artykule problem ten zostanie jednak podjęty od strony pojęcia *otium*. Będzie zawierał próbę przyjrzenia się obecnym u Augustyna ideałom chrześcijańskiego życia w *otium* właśnie ze względu na ich stosunek do wspólnoty w ogóle. Jak różne wymiary tego ideału można odnieść do relacji „odpoczywającego” z innymi ludźmi i społecznością?

* Za wszelkie cenne uwagi do tekstu dziękuję anonimowym recenzentom i prof. Andrzejowi Waśkiewiczowi. Za kolejne komentarze i dyskusję dziękuję również Krzysztofowi Katkowskiemu.

W swojej rozprawie doktorskiej o Augustynie Hannah Arendt (1996) stawia pytanie o znaczenie bliźniego wobec duchowej konieczności wyrzeczenia się samego siebie i pewnego wyalienowania się ze świata życia codziennego. Z jednej strony miłość (*caritas*) działa na drugiego człowieka tylko za sprawą miłości do Boga, bliźni jest zatem jedynie celem pośrednim, pretekstem, który tym samym traci swoją indywidualność (Arendt 1996: 93–97). Z drugiej zaś wspólne historyczne początki, a więc grzech, łączą ludzi we współzależności, którą wzmacnia także łaska. Miłość jednak przez swój eschatologiczny charakter odwołuje się do przyszłego Królestwa Bożego, gdzie te zależności nie mają już znaczenia, a jednostka staje przed Bogiem jako indywiduum (Arendt 1996: 98–112).

Chrześcijański czas wolny zostanie zatem zaprezentowany na kolejnych stronach z perspektywy jego społecznego, a zarazem – jak się okaże – wyjątkowo aspołecznego charakteru. Jak jednak należy rozumieć te pojęcia? Społeczne jest to, co przybliży jednostkę do życia codziennego otaczającej społeczności i przez istniejące współzależności tworzy kolejne powiązania między jej członkami. Aspołeczne zaś to, co skłania raczej do aktywności na rzecz „innego” świata. Co ważne, nie chodzi przy tym o antyspołeczność, która rozbijałby jedność jakiegokolwiek wspólnoty.

W systematycznej interpretacji myśli Augustyna należy wziąć pod uwagę jej wielką objętość oraz przede wszystkim ewolucję poglądów samego autora. Myśląc o jego *otium*, można by więc wskazywać na ruch od manicheizmu do neoplatonizmu, dalej na odmienne etapy samego nawrócenia, a z nimi na zmiany leksykalne i odcieniowe dotyczące tego wyrażenia (zob. Trout 2009: 618–619). To nie jest jednak celem tej pracy. Mając na uwadze, że myśl Augustyna nie tworzy zwartego systemu filozoficznego (zob. np. Arendt 1996: 3–4), można zwrócić się ku jednemu konkretnemu zagadnieniu ze względu na wyróżniony problem, bez zakładania z góry spójności w jego rozwiązaniu. Brane tu pod uwagę *otium* nie tworzy bowiem swojego konsekwentnego i jednoznacznego obrazu. Jest raczej zbitką różnych kontekstów, w których przejawia się ono w całej twórczości filozofa. Nie jest to konsekwentna analiza słownictwa, a uwzględniane są wszystkie związane z czasem wolnym wyrażenia, które były używane w myśli świeckiej, hebrajskiej i chrześcijańskiej badanego okresu. Dogłębnie opisał je Jean Leclercq (1963: 13–59) w pracy *Otia monastica: études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, wyróżniając przy tym cztery wyrażenia: *quies*, *otium*, *vacatio* i *sabbatum*. Dalej traktowane są one łącznie, zwłaszcza że dla samego Augustyna były niemal synonimiczne. Tym samym *otium* należy rozumieć bardzo szeroko – też jako tak zwany czas wolny, wolny od obowiązku i ko-

nieczności. Z pewnością jednak nie jako czas wolny od Boga, bo cały czas należy do Niego, ale być może wolny od wspólnoty, społeczeństwa albo przynajmniej jego większej części.

Artykuł został podzielony na pięć części. W pierwszej przedstawione zostało pojęcie wspólnoty w czasach Augustyna, które będzie się przewijać przez cały tekst. W drugiej zarysowano Augustyńskie rozumienie czasu, będące ważnym kontekstem dla tematu jego „zagospodarowania”. Trzecia część prezentuje klasyczne rozumienie *otium* u najważniejszych jego teoretyków – Cyncerona i Seneki. Część czwarta jest już właściwym przejściem do społecznego wymiaru *otium* u Augustyna od strony całości, jaką jest Kościół. W części piątej obraz ten został z kolei zestawiony ze swoistym „prywatnym”, kontemplatywnym wymiarem, który można odnaleźć w Augustyńskim *otium*. Przyjmując, że w dziele Doktora Kościoła są pewne sprzeczności, za Jewgienijem Trubieckojem „nie tylko nie zamierzamy ich zacierać, lecz postaramy się zapoznać z nimi czytelnika” (2020: 73–74).

/// Wspólnota chrześcijańska

W księdze IX *Wyznań* Augustyn rysuje doświadczany przez siebie życiowy przełom, będący konsekwencją słynnego nawrócenia z księgi poprzedniej. Tym razem będzie on jednak dokonywał się w życiu zewnętrznym. Późnym latem 386 roku filozof rezygnuje bowiem z piastowanego stanowiska mediolańskiego retora i – choć oficjalnie czeka do wakacji – na urząd nie ma zamiaru już powrócić. Parę tygodni później razem z grupką przyjaciół, rodziną i uczniami udaje się do niedalekiej wiejskiej posiadłości jednego z nich – Werekundusa – w Cassiciacum. To szczątkowa realizacja od dawna przez to grono snutej wizji założenia swoistej filozoficznej komuny, która miałaby oznaczać wycofanie się z „burzliwego życia”, ucieczkę od ciągłego niezaspokojenia i wiążących się z nimi udręk. Intelktualny klimat świeckiej, świeżo nawróconej mediolańskiej elity przepelniony był wiarą w konieczność wzgardzenia śmiertelnymi zmysłami na rzecz poszukiwania niematerialnej **prawdy**. Dochodziło do tego zamilowanie do żarliwej filozoficznej kontemplacji. Dusze jej uczestników miały się więc wznosić ku bytom jedynie prawdziwym i przez częste obcowanie z nimi nabywać mądrości, a zarazem przyzwyczajania do świata odwiecznego, które czyni niewrażliwym na troski doczesności. Ten filozoficzny „postęp” był oczywiście schrystianizowany, przynajmniej przez sytuowanie Boga w centrum tego drugiego świata (Doignon 1989: 141–151).

Owoce tego okresu były cztery, najstarsze z zachowanych, prace Augustyna: *Przeciw akademikom*, *O życiu szczęśliwym*, *O porządku* i *Soliloquia*. Nie można się więc pozbyć wrażenia głębokiej analogii między tym czasem w życiu filozofa a klasycznym, arystokratycznym ideałem *otium liberale*, który gwarantował stabilny i tradycyjny model życia dla ówczesnych klas wyższych (Brown 1993: 109–110). Poza nieodłącznymi modlitwami i czytaniem Pisma celebrowano posiłki, uprawiano poezję, a dyskusje o takich dziełach jak *Eneida* Wergiliusza trwały także w należących do posiadłości łaźniach. Intelktualny rozwój, który postawiła sobie za cel grupa, wymagał wolnego czasu. Sam Augustyn w ostatnim z etapów swojej twórczości określił pobyt w Cassiciacum mianem *christianae vitae otium*, a więc frazą niepojawiającą się we wcześniejszych dialogach (*Sprostowania*, I, 1). Narzuca się jednak nieprzekraczalna przepaść między tym sklasyfikowanym chrześcijańskim stylem życia a ascetycznym ideałem ojców pustyni, znanym za sprawą żywota Świętego Antoniego. Opowiadające o tym ostatnim dzieło Świętego Atanazego odegrało zresztą zasadniczą rolę w Augustyńskim nawróceniu. Zdaniem Dennisa Trouta (1988: 132–146) synteza elementów klasycznych i tych pochodzących z nowej religii była konieczna w IV wieku, aby chrystianizować sekularną tradycję włoskiej elity. Augustyn musiał zatem z początku przemawiać powszechniej znanymi symbolami i kodami, popadając przy tym być może w niekonsekwencję.

Zasadniczym rysem wczesnego chrześcijaństwa pozostaje jednak mit ustanowionej wraz z nim nowej, uniwersalnej wspólnoty, opartej na pokrewieństwie w Bogu. Od teraz ważność miały więc stracić pochodzenie, obyczaje czy majątek. Stare więzy traciły na znaczeniu, a w ich miejsce powstawały nowe. Dla myślicieli wiązało się to z koniecznością zrozumienia własnego życia grupowego, a przede wszystkim opracowania jego przyszłej formuły (Szacki 2005: 39–41).

Do chrześcijaństwa zaproszony został nowo konstytuujący się w nim podmiot. Najlepiej wyrażają to Listy Świętego Pawła – teksty pisane do założonych przez niego małych grup, które wspierał i rozwijał. Choć nieraz bojowe, są one sednem nowotestamentowej doktryny, albowiem: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28)¹. Podobnie można się odwołać do rozdziału IV Dziejów Apostolskich, który dla wielu pierwszych myślicieli przedstawiał ideał chrześcijańskiej wspólnoty: „Jeden duch i jedno serce

¹ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego, poza przywoływanymi za Augustynem, pochodzą z Biblii Tysiąclecia.

ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4, 32).

Omawiany w tym tekście etap rozwoju chrześcijaństwa to jednak czasy późniejsze niż okres pierwszych gmin. Czasy Świętego Augustyna nie są już naznaczone prześladowaniami, męczeństwem i zasklepianiem się wiernych w sobie. Jednocześnie pozycja wiary nie jest w społeczeństwie wystarczająco pewna, przez co nieustannie miesza się z pogaństwem i herezją. Choć chrześcijanie nie są grupą wykluczoną z pozycji władzy, społeczeństwo Imperium Rzymskiego chrześcijańskie jeszcze nie jest i daleko mu do nauki ewangelicznej. Okres ten można w uproszczeniu symbolicznie umiejscowić między edyktem mediolańskim z 313 i zamknięciem Akademii Platońskiej w 529 roku. Chrześcijanie żyją wtedy niejako na pograniczu, oczywista jest dla nich swoista „obcość” – z jednej strony ich codzienne aktywności przebiegają wśród innych, a z drugiej nie są „u siebie”, bo wszelkie obyczaje są niezgodne z wyznawanymi przez nich zasadami. Niemniej nie walczą zaciekle o ich zmianę i uzdrowienie (Waśkiewicz 2008: 101–104, 152–153). Jak naucza Augustyn w swoich kazaniach i innej działalności duszpasterskiej, starają się żyć według Dekalogu i nie przyczyniać się do szerzącego się wokół zła. Muszą żyć w nadziei.

Saeculum, będące dla Augustyna czymś więcej niż „światem” czy „państwem”, będące sumą całej ludzkiej egzystencji od Adama do Sądu Ostatecznego, jest naznaczone niezbywalnym grzechem. Wszelki ludzki porządek jest z konieczności nieukończony, a tkwiące w nim napięcia są nierozwiązywalne. Pojawiające się w historii byty społeczne i polityczne przemijają i upadają tak szybko, jak szybko powstawały, i nie przedstawiają dla chrześcijan prawie żadnej wartości (Markus 1970: 166–178). **Prawie**, bo są one w stanie zapewnić pewny – i, co istotne, wcale nie wieczny – pokój (*pax*). Ów jest dla Augustyna fundamentalną potrzebą i wartością, na której buduje zręby swojej teorii politycznej (Brown 1972: 323–325). Ten powszechnie podzielany cel pozwala na kształtowanie się – zarówno w zgodzie, jak i w wojnie – przemijalnych państw, społeczeństw i wspólnot. W nich z kolei wierni są chronieni przed zagrażającym im chaosem i zyskują czas – przetrzeń na swoją wiarę, swoją pokutę, słowem: na swoją pielgrzymkę.

Na kolejnych stronach pytanie o wspólnotę pozostanie aktualne, zostanie postawione jednak bliżej zagadnienia czasu, aktywności czy kontemplacji.

Refleksja nad czasem – zarówno tym „wolnym”, jak i „zajętym” – w kontekście myśli biskupa Hippony zajmuje szczególne miejsce. Dla Augustyna czas zaczyna się wtedy, gdy zaczyna się samo materialne stworzenie. Tylko w takiej perspektywie możemy o nim cokolwiek powiedzieć. Nawet w tak ograniczonych ramach czas jednak stanowi problem: „jeśli mnie nikt o to nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem” (*Wyznania*, XIV, 17). Z pewnością odpowiedzią dla niego strukturą jest trójca: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, ale tę pierwszą i ostatnią dzieli nieskończenie krótkie skupienie, uprzytomnienie, i tylko ono jest prawdziwym „teraz”. Jako że wychodzi ono nieraz wprzód (oczekiwanie) albo cofa się (przypominanie), musi operować na pewnej rozpiętości, którą jest dusza. Augustyn dochodzi więc do sytuowania czasu w sferze wewnętrznej człowieka. Mimo że wszystko, co czasowe, koniecznie zmierza do niebytu, do swojego kresu, natura czasu dzięki swojemu rozpięciu ma w sobie część wieczności. Człowiek staje zatem między nicością a bytem absolutnym. Choć czas to dla niego, tak samo jak przestrzeń, swoiste „więzienie”, zarazem – przez zgłębianie jego istoty – dotyka się tego, co absolutne, nie mogąc tego pojąć (zob. Gilson 1953: 250–257).

Jakie jednak znaczenie ma tu zagospodarowanie tego czasu? Wszelkie ziemskie czynności, czy to umysłowe, czy cielesne, są mu przecież poddane. Wykonany ruch, chwila bezczynności, wypowiedziane zdanie, a nawet zwykle milczenie – wszystko mierzone jest przez duszę jako wrażenia. Tak też nieuchronnie i błyskawicznie przepadają w przeszłości. Lecz czy inaczej może być z czynnościami kontemplacyjnymi, jak na przykład refleksja nad czasem albo skupienie nad tym, co przyjdzie po kresie życia?

„Przez Niego – pisze Augustyn – «mam się uchwycić tego, w co zostałem uchwycony» (Ps 62, 4), i mam się skupić z rozproszenia mych dawnych dni, a zapomniawszy o przeszłości, dążyć za jednym, nie rozpraszając sił na to, co przyjdzie i przejdzie, lecz kierując je z napięciem «ku temu, co jest przede mną»” (*Wyznania*, XXIX, 39). Ta boska przyszłość pozwala wprowadzić w tym punkcie bliźniego i przejść do porządku dziejów. W końcu bliźni – tak jak indywiduum – także jest przedmiotem historii. To historia rozumiana przede wszystkim jako eschatologiczny boski plan, ale też jako linearne następstwo wydarzeń. Tu znów można zapytać o *otium* i o to, jak ma się ono do augustyńskiej wielkiej historii, wskazywanych przez niego epok i dziejów zbawienia. Jakie miejsce czas wolny zajmuje w tej strukturze?

To wprowadzenie do studiów Augustyna nad czasem było konieczne, aby osadzić główne zagadnienie tekstu w ramach podstawowych założeń jego filozofii. Tym samym umożliwia ono przejście do sedna artykułu, czyli pogłębienia związków *otium* i wspólnotowości.

/// *Otium* klasyczne

Należy zacząć od zarysowania konturów Augustyńskiego *otium* na tle poprzedzających je koncepcji w tradycji antycznej. Dla starożytnych Rzymian *otium* nie występowało samodzielnie, lecz funkcjonowało w dopełniającej relacji względem *negotium*. Było więc czasem niewykonywania istotnych publicznie obowiązków, zarówno tych wojskowych, jak i politycznych. Stąd oczywiście wypływał jego nieusankcjonowany, chwiejny status. Czas wolny można było wykorzystać, a właściwie zmarnować na bezwartościowych rozrywkach, lenistwie, albo poświęcić go do realizowania wyższych wartości. *Otium* więc, często w zależności od współwystępujących z nim przymiotników, było nacechowane pozytywnie lub negatywnie, oscylując między jego pełnią i korzyściami a pustką i niebezpieczeństwami, które może nieść.

U Cyserona napięcie to zostało doprowadzone do skrajności². To on wprowadził frazę *otium cum dignitate*, która wskazuje ten właściwy, godny charakter czasu wolnego. Kryterium odgrywającym przewodnią rolę w tej filozofii moralnej była wspólnota państwowa, stawiana ponad samoistną wartością poznania (*O powinnościach*, I, 43–44). Jakikolwiek **odpoczywanie** mogło się zatem rozpocząć dopiero po spełnieniu wszystkich cywilnych obowiązków. Możliwość ich pełnienia, ale i spełnienia przysługiwała jednak tylko nielicznym – zamożnym, docenionym mężom stanu, co tworzy kolejną warstwę znaczeniową tego pojęcia (Bragova 2016: 45–49). Mimo całej tej restrykcyjności samo *otium* nie było wolne, a jego celem nie mógł być samolubny spokój. Emerytura miała być poświęcona na czytanie, pisanie czy nauczanie z nieustającym uwzględnianiem dobra państwa i ludzkości. „Tak – mówi Cyseron – iż ma się wrażenie, że cały swój wolny czas zostawili do naszego rozporządzenia” (*O powinnościach*, I, 44, 156). „Naszego”, czyli republikańskiego, bo taki ideał stoi w samym sercu kultury i mentalności tego etapu historii Rzymu. Ów czas jest drugą, „prywatną” stroną modelowego obywatela, którego figura ma być odpowiedzią na wszelkie pojawiające się

² Paradoksalna fraza pada w III księdze *O powinnościach*: „nigdy nie był mniej beczny niż w chwilach wolnych od zajęć”, w łacińskim oryginale będąca grą słów.

na horyzoncie republiki zagrożenia. Z jednej strony chodzi o zapewnienie obsadzenia każdego z wielu urzędów, z drugiej – w przerwach ma nie dopuścić do rozwoju hedonistycznej, bezużytecznej kultury, która odwracałaby uwagę od spraw państwowych. Odpowiedź na pytanie, czy *otium* Cicerona odnosi się do indywiduów, czy szeroko do stanu wspólnoty państwowej, nie jest jednak jednoznaczna (zob. Wirszubski 1954: 1–13).

W osobistym wymiarze filozof poddaje się *otium*, dopiero kiedy niezależnie od siebie zostaje odsunięty od obowiązków publicznych. Aby nie dopuścić do beczynności umysłu, zabiera się więc za pisanie pod postacią *otium scribendi*, na które nigdy wcześniej nie miał czasu (*O powinnościach*, II, 1, 4). Pisząc swoje dzieło *O powinnościach*, Ciceron miał na celu dalsze słuzenie temu, co publiczne, chociażby przez wychowywanie syna, do którego dzieło jest adresowane, na wybitnego polityka. Zarazem jednak nierozwiązanym problemem pozostaje dotykająca filozofa samotność, będąca produktem ubocznym całej jego wspólnotowej moralności. Tu znajduje się miejsce na wyrażoną w stosunku do Scypiona pochwałę. Ma być on wzorem naśladowania, bo „zarówno w chwilach wypoczynku myślał o swoich zajęciach, jak i w samotności zwykł rozmawiać ze sobą samym, przez co nie tylko nigdy nie próżnował, ale czasami nie czuł nawet potrzeby prowadzenia rozmowy z kimś drugim” (*O powinnościach*, III, 1, 1).

Ewolucję pojęcia *otium* można zaobserwować w dziele Seneki. On pierwszy łączy bowiem termin *otium* z pojęciem *contemplatio*. Czas wolny nabiera tu więc specyficznej jakości, która pojawia się w wycofaniu się od ludzi i zgiełku spraw życia codziennego. Co więcej, istnieją dwa, choć niewystępujące jeszcze bez siebie, słuszne rodzaje życia – to poświęcone działaniu i to poświęcone myśleniu. W ten sposób uzyskany spokój może przerodzić się w kontemplację wyrażającą filozoficzną mistykę, która umożliwi później – tak ważne między innymi dla Augustyna – pojawienie się mistyki chrześcijańskiej (Leclercq 1963: 33–34). Warunkiem jej umożliwienia jest zaproponowanie przez Senekę dwóch planów: państwa kosmicznego wspólnego bogom i ludziom oraz państwa terytorialnego. Podczas gdy Ciceron pozostaje zamknięty w tym drugim, Seneka zauważa, że to z perspektywy pierwszego pożyteczne jest zgłębianie prawdy w samotnych rozmyślaniach. Na pytanie o to, jaką przysługę nam one wyświadczają, myśliciel odpowiada: „taką, że takie wspaniałe dzieła Boże nie pozostają bez świadka” (*O beczynności*, IV, 2).

Te same wątki i problemy pojawiają się u Świętego Augustyna. W *Państwie Bożym* przeciwstawia on sobie dwie wspólnoty: państwo Boże (*civitas dei*) i państwo ziemskie (*civitas terrena*). Ich rozróżnienie opiera się na dwojakiej naturze miłości: „ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta” (XIV, 28). Są to więc konkurencyjne wspólnoty wartości, których walka wyznacza w filozofii Augustyna dynamikę dziejów. Dualność ta ma trwać od zawsze i rodzi się już z Kainem i Ablem. Tylko pierwszy z nich zakłada jednak miasto, odwzorowując to, do którego należy od swojego pierwszego czynu. Zaczyna się zatem wielka historia ze wszystkimi znaczącymi więcej i mniej wydarzeniami, z kolejnymi państwami, królestwami i imperiami. Jej większość jest jednak bez znaczenia, jest pustką, ale – w odpowiedzi na to, że nastąpił pierwotny upadek człowieka – istnieje przecież łaska. Objawia się ona w historii, a umiejętność jej odczytania z biblijnych kart ustanawia historię świętą, historię zmierzającą do zbawienia (zob. Markus 1970: 1–21). W perspektywie tej eschatologii swój czas należy podporządkować wspólnocie właściwej.

W księdze XIX *Państwa Bożego* czytamy o trzech rodzajach życia. Augustyn powołuje się na Marka Warrona, przyjmując za nim podział – z jednej strony – na rodzaj życia spokojnego (*genus otiosum*) i – z drugiej – na rodzaj życia czynnego (*genus actuosum*), wreszcie gdzieś pośrodku tych dwóch ma leżeć rodzaj złożony z nich obydwu (*genus ex utroque compositum*). Obywatel miasta niebieskiego ma wolność w wybieraniu między tymi stylami, a jeśli wypełnia je cnotliwie, może jednocześnie liczyć na nagrody wiekuiste. Chodzi tylko o to, aby w życiu spokojnym nie popadać w beczynność, nie myśląc wcale o pożytku bliźniego, a w życiu czynnym w swoich różnorodnych aktywnościach nie zapominać o Bogu. Co szczególnie ważne, drugi rodzaj życia nie może też polegać na dążeniu do pochwał, stanowisk i władzy dla nich samych. Mają one stanowić trud i służyć raczej Bogu oraz innym.

Tu najwyraźniej objawia się różnica w stosunku do ideałów klasycznych. Jak pisze biskup Hippony: „jeśli zaś je na nas wkładają, podjąć je należy z potrzeby miłości ludzi, ale i wtedy nie godzi się porzucać zupełnie rozkoszy, pochodzącej z roztrząsania prawdy, [...] by nas nie gnębił do cna obowiązek pracy” (XIX, 20). Można to rozumieć jako próby ułożenia wspólnego życia z pełną świadomością, że jest ono społeczne. Komplikuje je tylko fakt, że na jednym fizycznym terytorium funkcjonują dwa zmieszane miasta, rozróżnialne jedynie przez wewnętrzny stosunek do Boga. Ci, którzy w nim jedynie

pielgrzymują, muszą dostosować się posłuszeństwem, utrzymywać ziemski pokój w szczęśliwej nadziei na pokój ostateczny. W takim obrazie wydawałoby się, że jednostka zapragnęłaby przeskoczyć dzieje i w odosobnieniu, w nadziei rozmyślać o Bogu, zbliżając się tym samym do końca. On jednak nakazuje dzielić się zdobytą wiedzą z bliźnimi i wyczekiwać.

Wytłumaczenie to Augustyn zdaje się dopełniać w liście 48 do opata Eudoksjusza i towarzyszących mu braci. Zostaje w nim poruszona trudna kwestia możliwości egzekwowania od mnichów wykonywania obowiązków pastoralnych, jeśli zajdzie taka potrzeba. List znów rozważa dwa sposoby życia, które są równie potrzebne. Każdy ma wartość, która udziela się robiącym akurat co innego dla bliźnich. Jak pisze: „kiedy myślimy o spokoju, jakim cieszyć się w Chrystusie, także my odpoczywamy w waszej miłości mimo naszych rozlicznych i trudnych prac” (list 48, 1). *Otium* mnichów nie jest jednak przynależne im z natury. Jest raczej funkcją, którą musieli przyjąć w ramach większej całości. Tą całością jest Kościół, którego potrzeby są najważniejsze, dlatego też styl życia chrześcijanina powinien być do nich dostosowany i wrażliwy na ich zmiany. Powstaje więc organiczna całość, złączona licznymi więziami. Jak pisze dalej Augustyn: „bo jesteśmy jednym ciałem mającym jedną głowę, tak że Wy w nas pracujecie, a my w Was zażywamy odpoczynku: albowiem «jeśli cierpi jeden członek, wszystkie z nim cierpią, i jeśli jeden członek czci doznaje, wszystkie członki z nim się radują» (Kor 12, 26)” (list 48, 1). Kościół jest zatem jednym ciałem, a co więcej – mistycznym ciałem Chrystusa. Jest to także element pośredniczący między Bogiem a ludźmi i to przecież tylko przez Chrystusa właśnie człowiek może dostąpić zbawienia.

W tej perspektywie Kościół jest całością, której „członki” mają określone zadania wedle tego przeznaczenia. Są między innymi głosiciele ewangelii, słudzy ołtarza, szafarze sakramentów, wierni i mnisi. Napięcie w strukturze obowiązków tych ostatnich znów zmusiło Augustyna do wypowiedzenia się w podobnej kwestii. O *pracy mnichów* powstało około 401 roku, kiedy w pewnych klasztorach Kartaginy pojawiła się kontrowersja z udziałem uchylających się od pracy fizycznej mnichów. Rozstrzygnięcie jest stanowcze – mnich, jeżeli zdrowie mu na to pozwala, pracować musi. Zakonnicy nie są bowiem powołani ani do bycia apostołami, którzy są zwolnieni z obowiązku zarabiania na siebie, ani do pełnienia sakralnych funkcji nauczania czy sądzenia, które wiążą się z pracą intelektualną (XXI).

Dalej święty przeprowadza rozróżnienie między pracą fizyczną a intelektualną. Podczas gdy pracujący fizycznie zajmuje i męczy całe ciało swoją aktywnością, jego duch pozostaje wolny. Przeciwnie jest w wypadku

pracującego umysłowo – jego ciało jest bierne, ale duch jest wypełniony troskami (XV, 16). Czas wolny dla ducha nie jest więc sprzeczny z pracą fizyczną, a może nawet taki rodzaj zmęczenia tworzy dla niego więcej przestrzeni. Zdaniem Augustyna łączność z Bogiem i dociekanie Prawdy z tego powodu nie ma cierpieć. Argument ten wymaga jednak trwałego dualizmu duszy i ciała, który choć u filozofa nie jest już neoplatoniski, to nie może zostać jeszcze przezwyciężony (Heinzmann 1999: 74–75).

Niemniej tak rysuje się chrześcijańskie życie w spokoju jako kompletarne wobec aktywnego życia duszpasterskiego. Ze względu na to, że jest ono także swego rodzaju funkcją w mieście niebieskim, można powiedzieć, że jest ona ustanawiana zewnątrz. W egzystencjalnej filozofii Augustyna jest jednak coś jeszcze, co sugerowałoby, że należy przyjrzeć się *otium* ustanawianemu przez doświadczenie wewnętrzne.

/// *Otium* prywatne

Powołanie do święceń kapłańskich, których dostąpił sam filozof, od początku postawiło go w kłopotliwej sytuacji, co sam nieraz sygnalizował (zob. Lawless 1989: 294–301). Ograniczoność ludzkiego czasu wiązała się z koniecznością porzucenia studiów nad Pismem Świętym, które upodobał sobie Augustyn. Tym bardziej posługa kapłańska jawiła się mu jako ciężar, być może nawet jako przeszkoda na drodze do Prawdy. Na rozmyślanie o niej znów potrzeba bowiem skupienia oraz rozciągniętego czasu, który musi być jednak wolny od wszelkiej zmysłowej konieczności³. „Nie chciałem już – pisze autor *Wyznań* – opływać w wielorakie dobra ziemskie, trawiając czas i sam przez czas trawiony, skoro miałem w wiekuistej prostocie inne zboże, wino i oliwę” (XI, IV, 10). W tym autobiograficznym dziele wydaje się tkwić istota *otium* „osobistego”, „prywatnego”. Jak twierdzi Blandine Colot (1994: 185–186), ma być ono wyrazem refleksji o całym swoim życiu – co samo w sobie jest efektem *otium scribendi* – które ujęte jest jako droga, jako ruch ku ponownemu zanurzeniu się w przedwiecznym Boskim spokoju (*re-quies*). Chociaż, co ważne, nie jest on osiągalny w życiu na ziemi.

Tym, czego należy tu poszukiwać, jest *otium* jako głębokie, introspektywne doświadczenie. „Czyńcie spokój – rzekł Bóg – a poznacie, że ja jestem Panem» (Ps 45, 11), nie spokój lenistwa, lecz spokój zamyślenia,

³ Augustyn, *Wyznania*, XI, 2, s. 224–225: „Od dawna pragnę gorąco rozmyślać o Twoim prawie i wyznawać przed Tobą moją wiedzę i niewiedzę w tym zakresie, pierwsze blaski Twego oświecenia i resztki moich mroków, dopóki ostatecznie moc nie pochłonie słabości. I nie chcę, by na czym innym upływały mi godziny, wolne od konieczności pokrzepienia ciała, od zajęć umysłowych i od tych usług, które winien jestem ludziom, i tych, do których nie jestem obowiązany, a które jednak oddaję”.

oderwania się od czasu i przestrzeni. Te bowiem wyobrażenia rozciągłości i ruchliwości nie pozwalają dostrzec stałej jedności [...] nasze wezwanie do spokoju oznacza, że powinien przestać miłować to, czego nie można miłować bez strapienia” (*O prawdziwej wierze*, XXXV, 65). Jest ono w takiej formie dążeniem w stronę transcendencji absolutu, nawiązującym do neoplatońskiej mistycznej drogi powrotnej po szczeblach istnienia do Jedni. Można porównać je z wezwaniem: „wracaj do siebie samego i spójrz!” (*Enneady* I, VI, 9), będącym drogowskazem. Gdyby chcieć ulokować je w czasie, znajdzie się ono w teraźniejszości, w której jednak człowiek długo skupia umysł na tym, co u kresu historii – na życiu wiecznym. To przez ten wewnętrzny akt wprowadza on siebie w stan najpełniejszej antycypacji tego, co ostateczne. Tego, co u Augustyna jest po końcu życia doczesnego, a u neoplatoników było na szczycie hierarchii poznania. W takiej perspektywie kontemplacja, o której mówimy, wydaje się łącznikiem z tym, co poza czasem, właśnie przez to, że w tej chwili indywiduum stara się dotknąć prawdy, wieczności, niezmienności i jedności. O ile wspólnota to wielość sama w sobie, z założenia niedoskonała, dojście do jedności Boga z nią może stać się dla jednostki problemem i obciążeniem.

Zagadnienie to Augustyn poruszył w liście 95 do Paulina z Noli. Rozważa on w nim po raz kolejny problem życia chrześcijańskiego, które musi być śmiercią w ewangelicznym sensie, nie przez rozpad ciała, lecz przez świadome wycofanie się z życia tego świata. Takie śmiertelne życie ma nas przygotować na nieśmiertelność. Problem pojawia się jednak, gdy żyjący wokół bliźni jeszcze nie nauczyli się żyć „przez umieranie”, gdyż wymaga to pewnego dostosowania do nich, a w tym Augustyn widzi zagrożenie i pokusę. Postawione pytanie pozostawia bez odpowiedzi, pokazując jednak drogę znów przez myślenie o tym, „czym będziemy, a nie o tym, czym jesteśmy teraz” (list 95, 5). Ten stan uwznioślenia przez porzucenie wszystkiego, co przemijalne, jest gotowością na przyszłą śmierć i śmiercią już teraz wobec społeczeństwa (a przynajmniej dużej jego części).

Między 388 a 391 rokiem Augustyn przebywa w rodzinnej Tagaście. To dla niego czas wytchnienia między nawróceniem a pełnym zaangażowaniem w życie kościelne. W tym okresie ma się też oddawać rozmyślaniom, studiować pisma filozoficzne i teologiczne. Towarzyszy mu znów pewna grupa, ale jest to *otium* coraz dalsze od tego z czasów Cassiciaum i raczej pozbawione pogańskich naleciałości (Brown 1993: 127–132). W tym czasie przyszły biskup żywo korespondował z przyjacielem Nebryduszem. W liście 10 idea tego, o czym traktowały poprzednie akapity, znajduje wyraz w przejawiającym się w tekście stanie ducha samego Augustyna, który zdaje

się wreszcie odczuwać upragniony czas wolny. Padające w nim zdanie: „skupienie pozwoliłoby każdemu upodobnić się do Boga” (list 10, 2), czy – jak w oryginale – *deificari in otio*, to jeden z najszerzej komentowanych ustępów z Augustyńskich listów. Niektórzy interpretują go bowiem jako przejaw przemawiającej przez autora neoplatońskiej pychy i egotyzmu, zawartych w myśli o mocy jednostki do samodzielnego osiągnięcia szczytu i trwania przy Bogu, tym razem w duchu porfiriańskim (Folliet 1962: 225–236). Inni z kolei postrzegają go w kontekście pozostałych prac filozofa i uznają takie odczytanie za nieprzychylnie, gdyż w myśli Augustyna już wtedy zawarta była wiedza o konieczności pokory i łaski jako nieodłącznych elementach oświecenia (zob. Teske 2009: 97–108).

Z perspektywy tego tekstu najbardziej interesujący jest jednak motyw przewodni listu – rozważania o spokoju skonfliktowanym z niepokojem życia codziennego. Augustyn zostaje oskarżony przez Nebrydusza o niechęć do wspólnego życia, w liście stara się jednak wytłumaczyć, mówiąc przede wszystkim o „upragnionym skupieniu”, którego podróże i inne zajęcia nie pozwoliłby mu osiągnąć. To ten towarzyski problem jest wstępem do krótkich rozmyślań wielkiej wagi na temat tego stanu dla chrześcijanina, bo to również on musi być warunkiem wstępnym do głośnego „upodobniania się do Boga”. Zarówno ci, którzy poszukują ziemskiej władzy, jak i ci, którzy poświęcają się prywatnym interesom, mają nie być w stanie go dostąpić. Winne ma być obecne wokół nich nieustanne poruszenie, które odwraca uwagę od wnętrza. W końcowej sekcji listu Augustyn pyta: „Jeśli jednak życie z dala od świata nie odpowiada naturze ludzkiej, to dlaczego niekiedy można uzyskać ten stan ducha? Dlaczego tym częściej to się zdarza, im bardziej człowiek w głębi swojej duszy uwielbia Boga? Dlaczego nawet w ludzkim działaniu ten sposób trwa, jeśli człowiek z owego tajemniczego przybytku wyrusza, by działać?” (list 10, 3).

/// Zakończenie

Augustyn święcenia kapłańskie przyjmuje nieoczekiwanie w 391 roku w Hipponie, kiedy przebywa tam z planem założenia pierwszego klasztoru. Wspólnota powstaje wobec tego w kościelnym ogrodzie. „Klasztor w ogrodzie” był świeckim monasterem działającym wedle reguły gminy jerozolimskiej z Dziejów Apostolskich i jednocześnie kolejnym etapem w ewolucji Augustyńskich wspólnot. Nie był jednak ostatnim, bo cztery lata po konsekracji na biskupa, z powodu nowych obowiązków wobec Kościoła, następną wspólnotę zakłada on w domu biskupim. Jest ona znów inna – zdaje się

mniej ascetyczna i nieoparta na pracy fizycznej, a duszpasterskiej (Nehring 2002: 40–57).

Jakie jest więc *christianae vitae otium* Świętego Augustyna? Z pewnością, co wyszło niejako ubocznie, jest ono fundamentalnym stanem w jego chrześcijańskiej epistemologii i teorii zbawienia, ponieważ jedynie w tym stanie możliwe jest kontemplatywne zbliżanie się do Boga. Można jednak zauważyć, że jest ono rozumiane w dwóch kontekstach. Pierwszy z nich, zewnętrzny, dotyczy działalności modlitewnej, życia w zadumie, które przynależny przede wszystkim mnichom. Jest to aspekt zewnętrzny, dlatego że istnieje ze względu na swoją funkcję wobec Kościoła. Ten ostatni stanowi bowiem cały organizm z określonymi celami, którym służą jego poszczególne części. I tak niezbędna jest posługa duszpasterska w celu zdobywania nowych wiernych oraz opieki nad nimi, a jednocześnie nie może się on obyć bez działalności tych, którzy żyjąc w zadumie, całą wspólnotę otaczają ciągłymi modlitwami. Tak rozumiane *otium* w dużej mierze przeżywane jest zatem ze względu na innych, ma więc w sobie uspołeczniający potencjał. Co więcej, w razie potrzeby musi ono zostać porzucone dla pozostałych, aktualnie bardziej koniecznych obowiązków. Z tego względu jest to swoisty czas wolny nadawany przez wspólnotę dla jej własnego pożytku.

Czy jednak zbawienie dokonuje się we wspólnocie? Jak w ciągłym połączeniu z innymi dojść do absolutnej jedności Boga? Tym bardziej że nie wszyscy żyją tak, jakby mieli i chcieli do niej dążyć. Chociaż problem jedności i wielości Augustyn wydaje się rozwiązywać w swojej myśli przez teorię miłości (*caritas*) (zob. Smith 2016: 15), która rozlewając się na wszystkie stworzenia, jednoczy je na wzór boski, to zagadnienie „prywatnego”, wewnętrznego *otium* pozostaje aktualne.

Jak pokazały dotychczasowe akapity, chrześcijańskie *otium* – i jest to drugi kontekst jego rozumienia – zawiera w sobie także nieodłączny element odwrócenia się od świata, a więc zwrotu do samego siebie. Nie jest to oczywiście wiązane przez Augustyna z całkowicie samotniczym życiem, co widać w jego ciągłych powrotach do idei małych wspólnot chrześcijańskich, jednak przez rezygnację z szerszego społeczeństwa ma ono wektor skierowany w przeciwną stronę niż siły wiążące.

Święty Augustyn umiera w 430 roku, podczas wykrwawiających rzymskie miasta najazdów barbarzyńców. Zanim znajduje ostateczne ukojenie, zwraca się ku sobie, „aby zaś nikt mu [...] nie przeszkadzał, prosił nas obecnych na dziesięć dni przed śmiercią, by nikt do niego nie wchodził jak tylko w godzinach, w których odwiedzali go lekarze, albo kiedy przynoszo-

no mu posilek [...] przestrzegano tego i tak było, a on modlił się przez cały ten czas” (Possydus 1930: XXX).

Okres jego życia przypadł na schyłek Imperium Rzymskiego. Niepokój tych czasów, doświadczenie strachu przed śmiercią, ale i wielkiego ciężaru życia najlepiej oddaje pierwsza połowa *Wyznań*. Opis ten ma jednak fundamentalne znaczenie w próbie zrozumienia społecznego *otium* jako ucieczki od społeczeństwa, które dalekie jest od nowo ustanowionych wartości. Jednocześnie we wspólnocie wczesnych chrześcijan, która dopiero się zawiązuje i stopniowo rozszerza, *otium* to mogło być swoistym wentylem bezpieczeństwa, który reguluje wspólnotę, rozładowuje konflikty i chroni przed nadmiernym zsojalizowaniem.

Bibliografia:

/// Arendt H. 1996. *Love and Saint Augustine*, tłum. J.V. Scott, J.C. Stark, The University of Chicago.

/// Augustyn. 1954. *Wyznania*, tłum. J. Czuj, PAX.

/// Augustyn. 1979. *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum. J. Sulkowski, Akademia Teologii Katolickiej.

/// Augustyn. 1991. *Listy*, tłum. W. Eborowicz, [s.n.].

/// Augustyn. 1998. *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk.

/// Augustyn. 1999. *O prawdziwej wierze*, tłum. W. Borowicz, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Znak, s. 733–817.

/// Augustyn. 2002. *O pracy mnichów*, tłum. R. Szaszka, [w:] tegoż, *Pisma monastyczne*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, s. 186–267.

/// Bragova A. 2016. *The concept cum dignitate otium in Cicero's writings*, „Studia Antiqua et Archaeologica”, nr 1, s. 45–49.

/// Brown P. 1972. *Political society*, [w:] *Augustine: A Collection of Critical Essays*, red. R.A. Markus, Anchor Books, s. 311–329.

/// Brown P. 1993. *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, PIW.

/// Bruning B. 2001. “*Otium*” and “*negotium*” within *The One Church*, „Augustiniana”, nr 1–2, s. 105–149.

/// Butler C. 1966. *Western Mysticism: The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, Harper Torchbooks.

/// Colot B. 1994. *Une approche des Confessions d'Augustin à travers l'étude d'otium et quies*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé”, nr 2, s. 185–186.

/// Cyceron. 1960. *O powinnościach*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, PWN, s. 317–539.

/// Doignon J. 1989. *Le « progrès » philosophique d'Augustin dans l'otium de Cassiciacum d'après la Lettre 4*, [w:] *Fructus centesimus: Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, C.H.J.M. Kneepkens, Brepols Publishers, s. 141–151.

/// Folliet G. 1962. *“Deificari in otio”. Augustin, Epistula X, 13*, „Recherches Augustiniennes”, nr 2, s. 225–236.

/// Gilson E. 1953. *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakiemiak, PAX.

/// Heinzmann R. 1999. *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk.

/// Lawless G. 1989. *Augustyńskie brzemie posługi pastoralnej*, tłum. M. Cempura, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, nr 42(4), s. 294–301.

/// Leclercq J. 1963. *Otia monastica: études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, Pontificium Institutum S. Anselmi: “Orbis Catholicus” – Herder.

/// Markus R.A. 1970. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge University Press.

/// Mitchell C.E., Keys M.M. 2018. *Love's labor leisured: Augustine on charity, contemplation, and politics*, [w:] *Pensado il Lavoro: Contributi a carattere prevalentemente filosofico*, red. G. Faro, EDUSC, s. 315–332.

/// Nehring P. 2002. *Wstęp*, [w:] Augustyn, *Pisma monastyczne*, tłum. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, s. 23–135.

/// Plotyn. 1959. *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, PWN.

/// Possydiusz. 1930. *Żywot Św. Augustyna*, tłum. J. Ujda, J. Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka.

/// Seneka. 1965. *O beczynności*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, tłum. L. Joachimowicz, PAX, s. 713–820.

/// Smith J.W. 2016. *Loving the many in the one: Augustine and the love of finite goods*, „Religions”, nr 11, art. 137.

/// Szacki J. 2005. *Historia myśli socjologicznej*, PWN.

/// Teske R.J. 2009. *St. Augustine's Epistula X: Another look at 'Deificari in otio'*, [w:] tegoż, *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian*, Marquette University Press, s. 97–108.

/// Trout D.E. 1988. *Augustine at Cassiciacum: Otium honestum and the social dimensions of conversion*, „Vigiliae Christianae”, nr 2, s. 132–146.

/// Trout D.E. 2009. *Otium*, [w:] *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, red. A.D. Fitzgerald, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., s. 618–619.

/// Trubieckoj J.N. 2020. *Błogosławiony Augustyn*, tłum. M. Rogalski, „Stan Rzeczy”, nr 1, s. 45–100.

/// Waśkiewicz A. 2008. *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*, Prószyński i S-ka.

/// Wirszubski Ch. 1954. *Cicero's cum dignitate otium: A reconsideration*, „The Journal of Roman Studies”, nr 44(1–2), s. 1–13.

/// **Abstrakt**

Celem artykułu jest analiza koncepcji czasu wolnego w myśli Augustyna z Hippony. Wraz z chrześcijaństwem, zabarwionym jeszcze neoplatonizmem, nacechowanie pojęcia *otium* zmienia się na bardziej pozytywne. To więc Augustyn jako myśliciel stojący na rozdrożu dwóch epok jest tu najciekawszym obiektem refleksji. O ile bowiem wczesne chrześcijaństwo powoli ustanawia nowego rodzaju uniwersalną wspólnotę, Augustyńskie *otium* warto prześledzić właśnie z perspektywy jego stosunku do wspólnotowości jako takiej. Poza pojawiającą się tu oczywistą niespójnością, która nie jest dla myśli Augustyna czymś wyjątkowym, ujawniają się dwa zawarte w chrześcijańsko rozumianym czasie wolnym bieguny. Z jednej strony ma on charakter społeczny, z drugiej – w istocie jest aspołeczny. Czas wolny, jako czas w zadumie i modlitwie, ma być elementem niezbędnym do prawidłowego funkcjonowania Kościoła jako całości, lecz jest on zarazem dla jednostki przedsmakiem wiecznego, pozaczasowego odpoczynku w Królestwie Niebieskim, choć to jeszcze nie nastąpiło, a swoimi obietnicami radykalnie odbiega od doczesności, jak siódmy dzień stwarzania z Księgi Rodzaju. Artykuł będzie zatem stawiał

sobie za zadanie ukazanie, jak te idące w przeciwne strony siły zawierają się w Augustyńskim *otium* i tym samym nadają mu odmienne sensy.

Słowa kluczowe:

Święty Augustyn, kontemplacja, wspólnota, chrześcijaństwo, *otium*

/// Abstract

Augustine of Hippo and the Social and Asocial Dimension of *christianae vitae otium*

The aim of this article is to analyse the concept of leisure time in the thought of Augustine of Hippo. With Christianity, which was still tinged with Neoplatonism, the connotation of the term *otium* took on a more positive meaning. Augustine, as a thinker standing at the crossroads of two eras, is thus a particularly interesting subject for reflection. Early Christianity was gradually establishing a new kind of universal community, and Augustinian *otium* is worth examining specifically from the perspective of its relation to communality as such. Beyond the apparent inconsistency – which is not unusual in Augustine's thought – two opposing poles emerge within the Christian understanding of leisure time. On the one hand, it has a social dimension; on the other, it is inherently asocial. Leisure time, as a period of contemplation and prayer, is essential for the proper functioning of the Church as a whole. Yet for the individual, it also serves as a foretaste of eternal, timeless rest in the Kingdom of Heaven – a state that has not yet arrived but that, in its promises, differs radically from earthly existence (much like the seventh day of creation in the Book of Genesis). This article will therefore seek to demonstrate how these opposing forces are contained within the Augustinian *otium*, giving it distinct and multifaceted meanings.

Keywords:

Saint Augustine, contemplation, community, Christianity, *otium*

/// Michał Sońta – studiuje socjologię i filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. Interesuje się historią idei i teorią społeczną. Dotychczas zajmował się także historią intelektualną Polski powojennej.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3395-0667>

E-mail: m.sonta6@student.uw.edu.pl

EDWARD ABRAMOWSKI I UTOPIA CZASU WOLNEGO

Michał Gniadek
Uniwersytet Jagielloński

/// Od czasu wolnego w utopii do utopii czasu wolnego

W nowożytnych dziejach myślenia utopijnego kwestia czasu wolnego jest obecna od samego początku. Wszak zgodnie z podaniem Rafała Hytlo-deusza, spisany i opublikowany przez Thomasa More'a w 1516 roku, w państwie Utopian

czas wolny [...] każdy może zużytkować według swego upodobania; nie znaczy to jednak, by wolno mu było marnować czas na głupstwa i próżniactwo, przeciwnie, godziny wolne od pracy powinien z pożytkiem poświęcić jakiemuś innemu zajęciu odpowiednio do swego zamiłowania. Przerwy te spędzają najczęściej na kształceniu się naukowym. (More 1993: 69)

Mieszkańcy wyspy mają zatem do dyspozycji czas wolny od pracy, ale nie mogą go spędzać całkowicie dowolnie; poświęcają go zazwyczaj zajęciom, które są zgodne z obowiązującymi powszechnie zasadami moralnymi.

Niewielką oryginalnością w tym względzie wykazują się późniejsze utopie, które swą treścią lub formą bezpośrednio nawiązują do wzorcowego dialogu. W *Mieście Słońca* (1623) Tommaso Campanella ogranicza na przykład obowiązek pracy do czterech godzin dziennie (w *Utopii* było to sześć godzin), chociaż tak samo jak More zachowuje szczegółowy zestaw zajęć, które zarówno w czasie wolnym można wykonywać, jak i tych, które

są zakazane (por. Campanella 1994: 47). Natomiast jeszcze w 1755 roku Étienne-Gabriel Morelly będzie dowodzić, że człowiek „jest istotą stworzoną do działania [...] użytecznego”, ludzkość zaś tak naprawdę „ugania się za męczącym zgielkiem zabaw, by się uwolnić od nieznośnej beczynności” (1953: 42).

W wypadku historii refleksji nad czasem wolnym w ramach dyskursu utopijnego przełomowe okazuje się bez wątpienia dzieło Charles’a Fouriera, który w swojej koncepcji idealnego społeczeństwa usiłował pogodzić istniejącą wśród ludzi różnorodność upodobań i zdolności z pracą jako fundamentalną potrzebą każdego człowieka. Zaprojektowana przez niego

falanga, zapewniając wszystkim swoim członkom wolność, nadaje im wraz z prawem do pracy prawo do beztróski i do lenistwa. Wszak każdy, nawet jeśli nie pracuje, ma zagwarantowane minimum egzystencji. Tylko że imperatywna potrzeba i przyjemność [...] pracy jest tak wielka, iż nikt nie pozostanie bezproduktywny. W konsekwencji lenistwo zniknie samo przez się, a uprawnienie do minimum życiowego pozostanie jedynie kategorią teoretyczną, uprawnieniem więc, z którego nikt nie będzie korzystał. (Sikora 1988: 95–96)

Prawo do beztróski i lenistwa przestaje być kategorią tylko teoretyczną u Paula Lafargue’a, który w przeciwieństwie do Fouriera wyzwolenie od pracy uczynił zasadniczym elementem swojej interpretacji marksizmu. Towarzysząca mu nadzieja na zniewolenie maszyn i zredukowanie do trzech godzin czasu pracy, która pozwoliłaby człowiekowi przez „resztę [...] dnia i nocy próżnować i uctować” (Lafargue 1906: 20), jest jednak mniej istotna niż to, że filozof dokonuje przejścia od czasu wolnego jako składnika przyszłego ustroju do utopii czasu wolnego. To przecież od ustanowienia „prawa do lenistwa” – jak sądzi – ma zależeć ewentualny powrót do zasad pierwotnego komunizmu oraz sprawa wyzwolenia człowieka w ogóle¹.

Za syntezę wybranych poglądów Fouriera i Lafargue’a na temat czasu wolnego można uważać z kolei utopię anarchokomunistyczną Piotra Kropotkina. W *Zdobyciu chleba* (1892) przedstawia on projekt „społeczeństwa ludzi równych”, w którym „praca stanie się istotnie przyjemnością, odpoczynkiem”, a człowiek wolny „stworzy nowe warunki pracy, zdrowej

¹ Na temat „pracy atrakcyjnej” u Fouriera i „prawa do lenistwa” Lafargue’a, także w kontekście problematyki czasu wolnego, zob. np. rozdziały 2–3 książki Alastaira Hemmensa *The Critique of Work in Modern French Thought* (2019: 45–103).

i nieskończenie bardziej produkcyjnej” (Kropotkin 1925: 97). Co więcej, ta nowa organizacja życia doprowadzi do tego, że – wolna od „jarzma bezsensownej i oglupiającej pracy przy garnkach i nad balią” – kobieta uzyska „dość wolnego czasu na branie udziału w życiu publicznym” (Kropotkin 1925: 102). Inaczej niż Lafargue rosyjski filozof nie definiuje tym samym czasu wolnego w terminach konsumpcyjnych; przeciwnie, kładzie nacisk przede wszystkim na jego emancypacyjny, polityczny potencjał. Fouriera natomiast krytykuje za to, że jego falanster „stałby się niewątpliwie niewątpliwie, gdyby miał być jedyną i powszechną regułą życia” (Kropotkin 1925: 98). Nie zauważył on bowiem – twierdzi Kropotkin – że o ile praca może umacniać więź człowieka ze społeczeństwem, o tyle godziny odpoczynku od niej mogą zaspokoić jego potrzebę samotności. W czasie wolnym widzi on więc nie tylko czynnik zmiany politycznej, lecz również gwarancję niezależności jednostki od ogółu, który mógłby chcieć narzucić jej określony model życia.

/// Czas wolny u Abramowskiego

Filozofia społeczna Edwarda Abramowskiego zasadniczo wpisuje się w dzieje tych utopii, których autorzy wykazują poważne zainteresowanie zagadnieniami pracy i czasu wolnego. Wśród możliwych inspiracji można wymienić w tym kontekście Fouriera jako prekursora spółdzielczości (Augustyniak 2006: 40; Blesznowski 2014), „prawo do lenistwa” Lafargue’a i Kropotkina z jego pozytywną wizją anarchizmu (Walicki 2011). Zanim jednak Abramowski wypracuje swoją koncepcję czasu wolnego i „prawa do próżnowania”, uzależniając od nich powodzenie utopii socjalizmu bezpaństwowego², zajmuje się on przede wszystkim działalnością rewolucyjną (Gielżyński 1986: 19–47). Jest wówczas „ortodoksyjnym socjalistą-marksistą” (Dąbrowska 2014: 13) – na co w broszurze poświęconej jego życiu i filozofii zwraca uwagę Maria Dąbrowska – natomiast teksty, które publikuje, służą mu do celów instruktażowych oraz agitacyjnych.

W jednej z takich broszur – opublikowanej w 1891 roku pod tytułem *Dzień roboczy* – Abramowski stara się w prosty sposób wyjaśnić robotnikom szkodliwy wpływ długości dnia roboczego na ich życie. Z jednej stro-

² W artykule ograniczam się do analizy kwestii czasu wolnego w odniesieniu do pism Abramowskiego sprzed okresu „spółdzielczego”, który rozpoczyna się wraz z publikacją rozprawy *Socjalizm a państwo* (1904). Odtąd bowiem autor niewiele miejsca poświęca czasowi wolnemu, koncentrując się na normowaniu warunków pracy w zakładach kooperatywnych, a także na korzyściach, które daje ludziom praca zbiorowa. Na temat roli wspólnej pracy w spółdzielniach projektowanych przez Abramowskiego zob. Waśkiewicz 2020: 194–198.

ny schematycznie przedstawia więc bilans korzyści fabrykanta, który jego zdaniem zyskuje podwójnie: nie tylko zarabia coraz więcej, lecz również „długi dzień roboczy pozwala mu zniżać płacę robotników” (Abramowski 1979: 64). Z drugiej zaś bilans strat robotnika okazuje się dużo bardziej złożony, obejmując straty zarówno ekonomiczne, jak i moralne. Niczym Karol Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* Abramowski dowodzi, że w warunkach gospodarki kapitalistycznej praca stała się towarem, natomiast egzystencja proletariatu została sprowadzona do poziomu zwierzęcia, do potrzeb jedynie fizycznych.

Po długiej pracy robotnik, wróciwszy do domu, zaledwie ma tyle czasu, ile mu potrzeba na zjedzenie wieczery i wyspanie się porządne. Na czytanie, na gawędzenie z towarzyszami, na zabawę nie ma już wcale swobodnego czasu lub ma go bardzo mało. Oprócz tego długa praca w fabryce męczy ciało i umysł robotnika, przynębia go, oglupia, tak, że gdyby nawet i chciał urwać sobie parę godzin ze snu dla zajęcia się czytaniem lub dla naradzenia się z towarzyszami nad wspólną sprawą, toby mu już to czytanie i gawędzenie nie szło tak rażno. (Abramowski 1979: 65–66)

W ten sposób Abramowski dochodzi do wniosku, że praca – pozbawiając człowieka dostępu do kultury i życia społecznego, a także rujnując go fizycznie i intelektualnie – jest narzędziem panowania klasowego. Stanowi ona bowiem formę kontroli robotników przez fabrykantów, którą prawnie sankcjonuje państwo i na straży której stoi policja (por. Abramowski 1979: 57). Ten sojusz władzy i klas posiadających, analizowany skrupulatnie przez filozofa w pismach z przełomu wieków, dąży rzecz jasna do zachowania *status quo*. Dzięki temu w Polsce robotnicy pozostają mniej świadomi niż w innych krajach Europy, co z kolei czyni ich niezdolnymi do buntu lub rewolucji.

Jest charakterystyczne, że – mimo dość krytycznego stosunku do reformizmu – Abramowski nie bagatelizował starań o skrócenie dnia roboczego; nie twierdził bynajmniej, że wprowadzenie ośmiogodzinnego dnia pracy jest pozbawione sensu, ponieważ stanowiłoby ledwie reformę w obrębie porządku kapitalistycznego, którego – według ortodoksyjnych marksistów – nie da się naprawić. W sprawie przejścia od kapitalizmu do komunizmu bliski był Kropotkinowi, którego „uporczywe doszukiwanie się w istniejącym już ustroju zarodków ustroju postulowanego służyć miało okazaniu nieutopijności ideału” (Waldenberg 1985: 87). Dlatego nie powinno dziwić,

że dla Abramowskiego reforma ośmiogodzinnego dnia pracy sama w sobie była wartościowa jako warunek niezbędny do dalszych zmian. Jedynie krótszy dzień roboczy, oddając jednostce należny czas wolny, przywróci ją bowiem wspólnocie i da jej dostęp do kultury. Dopiero w tych warunkach robotnicy przekształcą się w prawdziwych obywateli, którzy staną się podmiotem działania politycznego. „Inteligentny robotnik, świadomy swych interesów, stanie się potęgą, o którą rozbije się dzisiejszy gmach społeczny, wzniesiony na wyzysku i podłościach” (Abramowski 1979: 88).

Skoro więc, jak sądzi Abramowski, ciągła praca jest główną przeszkodą na drodze proletariatu do wyzwolenia – gdyż „nieświadomość robotników, znużenie ich ciał i rozumu zapewnia fabrykantom spokój i dalsze panowanie na świecie” (1979: 66) – to podstawowym zadaniem tej klasy staje się uzyskanie czasu wolnego, by robotnicy mogli zawierać między sobą znajomości, kształcić się i zdobywać wiedzę na temat warunków swojej pracy. Autor *Dnia roboczego* wykracza zatem poza upowszechnioną w czasie II Międzynarodówki deterministyczną interpretację marksizmu, która ustanowienie społeczeństwa bezklasowego uznawała za konieczny rezultat historii, i – wbrew zarzutom Dąbrowskiej (2014) – już wtedy zdaje się przyznawać świadomości ludzkiej czynną rolę w kształtowaniu procesu dziejowego.

Widać to też w niepublikowanym za życia Abramowskiego szkicu *Kapitalizm* (1891), w którym śledzi on powstawanie kolejnych etapów tego ustroju, uzależniając cały ten proces od „rozwoju umysłowości ludzkiej”³ (1927: 486–508). Autor ponadto tłumaczy tam przesłanki dla przyszłego wyzwolenia człowieka od pracy. Zwraca uwagę, że to rozwój techniki sprowadza pracę ludzką do „automatycznego doglądania maszyn” i że to właśnie on

umożliwia (przy powołaniu wszystkich sił społecznych do produkcji) pracę krótką i lekką, umożliwia zamianę nadmiernych, wycieńczających organizm, wysiłków mięśniowych i nerwowych – na konieczną dla zdrowia gimnastykę – na chwilowe zaostrenie wrażliwości na rozkosze próżniactwa. (Abramowski 1927: 504)

³ Oczywiście Abramowski zauważa, że „kapitalizm rozwijając się, stworzył [...] siłę rewolucyjną, porodową nowego społeczeństwa, zatem wszystko, co potrzeba do jego śmierci” (1927: 505), jednak nic nie wskazuje na to, że sprawa jego upadku miałaby być przesądzona. Autor szkicu przypisuje bowiem robotnikom dążenie do „przeciwdziałania świadomego” (Abramowski 1927: 492), pisze także o świadomych interesach klasowych oraz solidarności robotniczej jako zjawiskach, które zostały „wytworzone przez współdziałanie rozwoju sił wytwórczych [...] i rozwoju potrzeb (jako samodzielnego procesu psychicznego, jako wynik rozwoju nowych idei i uczuć społecznych i jako wynik specjalnych przejawów rozwoju techniki)” (Abramowski 1927: 492). Wydaje się więc, że Abramowski nie uważa świadomości za epifenomen zmian zachodzących w bazie ekonomicznej, przyznając czynnikowi ludzkiemu pewien udział w kształtowaniu dziejów.

Kapitalizm jest bodaj pierwszym tekstem, w którym Abramowski przypisuje pozytywną wartość próżnowaniu, choć w żaden sposób nie rozwija tego zagadnienia. Stara się natomiast pokazać, że rozwój technologii, a także krótki dzień roboczy, gwarantując dobrobyt, mogą doprowadzić do ustanowienia społeczeństwa ludzi równych ekonomicznie, którzy dysponują taką samą ilością wolności od pracy⁴. W konsekwencji faktem stałaby się „równość środków rozwoju dla każdego osobnika (co dawniej było tylko utopją)” (Abramowski 1927: 488), dzięki czemu człowiek mógłby bez przeszkód realizować swój niepowtarzalny potencjał. Już wtedy zatem Abramowski dostrzega ścisły związek czasu wolnego z kwestią przebudowy społeczeństwa, godziny wolne od pracy zaś jawią mu się jako szansa dla jednostki na samorealizację.

/// Socjalizm bezpieczeństwa, czyli utopia czasu wolnego

Abramowskiego wizja komunizmu przyszłości po raz pierwszy pojawia się w jego tekstach z końca XIX wieku: *Etyce a rewolucji*, *Programie wykładów nowej etyki* oraz *Zagadnieniach socjalizmu*. Mimo że w odróżnieniu od klasycznych utopistów stroni on od szczegółowych opisów idealnego ustroju, traktując ich sposób myślenia o społeczeństwie za niewłaściwą, bo odgórną i biurokratyczną metodę przekształcania rzeczywistości, nie rezygnuje ze wskazania pewnych wytycznych dotyczących kształtu „nowego świata społecznego”⁵. Na ogół jednak te wytyczne nie mają nic wspólnego z konkretnymi projektami przyszłych instytucji, odnosząc się do wartości moralnych, których w kapitalizmie brakuje i które w przyszłości socjalizm powinien urzeczywistnić.

Takie podejście do analizy kapitalizmu i socjalizmu wydaje się uzasadnione o tyle, o ile rację ma Abramowski, odnotowując, że „nie było ani jednego ustroju społecznego, ani jednej instytucji utrwalonej zwyczajowo i prawnie, która by nie miała swego wyrazu w etyce indywidualnej człowieka” (1965: 188). Zgodnie z tą perspektywą socjalizm przestaje być rozpatrywany tylko jako kontrkultura kapitalizmu, która pragnie zaprowadzić równość też w innych dziedzinach życia ludzkiego niż polityka (por. Bauman 2010: 45–46); jest on przede wszystkim alternatywną wobec niego

⁴ Wszak w pracy krótkiej i lekkiej Abramowski dostrzega jedno z zarodków przyszłego społeczeństwa, które są „zarazem czynnikami rozkładowymi ustroju kapitalistycznego” (1927: 502).

⁵ „Poprzestajemy na tych ogólnych wskazówkach – pisze w ostatnim akapicie *Etyki a rewolucji* – gdyż szło nam tylko o postawienie wytycznej, w jakim kierunku rewolucja moralna rozwijać się powinna, o przeprowadzenie tej zasadniczej myśli, że idee socjalizmu powinny stać się pojęciami życiowo-konkretnymi dla mas ludowych” (Abramowski 1965: 207).

moralnością, nową postawą życiową, która zrywa z powszechnie przyjętym modelem wzajemnej rywalizacji i egoizmu. Dlatego według terminologii Abramowskiego osiągnięcie „nowego świata społecznego” wymaga pojawienia się „nowego człowieka”.

Znakomitym przykładem zastosowania moralistycznego języka do krytyki kapitalizmu może być rozprawa *Etyka a rewolucja*, w której Abramowski porównuje ów ustrój do wizji porządku komunistycznego, przyporządkowując im dwa typy moralne: „burżua” i komunisty. Jeżeli w swoim postępowaniu pierwszy z nich najczęściej kieruje się własnym interesem, współzawodnicząc z innymi ludźmi, to drugi – przeciwnie – uzależnia swoją pomyślność od dobra ogółu w duchu solidarności czy pomocy wzajemnej. Abramowski zresztą *explicito* tłumaczy tę rozbieżność między rzeczywistością a ideałem: „Różnica między nimi polega [...] na tym mianowicie, że dla burżua dobrobyt życiowy uwarunkowany jest własnością i wyzyskiem, dla komunisty zaś – wspólnotą, czyli że w obu razach występuje w różnych kategoriach moralnych, w innej treści stosunków ludzkich” (1965: 192). Za Mannheimem można więc powiedzieć, że świadomość Abramowskiego jest utopijna w tym sensie, że „nie pokrywa się z otaczającą ją «rzeczywistością». Ta niezgodność objawia się zawsze w ten sposób, że taka świadomość w przeżywaniu, myśleniu i działaniu orientuje się na czynniki, których owa rzeczywistość nie zawiera” (Mannheim 1992: 159).

Jak zastąpić jednak moralność burżuazyjną komunizmem? W jaki sposób wykorzenić z ludzi egoizm, żądzę zysku i kult pracy? Według Abramowskiego „istnieją trzy główne tezy socjalizmu, które propaganda powinna zamienić w pojęcia życiowe” (1965: 198), mianowicie „zasada własności komunistycznej”, „rewolucyjna zasada pracy” oraz „zasada bezpieczeństwa”, stanowiące odpowiedź na wady porządku kapitalistycznego: własność prywatną, nałóg pracy i władzę państwową⁶ (1965: 198–207). Skuteczność tych zasad, czyli przekształcenie ich w pojęcia etyki indywidualnej, zależy przede wszystkim od propagandy, która w tym celu powinna „używać całego bogactwa zasobów artystycznych i pojęciowych” oraz „rozwinąć takie wpływy moralne, literackie i estetyczne, które rozbudzają uczucie braterstwa, najusilniej przeciwstawiając się zwyczajom własności” (Abramowski 1965: 199).

⁶ W późniejszej *Ustawie stowarzyszenia „Komuna”* (1901) Abramowski ujmuje tę kwestię nieco inaczej. Píše o zniszczeniu trzech źródeł nędzy ludzkiej, którymi w kapitalizmie są „własność prywatna, państwo i praca przymusowa dla utrzymania życia” (Abramowski 1965: 208). Miałby one zostać zastąpione przez własność wspólną, wolne stowarzyszenia oraz „prawo do korzystania ze wspólnych bogactw według potrzeb swoich” (Abramowski 1965: 208). Abramowski podąża tu śladem Kropotkina, który w *Zdobyciu chleba* formułuje komunistyczną zasadę „każdemu według jego potrzeb” (1925: 23).

Równolegle muszą także utworzyć się odpowiednie instytucje: „ogniska kultury nie tylko umysłowej, lecz także estetycznej” (Abramowski 1965: 202), które pozwolą zaspokoić ponownie odkrytą potrzebę piękna. Potrzeba ta rzeczywiście istnieje w każdym człowieku, jednak w warunkach kapitalizmu stłumiła ją konieczność pracy. W istocie chodziłoby więc o szeroko rozumiane propagowanie kultury, co Abramowski rzeczywiście czynił, zakładając między innymi Kolo Ocen (Stempowski 1953: 219), zajmujące się wyborem i tłumaczeniem literatury obcej, która miała „budzić w słuchaczach uczucie braterstwa i wstręt do przemocy” (Stempowski 1953: 245).

Z tą wizją propagandy literaturą i sztuką, która od słuchaczy wymaga przecież czasu wolnego, idzie w parze przekonanie Abramowskiego o doniosłym znaczeniu „rewolucyjnej zasady pracy”. Wszak spośród trzech wymienionych tez zdaje się on właśnie jej przyznawać pierwszeństwo, kierując się być może przekonaniem, że zasada ta daje największe nadzieje na osiągnięcie natychmiastowych rezultatów, na przykład dzięki ustanowieniu ośmiogodzinnego dnia roboczego. Rozszerzenie czasu wolnego robotników staje się wówczas dla filozofa odrębnym, autonomicznym postulatem, którego realizacja stanowi punkt wyjścia do dalszych zdobyczy moralnych:

Ponieważ od zdobycia czasu swobodnego zależy cały rozwój sprawy socjalistycznej, gdyż tylko w swobodzie ukształtować się może normalnie nowa ludzkość i w niej tylko rewolucja dojrzeć, przeto rozbudzenie potrzeby tej swobody [...] jest jednym z pierwszych zadań praktycznych. [...] Osiągnięte zaś zdobycze swobody będą polem dla dalszego rozwijania się życia robotników, które coraz silniej napierać ich będzie w kierunku walki o „prawo do próżnowania”. (Abramowski 1965: 203)

Jak widać, Abramowski bezpośrednio uzależnia powodzenie sprawy socjalistycznej od kwestii czasu wolnego⁷. Ten nie stanowi już jednego z wielu elementów jego utopii, ale warunek możliwości jej istnienia, załączek wolności w ustroju kapitalistycznym, który zakłada odgórną, czyli biurokratyczną i policyjną kontrolę obywateli. Jest ponadto zaprzeczeniem pracy jako symbolu etyki tego ustroju. „Najwybitniejszą charakterystyką duszy dzisiejszego człowieka – zaznacza Abramowski – jest ta ciągła zapobiegliwość, nieustanne kłopotanie się i wysiłki dla zabezpieczenia swego bytu ekonomicznego”

⁷ Podobne przekonanie towarzyszy Kropotkinowi, który jednak pierwszeństwo przyznaje rozwiązaniu kwestii materialnych. „Czas wolny, oto – zaraz po chlebie – nasz cel najwyższy” (Kropotkin 1925: 82).

(1965: 200). Co istotne, odnosi się to zarówno do robotników, dla których praca to codzienna walka o utrzymanie, jak i do kapitalistów, którzy bogacą się kosztem wysiłków tych pierwszych.

W tak naszkicowanym ustroju kapitalistycznym życie w zupełności podporządkowane jest ekonomii, albowiem „praca [...] i zabiegi utylitarne są stawiane jako właściwe i istotne zadania życia” (Abramowski 1965: 200–201). Niezdolny do bezcelowej zabawy, do odczuwania radości i piękna natury czy sztuki człowiek współczesny żyje tylko po to, by pracować, i wydaje się, że jedynie praca może nadawać sens jego istnieniu i gwarantować mu tożsamość. Prowadzi to do uniformizacji życia społecznego, ponieważ każdy – niezależnie od motywacji – goni za zyskiem (co prawda różnice dotyczą stopnia zamożności, ale wśród ludzi upowszechnia się typ *homo oeconomicus*). W konsekwencji tego procesu dochodzi również do atomizacji społeczeństwa, które składa się z jednostek połączonych ze sobą wyłącznie na mocy przymusu państwowego. Ci obywatele nie tworzą jednak autentycznej wspólnoty, najczęściej traktując drugiego człowieka jak konkurenta w powszechnej walce o byt.

Inspirując się myślą Lafargue’a i cytując nieraz w swobodnym tłumaczeniu fragmenty jego pamfletu, Abramowski formułuje „prawo do próżnowania” jako remedium na „nałóg pracy”. Błędem byłoby jednak myśleć, że związek między nimi sprowadza się do głębszego powinowactwa ideowego. Oczywiście każdemu z nich zależy na wyzwoleniu człowieka od pracy, każdy też wzoruje się na micie pierwotnego komunizmu⁸, myśląc o społeczeństwie przyszłości. Zgadzają się oni ponadto, że „prawo do lenistwa” nie ma sensu, jeśli sprowadza się je do przywileju klasy panującej⁹.

⁸ W *Spółdzielstwach rodowych* Abramowski idealizował pierwotne więzi społeczne, odnotowując, że dawna wspólnota składała się z „członków wolnych, równych i wspierających się wzajemnie” (1979: 13). Podobnie w *Programie wykładów nowej etyki* autor podkreślał, że „pierwotni ludzie mniej pracowali niż dzisiaj, gdy żyli w komunach” (Abramowski 1965: 64). Na ten temat zob. np. Mencwel 2009: 106–108. Inaczej jednak problem ten przedstawiał się w późniejszych pismach Abramowskiego. W pracy *Socjalizm a państwo* (1904) zauważał on, że „w grupach całkowicie jednorodnych siła uczuć zbiorowych jest tak wielka, że nie znoszą one żadnych zbroczeń indywidualnych. Społeczeństwa pierwotne, których rysem zasadniczym jest brak wszelkiego zróżniczkowania i komplikacji, nie znają ani prawa jednostki, ani prawa umowy, normującej stosunki dowolne między ludźmi” (Abramowski 1965: 284). Zmianę tę tłumaczy rosnące zainteresowanie Abramowskiego spółdzielczością i ruchem stowarzyszeniowym, który dawał nadzieję, że jednostka będzie mogła w pełni wyrażać swoją indywidualność, współtworząc wiele rozmaitych instytucji, co stanowiłoby odpowiedź na wzrost różnorodności społecznej w kapitalizmie (1965: 284–285). Jednocześnie uczestnictwo w życiu kooperatywy wymagałoby nie człowieka cieszącego się wolnością od pracy, lecz raczej „całkowicie pochłoniętego przez ekonomiczne problemy swojej «małej Rzeczypospolitej»” (Dziedzic 2010: 113). Tym niemniej wydaje się, że Abramowski zdawał sobie z tego sprawę, dlatego w jego pismach spółdzielczych dyskurs „prawa do lenistwa” jest w zasadzie nieobecny.

⁹ Abramowski chciałby przyznać to prawo „wszystkim bez wyjątku” (1965: 203); przeciwstawia je burżuazyjnym poglądom na elitarność sztuki i nauki. Natomiast Lafargue w *Religii Kapitału* (1887)

Różnią się oni jednak w rozumieniu czasu wolnego, a także człowieka i jego powołania. Inaczej bowiem niż Lafargue Abramowski nie tylko definiuje czas wolny w terminach konsumpcji i hedonizmu, ale posługuje się też kategoriami społecznymi i kulturowymi, kładąc akcent na znaczenie towarzyskości, kontemplacji piękna czy obcowania ze sztuką. Zbliży to jego utopię socjalizmu bezpieczeństwa do anarchizmu Oscara Wilde'a, który pisał, że w przyszłości „ludzkosc będzie się bawić albo cieszyć kulturalną rozrywką [...] czy wykonywać piękne przedmioty, czytać piękne książki lub po prostu kontemplować świat w zachwycie i rozmiłowaniu” (2019: 26).

By „rozszerzyć zakres życia robotnika i wyrwać jego duszę z deptaka utylitaryzmu” (Abramowski 1965: 202), nie wystarczy jednak propaganda i instytucje kultury. Abramowski świetnie zdaje sobie z tego sprawę, dlatego też muszą zaistnieć ekonomiczne przesłanki dla wyzwolenia od pracy. U filozofa sprawa czasu wolnego ponownie więc „łączy się z rozwojem techniki wytwórczej i ze społeczną organizacją produkcji. Skombinowane razem, dwa te warunki mogą ograniczyć wysiłki wytwórcze człowieka do możliwie najmniejszej ilości, rozszerzając odpowiednio do tego jego swobodę życiową” (Abramowski 1965: 200).

Wyzwoliwszy się w końcu „od kłopotliwych potrzeb życia, od tego zatem, co najsilniej przeciwstawia człowieka innym” (Abramowski 1965: 57), nikt już nigdy nie zechce pracować w pocie czoła. Przywrócona zostanie zarazem właściwa hierarchia wartości, którą wypaczyło społeczeństwo kapitalistyczne. Dotychczas bowiem życie ludzkie było podporządkowane sferze ekonomii, o pracy zaś myśłano jako „obowiązku i celu życia” (Abramowski 1965: 64). Jednakże człowieka nie wolno traktować jako środka do jakiegoś celu, lecz jako cel sam w sobie, dlatego też Abramowski proponuje pojmować życie jako zagadnienie „przyjemności swobodnie określanych przez indywidualizm każdego człowieka” (1965: 201), „zagadnienie szczęścia” (1965: 64). Zamiast widzieć w pracy samoistną wartość ludzkie przyszłości dostrzegają więc, że oprócz trosk materialnych istnieje wiele innych spraw, którymi warto się zająć, i że „wielka pracowitość człowieka nie jest równoznaczna z dobrym wykorzystywaniem przez niego czasu” (Thoreau

przypisuje „próżniactwu” negatywną wartość, widząc w nim model życia charakterystyczny dla kapitalistów (Lafargue 1905). Zauważmy przy okazji, że z podobnym wartościowaniem mamy do czynienia w młodzieńczych tekstach Abramowskiego opublikowanych w „Zorzy”, w których kreśli on wizję inteligenta pracującego dla ludu z poczucia dłużnictwa wobec niego. W przeciwnym razie stałby się on „próżniakiem, darmozjadem, niewdzięcznym, więc człowiekiem podłym bez czci żadnej” (Abramowski 1924: 5). Można zatem powiedzieć, że ogólnoludzki ideał „prawa do próżnowania” łączył się u Abramowskiego z krytyką rzeczywistego „próżniactwa” wśród inteligencji i burżuazji. Na temat normatywnej koncepcji inteligencji, w którą wpisuje się światopogląd Abramowskiego, zob. artykuł *Polskie koncepcje inteligencji i jej powołania* Andrzeja Walickiego (2007).

1983: 239). Nie należy jednak martwić się konsekwencjami zdobycia godzin wolnych od pracy. Należałoby raczej uznać człowieka „za dostatecznie godnego, by na swój sposób korzystał z tego, co dać może atmosfera swobody, wyzwolenia się duszy spod brzemienia pracy i zabiegów powszednich” (Abramowski 1965: 203).

/// „Prawo do próżnowania” a etyka braterstwa

Jeśli rzeczywiście w ujęciu Abramowskiego kłopotliwe potrzeby życia są tym, co „najsilniej przeciwstawia człowieka innym” (1965: 57), praca natomiast – zamiast uspołeczniać – sprawia, że kierując się egoizmem, ludzie zaczynają ze sobą rywalizować, to nic dziwnego, że w *Zagadnieniach socjalizmu* wyobraża on sobie przyszłe społeczeństwo, w którym nic nie stoi na przeszkodzie relacjom międzyludzkim. Filozof twierdzi bowiem, że komunizm oznacza przeniesienie pracy zaspokajającej potrzeby fizyczne

do sfery społecznej na wzór tego, jak inne potrzeby organiczne, np. oddychanie, należą do nieświadomej przyrody człowieka i świadomość ludzka nie potrzebuje zajmować się ich funkcjonowaniem. Taką przyrodą względem jednostki, troszczącą się o wszystkie jej potrzeby, przy jej udziale osobistym minimalnym, będzie wytwórczość społecznie zorganizowana. (Abramowski 1965: 135)

Abramowski w pewnym sensie dąży zatem do unieważnienia opozycji pracy i czasu wolnego. Choć w jego utopii produkcją zajmuje się cała społeczność – co mimo wszystko wymaga przecież współdziałania konkretnych jednostek – w praktyce praca staje się prawie niewidzialna dla ludzkiego oka. Maksymalna redukcja dnia roboczego spycha ją na margines życia jednostki, sprowadzając do poziomu czynności fizjologicznej.

Czyniąc pracę niewidoczną, zbiorowość usuwa zarazem dotychczasowy antagonizm między poszczególnymi jednostkami i między jednostką a wspólnotą, dzięki czemu człowiek może nareszcie urzeczywistnić swoją „społeczną naturę” (Abramowski 1965: 160). Więzi łączące ludzi mają przy tym charakter osobowy i bezpośredni, opierając się na zgodności interesów. W przeciwieństwie jednak do wspólnoty pierwotnej nie dzieje się to kosztem energii życiowej, którą niemal w całości pochłaniała wtedy praca. W komunizmie przyszłości człowiek dysponuje znaczną ilością wolnego czasu, jak również energii, którą przestaje marnować w walce o byt. Jak się wydaje, myśl Abramowskiego przypomina w tej kwestii filozofię Jeana-

-Marie Guyau, gdyż „braterstwo i troska o bliźnich płyną u obu z nadwyżki życia wewnętrznego, a nie z tłumienia potrzeb”¹⁰ (Dziedzic 2010: 120).

W atmosferze swobody i wyzwolenia się od interesów życia, pod wpływem jednoczenia się dla wspólnej przyjemności, ludzie łatwiej zespalają się ze sobą, stają się przystępniejsi pociągowi sympatii i przyjacielskości. Istnieje zaś ścisły związek pomiędzy uczuciami braterstwa a „prawem do próżnowania”; przyznaje się je temu tylko, w kim się ceni człowieka. (Abramowski 1965: 203)

Zależność między propagowanym przez Abramowskiego „prawem do próżnowania” a uczuciem braterstwa wydaje się oczywista. Dając człowiekowi wolność od władzy państwa, kapitału i pracy, czas wolny przywraca między ludźmi równość i czyni człowieka podatnym na bliskość innych, rekompensując mu częściowo społeczny wymiar pracy zarobkowej¹¹. To właśnie dlatego w godzinach wolnych od pracy tak istotne okazuje się „rozwiniecie życia towarzyskiego między robotnikami, organizowanie różnych zabaw, świąt robotniczych, wspólnych uczt i wycieczek” (Abramowski 1965: 203). Wówczas mamy do czynienia z odwrotem od tego, co ludzi przeciwstawia, na rzecz tego, co może ich jednoczyć. Nasz stosunek do świata przestaje być już „natury intelektualnej”¹², nie ma więc miejsca na utylitaryzm czy kalkulację w relacjach z innymi. W zamian to uczucie braterstwa staje się podstawową więzią społeczną i wyrażając się w aktach spontanicznej i bezinteresownej dobroci, przekształca zbiorowisko ludzi w prawdziwą wspólnotę.

Tożsamość ludzka, która [...], w ustrojowości społecznej, przybiera postać instytucji komunistycznych, będąc zarazem równoznaczną z wyzwoleniem człowieka od trosk życiowych, w intuicji moralnej, w naszym odczuciu subiektywnym – jest dobrocią, naturalną etyką braterstwa [...]. Wszelki akt dobroci jest tylko intuicyjnym,

¹⁰ Bezpośredni wpływ na Abramowskiego mógł jednak wyrzucić nie Guyau, lecz Kropotkin. W *Zagadnieniach socjalizmu* Abramowski cytuje bowiem jego broszurę *L'anarchie dans l'évolution socialiste* (1892), powołując się na przykład człowieka, który spontanicznie, instynktownie wręcz ratuje tonące dziecko. Według Kropotkina w przykładzie tym ma się zawierać „cała moralność anarchistyczna”, czyli „moralność bez powinności i sankcji, moralność z przyzwyczajenia” (Kropotkin 1892: 25, tłum. własne).

¹¹ Oczywiście Abramowski podkreśla także znaczenie solidarności robotniczej, jednak w samej pracy dostrzega przede wszystkim jej charakter przymusowy i utylitarystyczny.

¹² Jak pisał Abramowski: „W pospolitym doświadczeniu [...] stosunek nasz do świata jest natury intelektualnej. Uwaga, ten kierownik stały i ciągły walki o byt, przeistacza wszystko na postrzeżenia, na przedmioty myśli, [...] dostępne celowości” (1965: 47–48).

niewyrozumowanym poznaniem siebie samego w innych istotach, przemówieniem w żywym języku uczucia zatajonej w zjawiskach tożsamości ludzkiej. (Abramowski 1965: 162)

Na czym jednak miałyby polegać ta „naturalna etyka braterstwa”? I jaki jest jej związek z nowym światem społecznym? Otóż wedle Abramowskiego „wyzwolenie się od interesów życia”, równoznaczne z usunięciem utylitaryzmu i intelektualizmu z relacji międzyludzkich, upraszcza zarazem te relacje oraz czyni je bezpośrednimi. Miejsce dogmatyzmu i kazuistyki, których etyka kapitalizmu potrzebuje do usprawiedliwienia istniejącego przymusu i wyzysku, zajmuje etyka, której prostota odpowiada prostej prawdzie o tożsamości człowieka z innymi ludźmi: „wszystkie cnoty – pisze Abramowski – sprowadzają się do zbiorowej przyjemności, wszystkie grzechy – do krzywdy człowieka; poza tym niech każdy robi, co mu się podoba” (1965: 197).

Taka „moralność bez powinności i sankcji” wyraża więc nowy stosunek jednostki do postaw innych. Dzięki „prawu do lenistwa”, które „przynajmniej się temu tylko, w kim się ceni człowieka” (Abramowski 1965: 203), każdy może spędzać czas wolny według własnego upodobania. Przyznać to prawo drugiemu człowiekowi to bowiem tyle, co uznać, że jego wolność stanowi nadrzędną wartość etyczną i że człowiek ten ma prawo urzeczywistniać swój indywidualny potencjał. Przecistawiający „«obowiązkowi pracy w pocie czoła» – maksimum swobody, jako warunek rozwoju i radości człowieka” (Abramowski 1965: 197), komunizm to zatem taki porządek społeczny, który zrywa z kapitalistyczną uniformizacją życia i w którym dzięki powszechnej wolności panuje pluralizm – wielość i różnorodność ludzkich postaw.

Ostatecznie można powiedzieć, że konflikt między jednostką a wspólnotą Abramowski rozwiązuje na korzyść tej pierwszej, przy czym indywidualizm pozorny, charakterystyczny dla kapitalizmu, zastępuje indywidualizmem autentycznym, prawdziwym (por. Borzym 1980: XLI–XLIV), opierającym się na prawie człowieka do samostanowienia i samorealizacji. Nie oznacza to jednak, że interes wspólnoty byłby w tym wypadku zaniedbany. Choć zadaniem komunizmu jest „obdarzenie człowieka bezwzględna swobodą indywidualną” (Abramowski 1965: 204), jego realizacja pozwoliłaby na ukonstytuowanie społeczeństwa, w którym każdy kieruje się zasadą równości i braterstwa, czyli „miłości «człowieczeństwa» najbardziej realnego, tj. jednostki ludzkiej” (Abramowski 1965: 59).

W tym nowym porządku społecznym pierwszorzędną rolę odgrywa uzyskanie czasu wolnego i ustanowienie „prawa do lenistwa”. Przyznanie człowiekowi tego prawa wyraźnie odróżnia koncepcję Abramowskiego od klasycznych utopii, w których kontrola obywateli była na tyle ścisła, że wymagano od nich, by stosowali się do ustalonych reguł nawet wtedy, kiedy nie pracowali dla dobra wspólnego. Wszak autorzy tych utopii milcząco zakładali, że może istnieć jeden właściwy wzorzec postępowania¹³ – obowiązujący w ich idealnym państwie – który akurat im udało się odkryć. Oczywiście na taki model nie mógł przystać Abramowski, który wielokrotnie powtarzał, że „jedyną cnotą i obowiązkiem jest braterstwo ludzi, jedynym grzechem krzywda ludzka, wszystko wolno robić, gdzie krzywdy nie ma” (1965: 64). Uznawał on więc wolność jednostki za warunek konieczny propagowanej etyki braterstwa, co dopuszczało mnogość ludzkich postaw i oznaczało pochwałę różnorodności, właściwą takim anarchistom jak Kropotkin czy Wilde.

/// Co Abramowski mówi nam dzisiaj?

Wiele z przewidywań Abramowskiego nie sprawdziło się, bez wątpienia niektóre jego idee i koncepcje straciły na aktualności, inne natomiast udało się częściowo wprowadzić w życie. Co prawda, ośmiogodzinny dzień pracy już dawno został prawnie unormowany, dzięki czemu współcześnie człowiek zdaje się dysponować czasem wolnym w znacznie większym stopniu niż jeszcze w XIX wieku, ale zmiany te – jakby na przekór filozofowi – bynajmniej nie pociągnęły za sobą demokratyzacji sztuki. Podobnie zresztą nadzieje na dalsze ograniczanie pracy zarobkowej okazały się płonne – ostatecznie nie doszło przecież do redukcji dnia roboczego do kilku godzin. Czy wobec tego warto dzisiaj czytać Abramowskiego, nawet jeśli istotna część jego utopijnej obietnicy szczęścia się nie spełniła?

Otóż jego myśl wydaje się aktualna zwłaszcza wtedy, gdy weźmie się pod uwagę nie tyle pozytywną treść jego ideologii, ile raczej jej krytyczny stosunek do nowoczesności¹⁴. Upływ czasu nie stępił bowiem ostrza krytyki społecznej Abramowskiego – wymierzonej w naszą kulturę i jej fundamentalne wartości – ponieważ pod wieloma względami kultura ta nie uległa zasadniczej zmianie. Za tą diagnozą przemawiałoby między innymi

¹³ Dotyczy to zarówno More’a, Campanelli i Morelly’ego, jak i Fouriera. Chociaż ten ostatni próbował przezwyciężyć opozycję pracy i czasu wolnego, utożsamiając pracę z przyjemnością (Hemmens 2019: 61), zakładał mimo wszystko, że człowiek stworzony jest do tego, by pracować.

¹⁴ Lafargue i Abramowski powtarzają, że tym, co odróżnia człowieka dzisiejszego od starożytnego Greka, jest przede wszystkim stosunek do pracy.

zjawisko, które David Graeber określił mianem „pracy bez sensu” i które pokazuje zadziwiający kierunek obrany przez ludzi w obliczu postępu technologicznego. Paradoksalnie bowiem zamiast doprowadzić do skrócenia tygodnia pracy „technologię zaprzęgnięto raczej do wymyślania sposobów mających sprawiać, że wszyscy pracujemy coraz więcej. W tym celu należało powołać do życia zajęcia, które w gruncie rzeczy niczemu nie służą” (Graeber 2020: 10).

Nie powinno nas przy tym zmylić, że praca bez sensu bywa dla ludzi, którzy ją wykonują, bezużyteczna i bezcelowa¹⁵. Ślawiąc bezcelowość, Abramowski odrzucał jedynie postawę etyczną, która uznaje, że tylko te działania mają sens, z którymi wiąże się określony interes (gdzie nie ma więc korzyści materialnych, tam nie powinno być też człowieka). Nie byłaby zatem praca bez sensu bezcelowa w znaczeniu autora *Etyki a rewolucji*; przeciwnie, przynosząc zysk, wpisywałaby się raczej w pojęcie utilitaryzmu będące przedmiotem jego krytyki.

Tym niemniej z perspektywy filozofii Abramowskiego praca bez sensu okazuje się nie do przyjęcia jeszcze z jednego powodu. Zjawisko to mianowicie uświadamia nam, że staliśmy się „cywilizacją opartą na pracy – nawet nie na «produktywnej» pracy, ale pracy, która sama w sobie jest celem i sensem” (Graeber 2020: 24). Wartości tej cywilizacji wielokrotnie podawał w wątpliwość Abramowski, dlatego też jego apoteoza czasu wolnego to apoteoza człowieka, który sam dla siebie powinien być celem i sensem. Kwestia zaś wyzwolenia ludzkości od „pojęcia pracy jako obowiązku i celu życia” (Abramowski 1965: 64) pozostaje niezmiennie aktualnym zadaniem.

Bibliografia:

/// Abramowski E. 1924. *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. 1, nakładem Związku Spółdzielni Spożywców Rzeczypospolitej Polskiej.

/// Abramowski E. 1927. *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. 3, nakładem Związku Spółdzielni Spożywców Rzeczypospolitej Polskiej.

¹⁵ Wprowadzona przez Graebera miara użyteczności pracy odnosi się do jej wartości społecznej. Ustalenie tej wartości polega na próbie określenia, na ile wykonywanie jakiejś pracy jest społecznie niezbędne oraz w jaki sposób brak przedstawicieli danego zawodu wpłynąłby na społeczeństwo (por. Graeber 2020: 16–17). Nie chodzi tu więc o utilitaryzm tak, jak go rozumie Abramowski.

/// Abramowski E. 1965. *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Abramowski E. 1979. *Pisma popularnonaukowe i propagandowe: 1890–1895*, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.

/// Augustyniak M. 2006. *Mysł społeczno-filozoficzny Edwarda Abramowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

/// Bauman Z. 2010. *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. M. Bogdan, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Blesznowski B. 2014. *Utopia w służbie demokracji – wokół źródeł kooperatyżmu*, [w:] *Kooperatyżm, spółdzielczość, demokracja*, red. B. Blesznowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 7–45.

/// Borzym S. 1980. *Abramowski, filozof epoki modernizmu*, [w:] E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. VII–IV.

/// Campanella T. 1994. *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Wydawnictwo ALFA.

/// Dąbrowska M. 2014. *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*, „Nowy Obywatel”.

/// Dziedzic A. 2010. *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

/// Gielżyński W. 1986. *Edward Abramowski – zwiastun „Solidarności”*, Polonia.

/// Graeber D. 2020. *Praca bez sensu. Teoria*, tłum. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Hemmens A. 2019. *The Critique of Work in Modern French Thought: From Charles Fourier to Guy Debord*, Palgrave Macmillan.

/// Kropotkin P. 1925. *Zdobycie chleba*, tłum. S. Stempowski [P. Zaorski], na składzie w księgarni J. Czerneckiego.

/// Kropotkine P. 1892. *L'anarchie dans l'évolution socialiste*, „Révolte”.

/// Lafargue P. 1905. *Religia Kapitału*, nakładem Księgarni Popularnej.

/// Lafargue P. 1906. *Prawo do lenistwa*, skład główny w Księgarni Powszechnej.

/// Mannheim K. 1992. *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo „Test”.

/// Mencwel A. 2009. „Bo czas już nadszedł!”, [w:] tegoż, *Etos lewicy. Esej o nrodzinach kulturalizmu polskiego*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 101–125.

/// More T. 1993. *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy „Daimonion”.

/// Morelly E.G. 1953. *Kodeks natury*, tłum. D. Malewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Sikora A. 1988. *Fourier*, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”.

/// Stempowski S. 1953. *Pamiętniki (1870–1914)*, Zakład im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

/// Thoreau H.D. 1983. *Życie bez zasad. Eseje*, tłum. H. Cieplińska, Czytelnik.

/// Waldenberg M. 1985. *Prekursorzy nowej lewicy*, Wydawnictwo Literackie.

/// Walicki A. 2007. *Polskie koncepcje inteligencji i jej powołania*, [w:] tegoż, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Universitas, s. 43–70.

/// Walicki A. 2011. *Filozofia Edwarda Abramowskiego*, [w:] tegoż, *Polska, Rosja, marksizm*, Universitas, s. 315–345.

/// Waśkiewicz A. 2020. *Na zakupy do przyjaciela*, [w:] tegoż, *Ludzie – rzeczy – ludzie. O porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielą*, Universitas, s. 185–204.

/// Wilde O. 2019. *Dusza człowieka w socjalizmie*, tłum. J. Dehnel, Wydawnictwo Karakter.

/// **Abstrakt**

Artykuł przedstawia i analizuje poglądy Edwarda Abramowskiego na temat czasu wolnego w odniesieniu do jego utopii socjalizmu bezpaństwowego. Poglądy te pojawiają się już w jego wczesnych pismach (miedzy innymi w *Dniu roboczym* i szkicu *Kapitalizm*), w których z jednej strony praca traktowana jest jako narzędzie panowania klasowego, z drugiej natomiast

zdobycie czasu wolnego wydaje się konieczne do tego, by robotnicy stali się świadomymi obywatelami. Namysł Abramowskiego nad czasem wolnym pogłębia się w rozprawach z końca XIX wieku (*Co to jest sztuka?, Etyka a rewolucja i Zagadnienia socjalizmu*), w których powodzenie sprawy socjalistycznej zostaje uzależnione od ograniczenia czasu pracy. Autor postuluje wówczas wprowadzenie „prawa do próżnowania”, które stanie się punktem wyjścia braterskich więzi społecznych. W praktyce będzie to oznaczało szacunek dla indywidualności każdej jednostki ludzkiej i nadanie jej prawa do samo-realizacji wedle własnego uznania. Artykuł kończą uwagi na temat aktualności koncepcji Abramowskiego w kontekście zjawiska „pracy bez sensu”.

Słowa kluczowe:

Abramowski, utopia, anarchizm, czas wolny, prawo do próżnowania, praca bez sensu

/// Abstract

Edward Abramowski and the Utopia of Leisure Time

This article examines Edward Abramowski's views on leisure in the context of his utopia of stateless socialism. These views are already present in his early writings, where work is treated as an instrument of class rule and the acquisition of leisure time seems necessary for workers to become conscious citizens. Abramowski's concept of leisure is further developed in his works from the end of the nineteenth century, in which the success of the socialist cause depends on limiting working time. In these texts, he advocates the “right to be lazy,” as the basis for fraternal social relations. In practice, such entitlement will ensure respect for the individuality of each human being and their right to self-realization at will. The article concludes with remarks on the relevance of Abramowski's concept in the context of the phenomenon of a “bullshit job.”

Keywords:

Abramowski, utopia, anarchism, leisure time, right to be lazy, bullshit job

/// Michał Gniadek – doktorant programu „Filozofia” w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się historią idei, myśleniem utopijnym oraz literaturą polską i francuską. Autor artykułów naukowych, które ukazały się między innymi w czasopismach „Hybris” oraz „Kultura i Wartości”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7800-7200>

E-mail: michal.gniadek@doctoral.uj.edu.pl

ZAWODOWI AMATORZY*

Charles Leadbeater

Paul Miller

Dla mnie praca stanowi osobliwość. Praca jest rodzajem kompromisu. Żeby praca była znośna, wykonuję taką, która jest jak najbliższa moim pasjom. Ale najbardziej czuję się sobą, kiedy zajmuję się tym open source'em. Kiedy to robię, i poświęcam temu pełną, wyłączną uwagę, to wszystko inne, co mnie otacza, znika i rozwiewa się, i całkowicie się na tym koncentruję.

Seb Potter, programista *open source* – zawodowy amator

Kiedy zajmuję się projektowaniem ogrodu, to jest to dość ciężka i wymagająca praca. Robię obszerną dokumentację i dużo o tym myślę. Ale nie odczuwam tego w ten sposób, że to jest praca. Nigdy nie czuję, że to jest rutynowy, żmudny obowiązek.

Dilip Lakhani, projektant ogrodów – zawodowy amator

...wspinaczka mówi o mnie więcej niż moja praca. Dziennikarstwo to mój zawód, ale wspinaczka to moja pasja.

Brendan Sheehan, wspinacz – zawodowy amator

* Podstawa tłumaczenia: Ch. Leadbeater, P. Miller (2004): *The Pro-Am Revolution: How Enthusiasts Are Changing Our Economy and Society*, Demos (<https://demos.co.uk>), s. 8–24, 70–71.

1. Siła zawodowych amatorów

Rap, kampania organizacji Jubilee Debt Campaign, ruch na rzecz oprogramowania *open source* Linux i gra komputerowa *The Sims* – wszystkie te zjawiska odcisnęły swoje piętno na świecie, w którym żyjemy, w ciągu ubiegłej dekady¹. Rap przenika całą kulturę popularną. Działalność Jubilee Debt Campaign doprowadziła do umorzenia miliardów dolarów zadłużenia krajów rozwijających się. Linux stanowi jedno z największych wyzwań dla Microsoftu. *The Sims* zaś to jedna z najpopularniejszych gier komputerowych w historii. Zjawiska te łączy jedno – do ich powstania przyczynili się „zawodowi amatorzy”, inaczej „proamsi” (ang. *Pro-Ams*) – nowatorscy, zaangażowani, powiązani sieciowo amatorzy działający z zachowaniem profesjonalnych standardów. Ta rosnąca grupa, zawodowi amatorzy, może wywrzeć ogromny wpływ na kształt społeczeństwa w ciągu dwóch kolejnych dekad.

Zdaniem wielu komentatorów lata 90. XX wieku były dekadą, podczas której panowały się wielkie korporacje, a ich władza nad społeczeństwem była właściwie niekwestionowana (Klein 2014; Hertz 2001). Pojawienie się zawodowych amatorów wskazuje jednak, że działały wówczas także przeciwstawne trendy.

Rap powstał jako tworzona przez niezawodowców muzyka w środowisku czarnych mężczyzn o niskich dochodach, mieszkańców ubogich dzielnic wielkich amerykańskich miast, którzy wykorzystywali rapowe teksty, żeby zwrócić uwagę na doświadczane przez siebie uczucia gniewu, frustracji i złości. Początkowo rap wykonywany był przeważnie przez artystów w ich własnych domach z wykorzystaniem ich prywatnego, niedrogiego sprzętu. Rozpowszechniany był na amatorsko nagrywanych taśmach przez niezależne lokalne wytwórnie. W ciągu dwóch dziesięcioleci miejska czarna muzyka stała się tymczasem dominującą siłą w światowej kulturze popularnej. To niejedyny ruch zawodowych amatorów zmieniający muzykę popularną. Samodzielne udostępnianie plików za pomocą Napstera i jego potomstwa, Kazaa i innych podobnych serwisów, stworzyło zawodowo-amatorski system bezpośredniej dystrybucji typu *peer-to-peer* (P2P).

Linux, operacyjny system komputerowy, powstał we wrześniu 1991 roku, kiedy to młodziwiec o ziemistej cerze, Linus Torvalds, wówczas student informatyki na Uniwersytecie Helsińskim, opublikował w Internecie kod źródłowy do swojego nowego systemu operacyjnego i poprosił innych pasjonatów oprogramowania o krytykę i proponowanie ulepszeń – o to, żeby wziąć ten kod i przy nim pomajstrować. Ludzie odpowiedzieli masowo.

¹ Książka ukazała się w 2004 roku [przyp. tłum.].

Torvalds zapoczątkował proces partycypacyjnego tworzenia innowacji na masową skalę wśród programistów będących zawodowymi amatorami. Dla wielu z nich tworzenie oprogramowania to praca, z której się utrzymują, lecz zaczęli zajmować się Linuksem w czasie wolnym, ponieważ duch wspólnego rozwiązywania problemów okazał się wyjątkowo silnym magnesem.

W 2004 roku około 20 milionów ludzi na całym świecie używało jakiejś wersji Linuksa. Istniało 430 społeczności użytkowników w ponad 72 krajach i ponad 120 tysięcy zarejestrowanych użytkowników Linuksa, z których wielu pomagało przy jego opracowaniu (Tuomi 2001).

Linux to tylko jedna z kilku związanych z Internetem innowacji stworzonych przez grupy zawodowych amatorów². Połowa stron internetowych używa opracowanego przez nich oprogramowania *open source* Apache. Większość kont e-mailowych korzysta ze stworzonego przez proamsów programu sendmail. Internetowy system grup dyskusyjnych Usenet wykorzystuje stworzony przez hakerów program INN oraz jeden z internetowych systemów PLA (ang. *plain language address*) – przykładowo strona www.demos.co.uk jest obsługiwana przez stworzony przez zawodowych amatorów program BIND. Nawet komputer osobisty powstał w proamsowskim Homebrew Computer Club (Himanen 2001).

Początek organizacji Jubilee 2000 Debt Campaign, która zmieniła sposób, w jaki myślimy o zadłużeniu i rozwoju międzynarodowym, dał pojedynczy aktywista pracujący w szopie niedaleko londyńskiej dzielnicy South Bank w połowie lat 90. XX wieku. W 2000 roku organizacja miała już petycję z 24 milionami podpisów, zdażyła dać początek narodowym kampaniom w 69 krajach i zmobilizowała setki tysięcy osób do protestu w Wielkiej Brytanii. Na skutek jej działań krajom rozwijającym się umorzono zadłużenie w wysokości co najmniej 36 miliardów dolarów amerykańskich. Niemale osiągnięcie jak na kampanię zorganizowaną w dużej mierze przez zawodowych amatorów, o słabej formalnej strukturze i dysponującą jedynie nielicznym zawodowym personelem. Znana obecnie pod nazwą Jubilee Debt Campaign jest tylko jednym z wyróżniających się przykładów tego, jak aktywiści będący zawodowymi amatorami stają się siłą napędową polityki jednej sprawy opartej na grupach nacisku. Lawinowe rozpowszechnienie się organizacji pozarządowych na całym świecie w ciągu ostatniej dekady należy przypisać w znacznym stopniu właśnie aktywistom politycznym będącym zawodowymi amatorami. Proamsi zmieniają sposób, w jaki działa demokracja (Miller 2004).

² Relacja o kulturze zawodowych amatorów, która poprzedziła Internet i utorowała mu drogę, zob. Gregory, Share 2003.

Wreszcie gra komputerowa *The Sims*. Osoba grająca w tę grę może stworzyć sobie na komputerze własny dom rodzinny i obserwować, jak jego mieszkańcy śpią, jedzą, sprzeczą się, zawierają małżeństwa, uprawiają seks, kłócą się i umierają. Zanim udostępniono wersję online, twórcy gry udostępnili narzędzia pozwalające graczom tworzyć własne treści do wykorzystania w grze – meble, dodatki, nawet style architektoniczne dla domów. W ciągu roku od debiutu gry były już setki niezależnych twórców treści oraz ponad 200 stron fanowskich z ponad pół miliona obiektów do pobrania udostępnionych milionom graczy. Ponad 90% treści w *The Sims* jest obecnie tworzone przez sektor zawodowych amatorów w ramach simsowej społeczności graczy. Istnieją szacunki wskazujące, że dostępne jest 300 tysięcy modyfikacji *The Sims*, które można ściągnąć z Internetu. Simsowa wspólnota stanowi rozproszony, zorganizowany oddolnie, samoorganizujący się korpus zawodowo-amatorskiej wiedzy, w ramach której gracze bezustannie szkolą się nawzajem i tworzą innowacje (Herz 2002)³. To tylko jeden z wielu przykładów tego, jak społeczności proamsowskich graczy pomagają współtworzyć tytuły, w które grają.

Wpływ zawodowych amatorów nie ogranicza się bynajmniej do rozwinętego świata zaawansowanych technologii. Oddziałuje on także w społecznościach, które należą do najuboższych – wiele dwudziestowiecznych przykładów postępu społecznego i osiągnięć w dziedzinie medycyny (widocznych szczególnie w dziedzinie zdrowia publicznego, pracy socjalnej, finansów i edukacji) osiągnięto przez zapewnienie ogółowi społeczeństwa dostępu do wiedzy fachowej: nauczyciele zapewniają wykształcenie, lekarze leczą choroby. Wiele z tych przykładów postępu ominęło ludzi w świecie rozwijającym się, gdzie profesjonalistów jest niewielu, a ich usługi są drogie. Profesjonaliści to wąskie gardło w dystrybucji. To właśnie z tego powodu przy licznych najbardziej kreatywnych innowacjach w świecie rozwijającym się wykorzystuje się zawodowo amatorskie formy organizacji.

Doskonałym tego przykładem jest bangladeski Grameen Bank założony w 1976 roku przez tamtejszego profesora ekonomii Muhammada Yunusa⁴ w celu udostępnienia bardzo biednym osobom mikrokredytów, żeby umożliwić im polepszanie ich warunków mieszkaniowych i inwestowanie w działalność gospodarczą. Tradycyjne banki, kierujące się w swojej działalności profesjonalną wiedzą, postrzegały ludzi ubogich ubiegających się o niewielkie pożyczki jako klientów niedochodowych. Grameen stworzył

³ Zob. www.doorsofperception.com.

⁴ Laureat Pokojowej Nagrody Nobla w 2006, od 8 sierpnia 2024 roku premier Bangladeszu [przyp. tłum.].

inny model, wykorzystując wiedzę zawodowych amatorów. Zatrudnia nie-dużą grupę profesjonalistów, którzy szkolą armię bosonogich bankierów. Pożyczek Grameen udzielają po większej części wiejskie komitety. Ta siła robocza składająca się z zawodowych amatorów umożliwia udzielanie milionów małych pożyczek w opłacalny sposób. Do 2003 roku Grameen udzielił pożyczek w wysokości ponad 4 miliardów dolarów amerykańskich około 2,8 miliona Banglijczyków, w tym 570 tysięcy kredytów hipotecznych na pokrycie chat blaszanymi dachami, żeby mieszkańcy nie mokli podczas monsunów. Gdyby Grameen polegał na tradycyjnych, profesjonalnych modelach organizacyjnych, byłby w stanie dotrzeć zaledwie do drobnego odsetka mieszkańców⁵.

Te pięć przykładów pokazuje, że kiedy zawodowi amatorzy współpracują w ramach struktury sieciowej, mogą wywierać potężny wpływ na politykę, kulturę, gospodarkę i rozwój. Zawodowi amatorzy mogą osiągnąć cele, które do niedawna mogły realizować wyłącznie wielkie profesjonalne organizacje.

Wiek XX ukształtowało pojawienie się profesjonalistów w większości dziedzin ludzkiej działalności. Od edukacji, nauki i medycyny po bankowość, działalność gospodarczą i sport amatorskie wcześniej formy działalności stawały się coraz lepiej zorganizowane, a wiedza fachowa i procedury zostały skodyfikowane i uregulowane. W miarę rozpowszechniania się profesjonalizmu, często w ramach hierarchicznych organizacji i formalnych systemów akredytacji wiedzy, amatorów zaczęto postrzegać jako osoby drugiej kategorii. Amatorstwo stało się określeniem szyderczym. Profesjonalizm był zaś oznaką poważnego podejścia i wysokich standardów.

W ciągu dwóch ostatnich dziesięcioleci pojawił się jednak nowy gatunek amatorów – zawodowi amatorzy, czyli proamsi, amatorzy działający z zachowaniem profesjonalnych standardów. Nie są to dżentelmeni amatorzy z poprzednich epok – „blimpokracja” George’a Orwella⁶, mężczyźni w marynarkach będący podporą amatorskich klubów krykietowych i lekko-atletycznych (Allison 2001). Proamsi posiadają wiedzę, są wykształceni, zaangażowani i powiązani w sieci dzięki wykorzystaniu nowych technologii.

Wiek XX ukształtowały wielkie hierarchiczne organizacje z profesjonalistami na najwyższych szczeblach. Zawodowi amatorzy tworzą nowe, rozproszone modele organizacyjne, które będą innowacyjne, łatwo adaptu-

⁵ Relacja o rozwoju banku Grameen i innych przedsiębiorcach socjalnych por. Bornstein 2007.

⁶ Odniesienie do pulkownika Blimpa – bohatera uosabiającego brytyjski szowinizm, stworzonego przez karykaturzystę politycznego Davida Lowa; wzmiankowany esej George’a Orwella po polsku zob. Orwell 2001 [przyp. tłum.].

jące się i niedrogie. Znamiennym tego przykładem jest to, jak zawodowi amatorzy przekształcają astronomię.

/// Zawodowi amatorzy, astronomia open source

Nocą 23 lutego 1987 roku do Ziemi dotarło światło z gwiazdy, która wybuchła 168 tysięcy lat wcześniej na skraju Mgławicy Tarantula. Supernowa była ogromna. W dodatku był to pierwszy od 1604 roku wybuch supernowej, który było widać gołym okiem. W chilijskich Andach Ian Shelton, zapalony astronom amator, stojący na progu przejścia na zawodowstwo, zrobił zdjęcie dziesięciocalowym teleskopem, przechodząc w ten sposób do historii jako odkrywca supernowej 1987A (Ferris 2000).

Tej samej nocy działało także dwóch innych zapalonych astronomów amatorów. Albert Jones, weteran mający na swoim koncie ponad pół miliona obserwacji, wcześniej przyjrzał się uważnie Mgławicy Tarantula, ale nie zauważył niczego niezwykłego. Robert McNaught, kolejny zawodowy amator, sfotografował wybuch o 10.30 czasu uniwersalnego⁷ w Australii.

Wszyscy ci amatorzy odegrali wspólnie istotną rolę przy potwierdzeniu teorii wyjaśniającej, co się dzieje, kiedy gwiazda wybuchu. Astrofizycy teoretyzowali, że podczas wybuchu emituje ona większość swojej energii w formie neutrin, cząstek subatomowych o niskiej masie, które przelatują przez planety, tak jakby ich tam nie było. Kiedy dochodzi do wybuchu gwiazdy, neutrino powinny wylecieć z dużą prędkością i dotrzeć do Ziemi na dwie godziny przed światłem.

Nocą 23 lutego o godzinie 7.35 czasu uniwersalnego laboratoria w Stanach Zjednoczonych i Japonii zarejestrowały wielką burzę neutrin z supernowej Sheltona. Zgodnie ze wspomnianą teorią pierwsze światło powinno dotrzeć na Ziemię o 9.35 czasu uniwersalnego. Jones sprawdził swoje skrupulatne zapiski i potwierdził, że kiedy obserwował Tarantulę o godzinie 9.30 czasu uniwersalnego, nie zauważył żadnych znaków, które mogłyby wskazywać, że doszło do wybuchu. Oznaczało to, że neutrino dotarły już w przewidziane miejsce, ale światło jeszcze nie – tak jak zakładała teoria. Kiedy McNaught zrobił fotografię w Australii o godzinie 10.30 czasu uniwersalnego, światło wybuchu było na niej widoczne. Kluczowa teoria wyjaśniająca zasady funkcjonowania wszechświata została potwierdzona dzięki amatorom z Nowej Zelandii i Australii, bylemu amatorowi, który przedzierzgał się w profesjonalistę w Chile, oraz zawodowym fizykom w Sta-

⁷ Czas uniwersalny to standard, jakim posługują się astronomowie – odpowiednik średniego czasu słonecznego Greenwich.

nach Zjednoczonych i Japonii. Wszyscy stali się współautorami odkrycia dokonanego przez luźno powiązany zespół profesjonalnych amatorów.

Jak wskazuje Timothy Ferris w swojej historii amatorskiej astronomii zatytułowanej *Seeing in the Dark* [Widząc w ciemności]: „Gdyby trzeba było wybrać datę, w której w astronomii nastąpiło przesunięcie od dawnych czasów samotnych zawodowców tkwiących przy swoich teleskopach do oplatającej cały świat sieci łączącej zawodowców i amatorów... to dobrą kandydatką byłaby noc 23 lutego 1987 roku” (2000). Astronomia szybko staje się nauką uprawianą przez rozległy ruch *open source* złożony z zawodowych amatorów pracujących ze znacznie mniej liczną grupą zawodowych astronomów i astrofizyków.

Podwaliny pod nowoczesną astronomię położyli amatorzy. Kopernik, który przesunął Słońce do centrum wszechświata, był astronomem tylko na pół etatu. Johannes Kepler, który odkrył, że planety poruszają się po eliptycznych orbitach, zarabiał przede wszystkim stawianiem horoskopów. Kiedy jednak nadszedł wiek XX, wahadło wychyliło się zdecydowanie na korzyść zawodowców z jednego prostego powodu – skali. Zawodowi astronomowie mieli bowiem dostęp do ogromnych teleskopów, jak Jordell Bank w Wielkiej Brytanii czy Mt Wilson Observatory koło Pasadeny, gdzie Howard Shapley ustalił, że Słońce położone jest na obrzeżu naszej galaktyki, a Edwin Hubble stwierdził, że galaktyki oddalają się od siebie nawzajem w przestrzeń kosmiczną. Zawodowcy penetrowali zewnętrzne głębiny kosmosu – miejsce, gdzie kryją się najbardziej niepokojące tajemnice nauki. Tymczasem wyposażeni w marne teleskopy amatorzy koncentrowali się na bliższych, dobrze znanych, jaśniejszych obiektach.

W ciągu dwóch ostatnich dziesięcioleci trzy powiązane ze sobą innowacje zmieniły jednak astronomię w uprawianą przez zawodowych amatorów działalność typu *open source*. Przełomowa innowacja sprawiła, że silne teleskopy staniały na tyle, że stały się dostępne dla przeciętnych astronomów. John Dobson, były zakonnik i obserwator gwiazd przez całe życie, zaprojektował prymitywny, lecz mocny teleskop, używając odrzuconych i używanych materiałów. Filozofia, którą się kierował, to czyste *open source*:

Dla mnie liczy się nie tyle to, jak wielki jest twój teleskop, jak precyzyjne twoje urządzenia optyczne, czy jak piękne zdjęcia potrafisz zrobić za ich pomocą, lecz to, jak wielu ludzi na tym szerokim świecie mniej uprzywilejowanych od ciebie miało możliwość zobaczyć przez teleskop ten wszechświat i go zrozumieć⁸.

⁸ Por. www.space.com/scienceastronomy/astronomy/dobson_astronomer_000507.html.

Dobson nie chciał czerpać zysków ze swojego wynalazku, którego nigdy nie opatentował. Wkrótce wiele firm zaczęło produkować dobsonowskie teleskopy. Obserwatorzy uzbrojeni w mocne dobsonowskie urządzenia mogli zapuszczać się w głębokie kosmiczne przestrzenie zastrzeżone wcześniej dla zawodowców. Później pojawiła się matryca CCD (ang. *charged coupled device*), mikroprocesor o wysokiej wrażliwości na światło, zdolny do rejestrowania bardzo słabego światła gwiazd znacznie szybciej niż fotografia. Amatorzy, którzy podłączali CCD do wielkiego dobsonowskiego teleskopu, zyskali zdolność zbierania światła porównywalną z gigantycznymi dwustucalowymi teleskopami, jakich zawodowcy używali 20 lat wcześniej.

Dewiza *open source* brzmi: „Więcej oczu sprawia, że pluskwa jest płytko”, to znaczy – im więcej programistów przygląda się problemowi, tym łatwiej go rozwiązać. To samo dotyczy pewnych aspektów astronomii. Dzięki dobsonowskim teleskopom wyposażonym w czujniki CCD Ziemia zyskała setki tysięcy nowych oczu sondujących głęboką przestrzeń kosmiczną, rejestrując zdarzenia, które umknęłyby uwadze węższego grona zawodowców.

Tę rozproszoną zdolność eksploracji i obserwacji ogromnie zwiększył Internet. Zanim się pojawił, amator, który odkrył coś nowego, wysyłał telegram do Harvard College Observatory. Po zweryfikowaniu przedstawionego twierdzenia zawodowcy rozsyłali pocztówki do obserwatoriów na całym świecie. Obecnie, jeżeli amatorzy znajdą coś ciekawego, mogą przesłać to pocztą elektroniczną do znajomych, współpracowników i zawodowców w ciągu paru minut. Prymitywne dobsonowskie teleskopy wyposażone w CCD dały Ziemi tysiące nowych oczu, jak mówi Ferris, natomiast sieć wyposażyla ją w nowe nerwy wzrokowe.

Dzięki tym trzem innowacjom w latach 90. XX wieku zaczęły pojawiać się nowe formy organizacyjne. Astronomię dawniej uprawiano w instytutach badawczych zajmujących się „wielką nauką”. Obecnie uprawia się ją także we współpracujących podmiotach zawodowych amatorów. Wielu z nich nadal pracowało samodzielnie, a liczni profesjonalni astronomowie pozostawali bezpiecznie ulokowani w swoich instytucjach naukowych. Tymczasem powstały globalne sieci badawcze, łącząc ze sobą zawodowców i amatorów dzielących zainteresowanie gwiazdami rozblyskowymi, kometami i asteroidami. Zawodowi amatorzy śledzili pogodę na Jowiszu i kratery na Marsie z taką samą dokładnością jak profesjonalści. Odkryli echa zderzających się galaktyk, a ponad milion astronomów zawodowych amatorów z ponad 200 krajów udostępnia swoje komputery na czas, kiedy z nich nie korzystają, do analizy danych, które mogą przynieść dowody na istnienie życia pozaziemskiego.

Istnieją granice tego, co zawodowi amatorzy mogą osiągnąć. Amatorzy nie tworzą nowych teorii astrofizycznych. Czasami nie wiedzą, jak należy rozumieć dane, które uzyskali. Przyszłością astronomii, a po niej być może biologii i innych nauk, będzie jednak działalność zawodowych amatorów, z oddanymi amatorami i profesjonalistami pracującymi zespołowo, motywowanymi tym samym poczuciem ekscytacji czerpanym z eksplorowania wszechświata. Jak ujął to historyk nauki John Lankford w czasopiśmie „Sky & Telescope”, biblii amerykańskich astronomów amatorów: „Zawsze pozostanie podział pracy pomiędzy profesjonalistami i amatorami. Lecz być może w przyszłości trudniej będzie odróżnić te dwie grupy od siebie” (1988).

Niektórzy profesjonalisci będą starali się bronić swojego zagrożonego monopolu. Ci bardziej oświeceni będą rozumieć, że wiedza jest szeroko rozproszona, a nie zamknięta w nielicznych wieżach z kości słoniowej. Najpotężniejsze organizacje będą łączyć *know-how* profesjonalistów i amatorów w celu rozwiązywania złożonych problemów. Dotyczy to astronomii, opracowywania oprogramowania i gier online. Nasze systemy opieki zdrowotnej, edukacji i opieki społecznej także powinny pójść tą drogą.

Było to zawodowe w tym sensie, że mi za to płacono, ale stawki były znacznie poniżej stawek w branży kapitałowej. Prowadziłam wówczas małą firmę konsultingową i traktowałam wyjazd na tournée jako wyjazd w celu realizacji projektu. Większość aktorów ma jakąś dzienną pracę, ale pracują w barach czy restauracjach. Sama miałam dzienną pracę, ale była to poważna posada w dziedzinie zarządzania. Dla mnie poświęcanie czasu na granie było okazją do tracenia pieniędzy. Nazywałam się zawodową aktorką, ale w rzeczywistości był to kosztowny sposób tracenia pieniędzy.

Alison McGuire, aktorka – zawodowa amatorka

Nie chciałem, żeby to była taka „samodzielna budowa domu”, kiedy wynajmujesz kogoś, żeby to zrobił za ciebie. Chciałem zabrać się za to sam i ubłocić się, robiąc to, co kocham [...]. Sam się pochwałę, ale jeżeli chodzi o majsterkowanie, to

lokuje się powyżej średniej. Potrafię zrobić różne rzeczy równie dobrze jak zawodowcy, tyle że zajmuje mi to trochę więcej czasu.

Ben Tuxworth, budowniczy domu – zawodowy amator

Nie chcę podejmować dużego ryzyka i przestać się na to kompletnie. Mógłbym zostać profesjonalnym, pełnoetatowym projektantem ogrodów, jeżeli by to chwyciło, ale wolalbym, żeby to się działo powoli. Mam poczucie, że cały czas nabywam nowe umiejętności i napotykam nowe wyzwania. Każdy projekt jest inny i wiąże się z nowymi wyzwaniami. Czuję, że popycha mnie to do granic moich możliwości w sposób, w jaki nie czuję tego w pracy. To bardzo twórcze odczucie. Wiesz, kiedy coś jest takie, jak być powinno. Dilip Lakhani, projektant ogrodów – zawodowy amator

2. Koncepcja zawodowego amatorstwa

James Stewart określa się – z przesadną skromnością – jako kogoś „aspirującego do bycia zawodowym tenisistą”. Tenis zdominował jego życie. Zaczął grać na publicznych kortach w Hackney, kiedy miał 9 lat, a w wieku lat 10 po raz pierwszy rozegrał mecz w zawodach. Kiedy był nastolatkiem, coraz częściej brał udział w zawodach, lecz kiedy większość osób grających na jego poziomie porzuciła szkołę w wieku 16 lat, żeby zostać zawodowcami, James uczył się dalej, żeby zdać egzaminy A-levels – odpowiednik polskiej matury – a następnie poszedł na uniwersytet w Loughborough, uzyskawszy tam stypendium tenisowe. Po ukończeniu studiów odbył kilka rozmów kwalifikacyjnych w bankach, lecz zamiast tego podjął pracę jako trener tenisa w północnolondyńskim ośrodku tenisowym. Ktoś spośród jego dorosłych uczniów zasugerował mu, żeby znowu zaczął startować w zawodach. Aby grać zawodowo, tenisista musi jednak uzyskać „rating” w ogólnosiwiatowym systemie ratingowym, w którym klasyfikuje się graczy od 10 do 1, przy czym 1 to najwyższa lokata.

Dobrzy amatorzy często mają ratingi w przedziale 10–5. Tylko ci z oceną poniżej 4 mogą startować w brytyjskich turniejach na szczeblu krajowym.

Powyżej tego poziomu są turnieje Futures dla graczy u progu kariery, Challengers dla zawodowych tenisistów plasujących się bezpośrednio poniżej najwyższego poziomu i wreszcie turnieje ATP dla graczy takich jak Agassi, Henman czy Federer. James zaczął u amatorskiego podnóża tego ogólnosiwiatowego systemu od turniejów rozgrywanych wieczorami. W wieku 26 lat James poświęca swoje życie staraniom o podniesienie swojego ratingu krajowego (obecnie jest bliski 2) i zdobycie trudno osiągalnego punktu w ratingu światowym, który otworzy mu drogę do większych turniejów.

W przeciętny dzień wstaje o 6.30 i od 8.00 przez dwie godziny gra z zawodnikiem na tym samym poziomie umiejętności. Po odpoczynku grają przez kolejne dwie godziny, do 13.00. Następnie James zjada solidny lancz i ucina sobie drzemkę przed pójściem do siłowni. Po południu i wczesnym wieczorem uczy gry w tenisa, przede wszystkim dzieci. To jego jedyne źródło stałych dochodów. Wieczorem po kolejnym obfitym posiłku siada przed telewizorem, żeby oglądać tenis. Czyta dwa pisma tenisowe miesięcznie i ogląda tenis do trzech godzin co wieczór w telewizji satelitarnej. James organizuje swoje aktywności za pomocą Internetu i telefonu komórkowego. „Nie przeżyłbym bez mojej komórki. Bardzo często wyjeżdżam na turnieje, więc to ona pozwala mi pozostawać w kontakcie, zwłaszcza z osobami, które trenuję. Mogę sobie pozwolić na granie w turniejach wyłącznie dzięki temu, że pracuję jako trener, więc utrzymywanie kontaktu z klientami jest niezwykle istotne”. Pracuje jako trener przez około 20 godzin tygodniowo i większość spotkań umawia przez komórkę.

James często odwiedza specjalistyczną witrynę non-profit Steve G Tennis, gromadzącą wyniki z turniejów Futures na całym świecie, w tym z rund kwalifikacyjnych. Tych wyników nie podają nawet specjalistyczne czasopisma tenisowe. Strona Tennis One prezentuje cyfrowe zapisy, pod kilkoma kątami, wszystkich uderzeń wszystkich wiodących tenisistów. Jeżeli chcesz zobaczyć slajs z bekhendu przez cały kort w wykonaniu Andre Agassiego pod trzema kątami w zwolnionym tempie, masz taką możliwość. Wszystkie tanie hotele i pensjonaty na turnieje James rezerwuje przez Internet.

Prowadzenie życia zawodowego amatora jest w jego przypadku sprawą kosztowną. Posiada trzy rakiety, które wymagają naciągania co tydzień. Przyzwoita maszyna do naciągania rakiet kosztuje około 500 funtów szterlingów. Komplet pilek tenisowych, wystarczający mniej więcej na godzinę intensywnego treningu, kosztuje 6 funtów. Co trzy tygodnie musi sobie kupić nową parę tenisówek i ciągle kupuje nowe ubrania. Najpoważniejszy wydatek to wyjazdy na turnieje, które zazwyczaj odbywają się bez publiczności w ośrodkach sportowych na terenie całego kraju, od Plymouth po

Cardiff i od Hull po północną Walię. W szczycie sezonu James stara się startować w trzech turniejach na miesiąc, przy czym koszt udziału w jednym turnieju to około 200 funtów. I często jest to długa i bezowocna podróż.

Trudno tak jechać samochodem do miejsca takiego jak Hull, zameldować się samemu w skromnym pensjonacie i przygotowywać się tylko po to, żeby odpaść w pierwszej rundzie, a potem wracać samochodem do Londynu. Nie mogę sobie pozwolić na trenera. Sam się muszę motywować, sam się muszę pozbierać. Ale gdybym nie sądził, że kiedyś będę mógł zostać zawodowym graczem, to-
bym tego nie robił.

James Stewart jest proamsem – przekracza granicę między profesjonalizmem a amatorstwem. Nie jest profesjonalnym tenisistą, chociaż spędza cały czas, grając w tenisa, i zarabia na życie jako trener. Gra w tenisa, ponieważ to coś, co kocha; nie zajmuje się tym dla pieniędzy. Tenis jest zasadniczy dla jego tożsamości. James nie jest jednak też amatorem – zajmuje się grą w tenisa z poświęceniem godnym zawodowca. Ma za sobą karierę tenisową, w trakcie której nabył umiejętności i osiągnął obecny rating. Ocenia się, stosując profesjonalne standardy.

Będzie coraz więcej zawodowych amatorów w kolejnych dziedzinach działalności i niewątpliwie będą oni wywierać istotny wpływ na społeczeństwo – w aspekcie społecznym, politycznym i ekonomicznym.

Zawodowy amator prowadzi swoją działalność jako amator przede wszystkim dlatego, że kocha to robić, ale przestrzega profesjonalnych standardów. Jest mało prawdopodobne, aby proamsi zarabiali więcej niż niewielką część swoich dochodów na swoim hobby, a jednak uprawiają je z zaangażowaniem i poświęceniem kojarzonymi zwykle z zawodowcami. Dla proamsów czas wolny to nie pasywny konsumpcjonizm, lecz aktywność i uczestnictwo; polega na wykorzystywaniu publicznie akredytowanej wiedzy i umiejętności, często wiedzy nagromadzonej i umiejętności opanowanych w ciągu długiej kariery, która wiązała się z poświęceniami i frustracją.

Zawodowi amatorzy wymagają od nas przemyślenia na nowo wielu kategorii, według których dzielimy nasze życie⁹. Proamsi są bowiem nową społeczną hybrydą. Ich działalności nie sposób adekwatnie ująć w ramy tradycyjnych definicji pracy i czasu wolnego, profesjonalizmu i amatorstwa, konsumpcji i produkcji. Stosujemy liczne określenia – często obraźliwe,

⁹ Jedną z nielicznych książek poświęconych analizie natury amatorstwa i zawodowstwa jest Stebbins 1992.

a żadne z nich nie jest zadowalające – na nazwanie tego, jak ludzie pożytkują swój „poważny” czas wolny: fanatycy, maniacy, dziwacy, zapaleńcy, hakerzy, majsterkowicze w szopach. Nasze badania wskazują, że najlepszym sposobem na objęcie wszystkich rodzajów działalności oznaczanej przez te określenia byłoby nazwanie ludzi, o których mowa, zawodowymi amatorami.

/// Praca w czasie wolnym

Większość zajęć, którym oddają się zawodowi amatorzy, wykonywana jest poza normalnymi godzinami pracy – wieczorami, w dni świąteczne i weekendy. Dlatego zasadne jest określenie tych czynności jako „nie-pracy”, a zatem jako czasu wolnego. Czasem wolnym zwykle nazywa się formę odpoczynku pozwalającą ludziom zregenerować siły po pracy.

Czas wolny zawodowych amatorów wypełniają jednak bardzo poważne zajęcia obejmujące szkolenie, próby, współzawodnictwo i ocenę, a co za tym idzie także frustrację, poświęcenie, niepokój i wytrwałość. Proamsi mówią, że są pochłonięci swoimi działaniami, które dają im intensywne doświadczenie kreatywności i autoekspresji. Działalność zawodowo amatorska wydaje się zapewniać im psychiczną regenerację po – i alternatywę do – pracy, która często postrzegana jest jako harówka. Czas wolny uważany jest powszechnie za sferę wolności i spontaniczności, w przeciwieństwie do przymusu wiążącego się z pracą. Tymczasem działalność zawodowo amatorska także w znacznej mierze wiąże się z poczuciem obowiązku i konieczności. Proamsi mówią o swoich zajęciach jako wewnętrznym przymusie.

Praca w ramach organizacji oznacza konieczność przestrzegania harmonogramów pracy układanych przez innych. Wielu proamsów angażuje się w działania objęte grafikami, na przykład treningi czy próby teatralne. Jednak poczucie, że mają kontrolę nad swoim czasem, jest istotne dla odczuwanej przez nich przyjemności. Proamsi mogą się wycofać, jeżeli chcą; zrobić sobie przerwę. To coś, co jest nieobowiązkowe.

Działalność zawodowo amatorska podkreśla potrzebę bardziej starannego rozróżniania poważnych i przypadkowych, aktywnych i biernych form spędzania czasu wolnego. Jak pisze Rebecca Abrams w *The Playful Self* [Zabawowym ja]:

Zabawa ubarwia monochromatyzm powszedniej egzystencji. To sól dodająca smaku do mięsa życia codziennego. Pozbawiony zabawy świat pracy to przepis na napiętych, zestresowanych, znużonych ludzi, którzy nie tylko nie pracują na miarę swoich moż-

liwości, ale także nie przeżywają swojego życia na miarę swoich możliwości. (Abrams 1997)

/// Konsumpcja jako produkcja

Proamsi wydają dużą część swojego rozporządzalnego dochodu na hobby – czy to na podróże, sprzęt, czy wpisowe na turnieje. Często wydają pieniądze, żeby stać się producentami usług. Aktorzy zawodowi amatorzy, którzy wykorzystują urlopy, żeby zorganizować tournée wystawianej sztuki, inwestują własne pieniądze, żeby wyprodukować przedstawienie teatralne. Programiści komputerowi należący do ruchu *open source* kupują komputery nie tylko po to, żeby grać w gry, ale także po to, żeby tworzyć lepsze oprogramowanie na użytek innych. Muzycy i fotografowie zawodowi amatorzy chcą używać swoich instrumentów i aparatów fotograficznych do tworzenia dzieł, których inni zechcą słuchać i które zechcą oglądać.

Zawodowi amatorzy tworzą własne poczucie tożsamości przez konsumpcję. Proamsi budują formy kapitału kulturowego, z którego mogą czerpać użytek, zajmując się swoim hobby. Na ten kapitał kulturowy składają się umiejętności i wiedza, normy i praktyki, dyscypliny i subkultury, co pozwala im następnie stać się częścią grupy lub uczestnikami danej aktywności.

/// Amatorzy przestrzegający profesjonalnych standardów

Proamsi nie są profesjonalistami. Nie postrzegają siebie samych w ten sposób. Na swojej zawodowo amatorskiej działalności zarabiają nie więcej niż 50% swojego dochodu. Mogą być aspirującymi protozawodowcami, pół-profesjonalistami czy byłymi zawodowcami, lecz nie uznaje się ich za pełnoprawnych zawodowców.

Nazywanie ich amatorami również jest jednak mylące. Dla wielu osób „amator” to określenie szydercze, równoważne z takimi epitetami jak drugorzędny, na nie najwyższym poziomie, poniżej poziomu. Proamsi chcą być oceniani według profesjonalnych standardów.

Liczne cechy definiujące profesjonalizmu mają zastosowanie także do zawodowych amatorów – mają oni silne poczucie powołania; stosują uznane publiczne standardy przy ocenie wyników i poddają swoje umiejętności formalnej weryfikacji; tworzą samoregulujące się społeczności, które dają uczestnikom poczucie wspólnoty i przynależności; wytwarzają nieutowarowane produkty i usługi; są dobrze obeznani z korpusem wiedzy i umiejętności, co niesie ze sobą poczucie tradycji i tożsamości. Proamsi często mają

drugie, pozostające w cieniu lub równoległe kariery, do których zwracają się z chwilą, gdy ich oficjalna, publiczna droga zawodowa dobiegnie końca.

Tym, co wyróżnia profesjonalistów, jest charakter wiedzy, którą posiadają. Jest bardziej prawdopodobne, że zawodowiec zrozumie teorię stojącą za dobrą praktyką, podczas gdy proamsi mogą dysponować rzetelnym *know-how* i mieć dobrze opanowaną technikę. Bardziej solidna baza wiedzy teoretycznej, jaką dysponują zawodowcy, powinna dać im szersze pole do analizy i uogólnień. Łatwo być obserwatorem gwiazd zawodowym amatorem, ale trudno proamsem fizykiem teoretycznym. Relacja między amatorami a zawodowcami staje się coraz bardziej płynna i dynamiczna. To nie gra o sumie zerowej. Profesjoniści i zawodowi amatorzy mogą pomagać się rozwijać sobie nawzajem.

Proamsi pracują tak, jak im wygodnie, postrzegają konsumpcję jako produktywną działalność i stosują profesjonalne standardy do oceny swoich amatorskich wysiłków.

Zawodowi amatorzy zmuszają nas do rozróżnienia „poważnego” spędzania wolnego czasu – które wymaga regularnego zaangażowania, umiejętności i wysiłku – od „przypadkowego” spędzania wolnego czasu, które jest sporadyczne i bardziej spontaniczne, zależne od nadarzających się okazji. „Aktywne” spędzanie wolnego czasu, wymagające od uczestników fizycznego i umysłowego zaangażowania, należy odróżniać od bardziej „biernych” form spędzania wolnego czasu, w przypadku których konsumenci są odbiorcami rozrywki. Czas wolny nie jest jednolity – nie jest po prostu zasobem czasu, jaki pozostaje nam po pracy. Ludzie w wolnym czasie uczestniczą wszak w aktywnościach o różnym stopniu intensywności.

Proamsi domagają się, abyśmy postrzegali zawodowców i amatorów jako lokujących się na pewnym kontinuum (por. wykres 1). Pełnoprawni profesjoniści znajdują się na jednym końcu spektrum, ale niedaleko od nich mamy profesjonalistów *in spe* (praktykantów i stażystów), półprofesjonalistów (którzy uzyskują znaczącą część dochodów ze swojej proamsowskiej działalności) i postprofesjonalistów (byłych zawodowców, którzy nadal występują czy grają po zakończeniu swojej kariery zawodowej). Te trzy ostatnie grupy quasi-profesjonalistów to właśnie zawodowi amatorzy.

Zawodowi amatorzy				
entuzjaści, fani, miłośnicy i widzowie	wykwalfikowani amatorzy	poważnie podchodzący do sprawy, zaangażowani amatorzy	quasi-profesjoniści	pełnoprawni profesjoniści

Ci quasi-profesjonaliści często znajdują się w tej samej strefie co osoby, które są poważnie podchodzącymi do sprawy, zaangażowanymi amatorami, biorącymi udział w publicznych zawodach, występach i pokazach. Wykwalifikowani amatorzy odróżniają się od amatorów, którzy nie startują w zawodach ani nie występują. Kontinuum rozciąga się następnie do przedziału entuzjastów, fanów, miłośników i widzów.

W miarę jak przesuwamy się wzdłuż tego kontinuum od strony lewej do prawej, zasoby wiedzy, czasu i pieniędzy zarobionych na danej działalności (i zainwestowanych w nią) rosną. Zawodowi amatorzy sytuują się około trzeciej ćwiartki tej linii.

[...]

8. Przyszłość zawodowych amatorów

Być może pierwszym prorokiem gospodarki zawodowych amatorów był Karol Marks. W *Ideologii niemieckiej*, napisanej między 1845 a 1847 rokiem, Marks utrzymywał, że praca najemna – przymusowa, niespontaniczna, zarobkowa – zostanie zastąpiona działalnością własną. Przywoływał wizję społeczeństwa komunistycznego, w którym nikt „nie ma wyłącznego kręgu działania, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi działalności, jakiej zapragnie [...] pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka” (Marks, Engels 1961: 35). Do połowy lat 50. XIX wieku Marks zdążył już zmienić swoją utopijną wizję i zamiast tego oczekiwał nadejścia chwili, kiedy „czas pracy niezbędnej do zaspokojenia bezwzględnych potrzeb dopuszcza czas wolny” (Marks 1986: 492) na inne rodzaje działalności.

Wizja ta powoli staje się rzeczywistością, przynajmniej dla części populacji rozwiniętego świata z zawodowo amatorskimi pasjami, posiadającej środki na ich realizowanie. W jakimś momencie swojego długiego życia, które będzie miało o wiele więcej etapów i odmian losu, będą mogli zaangażować się w „działalność własną” – pracę, którą kochają. Na jednym z poziomów kultura zawodowych amatorów jest po prostu wyborem stylu życia – decyzją odnośnie do tego, którym hobby się zająć: majsterkowaniem i ogrodnictwem, urządzaniem domu i spędzaniem czasu wolnego czy może dołączyć do grona mężczyzn ubranych w grube kurtki i spędzających wolny czas w szopach...

W innym sensie jednak rozwój kultury zawodowych amatorów ma ogromne znaczenie społeczne. W miarę bowiem jak coraz więcej osób będzie miało coraz więcej czasu, pieniędzy i skłonności do poszukiwania własnej wyraźnej definicji samospelnienia, będą się oni zwracać ku działalności zawodowo amatorskiej. Gdy coraz więcej osób będzie się decydować na taki ruch, będzie to powodować inne zmiany w społeczeństwie.

Wiedza, ongiś zazdrośnie strzeżona przez zawodowców i zrzeszające ich instytucje, zacznie wypływać do sieci oddanych amatorów. Prymitywne kategorie – wszystko albo nic – których używamy do dzielenia społeczeństwa (czas wolny w przeciwieństwie do pracy, zawodowiec w przeciwieństwie do amatora) trzeba będzie przemyśleć na nowo. Zawodowi amatorzy wniosą w życie nowe formy organizacji – oparte na współpracy, tworzeniu słabo ustrukturyzowanych sieci i w znacznym stopniu samoregulujące się.

Profesjoniści – w nauce i medycynie, na wojnie i w polityce, edukacji i opiece społecznej – kształtowali wiek XX swoją wiedzą, autorytetem i instytucjami. Będą oni nadal odgrywać istotną rolę w XXI wieku. Nową siłą napędową, tworzącą nowe strumienie wiedzy, nowe rodzaje organizacji, nowe źródła autorytetu, będą jednak zawodowi amatorzy.

*Z języka angielskiego
przetłumaczyła Agnieszka Waśkiewicz*

Bibliografia:

- /// Abrams R. 1997. *The Playful Self*, Fourth Estate.
- /// Allison L. 2001. *Amateurism in Sport*, Cass.
- /// Bornstein D. 2007. *How to Change the World*, Oxford University Press.
- /// Ferris T. 2000. *Seeing in the Dark*, Simon and Schuster.
- /// Gregory D., Share P. 2003. *Hello World: A Life in Ham Radio*, Princeton Architectural Press.
- /// Hertz N. 2001. *Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy*, William Heinemann.
- /// Herz I.C. 2002. *Gaming and the Art of Innovation*, Doors of Perception Conference, www.doorsofperception.com.
- /// Himanen P. 2001. *The Hacker Ethic*, Secker and Warburg.

/// Klein N. 2014. *No Logo*, tłum. H. Jankowska, K. Makaruk, M. Halaba, Wydawnictwo Literackie MUZA.

/// Lankford J. 1988. [bez tytułu], „Sky & Telescope”, listopad.

/// Marks K. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z.J. Wyrozemb-ski, Książka i Wiedza.

/// Marks K., Engels F. 1961. *Ideologia niemiecka*, wielu tłumaczy, [w:] tychże, *Dziela*, t. 3, Książka i Wiedza, s. 9–677.

/// Miller P. 2004. *The rise of network campaigning*, [w:] *Network Logic: Who Governs in an Interconnected World?*, red. H. McCarthy, P. Miller, P. Skidmore, Demos.

/// Orwell G. 2001. *Brytyjski kryzys*, [w:] tegoż, *Czy naprawdę schamialiśmy? Nieznane eseje, szkice, opowiadania i felietony*, tłum. B. Zborski, MUZA, s. 29–46.

/// Smith A., Porter D. 2000. *Amateurs and Professionals in Post-War British Sport*, Cass.

/// Stebbins R. 1992. *Amateurs, Professionals and Serious Leisure*, McGill-Queens University Press.

/// Tuomi I. 2001. *Networks of Innovation*, Oxford University Press.

/// **Agnieszka Waśkiewicz** – magistra lingwistyki stosowanej i arabistyki UW, absolwentka Polonicum UW (2021), specjalizacja w zakresie nauczania języka polskiego jako obcego. W latach 1993–1994 asystentka w Zakładzie Krajów Pozaeuropejskich PAN (problemy społeczno-polityczne współczesnego świata muzułmańskiego, artykuły w dwóch publikacjach zbiorowych), w latach 1995–1997 tłumaczka w Biurze Tłumaczy MSZ, w 2009 asystentka posła do Parlamentu Europejskiego Pawła Kowala. Przetłumaczyła na język angielski między innymi kilka prac doktorskich oraz liczne artykuły z dziedziny arabistyki, afrykanistyki i językoznawstwa semickiego, kilka pozycji z zakresu nauk społecznych i arabistyki w ramach ministerialnego programu promocji humanistyki polskiej (2012–2022), a ostatnio książkę prof. Jerzego Rohozińskiego, *Pionierzy w stepie? Kazachstańscy Polacy jako element sowieckiego projektu modernizacyjnego* (w druku). W ostatnich latach tłumaczy przede wszystkim teksty o tematyce ekonomicznej oraz z dziedziny zarządzania zasobami ludzkimi i PR.

E-mail: a.waskiewicz@wp.pl

BADANIA NAD CZASEM WOLNYM

TOWARZYSKIE ŻYCIE CZYTANIA – SPOŁECZNE DYSTYNKCJE WOLNEJ LEKTURY

Zofia Zasacka
Biblioteka Narodowa

/// Wprowadzenie

Czytanie w prezentowanych analizach jest rozpatrywane jako forma uczestnictwa w kulturze, będąca składnikiem obecnym albo nie w codzienności Polaków. Artykuł wykorzystuje wyniki corocznie realizowanych w Bibliotece Narodowej ogólnopolskich badań społecznego zasięgu książki śledzących praktyki czytelnicze wśród Polaków w wieku powyżej 15. roku życia (Zasacka, Chymkowski 2022, 2023, 2024). Czytanie postrzegane jest w nich jako praktyka społeczna ulokowana w społeczno-kulturowym kontekście w ramach istniejących wzorów kulturowych i odgrywanych ról społecznych (Ankudowicz 1982; Burton, Hamilton, Ivanič 1999; Griswold, McDonnell, Wright 2005). Jak to ujmował Stefan Żółkiewski (1973: 311–313), czytelnik odczytuje tekst w określonej sytuacji komunikacyjnej – powtarzającej się strukturze związków aktu czytelniczego z daną kulturą i dynamiką społeczną. W polu zainteresowań prezentowanych rozważań znajduje się wolna lektura (ang. *leisure reading*) jako szczególny sposób czytania, który przynosi satysfakcję i przyjemność czytelnikowi (Zasacka 2008). Może być ona, choć nie jest to konieczne, przypisana do zajęć czasu wolnego, rozumianego jako *leisure time* (Mroczkowska 2020).

Istnieje wiele sposobów opisywania czasu wolnego, będącego kategorią wieloznaczną i wielowymiarową, odsyłającą do różnych ram teoretycznych i empirycznych perspektyw obserwacji. Pierwsze to ujęcie temporalne, analizujące społeczne budżety czasu oraz wydzielające granice pracy i obowiązków (Tarkowska 2001; Wnuk-Lipiński 1981). Współcześnie widoczne jest jednak rozluźnienie czasowych cezur codzienności, przenikanie praktyk należących do obowiązkowych zajęć i pracy, epizodyczność czasu dnia (Bauman 2006; Rojek 1995). Taka perspektywa często skupia się na obserwacji „sposobów spędzania” czasu wolnego, znajduje też miejsce w polu zainteresowań socjologii codzienności (Sztompka 2008).

Kolejne podejścia teoretyczne uwzględniają sposób doświadczania i stosunek jednostki do praktyk w obszarze czasu spontanicznych wyborów. Pierwsze ujęcie dotyczy wymiaru egzystencjalnego, stanu umysłu, któremu jest przypisywane przeżywanie wolności (Dumazedier 1974) albo dążenie do samorozwoju, podlegające wymogom doskonalenia się i optymalnego wykorzystania danego czasu (Rojek 2005). Druga perspektywa odnosi się do wymiaru psychologiczno-kulturowego, kładzie nacisk na emocje, wrażenia i umiejętność czerpania przyjemności z określonej czynności. Znajdujemy tu wiele różnych ujęć, między innymi inspirowane psychologią doświadczania (Csíkszentmihályi 2005), w ramach psychologii kognitywnej (Gerrig 1998). Na tym polu obecne są studia nad formami relaksu i sposobami odnajdywania przyjemności w odbiorze tekstów kultury.

Dobrym przykładem są studia Noëla Carolla poszukującego wyjaśnienia, dlaczego „odbiorcy horrorów mogą czerpać przyjemność z czegoś, co z natury jest nieprzyjemne i przerażające?” (2004: 268). W przypadku czytania książek perspektywa śledząca odczuwanie satysfakcji z recepcji tekstów kultury jest szczególnie przydatna (Zasacka 2008). Oddaje bowiem istotę rezonansu czytelniczego, jaką niesie przeżywanie światów narracyjnych, na przykład przez imersję (Gerrig 1998; Zunchine 2006; Miall 2006), czytanie ludyczne (Nell 1988), kompensację i eskapizm (Radway 1991), *katharsis*, zachwyt, rozpoznanie (Felski 2016), empatyzowanie z bohaterem (Koopman, Hakemulder 2015), grę lub zabawę autoteliczną (Martuszevska 2008) czy gry z lękiem (Carroll 2004).

W przedstawianym ujęciu uwzględnione zostały dwa aspekty rozumienia czasu wolnego w kontekście praktyk czytelniczych: obecność czytania w codziennej rutynie i związana z nią umiejętność i potrzeba wygospodarowania czasu na lekturę oraz emocjonalny do niej stosunek, w tym wypadku zdolność do odnalezienia w niej przyjemności. Lektura jest wolna, gdy nie ograniczają jej ramy i cele obowiązków (zawodowych, edukacyjnych)

ani narzucone zasady interpretacji bądź pragmatyczne cele czytania. Adekwatna jest tu koncepcja neofenomenologiczna czytania Rity Felski (2016), która proponuje kategorię zaangażowania estetycznego, postrzeganego jako doświadczenie będące kluczem do zrozumienia, w jaki sposób sztuka przyciąga naszą uwagę. W prezentowanej tu myśli istotne jest przekonanie, że dominujące style analiz akademickich często nie pozwalają określić natury czytelnika niebędącego profesjonalistą. Propozycja amerykańskiej badaczki jest tymczasem otwarta na wszelkie reakcje lekturowe, albowiem wszystkie są ważne i można przypisać im określone funkcje. Felski postuluje przełamanie elitarności badań literackich wykluczającej odbiorców nieprofesjonalnych i skupienie uwagi na codziennych praktykach i motywach lekturowych. Jej koncepcję o tym, dlaczego literatura staje się istotna dla odbiorcy, można skomentować następująco:

[daje ona] możliwość opisanie rozlicznych odczuwanych dzięki czytaniu radości oraz przyjemności lekturowych, opowiedzenia o tym, co dzieło samo z siebie im [czytelnikom – Z.Z.] uświadomiło, jak stało się możliwe emancypacyjne oddziaływanie jakiegoś utworu literackiego, filmowego, muzycznego w praktykach życia codziennego itd. (Mizerkiewicz 2024: 250)

Prezentowane analizy służą udzieleniu odpowiedzi na postawioną kwestię, mianowicie w jakim stopniu wybór czytania książek i charakteru tych lektur jako spontanicznie wybranej formy spędzania czasu jest zgodny z tezą o homologii między zróżnicowaniem społecznym a kulturową preferencją. To znaczy, na ile różnym pozycjom w strukturze społecznej odpowiadają określone wybory estetyczne, które łączą się z brakiem akceptacji jednych gatunków i typów treści oraz z wyróżnieniem innych (Bourdieu 2005; Di Maggio 1992). Hierarchia preferencji estetycznych i gustów bywa przy tym łączona z silnym zróżnicowaniem gatunkowym tekstów kultury według przypisywanego im prestiżu oraz podziałem na kulturę „wysoką” i „popularną” (Gans 2008). Jednocześnie badacze obserwują partycypację w kulturze (Peterson, Kern 1996; Atkinson 2016; Zavisca 2005) oraz postawę otwarcia na nowe doświadczenia estetyczne przez aktorów społecznych o najwyższym kapitale kulturowym. Stawiam zatem pytanie: na ile wśród polskich czytelników książek obecna jest „wszystkożerność kulturalna”, rozumiana jako wybór kontrastowych gatunków literackich przez odbiorców o najwyższym kapitale kulturowym?

Kulturowa teoria czytania (Smagorinsky 2001; Alexander, Smith 2003) kładzie nacisk na postawę aktywną i sprawczą, w której czytelnik w procesie kulturowo mediowanym komunikuje się z tekstem, tworząc znaczenie. Konstrukcje te, choć idiosynkratyczne, są zapośredniczone kulturowo i występują w praktykach społecznych, które buduje bezpośrednio środowisko lektury. Wszelkie doświadczenia społeczne, kontekst kulturowy i sytuacyjny składają się na narrację biografii czytelnika (Smagorinsky 2001; Lahire 2008). Konstytutywna jest przy tym relacja między tekstem a czytelnikiem, szczególnie cel lektury, a także to, czy mamy do czynienia z literaturą piękną, czy tekstem, w którym poszukujemy konkretnych informacji. Czytelnik, zwłaszcza nieograniczany zewnętrznymi normami lektury, czytający spontanicznie, „dla przyjemności”, jak widzą to badacze kultury popularnej, porusza się po tekście kierowany własnymi strategiami, które pozwalają mu na indywidualne rozumienie tekstu, przeciwstawienie się oficjalnym odczytaniom (De Certeau 2008: 164–175). John Fiske (1989), kładący nacisk na aktywny, twórczy odbiór kultury popularnej, dowodzi, jak czytelnicy odczuwają satysfakcję z lektury lub używają jej do swoich potrzeb, które mogą być funkcjami ich pozycji czy też roli zajmowanej w społeczeństwie. Wyróżnikiem wolnej lektury (ang. *leisure reading*) byłby więc pozytywny stosunek do tej czynności oraz możliwość zaangażowania się w czytanie przez czerpanie satysfakcji.

/// Wolna lektura w ogólnopolskich badaniach społecznego zasięgu książki

Prezentowane badania społecznego zasięgu książki realizowane w Bibliotece Narodowej mają na celu obserwację praktyk czytelniczych Polaków. Rozpatrywana jest szczególnie sytuacja komunikacji czytelniczej, mianowicie czytanie książek, czyli lektura długiego, złożonego tekstu. W przedstawionych analizach istotna jest aktywność czytelnicza i wybór określonej pozycji oraz jej powiązania ze światem społecznym czytelnika (Long 2012; Merga 2014; Griswold, Lenaghan, Naffziger 2011). Analizowany materiał empiryczny pozwala nam uwzględnić dwa pola badawcze dotyczące symbolicznej komunikacji czytelniczej. Pierwsze to decyzja o podjęciu lektury książkowej i jej powiązanie z interakcjami społecznymi. Oznacza ona początek społecznego obiegu publikacji zwartej i rozpoczęcie budowania publiczności czytelniczej. Drugie pole to książkowe wybory czytelnicze traktowane jako wskaźnik gustu i preferencji estetycznych.

Obserwacją badania społecznego zasięgu książki objęte jest każde czytanie, w tym rozpoczęte bez przymusu, aczkolwiek może nie być ono wolne od pragmatyzmu w postaci samokształcenia, rozwoju zawodowego, nawyku kulturowego, umiejętności czerpania z tego przyjemności czy nawet snobizmu etc. Wolna lektura zakłada, że okoliczności podjęcia czytania mają charakter spontaniczny (co nie oznacza, że jest ono nieplanowane), zależą od naszej decyzji. Niekoniecznie musi być ona autoteliczna, może być regulowana motywacją zewnętrzną niezwiązaną z samym tekstem – czytamy komuś, dla kogoś, ponieważ ktoś nam polecił książkę i chcemy mu zrobić przyjemność, może też istnieć presja społeczna, abyśmy czytali. Czytanie spontaniczne i wolne ma także swoje limity i uwarunkowania oraz wynika z różnych potrzeb, tak jak rozmaitych tekstów dotyczy. Umyka jednak normom i oczekiwaniom interpretacyjnym, jakie niesie na przykład czytanie w ramach edukacji szkolnej i akademickiej.

/// Społeczne dystynkcje publiczności czytelniczej

Książki jako teksty kultury, obok filmów i seriali telewizyjnych, zyskują najliczniejsze populacje odbiorców, a wybory czytelnicze określają wspólne obszary symboliczne łączące czytelników. Choć istnieje potencjalny powszechny dostęp do książek, powszedniość korzystania z niego nie jest oczywista. W 2023 roku, według wyników analizowanego tu ogólnopolskiego badania czytelnictwa w Polsce, tylko 41% Polaków deklaruowało czytanie co najmniej jednej książki rocznie, a więc mniejszość w społeczeństwie jest zainteresowana lekturą książkową, nawet w minimalnym zakresie (Zasacka, Chymkowski 2024: 24). Należy dodać, że 94% czytanych książek miało tradycyjny format drukowany na papierze; 98% czytelników czytało książki drukowane, a 7% deklaruowało (tylko albo również) czytanie publikacji zwartych w wersji cyfrowej, na ekranie jakiegoś urządzenia.

Publiczność czytelnicza, do której zaliczono osoby deklarujące czytanie co najmniej jednej książki w ciągu roku, wyróżniona w ogólnopolskich badaniach społecznego zasięgu książki realizowanych w ciągu ostatniej dekady – w latach 2012–2023, ma stałe społeczno-demograficzne atrybuty. Wieloletni trend wskazuje na prawdopodobieństwo bycia czytelnikiem książek, które rośnie przede wszystkim wraz z liczbą lat poświęconych na edukację i jest skorelowane z typem ukończonej szkoły. Jeśli uwzględniamy kapitał edukacyjny, jest to stosunkowo homogeniczna populacja. Według wyników badania realizowanego jesienią 2023 roku (Zasacka, Chymkowski

2024) 54% absolwentów szkół wyższych czytało książki, podczas gdy wśród osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym odsetek ten wynosi tylko 31%. Stała się przewaga kobiet wśród czytelników we wszystkich środowiskach społecznych. Różnica w szansie na bycie czytelnikiem wynikająca z płci w ciągu ostatnich czterech lat wyniosła średnio 14 punktów procentowych na korzyść kobiet, maleje jednak wśród osób z wyższym wykształceniem (58% kobiet i 48% mężczyzn). Największe prawdopodobieństwo bycia czytelnikiem występuje w środowisku specjalistów z wyższym wykształceniem (64% mężczyzn, 68% kobiet). Łatwiej też znaleźć osoby czytające książki w wielkich miastach, a także wśród osób, których rodzice mają wyższe wykształcenie. Czytanie książek jest także związane z wiekiem badanych – najwięcej czytają osoby uczące się; aktywność czytelnicza spada wśród najstarszych pokoleń, zwłaszcza po 70. roku życia.

Skromniejsza jest populacja czytelników, w których codzienności można odnotować obecność lektury. Czytanie ma szczególne znaczenie tylko dla wąskiej grupy w Polsce, którą używając określenia stosowanego przez Wendy Griswold (2007), można nazwać *reading class*. Odsetek czytelników przyznających się do czytania co najmniej siedmiu książek w ciągu roku utrzymuje się na podobnym poziomie w ciągu ostatniej dekady i wynosi zaledwie 7% osób deklarujących czytanie książek. W tej grupie czytelników w 2023 roku znalazło się 12% osób z wyższym wykształceniem, 24% osób, których ojciec miał wyższe wykształcenie, i 22% w wypadku osiągnięcia takiego poziomu wykształcenia przez matkę (Zasacka, Chymkowski 2024: 11).

W badaniach realizowanych w latach 2020 i 2021 uchwyciono, w jakim stopniu czytanie książek jest atrakcyjne dla Polaków jako sposób spędzania czasu wolnego (po obowiązkach edukacyjnych, zawodowych i domowych) oraz rzeczywiście realizowana praktyka (Zasacka, Chymkowski 2022: 8–10). Czytanie książek zostało wówczas wybrane jako preferowane zajęcie w wolny dzień przez 11% badanych. W tej grupie znalazło się jedynie 3% osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym, najwięcej – 23% osób – miało wykształcenie wyższe, z przewagą kobiet (15%; tylko 8% mężczyzn). Czytanie książek jako czynność pożądana, co potwierdziło podjęcie jej w rzeczywistości, mieści się przede wszystkim w wielkomiejskim stylu życia. Czytelników od osób nieczytających najmocniej odróżnia pozytywne nastawienie do czytania: aż 51% osób, które bardzo lubią czytać książki, zadeklarowało, że jest to atrakcyjne zajęcie na wolny weekend. Wśród poświadczonych zajęć w wolny listopadowy/grudniowy dzień w 2021 roku najważniejsze dla wszystkich badanych było jednak oglądanie telewizji, filmów i seriali na domowym ekranie (Zasacka, Chymkowski 2022: 10).

Można w tym miejscu odpowiedzieć na pytanie postawione przez Wendy Griswold (2007): czy czytelnicy książek wyróżniają się szczególnym kapitałem kulturowym, do którego przypisany jest prestiż, czy też jest to grupa uprawiająca szczególne, coraz mniej znane hobby? Ogólnopolskie badania czytelnictwa wskazują, że systematyczna lektura (co najmniej siedem książek w roku), nieodbywająca się przypadkowo i sporadycznie to atrybut stylu życia nielicznej populacji, w większości kobiecej i z akademickim wykształceniem, osób aktywnych zawodowo i częściej mieszkających w wielkim mieście oraz wywodzących się z rodzin mających wyższe wykształcenie. Systematyczne czytanie książek w polskich warunkach jest hobby czasu wolnego charakterystycznym tylko dla niektórych osób wyróżniających się najwyższym kapitałem kulturowym.

/// Społeczny początek czytania

Życie towarzyskie, jak ujmuje to Georg Simmel (2005: 51–71), jest autonomiczną grą, w której rozmowa i opowiadana anegdota odgrywają ważne role. Opinie i opowieści o książkach mogą mieć znaczenie, kiedy przenikają do sieci relacji i interakcji rodzinnych, koleżeńskich, sąsiedzkich, przyjacielskich w świecie społecznym czytelnika. Interakcje towarzyskie należą bowiem do tych form aktywności, które wymykają się obowiązkowi, są strefą wolną, podlegającą spontanicznym wyborom. Jeśli pojawiają się tam określone wzory kulturowe, mają dużą szansę na transmisję bądź podtrzymywanie istniejących dyspozycji. Istnieje jednak społeczna skłonność do homogeniczności w życiu towarzyskim (Ramos i in. 2024). W efekcie czytający książki przyjaźnią się z osobami podobnymi do siebie. Zarazem, jak dowodzą cytowane tu wyniki społecznego zasięgu książki, brak czytelników w otoczeniu społecznym wyraźnie zmniejsza szansę na zainteresowanie się książką i rozpoczęcie lektury. Wśród osób, które deklarują, że nikt lub prawie nikt wśród ich kolegów i przyjaciół nie czyta, znajduje się aż 94% nieczytających książek, wśród zaś osób, których domownicy i rodzina nie czytają książek, aż 92% również należy do nieczytelników (zob. tabela 1).

Transmisja towarzyska jest tymczasem najsilniejszym ogniwem społecznego obiegu książki (Zasacka, Chymkowski 2024: 23–27). Najważniejsze według deklaracji respondentów źródła rekomendacji, opinii i informacji o lekturach czytanych w wersji drukowanej tworzą interakcje towarzyskie: opinie bliskich osób – członków rodziny lub znajomych i przyjaciół, ujawniające się między innymi w interakcjach *face-to-face*, które są ważne na różnych etapach życia czytelników (Merga 2014). Dla

młodszych pokoleń szczególne znaczenie mają także relacje społeczne za pośrednictwem medialnie. Zwłaszcza społeczność identyfikująca się jako #BookTok zyskuje od 2020 roku masową popularność wśród młodzieży (Asplund, Egeland, Olin-Scheller 2024; Merga 2021). Szczegółowe analizy wyborów czytelniczych i obiegu różnych typów książek, uchwycone w badaniu realizowanym jesienią 2023 roku (Zasacka, Chymkowski 2024), ukazują, jak różne typy książek są omawiane i rekomendowane w odmiennych środowiskach społecznych. Dla rozpoczęcia lektury zasadnicze znaczenie mają także sposoby pozyskiwania książek, które są związane z obecnością praktyk czytelniczych w najbliższym świecie społecznym. Szczególną rolę odgrywa pożyczanie książek sobie nawzajem oraz obdarowywanie się prezentami książkowymi.

Współcześnie społeczny wymiar czytania wypełnia się nową treścią dzięki obecności internetowych form rekomendowania i reklamowania książek na platformie TikTok (#BookTok) oraz współtworzenia tekstów na serwisach czytelniczych (Pianzola, Rebora, Lauer 2020). Budują one bowiem wspólnoty czytelnicze łączące odbiorców o podobnych gustach estetycznych. Mamy tu do czynienia z intensyfikacją wykorzystania mediów społecznościowych do tworzenia czytelniczych wspólnot i nowych mód, wrażliwości estetycznej, a jednocześnie promocji określonych gatunków, spełniających wąsko zarysowane oczekiwania czytelnicze.

/// Żeby czytać, trzeba to lubić

Istnieje jeszcze jeden czynnik kształtujący publiczność czytelniczą, zwłaszcza tę, która przypisana jest do lektury spontanicznej. Aby czytanie mogło rywalizować z innymi zajęciami, zwłaszcza odbywanymi w czasie wolnym, niezbędne są trwale ukształtowane motywacje czytelnicze. Szczególnie te komponenty motywacji, które świadczą o motywacjach wewnętrznych – o tym, że lektura jest uznawana za interesującą i atrakcyjną dla czytelnika. Czytanie jest praktyką, która wymaga sporo wysiłku, ale też pozytywnego do niej stosunku – znacznie częściej czytają książki ci, którzy lubią to robić (Olave 2020; Ivey, Johnston 2013). Potrzebne są wcześniejsze doświadczenia lekturowe, którym towarzyszyła satysfakcja, a wysiłek włożony w czytanie został nagrodzony. Jeśli zaś nie lubimy czytać, decydujemy się na lekturę tylko w wyjątkowych, rzadkich okolicznościach albo kiedy wymusza ją obowiązek, najczęściej edukacyjny.

Pozytywny stosunek do czytania jest skorelowany z obecnością czytelników w rodzinie oraz wśród przyjaciół i znajomych. Ilustrują to analizy

wyników badania czytelnictwa w Polsce z 2023 roku: publiczności reprodukuje się, ale w wąskich kręgach towarzyskich (zob. tabela 1). Światy społeczne, które są oparte na bezpośrednich relacjach, są tu kluczowe – są bowiem odpowiedzialne za podtrzymywanie praktyk i budują społeczny wymiar motywacji czytelniczych (Wentzel, Wigfield 1998; Merga 2014). Kobiety, które częściej korzystają z interakcji społecznych związanych z lekturami (zwłaszcza pożyczania książek), czytają też więcej i chętniej (Logan, Johnston 2009; Zasacka, Chymkowski 2023: 27).

Tabela 1. Obecność osób czytających książki wśród znajomych i przyjaciół oraz domowników i najbliższej rodziny a czytanie książek i pozytywny stosunek do czytania książek (badanie z 2023 roku, N = 1012)

	Ogółem	Czy w ciągu roku czytał(a) Pan/Pani książki?		Czy lubi Pan/Pani czytać książki?				
		Nie	Tak	Bardzo lubię czytać książki	Raczej lubię czytać książki	Ani lubię, ani nie lubię czytać książek	Raczej nie lubię czytać książek	Bardzo nie lubię czytać książek
Przyjaciele i znajomi czytający książki	%	%	%	%	%	%	%	%
Wszyscy	2%	0%	3%	5%	2%	1%	0%	–
Większość	16%	6%	30%	40%	24%	9%	3%	1%
Niektórzy	64%	65%	63%	53%	65%	72%	66%	58%
Nikt	18%	29%	4%	3%	9%	18%	31%	41%
Ogółem	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Liczebność	2012	1143	869	326	578	442	491	176

		Czy w ciągu roku czytał(a) Pan/Pani książki?		Czy lubi Pan/Pani czytać książki?				
	Ogółem	Nie	Tak	Bardzo lubię czytać książki	Raczej lubię czytać książki	Ani lubię, ani nie lubię czytać książek	Raczej nie lubię czytać książek	Bardzo nie lubię czytać książek
Domownicy i członkowie najbliższej rodziny czytający książki	%	%	%	%	%	%	%	%
Wszyscy	8%	1%	18%	23%	13%	3%	1%	—
Większość	15%	8%	25%	30%	22%	12%	5%	5%
Niektórzy	44%	45%	43%	37%	46%	49%	47%	30%
Nikt	33%	47%	14%	11%	20%	36%	48%	65%
Ogółem	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Liczebność	2012	1143	869	326	578	442	491	176

Źródło: Biblioteka Narodowa.

/// Społeczne wymiary gustu czytelniczego

Jak dowodził Pierre Bourdieu (2005), gust kulturowy i preferencje nie tylko są estetyczne, ale świadczą o różnicach społecznych i wzmacniają różnice klasowe. Pytanie brzmi, jak silne współcześnie są te powiązania między pozycją społeczną, różnicami statusowymi a wyborami i sądami estetycznymi. Liczne krytyczne odpowiedzi na teorię Bourdieu zostały zilustrowane empirycznymi odkryciami (Peterson, Kern 1996; Zavisca 2005; López-Sintas, Garcia Alavarez 2004), mówiącymi, że ekskluzywne, „snobistyczne” preferencje dla kultury wysokiej wśród osób o najwyższym statusie społecznym coraz częściej ustępują miejsca „wszystkożernemu” gustowi, który łączy preferencje dla kultury z różnych poziomów, w tym popularnej. Inne bada-

nia wskazują na przykład, że dobrze wykształceni wszystkożercy kulturowi wyróżniają się szerokim zakresem wiedzy i zainteresowań kulturowych (Prieur, Savage 2011; Van Eijck, Knulst 2005) oraz często przyjmują postawy bardzo selektywne i wykluczające w swoich specyficznych preferencjach (Warde, Wright, Gayo-Cal 2007). Wykształceni odbiorcy różnią się od mniej wykształconych *univore* stanowiskami oceniającymi kulturę popularną (Holt 1997; Jarness 2017). Obserwowane są także specyficzne sposoby odbioru określonych gatunków kultury popularnej (Friedman, Kuipers 2013).

Według niektórych wyników badań wszystkożerność nie jest typowa dla grup o wyższym statusie w ogóle, ale raczej dla bardziej specyficznej kategorii osób awansujących z niższych szczebli drabiny społecznej (Jarness 2017). Kolejną obserwację przyniosły badania podłużne, które wykazały, że w ostatnich czasach eklektyczność wyborów kulturowych miała tendencję do zmniejszania się, a nie zwiększania, szczególnie wśród młodszych pokoleń. Sprzyjała temu ekspansja kultury popularnej, która zmarginalizowała preferencję dla tradycyjnej kultury wysokiej (Van Eijck, Knulst 2005; Wright 2011). Wpływ miała na to też mobilność społeczna, a socjalizacja do uczestnictwa w kulturze stała się bardziej permissywna. Natomiast wnioski z badań jakościowych, które zagłębiały się w rzeczywiste gusta i zainteresowania kulturowe ludzi, konstatują, że „kulturowy wszystkożerca” nie istnieje – pojęcie to obejmuje niejasno nakreślony zestaw ludzi o bardzo różnych wzorcach gustów, z których każdy jest wysoce selektywny (Warde, Wright, Gayo-Cal 2007; Hanquinet 2017).

W odniesieniu do gustów literackich należy odnotować zmiany w ocenie przez krytyków literackich literatury popularnej. Przykładowo w ostatnich dekadach gatunek thrillerów poprawił swoją pozycję na drabinie legitymizacji w ramach klasyfikacji gatunków literackich. Wskaźnikiem zmieniającego się prestiżu form kultury i sztuki może być także wzrost przestrzeni przyznawanej literaturze popularnej przez media, w programach nauczania czy w polityce artystycznej (Jarness 2017).

Na zróżnicowanie gustów estetycznych, zwłaszcza literackich, nakładają się różnice wynikające z płci (Radway 1991; Modleski 2007), często specyficzne oczekiwania kulturowe związane z socjalizacją do odbioru tekstów kultury (Zasacka 2020: 50–57; Scholes 2018) czy poziomem i charakterem zdobywanego przez kobiety wykształcenia. Oznacza to, że przestrzeń społeczna jest uwarunkowana płcią, przy czym niektóre warstwy społeczne i profesje (między innymi nauczycielki, bibliotekarki) są bardziej zdominowane przez kobiety niż inne, co niesie powiązanie pozycji społecznych z pewnymi praktykami stylu życia.

/// Wybory estetyczne polskich czytelników

Poszukując społecznych dystynkcji wyborów estetycznych Polaków, proponuję przyjrzeć się społeczno-demograficznemu zróżnicowaniu publiczności czytelniczych pięciu najpoczytniejszych typów książek, które należą do spontanicznych wyborów lekturowych¹. Są to trzy typy beletrystyki gatunkowej: literatura kryminalno-sensacyjna, obyczajowo-romansowa i literatura fantastyczna oraz dwa typy reprezentujące literaturę wysokoartystyczną: literaturę piękną dawną (prozę, poezję, dramat) powstałą przed 1918 rokiem oraz współczesną literaturę wysokoartystyczną opublikowaną po 1918.

Wieloletnie analizy wyborów lekturowych dowodzą, że Polacy najchętniej czytają literaturę gatunkową – kryminalno-sensacyjną i obyczajowo-romansową (Dawidowicz-Chymkowska, Michalak 2015; Zasacka, Chymkowski 2024: 35–37). Oba gatunki literackie są bogato reprezentowane na rynku książki: wydawani są zagraniczni autorzy światowych bestsellerów, rodzimi debiutanci zdobywający poczytność, kolejne powieści już znanych polskich i obcych pisarzy, a także wznowienia klasyki. Taka sytuacja jest widoczna od 2010 roku, kiedy to jedynym autorem literatury dawnej, którego dzieła miały masowy zasięg, był Henryk Sienkiewicz. Wyjątkiem była większa popularność twórczości Olgi Tokarczuk, autorki przypisywanej do współczesnej literatury artystycznej w roku, w którym otrzymała Literacką Nagrodę Nobla (Zasacka, Chymkowski 2022). Wcześniej, w latach 90., zbiór najpoczytniejszych książek był bardziej zróżnicowany, przede wszystkim należało do niego więcej utworów z kanonu lektur szkoły średniej (autorstwa Henryka Sienkiewicza, Adama Mickiewicza, Stefana Żeromskiego, Elizy Orzeszkowej) oraz romanse wydawane jako harlequiny, publikacje biograficzne (na przykład *Przerwana dekada* Edwarda Gierka) i bardzo wówczas poczytne powieści sensacyjne Roberta Ludluma, Fredericka Forsytha i Kena Folleta czy kryminalne Joanny Chmielewskiej (Straus, Wolff 1996: 28–40; 1998: 57–72; 2000: 52–61).

Współcześnie literatura kryminalna czytana jest masowo i łączy najszersze grono odbiorców z różnych światów społecznych, zarówno czytelników, jak i czytelniczek. Jedynie najmłodsi nastoletni czytelnicy, do których kierowana jest bogata oferta literatury *Young Adult*, znacznie rzadziej sięgają po tego typu prozę. Publiczność czytelnicza takiej literatury nie ma

¹ W ogólnopolskim badaniu czytelnictwa w Polsce corocznie od 2012 roku respondenci odpowiadają na pytanie o charakterze otwartym. Odpowiedzi respondentów dotyczące tytułów i autorów książek są kodowane „metodą sędziów kompetentnych”. Podstawowe kryterium klasyfikacji ma charakter tematyczno-gatunkowy. Por. Zasacka, Chymkowski 2024: 34; Zasacka 2020: 133–134.

społecznej dystynkcji: 34% osób mających wykształcenie zasadnicze zawodowe zadeklarowało w 2023 roku czytanie takiej beletrystyki i był to dla nich najważniejszy wybór; analogicznie był to najczęstszy wybór czytelnicy dla osób z wyższym wykształceniem – co trzeci taki czytelnik przeczytał w 2023 roku co najmniej jedną powieść kryminalną. Wśród najliczniej, w ciągu ostatniej dekady, czytanych książek przez Polaków dominują właśnie powieści kryminalne i sensacyjne oraz thrillery psychologiczne (Zasacka, Chymkowski 2024: 33–75). Obowiązuje w nich podstawowy schemat fabularny rozgrywający się wokół rozwiązywania zagadki popełnionej zbrodni. W tego typu beletrystyce da się jednak wyróżnić wiele odmian gatunkowych – coraz popularniejsze są wspomniane przed chwilą thrillery psychologiczne i kryminały typu *noir*. Na szczycie list najpoczytniejszych autorów od kilku lat utrzymuje się ta sama trójka: Remigiusz Mróz, następnie Katarzyna Bonda i Harlan Coben, dalej plasują się Agatha Christie i Paula Hawkins. Kryminały i powieści sensacyjne najczęściej wybierają przy tym osoby lubiące czytać, a więc te, które „czytają dla przyjemności”.

Drugi najliczniej czytany typ książek to beletrystyka obyczajowo-romansowa, skierowana do kobiet, często również pisana przez kobiety i przedstawiająca historię z perspektywy protagonistki. W efekcie jest ona czytana przez kobiety wszystkich generacji i mające różne poziomy wykształcenia i profesje, najczęściej jednak przez czytelniczki mające wyższe wykształcenie. Obowiązujący schemat fabularny tego typu beletrystyki obejmuje melodramat – relacje romantyczne między nim a nią w różnych scenografiach, także historycznych, i paletę barw emocji od pastelowych po czarne odcienie przemocy seksualnej. Wyróżnione grupy powieści odpowiadają także na określone wyobrażenia czytelnicze związane z konkretnymi wzorami fabularnymi, cechami bohaterów literackich etc. (Radway 1991; Modleski 2007). Najmłodsze czytelniczki coraz częściej gustują w powieściach mających swoje prototypy w serwisie czytelniczym Wattpad oraz takie, które są rekomendowane przez media społecznościowe i platformy typu TikTok (#BookTok). To książki spełniające wąskie, wyraźnie określone oczekiwania czytelnicze, odpowiadające jednoznacznym schematom narracyjnym, często w klimacie *noir*: typu *love–hate*, romans mafijny, romans erotyczny etc. Należy podkreślić znaczenie obiegu takich powieści w kręgach towarzyskich, przede wszystkim dzięki pożyczeniom od przyjaciółek i znajomych. Czytelniczki współczesnej literatury obyczajowej, zwłaszcza te najmłodsze, są przy tym aktywne w komunikacji internetowej i korzystają z informacji o książkach w sieci (Zasacka, Chymkowski 2024: 48–49).

Trzeci typ to literatura fantastyczna z bogatym wachlarzem jej pododmian: od najliczniej czytanych horrorów (Stephen King), przez *fantasy* (stale poczytni J.R.R. Tolkien, Andrzej Sapkowski), *urban fantasy*, *science fiction*, horror nadnaturalny, *fantasy science fiction*, powieści postapokaliptyczne, dystopijne thrillery, klasykę gatunku magii i miecza, baśnie futurystyczne, po romanse paranormalne etc. Publiczność czytelnicza fantastyki to częściej najmlodsze generacje odbiorców – poziom wykształcenia przestał być jej dystynkcją, natomiast płęć tak: w 2023 roku do tej kategorii trafiło dwukrotnie więcej mężczyzn niż kobiet. Czytelnicy tej literatury najchętniej ją kupowali, ale warto podkreślić, że następnym sposobem pozyskiwania były pożyczania od kolegów i przyjaciół. Istotnym źródłem informacji o literaturze fantastycznej są media społecznościowe i strony internetowe poświęcone tej tematyce.

Literatura wysokoartystyczna współczesna w przyjętym w zastosowanych analizach wyborów czytelniczych ujęciu to twórczość literacka wymykająca się ograniczeniom i oczekiwaniom stawianym prozie gatunkowej, unikająca schematów fabularnych, banalizacji języka, podtrzymująca oryginalność artystyczną – formalną i tematyczną, zdobywająca uznanie krytyków. W 2023 roku 12% czytelników sięgnęło po co najmniej jedną książkę zakwalifikowaną do takiego typu (Zasacka, Chymkowski 2024: 54–57). Wśród czytelników współczesnej literatury artystycznej odnotowano równowagę frekwencji kobiet i mężczyzn, liczniejsze są za to starsze pokolenia (osoby powyżej 60. roku życia) oraz czytelnicy z wyższym wykształceniem. Książki tego typu krążą w kręgach towarzyskich i rodzinnych, a ich społeczny obieg zależy od obecności takiej literatury w świecie społecznym czytelnika. Twórczość Olgi Tokarczuk (zwłaszcza w roku, w którym otrzymała Literacką Nagrodę Nobla) to jedyna kwalifikowana do wysokoartystycznej beletrystyki, która swoim zasięgiem czytelniczym potrafiła dorównać powieściom gatunkowym lub dziełom Henryka Sienkiewicza.

Sytuacja komunikacji czytelniczej najmocniej różnicuje odbiór literatury pięknej dawnej, wydanej przed 1918 rokiem. Lokuje się ona bowiem na marginesie zainteresowań czytelniczych dorosłych Polaków. Jeśli pominiemy uczniów, tylko 5% czytelników w wieku 18–70 lat wybrało literaturę dawną. Wyróżnili się jedynie najstarsi czytelnicy, w wieku powyżej 70 lat – 15% osób w takim wieku wskazało na ten typ książek w swoich wyborach. Literatura dawna czytana jest przede wszystkim jako lektura szkolna: aż 38% uczniów zadeklarowało lekturę utworów należących do kanonu szkoły średniej i ostatnich lat szkoły podstawowej. Wymieniano przede wszystkim prozę Henryka Sienkiewicza, następnie Bolesława Prusa, Stefana Żeromskiego i twórczość Adama Mickiewicza. Spontaniczni

czytelnicy klasyki i literatury dawnej najczęściej znaleźli ją w domowej bibliotece i dzięki rodzinnej rekomendacji. Społeczny obieg tego typu literatury, jeśli nie jest czytana z polecenia nauczyciela w ramach nauki szkolnej, często ma początek właśnie w kręgu rodzinnym.

/// Czytelnicy zaangażowani estetycznie

Podjmując kwestię społecznego zróżnicowania gustów czytelniczych, dodatkowej analizie poddano wyniki badania społecznego zasięgu książki zrealizowanego w listopadzie 2023 roku. W celu obserwacji społecznych dystynkcji preferencji lekturowych wyodrębniono kategorię czytelników „zaangażowanych estetycznie”. Należą do niej osoby, które zadeklarowały, że w badanym roku przeczytały co najmniej dwie książki. Następnie z tej grupy wyodrębniono czytelników deklarujących lekturę dwóch pozycji zakwalifikowanych w procesie kodowania wyborów czytelniczych do jednego typu. Procedura ta pozwoliła przyrzeć się bliżej publiczności czytelniczej określonej literatury – osobom, które co najmniej dwukrotnie sięgnęły po podobne estetycznie i spełniające zbliżone oczekiwania czytelnicze lektury. Nie są to przypadkowi czytelnicy, lecz ci, którzy już trwają przy swoich preferencjach i poszukują książek o szczególnym charakterze.

I tak 48% osób deklarujących czytanie książek w ciągu ostatnich 12 miesięcy przeczytało co najmniej dwie książki, a w tej grupie 68% wskazało przeczytanie co najmniej dwóch książek jednego typu. Tabela 2 pokazuje, jak często i jakiego typu książki były co najmniej dwukrotnie wybierane przez czytelników, oraz ilustruje, jak takie wybory różnicuje płeć i wykształcenie badanych.

Literatura gatunkowa kryminalno-sensacyjna i romansowo-obyczajowa, najchętniej i najliczniej czytane w Polsce, mają także największą publiczność czytelniczą o ujednoliconych preferencjach. Wśród czytelników dokonujących wyborów jednorodnych estetycznie przeważają więc czytelnicy popularnej literatury gatunkowej. To właśnie *univormism* jest dostrzegalny u odbiorców powieści kryminalnych i literatury obyczajowo-romansowej.

Wśród wszystkich czytelników było aż 34% takich, którzy deklarowali przeczytanie co najmniej jednej powieści kryminalnej, następnie 16% czytelników zaangażowanych estetycznie czytało dwie i więcej powieści z tego gatunku. Wybór beletrystyki tego typu to wspólna preferencja osób z różnych światów społecznych i z różnymi kapitałami edukacyjnymi; podobnie często byli wśród nich obecni czytelnicy z wykształceniem zasadniczym zawodowym i akademickim, choć nieco liczniejsze kobiety (zob. tabela 2).

Jak widać, pierwszym progiem społeczno-kulturowej selekcji jest decyzja o podjęciu lektury książkowej, której dokonują najczęściej osoby z najwyższym kapitałem edukacyjnym. Przy kolejnych wyborach na znaczeniu zyskują indywidualne preferencje i drogi zdobywania lekturowego doświadczenia (Lahire 2008).

Tabela 2. Płeć i wykształcenie czytelników co najmniej dwóch książek i współwystępujących co najmniej dwukrotnie typów tych książek (badanie z 2023 roku, N = 592)

	Ogółem	Płeć		Wykształcenie			
Typy czytanych książek		Mężczyźni	Kobiety	Podstawowe lub gimnazjalne	Zasadnicze zawodowe	Średnie	Wyższe
Współwystępowanie typów książek u jednego czytelnika – co najmniej dwie książki	%	%	%	%	%	%	%
Literatura obyczajowa, romanse, powieść erotyczna	10%	1%	16%	11%	10%	8%	13%
Literatura kryminalna, sensacyjna, thriller,	16%	12%	19%	9%	16%	17%	19%
Beletrystyka obyczajowa w historycznym kontekście, powieść historyczna	3%	1%	4%	2%	3%	2%	4%

	Ogółem	Płeć		Wykształcenie			
Fantastyka dla dorosłego czytelnika	7%	14%	3%	5%	14%	6%	7%
Literatura piękna artystyczna po 1918 roku	4%	4%	4%	10%	1%	3%	4%
Literatura piękna dawna, sprzed 1918 roku	3%	5%	2%	12%	1%	2%	1%
Poradniki	7%	8%	7%	10%	5%	7%	8%
<i>Non-fiction</i> : biografie, wspomnienia, publicystyka, historia XX wieku	7%	10%	6%	2%	13%	9%	4%
<i>Non-fiction</i> : reportaż, literatura faktu, literatura podróżnicza	3%	4%	2%	–	3%	4%	2%
Literatura dla dzieci, bajki, wiersze, książki obrazkowe	2%	1%	3%	–	2%	3%	3%
Publikacje naukowe, podręczniki akademickie, szkolne	3%	5%	2%	2%	–	3%	4%
Publikacje religijne	2%	1%	2%	1%	6%	1%	–

	Ogółem	Płeć		Wykształcenie			
Beletrystyka dla młodzieży – obyczajowa, przygodowa	1%	1%	1%	4%	0%	1%	1%
Fantastyka dla młodzieży	3%	2%	3%	5%	1%	2%	4%
Kanon lektur szkolnych ze szkoły podstawowej	2%	1%	2%	6%	–	1%	1%
Brak informacji potrzebnych do nadania kategorii	2%	2%	2%	3%	1%	2%	2%
Wymienione co najmniej dwie książki, ale każda innego typu	32%	31%	32%	28%	32%	33%	32%
Ogółem	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Liczebność	592	218	374	80	92	214	203

Źródło: Biblioteka Narodowa.

W populacji estetycznie zaangażowanych czytelników beletrystyki obyczajowo-romansowej obecne są przede wszystkim kobiety, o różnym kapitale edukacyjnym, jednak częściej mające wyższe wykształcenie, ale za to z różnych pokoleń (zob. tabela 2). Kobiecą publiczność czytelniczą literatury obyczajowo-romansowej różnicuje wiek, który z kolei ma wpływ na wybór pododmiany gatunkowej, to znaczy w ramach tego samego schematu narracyjnego innych rozwiązań scenograficznych, profili bohaterów i odcieni opisywanych emocji (Zasacka, Chymkowski 2024: 44–53).

Markerem literatury *highbrow* jest współczesna literatura artystyczna, czytana przede wszystkim spontanicznie (poza uczniami sięgającymi po utwory z kanonu szkoły średniej), w odróżnieniu od literatury dawnej

powstałej przed 1918 rokiem, która najczęściej czytana jest w ramach obowiązków edukacyjnych jako lektura szkolna. Zaledwie 4% czytelników estetycznie zaangażowanych wybrało jednak współczesną twórczość artystyczną. W tej grupie, pomijając uczniów, obecny jest 1% osób mających wykształcenie zasadnicze zawodowe i 4% wyższe. Czytelnicy estetycznie zaangażowani w lekturę współczesnej literatury artystycznej są nieliczną populacją, w której przeważają osoby o najwyższym kapitale edukacyjnym.

W okolicznościach, kiedy nieliczna jest publiczność czytelnicza współczesnej literatury artystycznej, która może być markerem wyższych kompetencji estetycznych i gustu nastawionego na literaturę ambitną, wymykającą się przewidywalnym oczekiwaniom czytelniczym, pytanie o wszechkożerność polskich czytelników traci niestety swoją podstawę.

/// Wnioski

Czytanie rekreacyjne nie zabiera Polakom zbyt dużo wolnego czasu. Polskich czytelników wyróżnia niska intensywność czytania mierzona deklarowaną liczbą czytanych książek w ciągu roku (por. *The State of the Nation's Adult Reading* 2024). Zaledwie 7% czytelników przyznaje się, że we wskazanym czasie przeczytało minimum siedem woluminów. Polska „klasa czytająca” to wąska, dosyć homogeniczna grupa. Analizy wyników ogólnopolskich badań czytelnictwa dowodzą, że obecności czytania książek w stylu życia sprzyja wysoki kapitał kulturowy mierzony poziomem wykształcenia. Na te społeczno-demograficzne uwarunkowania nakładają się indywidualne biografie czytelnicze i obecność praktyk czytelniczych w kręgach towarzyskich i rodzinnych.

Aby analizować zróżnicowanie bądź jednorodność gustów i ich związki z pozycją społeczną, należy szukać czytelników, którzy dużo czytają, a tacy niestety tworzą niewielką populację w wypadku ogólnopolskich sondaży realizowanych na próbach reprezentujących całe społeczeństwo. Wolna lektura, jako czytanie „rekreacyjne” sterowane motywacją wewnętrzną i antycypujące satysfakcję, oznacza dla polskiej publiczności czytelniczej wybór literatury gatunkowej. Czytanie dla przyjemności ma swoich pasjonatów, stanowią oni jednak stosunkowo nieliczną grupę, mimo że najczęściej wybierają literaturę popularną. Szczególnie poczytna jest literatura sensacyjno-kryminalna i jest to pierwszy wspólny wybór – sięgają po nią czytelnicy z różnymi kompetencjami i z różnych pokoleń. W drugiej kolejności pod względem popularności znajdują się powieści

obyczajowo-romansowe i erotyczne. Beletrystyka należąca do tych dwóch typów buduje spontaniczny kanon czytelniczy, z którym konkuruje jedynie trylogia Henryka Sienkiewicza, czytana przez polskich czytelników również po ukończeniu szkoły.

Patrząc na charakter wyborów czytelniczych, należałoby uznać, że wolna lektura oznacza najczęściej sposób czytania regulowany zasadą przyjemności płynącej z lektury dostarczającej rozrywki, zabawy czy gry z tekstem polegającej na rozwiązywaniu zagadki kryminalnej albo śledzenia historii romansu z przeszkodami.

Do publiczności czytelniczej literatury trudniejszej artystycznie, zarówno językowo, jak i kompozycyjnie, należy co dziesiąty czytelnik, a tylko 4% czyta ją w sposób zaangażowany estetycznie. Dystynkcję stanowi tu wyższe wykształcenie, ale pleć już nie. Poszukiwanie satysfakcji czytelniczej w lekturze literatury bardziej złożonej, stosującej nieprzewidywalne strategie narracyjne i nowatorskie rozwiązania fabularne, które mogą zaskoczyć odbiorcę, zmusić do refleksji, a nawet wyrwać z oczywistych skojarzeń (Felski 2016), wymaga przy tym większych kompetencji czytelniczych, które daje dłuższa edukacja i bogata biografia czytelnicza.

W kształtowaniu gustów czytelniczych na plan pierwszy wysuwa się znaczenie relacji osobistych lub wspieranych mediami społecznościowymi. To społeczne początki uruchamiające łańcuch obiegu książki sprzyjają przekazywaniu rekomendacji, opinii i ocen, pożyczaniu lektur, dawaniu książkowych prezentów, które z kolei mają wpływ na to, co czytamy. Dodatkowym wzmocnieniem społecznego wymiaru czytania są społeczności czytelnicze powstające na serwisach czytelniczych skorelowanych z platformami typu TikTok (#BookTok) czy YouTube (BookTube) (Merga 2021; Pianzola, Rebora, Lauer 2020). Jednak efekt społecznej strony czytania powoduje, że czytający pozostają w swoich „bańkach” – w kręgach towarzyskich rozprzestrzeniających zainteresowanie książkami; obok są nieczyelnicy, poruszający się w kręgach, gdzie czytanie jest nieobecne.

Widoczne są natomiast zmiany pokoleniowe wśród czytelników i coraz szersze otwarcie na kulturę popularną. To efekt przemian, jakie następują w ofercie i produkcji kulturalnej wpływającej na gusta odbiorców, zwłaszcza najmłodszych generacji. Z jednej strony sytuują się procesy globalizacji w obiegu tekstów kultury i remediacji, z drugiej pojawiają się coraz większe możliwości kreowania indywidualnego profilu czytelnika przez wyszukiwanie w sieci książek i informacji o nich według własnych zainteresowań. W polskich warunkach pokolenie najmocniej przywiązane do ambitniejszej literatury niosącej estetyczne wyzwania to czytelnicy starsi. Są to

niekorzystne rokowania na przyszłość dla odbiorców literatury artystycznej. Widoczny jest bowiem spadek po ukończeniu edukacji (szkolnej bądź akademickiej) zainteresowania współczesną literaturą wysokoartystyczną. W spontanicznym czytaniu na polskim polu uczestnictwa w kulturze preferencja literatury popularnej bezsprzecznie wygrywa.

Bibliografia:

/// Alexander J., Smith P. 2003. *The strong program in cultural sociology: Elements of a structural hermeneutics*, [w:] *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, red. J. Alexander, Oxford University Press, s. 11–26.

/// Ankudowicz J. 1982. *Publiczność literacka – publiczność czytająca (kilka uwag o badaniach czytelnictwa)*, [w:] *Publiczność literacka*, red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, s. 105–120.

/// Asplund S.B., Egeland B.L., Olin-Scheller Ch. 2024. *Sharing is caring: Young people's narratives about Booktok and volitional reading*, „Language and Education”, nr 38(4), s. 635–651, <https://doi.org/10.1080/09500782.2024.2324947>.

/// Atkinson W. 2016. *The structure of literary taste: Class, gender and reading in the UK*, „Cultural Sociology”, nr 10(2), s. 247–266.

/// Bauman Z. 2006. *Phytna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie.

/// Bourdieu P. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądszenia*, tłum. P. Bilos, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Burton D., Hamilton M., Ivanič R., red. 1999. *Situated Literacies: Reading and Writing in Context*, Routledge.

/// Carroll N. 2004. *Filozofia horroru albo paradoksy uczuć*, tłum. M. Przyłipiak, słowo/obraz terytoria.

/// Chymkowski R., Zasacka Z. 2021. *Stan czytelnictwa w Polsce w 2020 roku*, Biblioteka Narodowa, <https://bn.org.pl/download/document/1621420376.pdf>.

/// Csíkszentmihályi M. 2005. *Przepłyn*, tłum. M. Wajda-Kacmajor, Moderator.

/// Dawidowicz-Chymkowska O., Michalak D. 2015. *Stan czytelnictwa w Polsce w 2012 roku: transmisja kultury pisma*, Biblioteka Narodowa.

/// De Certeau M. 2008. *Wynaleźć codzienność*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Di Maggio P. 1992. *Social structure institutions and cultural goods: The case of the United States*, [w:] *Social Theory for a Changing Society*, red. P. Bourdieu, J.S. Coleman, Z. Walaszek, Routledge–Taylor and Francis Group, s. 133–165.

/// Dumazedier J. 1974. *Sociology of Leisure*, Elsevier.

/// Felski R. 2016. *Literatura w użyciu*, tłum. J. Borkowska i in., Wydawnictwo PSP.

/// Fiske J. 1989. *Understanding Popular Culture*, Routledge.

/// Friedman S., Kuipers G. 2013. *The divisive power of humour: Comedy, taste and symbolic boundaries*, „Cultural Sociology”, nr 7(2), s. 179–195.

/// Gans H.J. 2008. *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, Basic Books.

/// Gerrig R.J. 1998. *Experiencing Narrative Worlds: On the Psychological Activities of Reading*, Westview Press.

/// Griswold W. 2007. *Regionalism and the Reading Class*, University of Chicago Press.

/// Griswold W., Lenaghan E., Naffziger M. 2011. *Readers as audiences*, [w:] *The Handbook of Media Audiences*, red. V. Nightingale, Blackwell Publishing, s. 19–40.

/// Griswold W., McDonnell T., Wright N. 2005. *Reading and the reading class in the twenty-first century*, „Annual Review of Sociology”, nr 31, s. 127–141, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.31.041304.122312>.

/// Hanquinet L. 2017. *Exploring dissonance and omnivorousness: Another look into the rise of eclecticism*, „Cultural Sociology”, nr 11(2), s. 165–187.

/// Holt D.B. 1997. *Distinction in America? Recovering Bourdieu's theory of tastes from its critics*, „Poetics”, nr 25(2–3), s. 93–120.

/// Ivey G., Johnston P.H. 2013. *Engagement with young adult literature: Outcomes and processes*, „Reading Research Quarterly”, nr 48(3), s. 255–275.

/// Jarress V. 2017. *Cultural vs economic capital: Symbolic boundaries within the middle class*, „Sociology”, nr 51(2), s. 357–373.

- /// Koopman E., Hakemulder F. 2015. *Effects of literature on empathy and self-reflection: A theoretical-empirical framework*, „Journal of Literary Theory”, nr 9(1), s. 79–111.
- /// Lahire B. 2008. *The individual and the mixing of genres: Cultural dissonance and self-distinction*, „Poetics”, nr 36(2–3), s. 166–188.
- /// Logan S., Johnston R.S. 2009. *Gender differences in reading ability and attitudes: Examining where these differences lie*, „Journal of Research in Reading”, nr 32(2), s. 199–214.
- /// Long E. 2012. *O społecznej naturze czytania*, tłum. M. Maryl, „Teksty Drugie”, nr 6(138), s. 136–166.
- /// López-Sintas J., García Alavarez E. 2004. *Omnivore versus univore consumption and its symbolic properties: Evidence from Spaniards' performing arts attendance*, „Poetics”, nr 32(6), s. 463–484.
- /// Martens M., Balling G., Higgason K.A. 2022. *#BookTokMadeMeRead It: Young adult reading communities across an international, sociotechnical landscape*, „Information nad Learning Sciences”, nr 123(11/12), s. 705–722, <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/ils-07-2022-0086/full/html>, dostęp: 20.09.2024.
- /// Martuszevska A. 2008. *Radosne gry. O grach/zabawach literackich*, słowo/obraz terytoria.
- /// Merga M.K. 2014. *Peer group and friend influences on the social acceptability of adolescent book reading*, „Journal of Adolescent & Adult Literacy”, nr 57(6), s. 483–491.
- /// Merga M.K. 2021. *How can Booktok on TikTok inform readers' advisory services for young people?*, „Library and Information Science Research”, nr 43(2), art. 101091, <https://doi.org/10.1016/j.lisr.2021.101091>.
- /// Mizerkiewicz T. 2024. *Czytanie postkrytyczne. Teorie i praktyki literaturoznawcze po konstruktywizmie*, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- /// Miall D.S. 2006. *Literary Reading: Empirical and Theoretical Studies*, Peter Lang.
- /// Modleski T. 2007. *Loving with a Vengeance: Mass-Produced Fantasies for Women*, Routledge.

/// Mroczkowska D. 2020. *Zrozumieć czas wolny. Przeobrażenia, tożsamość, doświadczenie*, Wydawnictwo Naukowe UAM.

/// Nell V. 1988. *Lost in a Book: The Psychology of Reading for Pleasure*, Yale University Press.

/// Olave M.A.Th. 2020. *Book love: A cultural sociological interpretation of the attachment to books*, „Poetics”, nr 81, s. 1–11.

/// Peterson R.A., Kern R.M. 1996. *Changing highbrow taste: From snob to omnivore*, „American Sociological Review”, nr 61(5), s. 900–907.

/// Pianzola F., Rebora S., Lauer G. 2020. *Wattpad as a resource for literary studies: Quantitative and qualitative examples of the importance of digital social reading and readers' comments in the margins*, „PLoS ONE”, nr 15(1), s. 1–48, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0226708>.

/// Prieur A., Savage M. 2011. *Updating cultural capital theory: A discussion based on studies in Denmark and in Britain*, „Poetics”, nr 36(6), s. 566–580.

/// Radway J.A. 1991. *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*, The University of North Carolina Press.

/// Ramos M.R., Li D., Bennett M.R., Mogra U., Massey D.S., Miles Hewstone M. 2024. *Variety is the spice of life: Diverse social networks are associated with social cohesion and well-being*, „Psychological Science”, nr 35(6), s. 665–680.

/// Rojek Ch. 1995. *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*, Sage.

/// Rojek Ch. 2005. *Leisure Theory: Principles and Practice*, Palgrave Macmillan.

/// Rosenblatt L.M. 1994. *The Reader, the Text, the Poem: The Transactional Theory of the Literary Work, with a New Preface and Epilogue*, SIU Press.

/// Scholes L. 2018. *Boys, Masculinities and Reading: Gender Identity and Literacy as Social Practice*, Routledge.

/// Simmel G. 2005. *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Smagorinsky P. 2001. *If meaning is constructed, what is it made from? Toward a cultural theory of reading*, „Review of Educational Research”, nr 71(1), s. 133–169, <http://www.jstor.org/stable/3516069>, dostęp: 20.09.2024.

/// *The State of the Nation's Adult Reading*. 2024. *The State of the Nation's Adult Reading: 2024 Report*, The Reading Agency, <https://readingagency.org.uk/adult-reading-research-report-2024/>, dostęp: 20.09.2024.

/// Straus G., Wolff K. 1996. *Czytanie i kupowanie książek w Polsce w 1994 r.*, Biblioteka Narodowa.

/// Straus G., Wolff K. 1998. *Zainteresowanie książką w społeczeństwie polskim w 1996 r.*, Biblioteka Narodowa.

/// Straus G., Wolff K. 2000. *Czytać, nie czytać... Kupować, nie kupować...*, Biblioteka Narodowa.

/// Sztompka P. 2008. *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Znak, s. 15–52.

/// Tarkowska E. 2001. *Czas społeczny a czas wolny: koncepcje i współczesne przemiany*, [w:] *Kobieta i kultura czasu wolnego*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Wydawnictwo DiG, s. 17–33.

/// Van Eijck K., Knulst W. 2005. *No more need for snobbism: Highbrow cultural participation in a taste democracy*, „European Sociological Review”, nr 21(5), s. 513–528.

/// Warde A., Wright D., Gayo-Cal M. 2007. *Understanding cultural omnivorousness or the myth of the cultural omnivore*, „Cultural Sociology”, nr 1, s. 143–164.

/// Wentzel K.R., Wigfield A. 1998. *Academic and social motivational influences on students' academic performance*, „Educational Psychology Review”, nr 10, s. 155–173.

/// Wnuk-Lipiński E. 1981. *Budżet czasu – struktura społeczna – polityka społeczna*, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Wright D. 2011. *Making tastes for everything: Omnivorousness and cultural abundance*, „Journal for Cultural Research”, nr 15(4), s. 355–371.

/// Zasacka Z. 2008. *Zagubieni w lekturze – czas wykorzystany czy stracony*, [w:] *„Czas ukoł nas?": jakość życia i czas wolny we współczesnym społeczeństwie*, red. W. Muszyński, Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 239–249.

/// Zasacka Z. 2020. *Czytelnictwo młodzieży szkolnej 2017*, „Rocznik Biblioteki Narodowej”, nr 51, s. 11–242.

/// Zasacka Z., Chymkowski R. 2022. *Stan czytelnictwa książek w Polsce w drugim roku pandemii (2021–2022)*, Biblioteka Narodowa, <https://www.bn.org.pl/download/document/1656416398.pdf>, dostęp: 20.09.2024.

/// Zasacka Z., Chymkowski R. 2023. *Stan czytelnictwa książek w Polsce w 2022 roku*, Biblioteka Narodowa, <https://www.bn.org.pl/download/document/1688127220.pdf>, dostęp: 20.09.2024.

/// Zasacka Z., Chymkowski R. 2024. *Stan czytelnictwa w Polsce w 2023 roku*, Biblioteka Narodowa, <https://www.bn.org.pl/download/document/1717404995.pdf>, dostęp: 20.09.2024.

/// Zavisca J. 2005. *The status of cultural omnivorism: A case study of reading in Russia*, „Social Forces”, nr 84(2), s. 1233–55.

/// Zunchine L. 2006. *Why We Read Fiction: Theory of Mind and the Novel*, The Ohio State University Pres.

/// Żółkiewski S. 1973. *Kultura literacka 1918–1932*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

/// Abstrakt

W artykule podjęta została kwestia społecznych wymiarów praktyk i estetycznych wyborów czytelniczych w Polsce. Uwaga jest skupiona na wolnej lekturze, czyli czytaniu książek, które podlega spontanicznemu wyborowi czytelnika i umiejętności odnalezienia satysfakcji. W prezentowanych analizach wykorzystano wybrane wyniki ogólnopolskich badań społecznego zasięgu książki realizowanych w Bibliotece Narodowej od początku lat 90. XX wieku, a od 2012 roku corocznie, które pozwalają śledzić ciągłość i zmiany w preferencjach lekturowych Polaków, w tym społeczno-demograficzne uwarunkowania wyboru czytania książek jako atrakcyjnej formy spędzania czasu wolnego. Systematyczne czytanie książek (minimum siedem woluminów w ciągu roku) to hobby tylko niektórych osób wyróżniających się najwyższym kapitałem kulturowym. W tekście ukazano, na ile wśród czytelników obecni są „kulturowi wszystkożercy”, preferujący gatunki literackie z różnych poziomów estetycznych. W tym celu analizie poddano spontaniczne wybory czytelnicze oraz wyodrębniono kategorię czytelników estetycznie zaangażowanych, to znaczy czytających co najmniej dwie książki jednego typu. Badanie wskazało na literaturę gatun-

kową: kryminalno-sensacyjną i obyczajowo-romansową jako najważniejszy i wspólny dla Polaków wybór lekturowy.

Słowa kluczowe:

czas wolny, czytanie rekreacyjne, czytanie literackie, literatura popularna, rezonans czytelniczy

/// Abstract

The Social Life of Reading: The Social Distinction of Leisure Reading

This article discusses the social dimensions of reading practices and aesthetic choices in Poland. Attention is focused on leisure reading – reading books on the basis of the reader’s spontaneous choice and ability to find satisfaction from this pastime. A nationwide survey on the social readership of books, which has been conducted by the National Library since the early 1990s, and annually since 2012, allows us to track continuity and changes in the reading preferences of Poles, including the socio-demographic determinants of the choice of reading as an attractive form of spending leisure time. In Poland, the systematic reading of books (i.e., a minimum of seven per year) is a leisure hobby pursued only by people distinguished by the highest cultural capital. The article shows to what extent there are “cultural omnivores” among the readers, preferring literary genres from various aesthetic levels. Spontaneous reading choices were analysed and a category of aesthetically engaged readers, that is, readers reading at least two books of the same type, was distinguished. The analysis pointed to genre literature – crime, thriller, and romance novels – as the most important and common reading choice for Poles.

Keywords:

leisure time, leisure reading, literary reading, popular literature, reader response

/// Zofia Zasacka – zajmuje się socjologią literatury, socjologią młodzieży i edukacji oraz socjologią dzieciństwa, w Bibliotece Narodowej prowadzi badania praktyk i postaw czytelniczych, rezonansu czytelniczego w różnych środowiskach społecznych, szczególnie wśród dzieci i młodzieży. Autorka między innymi następujących prac: *Czytelnicy i społeczne obiegi książek* („Studia de Cultura” 2023, nr 15(2), s. 7–24); *Czytelnicy zaangażowani na lekcji języka polskiego* („Polonistyka. Innowacje” 2022, nr 15, s. 103–116); *Stan*

czytelnictwa w Polsce w 2023 roku (2024, wraz z Romanem Chymkowskim i Izabelą Koryś); *Książki i literatura w przedszkolach – początki socjalizacji do czytania* („Rocznik Biblioteki Narodowej” 2021, nr 52); *Czytelnictwo młodzieży szkolnej 2017* („Rocznik Biblioteki Narodowej” 2020, nr 51, s. 11–242); *Playing and reading together: The beginnings of literary socialization* (w: *Rulers of Literary Playgrounds*, red. J. Deszcz-Tryhubczak, I.B. Kalla, Routledge 2021, s. 191–204); *Czytelnictwo dzieci i młodzieży* (2014).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3437-5578>

E-mail: zofiazasacka@wp.pl

„CZAS WOLNY JEST ZAWSZE OKUPIONY PRACĄ, TYLKO NIE DLA KOGOŚ, A DLA SIEBIE”. OGRÓD DZIAŁKOWY JAKO PROJEKT TOŻSAMOŚCIOWY WARSZAWSKIEJ KLASY ŚREDNIEJ

Maja Wróblewska
Uniwersytet Warszawski

/// Wstęp

W artykule *Kilka aróm, cały świat* antropolożka Magdalena Zych wskazuje, że jednym z argumentów przemawiających za budową pierwszych ogrodów działkowych była potrzeba zarządzania **czasem wolnym** klasy robotniczej, który stał się istotnym zagadnieniem społecznym w wyniku wywalczonego przez związki zawodowe krótszego dnia pracy (2012a: 23). Następujące przemiany opisał w latach 40. XX wieku socjolog Feliks Gross:

Problem zapełnienia wolnego czasu mas robotniczych i chłopskich staje się więc zagadnieniem społecznym. Długi czas pracy był zawsze jednoznaczny z mniejszym lub większym ujarzmieniem mas pracujących, a sposób użytkowania wczasów przez lud był oznaką upadku lub postępu i kultury. (Gross 1946, cyt. za: Zych 2012a: 23)

W wypowiedzi Grossa wybrzmiewa moralne wartościowanie czasu wolnego. Rekreacja podlega ocenie również współcześnie: może służyć „ujarzmieniu”, czyli podporządkowaniu poszczególnych grup społecznych.

W ciągu 80 lat doszło jednak do zmiany w strategiach zarządzania czasem wolnym. Ponadto dawne wizje dobrego życia zastąpiły nowe, które odzwierciedlają pożądane w późnej nowoczesności wartości postmaterialne (Inglehart 2010): autentyczność, samorozwój (Rojek 2010) czy coraz częściej deklarowany wśród klasy średniej antykonsumeryzm (Bachórz 2023; Binkley 2011) i jego odmiany (Campbell 2005).

Jednym z następstw przemian społecznych¹ z przełomu XX i XXI wieku była zmiana składu klasowego użytkowników warszawskich ogrodów działkowych (Bellows 2004). Zasadniczą rolę w tym kontekście odegrała także pandemia COVID-19, podczas której wzrosła sprzedaż praw do dzierżawy ogrodów działkowych, a ich ceny znacząco poszybowały w górę (Janus, Szewczyk-Taranek, Smrokowska-Reichmann 2022). Działki stają się obecnie dobrem luksusowym. Koszt ich dzierżawy w Warszawie sięga od kilkudziesięciu do nawet kilkuset tysięcy złotych. W związku z tym moi rozmówcy reprezentują przede wszystkim klasę średnią. Mając na uwadze wskazany kontekst społeczno-kulturowy, za cel artykułu obrałam analizę relacji między czasem wolnym a życiem zawodowym i towarzyskim w wypowiedziach działkowców ROD im. Jerzego Waszyngtona w Warszawie.

W badaniu działka została potraktowana jako „medium” czasu wolnego, które zarówno amplifikuje wynikające z ról społecznych oczekiwania wobec jednostki, jak i amortyzuje je, odsuwa na dalszy plan. Stawiam pytanie, czy czas wolny spędzony na działce pozostaje pod wpływem „długiego ramienia pracy” (ang. *long arm of the job*; Meissner 1971)², czy też funkcjonuje

¹ Pierwsze działki były zakładane w celu pomocy najuboższym. Zajmowanie się ogrodem zwiększało bowiem bezpieczeństwo żywnościowe indywidualnych gospodarstw („Z działki o powierzchni 300–500 m kw można w ciągu sezonu zebrać ok. 600–800 kg owoców i warzyw”; Ptaszycka 1950: 45, cyt. za: Zych 2012a: 29) oraz miało sprzyjać resocjalizacji („Praca na działce odciąga bowiem bezrobotnego od ulicy, ponurych rozmyślań”; Zych 2012a: 29). Z zebranego przeze mnie materiału badawczego wynika jednak, że znacząca część współczesnych działkowców to już nie robotnicy i bezrobotni, a przedstawiciele sektora kreatywnego, wolnych zawodów czy adiunkci uczelni wyższych. Czas spędzany na działce to dla nich rekreacja. W dodatku dysponują wysokim kapitałem finansowym, który umożliwił im zakup prawa dzierżawy działkowej (bądź pozwolił powstrzymać się od jego sprzedaży, jeśli je odziedziczyli). Wzrost cen to efekt boomu na korzystanie z działek w okresie pandemii COVID-19, na co wskazują w pracy, i finansjalizacji mieszkalnictwa, która szerzej przyczyniła się do wzrostu cen gruntów w Warszawie (Bellows 2004; Kusiak 2017; Wojtczuk 2021). Zielone, położone blisko centrum tereny ROD są jednocześnie częstym przedmiotem zainteresowania deweloperów, którzy dążą do wykupienia ziemi pod inwestycje (Podolski 2024; Wojtczuk 2016).

² Posługując się metaforą „długiego ramienia pracy”, Martin Meissner (1971) wskazuje na przemianę w obszarze znaczenia i organizacji pracy w XX wieku. Zdaniem autora postęp technologiczny umożliwia nowe formy kolonizacji czasu wolnego przez pracę. Granice między życiem prywatnym a zawodowym ulegają zatarciu, co ma sprzyjać wypaleniu zawodowemu, dalszej alienacji pracowników i upowszechnianiu się zjawisk coraz częściej opisywanych we współczesnej literaturze, jak niewiedzialna, nieodpłatna praca (zob. Lambert 2015).

jako bardziej niezależna sfera w życiu moich rozmówców. Jaka jest relacja między krajobrazem kulturowym ROD „Waszyngtona” a systemem społecznym, w którym funkcjonują jego użytkownicy? Przyglądam się także temu, jakie wyobrażenia o czasie wolnym i zarządzaniu sobą (zob. Foucault 2011: 219–241) wybrzmiewają w wypowiedziach badanych. Jaką rolę odgrywa zajmowanie się działką w ich indywidualnych projektach tożsamościowych, budowaniu własnego „ja”?

/// Konceptualizacja i wybór terenu etnograficznego

Horyzont teoretyczny artykułu stanowią antropologia i socjologia środowiska oraz socjologia czasu wolnego. W artykule korzystam z materiałów zebranych w trakcie badań etnograficznych, które prowadziłam w powstałym w 1939 roku w Warszawie Rodzinnym Ogrodzie Działkowym im. Jerzego Waszyngtona (dalej: ROD „Waszyngtona”). Wybrany teren leży na pograniczu Saskiej Kępy i Grochowa. Dostępność miejsca była dla mnie jednym z kluczowych kryteriów doboru terenu. Obecnie w Warszawie znajduje się bowiem 176 ogrodów działkowych podlegających Polskiemu Związkowi Działkowców (dalej: PZD), a ROD „Waszyngtona” jako jeden z nielicznych jest otwarty dla zwiedzających, w związku z czym mogłam samodzielnie poruszać się po jego obszarze i uzyskać bezpośredni dostęp do rozmówców.

Jednocześnie omawiany obszar nie doczekał się wielu opracowań naukowych – w odróżnieniu od również otwartego ROD im. Obrońców Pokoju, na temat którego napisano już prace z zakresu nauk społecznych (zob. Malinowska, Szumacher 2008; Dymek i in. 2015; Benson, Noori 2016). Zgodnie z moją wiedzą o ogrodach działkowych przy Waszyngtona pisał dotychczas jedynie Roch Sulima w esejach ze zbioru *Antropologia codzienności* (2000a: 13–37; 2000b: 119–131). Paradoksalnie jest to najprawdopodobniej najczęściej cytowana w Polsce praca antropologiczna poświęcona ogrodom działkowym. Opublikowane prawie ćwierć wieku temu teksty Sulimy odwołują się do pytań kulturowych i społecznych aktualnych w pierwszej dekadzie transformacji ustrojowej, lecz od czasu ich wydania zmieniła się nie tylko pozycja Polski w Europie, ale i świadomość środowiskowa Polaków oraz działania samorządów w odniesieniu do zieleni miejskiej. Rozpoczynając badania, założyłam, że i ROD „Waszyngtona” przeszedł znaczące zmiany w tym okresie. Ponadto zastosowane przez Sulimę podejście metodologiczne polegało głównie na obserwacji. Mnie natomiast interesowało wysłuchanie osób, które ROD „Waszyngtona” użytkują. W kolejnych

akapitach posłużyć się zatem zebranymi podczas wywiadów danymi do poruszenia wątków, które uznaję za kluczowe we współczesnej literaturze przedmiotu, jednocześnie traktując teksty Sulimy jako jeden z istotnych punktów odniesienia dla analizy tożsamościowego wymiaru zajmowania się działką.

/// Metody badawcze

W badaniu zastosowałam metody jakościowe: indywidualne wywiady pogłębione i obserwacje nieuczestniczące, które prowadziłam od października 2023 do kwietnia 2024 roku. Ich uzupełnieniem była analiza zrobionych w terenie fotografii (działkowcy nie wyrazili jednak zgody na ich publikację ze względu na obawy o naruszenie ich prywatności). Wybrane techniki umożliwiły mi poznanie osobistych narracji rozmówców na temat ich czasu wolnego, a następnie zetknięcie historii z wywiadów z zachowaniem działkowców w terenie oraz wyglądem poszczególnych ogrodów.

Łącznie przeprowadziłam 15 wywiadów, z których 13 odbyło się w ogrodach działkowych rozmówców, a 2 pozostałe online. Pierwszy kontakt z docelową grupą badawczą nawiązałam podczas spacerów po ROD „Waszyngtona” w listopadzie 2023 roku. Moim celem była wtedy wstępna obserwacja terenu i wychwycenie, jakie motywy powtarzają się podczas rozmów z zastanymi tam działkowcami. Następne osoby rekrutowałam podczas spacerów po przeprowadzeniu umówionych wcześniej wywiadów (dobór oparty na dostępności badanych) bądź uzyskawszy kontakt od samych rozmówców (metoda kuli śnieżnej) (Babbie 2004: 205–206). Rozmowy były nagrywane za uprzednią zgodą rozmówców. Przed każdym wywiadem informowałam daną osobę o celu mojej pracy, anonimowym charakterze wywiadu i możliwości rezygnacji z udziału w badaniu na każdym jego późniejszym etapie.

Prowadząc obserwacje etnograficzne, odnotowywałam wrażenia odbierane przez każdy z moich pięciu zmysłów (Pink 2009: 25, cyt. za: Schoenboom 2018: 365; Angrosino 2010: 81). Zapisywałam to, co widziałam, słyszałam bądź czułam, w notatkach sporządzanych każdorazowo po wizycie w terenie. Podobnie jak fotografie notatki pełnią dla mnie trzy funkcje: (1) przywołują wspomnienia; (2) ułatwiają zestawienie wrażeń z możliwie pozbawionym wartościowania opisem tego, co zastałam w terenie; (3) pozwalają osadzić historie rozmówców w konkretnym kontekście – przestrzeni ogrodów działkowych.

**/// „To jest po prostu inny świat, inna rzeczywistość”.
Romantyzacja przyrody wśród działkowców i działkowczyń
ROD „Waszyngtona”**

Zdaniem socjologów Phila Macnaghtena i Johna Urry’ego „nie ma jednej przyrody jako takiej, lecz jest ich wiele. [...] [S]ą konstytuowane historycznie, geograficznie i społecznie [...] zwłaszcza przez odniesienie do tego, co zostaje uznane za inne” (2005: 27). Podobnie jak wielu innych przedstawicieli nauk o środowisku (zob. m.in. Descola, Palsson 1996; Frykman, Löfgren 2007) badacze krytykują dychotomiczny podział na naturę i kulturę. To, w jaki sposób postrzegana jest przyroda, a co za tym idzie, jakie praktyki podejmuje wobec niej człowiek, jest wszak nierozzerwalnie uwikłane w konkretny kontekst społeczno-kulturowy, a „[w] osobach zawierają się historie ich relacji ze środowiskiem, w środowisku zawarte są historie działań osób” (Ingold 2003: 84, cyt. za: Kujawska, Sosnowska 2012: 333). Zdaniem Bruno-na Latoura (2009) choć codzienne praktyki człowieka są uwikłane w spłot „natury-kultury”, to opisując własne działania, ludzie powielają przedstawiony podział na to, co naturalne i społeczne. Dostrzeżony przez autora *Polityki natury* rozdzźwięk okazał się dla mnie istotnym kluczem teoretycznym podczas analizy materiału empirycznego. Argumentuję bowiem, że działkowcy ROD „Waszyngtona” podtrzymują tę dychotomiczną narrację.

Choć postrzeganie socjonatury przez działkowców nie stanowi głównego tematu artykułu, uważam jego zarysowanie za znaczące dla analizy czasu wolnego i sposobów budowy własnej tożsamości wśród użytkowników ROD „Waszyngtona”. Interesuje mnie, jaka jest relacja między krajobrazem kulturowym ogrodów a systemem społecznym, w którym funkcjonują jego użytkownicy (Frykman, Löfgren 2007: 90). Jakie wizje „dobrego życia” zostały odzwierciedlone w wyobrażeniach przyrody moich rozmówców?

**/// Romantyzacja natury:
relacja między obrazem wiejskiej i dzikiej przyrody**

W *Narodziinach człowieka kulturalnego* Jonas Frykman i Orvar Löfgren (2007) opisują, jak wraz z postępem nauki i techniki w dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej Szwecji doszło do odczarowania przyrody (zob. Weber 2006: 199–224). Autorzy argumentują, że dokładnie w tym momencie, w którym wiara w zamieszkujące przyrodę istoty została zdegradowana do roli „chłopskich przesądów”, wśród mieszczaństwa narodziła się nowa forma mityzacji przyrody. Zdaniem badaczy „korzenie tej mistyki tkwią nie w po-

strzeganiu przyrody jako krajobrazu użytkowego, ale w nowo ukształtowanym krajobrazie rekreacyjnym, wyposażonym w całkowicie odmienne wartości kulturowe” (Frykman, Löfgren 2007: 58). Innymi słowy, przyroda rozumiana jako miejsce i zasób produkcji ustąpiła miejsca przyrodzie jako przestrzeni konsumpcji.

Wyrwany ze środowiska naturalnego jako domu i miejsca pracy dwiętnastowieczny mieszkaniec miasta zaczął zwracać się ku wiejskiemu krajobrazowi jako temu, co pierwotne, autentyczne. Tak też zaczął go postrzegać. Ta **naturalna** przyroda oferowała możliwość samorealizacji i dania upustu emocjom, dla których coraz rzadziej było miejsce w symbolicznym porządku racjonalnej nowoczesności, którą zdaniem autorów reprezentowało miasto. Opisywany dualizm sięga upowszechnionego w nowożytności podziału na ciało i rozum, co z kolei dało podwaliny binarnemu postrzeganiu kobiecości i męskości, natury i kultury, wsi i miasta (zob. Plumwood 1993).

Argumentuję, że opisywane przez Frykmana i Löfgrena obrazy przyrody występują także we współczesnych wyobrażeniach klasy średniej, szczególnie klasy kreatywnej (zob. Florida 2004), co znajduje odbicie w wypowiedziach moich rozmówców:

To jest po prostu inny świat, inna rzeczywistość [...]. Dzięki działkowcom przetrwało mnóstwo roślin, których ja od dawna nie widziałam, które zostały zapomniane [...]. Przydomowe ogrody poddały się pewnego rodzaju trendom. Ludzie jakby projektowali, wyrzucali stare nasady, a działki... Działki nigdy nie były poddane takiej komercji. To wynika z takiej pasji, z takiego poszanowania piękna. (Agata)

W przywołanym fragmencie przyroda ROD „Waszyngtona” jest **naturalna**, prawdziwa. To „inna rzeczywistość”, nieprzystająca do „skomercjalizowanych” miejskich realiów. Z wypowiedzi dziennikarki Agaty wylania się obraz ogrodów działkowych, które są niemalże sanktuarium zapomnianych, niepowtarzalnych gatunków. Tak samo wyjątkowa wydaje się postawa samych działkowców, którzy sprzeciwiają się współczesnym modom; są indywidualistami. Co więcej, robią to z „pasji” – czegoś, co nie podlega kalkulacji, co – niczym właśnie dziką przyrodę – przepelnia witalność.

Uważam, że w wypowiedzi mojej rozmówczyni znamienne jest też to, co zostaje przemilczane (świadomie bądź nie), czyli fakt, że jeszcze w XX wieku w Polsce ogrody działkowe były uprawiane, by zapewnić ich

użytkownikom pożywienie, co jest bardziej przyziemnym celem aniżeli „poszanowanie piękna”. Choć jedno nie wyklucza drugiego, za Frykmanem i Löfgrenem (2007) podtrzymuję, że romantyzacji podlega przede wszystkim przyroda nieproduktywna. Zdaniem autorów *Narodzin człowieka kulturalnego* „[p]rzyroda, którą mieszczaństwo [u]czyni[ło] przedmiotem kultu, to jednak nie przyroda w ogóle, lecz, co całkiem logiczne, przyroda nieproduktywna; jej amatorów i artystów przyciąga nie rolnictwo, ale dziekie pustkowie” (Frykman, Löfgren 2007: 59). Argumentuję, że warszawska klasa średnia również nie jest zainteresowana użytkowym wymiarem działkowej przyrody. Moich rozmówców nie zajmuje uprawia ziemi ze względu na wykorzystanie plonów do podreperowania budżetu domowego i zdobycie żywności, z czego korzystali jeszcze na początku XX wieku polscy robotnicy (Zych 2012a). Jak wskazuje Tadeusz, „[d]ziś mogę pójść do sklepu, półki są pełne. Uprawa czegokolwiek na działce to już tylko takie hobby [...]. Uprawiam owoce, które lubią moje wnuki, rodzina, i daję im w prezencie”. Wizyta w supermarkecie przeważnie nie oferuje jednak możliwości nawiązania więzi społecznych, samorealizacji czy budowania własnej tożsamości – to możliwości, które daje zajmowanie się działką, i pod tym względem można pozytywnie ocenić „produktywność” czasu spędzonego w ogrodzie. To inwestycja w wartościowe znaczniki własnego „ja”, co rozwijam w dalszej części artykułu, i możliwość obcowania z ziemią poprzez pracę własnych rąk.

W tekście *Między rajem a śmietnikiem* Sulima podkreśla dodatkowo rolę zmysłów w interpretacji krajobrazu działek (2000a: 17). Oprócz wzroku zasadniczą rolę odgrywają węch i słuch. Prezentowana przez moich rozmówców romantyzacja wsi i odpowiednie według tej wizji stwarzanie własnej działki odbywa się na płaszczyźnie wielozmysłowej:

Jest idealnie. Jak na wsi, ale z zaletami miasta [...] tylko jak te gołębie, fachowo mówiąc, bujają, to zostawiają odchody na czyjejś części. Poza tym zapach wokół tych gołębników – tak samo wokół kurników, czy jak ktoś trzyma gęsi, jest straszny. Jeśli ktoś jest bezpośrednim sąsiadem [gołębnika], to bardzo mu współczuje. Bo on traci jakby koloryt swojej działki. Róże przestają pachnieć, tylko ten smród [...] i to wie Pani, gołębniki. Na Saskiej Kępie. (Agata)

W wypowiedzi Agaty zapach brudu, odchodów gołębi i zwierząt gospodarskich nie tyle przyćmiewa zapach kwiatów, ile wprost sprawia, że „róże przestają pachnieć”, a ogród „traci koloryt”. Obecność gatunków,

które nie przystają do obrazu wiejskiego życia mojej rozmówczynie (mimo że w rzeczywistości byłyby jego częścią), zaburza jej romantyczną wizję przyrody. W cytowanej wypowiedzi krzyżują się nie tylko wyobrażenia wsi i miasta, ale też romantycznej wizji wsi i jej rzeczywistego wyglądu (oraz zapachów). Za warte uwagi uważam także oburzenie badanej na myśl o tym, że gołębniki można spotkać na Saskiej Kępie, czyli w jednej z bardziej zamożnych dzielnic Warszawy. Jest to tym bardziej wymowne w związku z tym, że ROD „Waszyngtona” znajduje się na Grochowie, nie Saskiej Kępie (mimo że w jej niedalekiej odległości). Przez całą rozmowę Agata sytuowała jednak swoją działkę właśnie na Saskiej Kępie, co – jak sędzę – miało podkreślić wyjątkowość i ekskluzywność jej ogrodu.

/// Kontemplacja, uczuciowość i uzdrowicielskie właściwości przyrody

Zdaniem Frykmana i Löfgrena romantyzacja przyrody była możliwa dzięki alienacji człowieka ze środowiska naturalnego, a następnie egzotyzyacji przyrody. Powstały dychotomiczny podział na naturę i kulturę, wieś i miasto, jest podtrzymywany przez określone rytuały. Należy się ćwiczyć w odbiorze natury. To kwestia smaku, a zatem niedostępna dla wszystkich perspektywa. W *Narodziinach człowieka kulturalnego* autorzy opisali zniesmaczenie mieszczaństwa zachowaniem klasy robotniczej podczas wakacji na wsi, z której uroków korzystały obie grupy społeczne:

Przedstawiciele klasy pracującej rzekomo profanowali przyrodę. Zbyt wiele było pokrzykiwań i hałaśliwych pikników przy dźwiękach akordeonu, z piwem i grą w karty, a zdecydowanie za mało estetyzmu i ascetyzmu [...]. Robotnicy nie potrafili oddać się kontemplacji [...]. Wyrażano wobec tego wątpliwość, czy prości ludzie rzeczywiście kochają przyrodę taką miłością, na jaką ona zasługuje. (Frykman, Löfgren 2007: 75)

Obcowanie z naturą to wysiłek intelektualny, zestaw zachowań, które wypada i których nie wypada; „*savoir-vivre*, który wszyscy działkowcy znają” (Marcel). Nic dziwnego, że na pytanie „Co Panu/Pani tu przeszkadza?” niemalże wszyscy moi rozmówcy jednoznacznie odpowiadali „disco polo”. Nie była to po prostu „głośna muzyka”, a konkretny, odpowiednio umiejscowiony w porządku klasowym, gatunek muzyczny. Według jednej

z badanych do ogrodów działkowych wręcz powinny mieć prawo dostępu jedynie osoby, które potrafią je docenić, potrafią kontemplować:

Gdybym była dyktatorem w kraju, tobym naprawdę... naprawdę kazała każdemu uprawiać działkę. To dla zdrowia psychicznego ludzi jest po prostu nieocenione. No każdemu! No może z wyjątkiem osób, które jakoś nie potrafią tego docenić. Przychodzą tu, włączają disco polo, zamiast skupić się i docenić, co jest dookoła nich – tak w spokoju i ciszy. (Agata)

Wskazany postulat zajmowania się działką przywodzi na myśl wypowiedź filozofa i etyka Adama Woronieckiego z rewolucyjnego 1905 roku:

Gdyby ogród robotniczy był środkiem aptecznym, lekarze nie zapisywaliby nic innego przeciwko alkoholizmowi i tuberkulozie [...]. Współczesna migracja ludności wiejskiej do miast, odrywając ludzi od ziemi, jest bez wątpienia jedną z przyczyn tej nędzy, jaka w miastach panuje, i tego radykalizmu społecznego, jaki się coraz bardziej wśród ludności robotniczej szerzy. (Woroniecki 1998: 86, cyt. za: Zych 2024: 88)

W obu cytatach ogród działkowy jest traktowany jako remedium na choroby, które w debacie publicznej uznawane są za znak rozpoznawczy danej epoki – gruźlicę na przełomie XIX i XX wieku oraz zaburzenia psychiczne w XXI wieku.

Zdaniem Frykmana i Löfgrena „[w] przeciwieństwie do obrazu miejskiego życia – fragmentarycznego, nieharmonijnego i pełnego stresu – krajobraz rekreacyjny nabiera funkcji leczniczych” (2007: 88). Praca z ziemią umożliwia człowiekowi kontrolę nad co najmniej jednym obszarem jego życia – pozwala na zobaczenie efektów pracy i dostrzeżenie własnej roli w łańcuchu zdarzeń, czego nie oferuje wiele współczesnych zawodów, nazywanych przez Davida Graebera (2019) „pracą bez sensu” (ang. *bullshit job*):

Myślę, że w tym znerwicowanym społeczeństwie taka praca właśnie z przyrodą, praca przy... o własnych siłach, to najlepsza terapia, jaką można wymyśleć. Nie potrzeba farmakologii. Tu wystarczy po prostu komuś dać kawałek własnej grządki. To daje jakąś taką więź. (Agata)

W przeciwieństwie do leków „praca o własnych siłach” to naturalne remedium, które dodatkowo oferuje poczucie sprawczości. Nie potrzeba protezy pod postacią antydepresantów, można „o własnych siłach” przezwyciężyć daną trudność, co odzwierciedla neoliberalne narracje kultury indywidualistycznej i doktryny sukcesu (zob. Foster 2016).

/// Podsumowanie obrazów socjonatury wśród działkowców ROD „Waszyngtona”

W wypowiedziach moich rozmówców wyróżniam trzy dominujące sposoby opisu przyrody na działkach, dla których wspólną cechą jest stwarzanie natury na własne potrzeby. Po pierwsze, jest to rzeczywistość niesłużąca „produkcji”, ulokowana poza koniecznością. Po drugie, przyroda wymaga kontemplacji: poddawania otoczenia refleksji i odnoszenia go do zapożyczonych z kultury romantycznej wyobrażeń życia na wsi bądź na łonie natury. Te wyobrażenia są usytuowane poza czasem historycznym, konotują uniwersalne dla klasy średniej wartości. Po trzecie, przyrodzie przypisywane są walory uzdrawiające, które mogą być remedium na współczesne wyzwania cywilizacyjne.

Przedstawione wizje natury są ściśle pilnowane przed zanieczyszczeniami (Douglas 1996) – nieśnosowne zapachy, dźwięki i czynności są niepożądane lub nawet pomijane w wypowiedziach działkowców i działkowczyń. Ich ogrody są pełne sprzeczności, ale narracja o ich sielankowości i naturalności jest na tyle przemożna, że obecne antynomie są niezauważalne bądź odganiajne. Działki umożliwiają eskapizm, ponieważ są plastyczne, ukorzenione w poręcznej przyrodzie i stanowią przestrzeń łatwo kontrolowanego eksperymentu, na który można sobie pozwolić przy odpowiednich zasobach.

/// „Czas wolny jest zawsze okupiony pracą, tylko nie dla kogoś, a dla siebie”. Działka jako projekt tożsamościowy

Etnografka Abigail Schoneboom (2018: 360), prowadząca badania wśród brytyjskich działkowców, zwraca uwagę na pewien paradoks: dlaczego działkowcy decydują się podjąć tak czasochłonnego zajęcia jak praca w ogrodzie mimo ich już intensywnie wypełnionych pracą tygodniowych grafików? Autorka argumentuje, że normatywna struktura działek nakłada na badanych obowiązek „znalezienia czasu” (ang. *needing to make the time*; Schoneboom 2018: 368). Zewnętrzny przymus w postaci wymagających

pielęgnacji roślin, regulaminu ogrodu i norm obowiązujących między działkowcami jest wytrychem dla osób, którym trudno pozwolić sobie na podjęcie się innych aktywności niż praca (odpłatna lub nie).

Dostrzeżony przez Schoneboom paradoks to istotny punkt odniesienia dla mojej analizy. Zdaniem Chrisa Rojka, autora *Labour of Leisure: The Culture of Free Time* (2010: 6), czas wolny nigdy nie jest w pełni wolny. Jednostka może podjąć decyzję co do tego, jak zarządza własnym wypoczynkiem, ale ostatecznie jej wybór funkcjonuje w odniesieniu do konkretnego niedostatku: ograniczonego dostępu do dóbr ekonomicznych, kulturalnych, społecznych czy politycznych. Mając to na uwadze, zadaję pytanie o to, jakie wyobrażenia o czasie wolnym i zarządzaniu sobą wybrzmiewają w wypowiedziach moich rozmówców i rozmówczyń.

/// Czas wolny jako życiowe centrum

Czas wolny klasy średniej podlega wartościowaniu ze względu na jego „pożyteczność», efektywność, produktywność” (Rojek 2010, cyt. za: Bachórz 2023: 70; Gelber 1999). Jak zauważa socjolożka Agata Bachórz:

Nie nowa kategoria „poważnego czasu wolnego” (*serious leisure*) (Stebbins 1982, 1992) kieruje naszą uwagę w stronę wzrastającej roli czasu wolnego jako życiowego centrum i przestrzeni samo-realizacji. Czas wolny nie wiąże się jedynie z przyjemnością lub nie jest jedynie odskocznią, ale również łączy się z wysiłkiem oraz określonym etosem. (Bachórz 2023: 70)

Podobnie jak przywołana autorka uważam, że obecne w teorii krytycznej i marksistowskiej rozumienie czasu wolnego, który ma służyć głównie regeneracji sił i reprodukcji w celu zwiększenia wydajności w zakładzie pracy (zob. Rojek 1984; Adorno, Horkheimer 1994: 139–188; Świrek 2024: 4), nie wyczerpuje w pełni współczesnych wymiarów czasu wolnego³. Sugeruję, że w wypadku moich rozmówców wspomniany przez Bachórz „etos” jest złożony. Zawiera z jednej strony opisaną na gruncie marksizmu pochwałę pracowitości, a z drugiej – nobilitację twórczej rekreacji, która obiecuje samorozwój i autoekspresję.

³ Jak wskazuje część badaczek feministycznych, tak rozumiany czas wolny pomija nieodpłatną pracę kobiet. Binarna opozycja między czasem wolnym a pracą uwzględnia jedynie wąsko rozumianą pracę zarobkową w zakładzie (zob. Frąckowiak-Sochańska 2011).

„Długie ramię pracy” wkracza w sferę czasu wolnego człowieka między innymi przez nobilitację pracowitości oraz innych nabytych w zakładzie pracy norm i wartości. Ta teza znajduje potwierdzenie w wypowiedziach rozmówczyń, które z wysoką aprobatą opowiadają o przykładowości działkowców ROD „Waszyngtona”. Chwalą stan pobliskich ogrodów i podkreślają, nieraz z dumą, ile wkładu wymaga zajmowanie się działką:

To może być dla wszystkich, pod warunkiem że jest się osobą pracowitą, ponieważ działka to nieustanna praca [...]. To jest w jakiś sposób dla nich jakby wyzwaniem, żeby zająć się taką działką. (Karolina)

Jak się spojrzy na cudzą działkę, to od razu widać, kto ile się nią zajmuje. Zwłaszcza starsze osoby mają dużo grządek, przyszyżony trawnik [...]. No niestety, zdarzają działki albo zapuszczone, albo takie z samym trawnikiem – żadnych drzew, niczego. To już nie wiem, co gorsze [...]. Część ludzi kupuje sobie działkę, a potem wynajmują ludzi, którzy za nich się nią zajmują. Bo ich stać. No to przecież bez sensu! (Krystyna)

W wypowiedziach obu kobiet wybrzmiewa określony etos zajmowania się działką – praca w ogrodzie to długoterminowe zobowiązanie; umiejętność, którą nabywa się z czasem. Najlepiej, gdy stanowi wyzwanie, czyli oferuje możliwość samorozwoju. Sam fakt tego, że ktoś mógł pozwolić sobie na dzierżawę działki, której ceny w Warszawie potrafią sięgać ponad 100 tysięcy złotych, spotyka się z niesmakiem, jeśli w parze z zasobnością portfela nie idzie określony etos: pasja, pracowitość, umiejętność zarządzania czasem i żądza wyzwań. Ogród działkowy pełni w tym wypadku funkcję papierka lakmusowego, pozwalającego sprawdzić, czy ktoś dysponuje danym zestawem cech.

Jeden z rozmówców wskazał wręcz, że zdarza mu się zapraszać na działkę nowo poznane osoby, by sprawdzić, jak zareagują na możliwość podjęcia się fizycznych robót:

Bardzo fajnie jest zobaczyć, jak się człowiek obcy, czyli jakiś nasz znajomy, zachowuje w sytuacji zetknięcia z ogrodem – czy się pali do pracy, czy nie pali do pracy. Nie wiem, boi sekatora lub łopaty... Jak on w ogóle czuje się z taką sytuacją ogrodową. Po prostu inna perspektywa spotkania z człowiekiem. (Andrzej)

W wypowiedzi architekta Andrzeja wybrzmiewa więcej niż tylko oczekiwana wśród bliskich chęć pracy. To, czy dana osoba „boi się sekatora lub lopaty”, świadczy także o jej lęku przed ubrudzeniem się (zob. Douglas 1996) – spróbowaniem czegoś nowego – i chęci samorozwoju.

Wiąże się to z drugim wymiarem etosu czasu wolnego, czyli twórczą rekreacją. Pożądane w czasie wolnym możliwości kreatywnej ekspresji i samorozwoju wychodzą poza binarną opozycję czas wolny–praca. Czas wolny to nie tylko ucieczka od pracy, ale coraz ważniejsza sfera w życiu jednostki, w ramach której twórczy potencjał zostaje przechwycony jako strategia do dalszej ekonomizacji ciała (ang. *economizing the body*), rozumianej jako pełniejsza identyfikacja człowieka z życiem zawodowym (Banks 2009: 673, cyt. za: Horolets, Schwell, Istenič 2023: 195). Za istotny w tym wypadku uważam coraz powszechniejszy wśród nowej klasy średniej antykonsumeryzm (De Solier 2013: 54–75, 137–144, cyt. za: Bachórz 2023: 71). Konsumpcja dóbr nie uszlachetnia bowiem tak jak praca własnych rąk. Opanowanie nowej umiejętności, takich jak nauka śpiewu, sport lub uprawa roślin, jest ponadto bardziej ekskluzywne, gdyż wymaga nie tylko odpowiedniego kapitału finansowego i kulturowego, ale również czasu:

Myślę, że najbardziej taka działka jest dla takich zabieganych osób. Moja żona jest osobą zabieganą [...]. Ona by była latem na tej działce idealna. Ona by to wyskubała pod linijkę, nie zostawiłaby żadnego chwastu. To by tak rosło wszystko. Ma taki rygor, że znalazłaby czas, i jak powie, że będzie, to będzie [...]. Działka jest dla takich osób, które są zalatane, przepracowane. (Leszek)

Pierwotnie zdziwiłam się, słysząc, że idealną działkowczynią byłaby „zabiegana osoba”. Jak się jednak okazuje, dla Leszka „zalatanie” łączy się z dyscypliną. Rozwijanie własnych pasji poza pracą zawodową to oznaka umiejętnego zarządzania czasem i zaradnego dbania o własny dobrostan. Taka postawa obejmuje pożądane wśród klasy średniej cechy, jak racjonalność i umiejętność nieustannej kalkulacji zysków i strat (Gdula, Sadura 2012: 42–51).

/// Działka jako projekt

W *Antropologii codzienności* Sulima wskazuje, że „działka jest zawsze do «zbudowania», do «skonstruowania» corocznie. Działkowy świat jest nieustannie zwrócony w przyszłość, nie przeszłość” (2000a: 24). Ta cykliczność

umożliwia elastyczność, twórcze eksperymentowanie bądź podążanie za zmiennymi trendami. Jednocześnie uważam, że zajmowanie się działką przypomina charakterystyczną dla klasy kreatywnej pracę metodą projektu. Zamierający, wymagający stworzenia co roku od nowa ogród przypomina nieustannie rozpoczynane, kończone projekty, pomiędzy którymi nieraz brakuje spójności.

Analogia między zajmowaniem się działką a projektami w zakładzie pracy jest istotna, gdyż w wypowiedziach moich rozmówców każde z tych zajęć cechuje początek i koniec, domknięcie, a co za tym idzie możliwość kolekcjonowania sezonów na działce niczym projektów, zleceń czy osiągnięć w CV⁴. Część działkowców z klasy średniej odchodzi od prowadzenia narracji o działce z perspektywy długiego procesu bądź cykliczności. Cykliczny czas natury (Frykman, Löfgren 2007: 25–50) oznacza powtórzenie, powrót, a nie linearny postęp, który można podzielić na mierzalne fragmenty:

Jak przychodzi czas robienia porządków na zimę, to czuję się tak jak w pracy, gdy dowozimy duże zlecenie, i za rok, czasem parę lat... no różnie, otrzymujemy większe zlecenie, bo klient nam zaufał albo polecił. Może ogród nam nie ufa, ale ja jakby ufam sobie, że mogę zrobić w nim więcej i więcej. To tak buduje człowieka, jak wspomina sobie, ile sezonów na działce ma już za sobą. Każdy jest inny [...]. Mogę sobie też powiedzieć: o, już piąty rok! Ale to nie to samo, bo przecież można całe życie przeżyć i niczego się nie nauczyć, a jak skupię się na konkretnych, no powiedzmy, etapach, to już widzę, że jednak dużo zrobiłam. (Dorota)

Właścicielka agencji marketingowej Dorota podkreśla, że konceptualizacja zajmowania się działką jako projektu daje jej większe poczucie samorealizacji, które tylko wzmaga to, że „każdy [sezon] jest inny”, czyli jej doświadczenie jest zróżnicowane, niepowtarzalne.

Oprócz bogatego doświadczenia moi rozmówcy wskazują na autentyczność jako szczególnie pożądaną cechę: „praca powinna wyrastać z pasji osobistej czy wręcz stanowić odbicie naszego wnętrza. Powinna być nie tylko interesująca, ale zbieżna/rezonująca z nami” (Bachórz 2023: 72; por. Taylor

⁴ Gdula i Sadura zwracają uwagę na „kolekcjonowanie odbytych staży i szkoleń, będących jednocześnie realizacją dyspozycji zorientowanej na gromadzenie, a przy tym sposobem zabezpieczenia lub poprawy swojej sytuacji zawodowej” (2012: 43) jako zachowanie dystynktywne dla klasy średniej. W tym ujęciu zachowanie wspomnianej kawałek dalej w tekście głównym Doroty można odczytać jako przełożenie schematu (wynikającego z lęku o stabilność zatrudnienia, poczucia niewystarczalności) z życia zawodowego na czas wolny.

1996; Florida 2004). Opieka nad działką umożliwia rozwijanie umiejętności, które są pożądane w pracy zawodowej moich rozmówców, jak długoterminowe zarządzanie projektem i ewaluacja końcowych efektów:

Mój partner jest osobą, która dużo tu pracuje. Ja mniej robię, a więcej patrzę. Kontempluję to [...]. Tutaj bardzo dużo jest właśnie takiego rozmyślenia, oglądania tych roślin, czy one wszystkie są tak piękne, jak sobie wyobrażałem; czy każdego roku są większe, gęstsze, ładniej kwitną, czy coś złego się dzieje. Wtedy się zastanawiam, dlaczego tak się dzieje. Przemyśliwuję na bieżąco tę koncepcję ogrodu. Myślę, jak chcę, żeby on wyglądał w przyszłości, a jak wygląda dzisiaj. Efekty tej pracy zbieram oczami. (Andrzej)

Andrzej pracuje jako architekt: projektuje i nadzoruje przebieg zmian w otoczeniu. Zarówno w czasie wolnym, jak i w pracy wykonuje podobne zadania. Między tymi dwoma sferami w życiu mężczyzny nie ma sprzeczności, co umożliwia mu podtrzymanie spójnej wewnętrznie tożsamości. W efekcie prezentuje się jako bardziej autentyczny i działkowiec, i pracownik.

/// „To ekscytujące, tak czasem się ubrudzić, grzebiąc w ziemi”. Doświadczenie działki w ramach ekonomii doznań

Podczas wywiadów moją uwagę zwróciło to, jak często nawyk pracy z ziemią pociąga za sobą zainteresowanie innymi formami pracy wytwórczej, szczególnie rękodzielniczej:

[W]ykonuję drobne prace, majsterkuję. Na przykład dziś przyniosłem klamkę – coś, co, mam nadzieję, będzie klamką do drzwi. Byliśmy na feriach i znalazłem taki fajny korzeń, to zrobię z tego klamkę. Tego typu rzeczy. Albo pomagam zrobić synowi wielką maczugę. (Robert)

Prowadzimy prace ogrodowe i korzystamy z dobrodziejstwa spożywania posiłków i takiego biesiadowania na działce, ale głównie też właśnie prowadzimy jakieś prace ogrodowe. Każdy znajduje sobie jakiś element twórczy. Nie wiem, jedni montowali szopki, inni rąbali drewno, ja lubię sobie tu szydelkować [...]. Dzieci też mają swoje grządki na grzebanie w nich. Obserwują, jak to wszystko rośnie. Jakieś robaczki, dżdżownice, inne cuda na kiju. (Agata)

Haftowanie, struganie czy rąbanie drewna to czynności, które wyrastają z wyobrażeń moich rozmówców na temat wsi. Natomiast „grzebanie”, zabawa w błocie i obserwacja ekosystemu działki to zachowania, które odczytuję jako chęć bezpośredniego kontaktu z ziemią (już nie tylko odtworzenia życia na wsi). Wraz z cyfryzacją społeczeństwa doświadczenie człowieka z tym, co materialne, jest coraz częściej zapożyczane, za pośrednictwem przez ekran telefonu lub komputera. Również w miastach zmysł dotyku ulega deprecjacji na rzecz wzroku i tego, co widzialne, a nie słyszalne lub namacalne (Urry 2009: 131). Dlatego sugeruję, że współcześnie to właśnie brudu „można doświadczyć odświeżenie jako [tego, co] transgresyjne, ekscytujące” (Modrzyk, Krajewski 2022: 17; por. Douglas 1996). Zdaniem autorów *Wobec ziemi. Między alienacją a zakorzenieniem* (Modrzyk, Krajewski 2022) ta fascynacja jest przykładem „ekonomii doznań” (ang. *experience economy*), zgodnie z którą dobra materialne zostają zastąpione przez doświadczenia jako główny przedmiot współczesnej konsumpcji (Gilmore, Pine 1998).

Opowiadając o czasie współdzielonym z dziećmi na działce, badaczka naukowa Karolina podkreśliła, że „dla dzieci to takie ekscytujące, by czasem się ubrudzić, grzebiąc w ziemi. Na co dzień tego nie mają. Zresztą ja też lubię sobie podlubać”. Podobną opinię wyraziła inna mama:

[Działka] to zasadniczo poligon dla córki. Wraca stąd cała umorusana [...], ale nam to nie przeszkadza. Sama wychowałam się na wsi i chciałabym jej zapewnić też zapewnić takie ubłocone dzieciństwo. Często przychodzi z koleżankami, które też chcą się tu pobawić, bo jednak w parku czy pod domem to co innego. (Olga)

Z wywiadów wynika, że działka oferuje dzieciom rozmówczyń doświadczenie kontrolowanego kontaktu z brudem i ziemią. Porównanie ogrodu działkowego z parkiem podkreśla ponadto większą prywatność pierwszego z nich. Ściany dachy, wysokie ploty czy nasadzenia umożliwiają realizację aktywności, które w miejscu publicznym mogłyby spotkać się z dezaprobatą i oceną umiejętności rodzicielskich moich rozmówczyń. „Ubłocone dzieciństwo” staje się dobrem rzadkim, jest dostępne dla niewielkich z prywatnym kawałkiem ziemi, w zaciszu którego mogą łamać cennione przez klasę średnią wartości, jak ład i porządek, na rzecz konsumpcji doświadczeń – „ekscytującego” kontaktu brudem. Aspirująca klasa średnia nie może sobie jednak pozwolić na otwarte nieprzestrzeganie zasad. Jest niepewna co do własnego statusu i stylu życia, w związku z czym pry-

watność jest dla niej pożądana (Sadura 2012). Odpowiadając na pytanie o związane z działką plany, copywriterka Olga powiedziała:

Chcemy zasadzić żywopłot, bo teraz jest tu [na płocie] ta plastikowa plachta. Nie wygląda to może ładnie, ale wcześniej za każdym razem, gdy bawiłam tu z córą, to dostawałam różnorodne porady od przechodzących pań, no że córka jest albo za cienko, albo za grubo ubrana, że się ubrudzi, że robi sobie krzywdę... No to się odgrodziliśmy.

Zajmowanie się działką jest przykładem ekonomii doznań. Oferuje różnorodność doświadczeń, do których dostęp jest coraz rzadszy. Korzystanie z ogrodu nie ogranicza się tylko do uprawy roślin, wcielania w życie fantazji o życiu „jak na wsi” bądź obcowania z ziemią i brudem. Zależnie od zasobów i fantazji działkowca przestrzeń działki jest „miniaturą świata”:

Pobyć na działce to jest dla mnie moment, że mam wrażenie, że wszystko jest OK. Podaję sobie rękę z naturą i ten świat wygląda tak, jakbym chciał, jak należy. Zresztą w ogóle ogród jest taką... dla człowieka miniaturą świata [...]. Takie miejsce, przynajmniej tak, jak ja chciałbym je tworzyć, powinno zapewnić pełnię przeżywania świata i wszystkich jego aspektów. Jakbyśmy spojrzeli na ogród, to byśmy powiedzieli, że właśnie kwiaty i drzewa, i woda, niebo [...], miejsce na ognisko i na leżenie, i na jedzenie, czyli takie miejsce, które zapewnia od A do Z pełnię doznań [...]. Miejsce, w którym się słabo odpoczywa, to jest miejsce, które jest tylko ograniczone do jakiegoś jednego wycinka rzeczywistości. (Andrzej)

Wypowiedź Andrzeja pozwala mi nawiązać do dostrzeżonego przez Schoneboom paradoksu. Badaczka pyta: dlaczego działkowcy decydują się podjąć tak czasochłonne zajęcie jak praca w ogrodzie mimo ich już intensywnie wypełnionych pracą grafików? Udzielając na nie odpowiedzi, dotychczas wskazałam na obowiązek znalezienia czasu, który nakłada działka na jej użytkowników, jak również coraz większą rolę czasu wolnego w kształtowaniu tożsamości jednostki. Ostatecznie argumentuję także, że w obliczu ograniczonych zasobów czasu wolnego działka oferuje maksymalizację różnorodności doświadczeń w ramach jednej przestrzeni. To „miniatura świata”, która obiecuje wyjątkowość życia.

/// Wnioski

Analizując tożsamościowy wymiar zajmowania się działką, zwróciłam uwagę na rolę czasu wolnego jako istotnej kategorii w życiu człowieka. Uważam, że opiera się ona na złożonym etosie, który zawiera w sobie z jednej strony pochwałę pracowitości, a z drugiej – potrzebę twórczej autoekspresji, budowę własnego „ja”. Choć wskazana autoekspresja wynika z antykonsumeryzmu klasy średniej (Bachórz 2023), ostatecznie umożliwia dalsze wmontowywanie jednostki w system kapitalistycznej produkcji i konsumpcji. Moi rozmówcy i rozmówczynie tworzą tożsamości i biografie „na sprzedaż”, inwestując w coraz to bardziej wyrafinowane znaczniki wartościowego „ja”, które jest rozumiane jako „ja ekonomiczne” (ang. *productive individual*; Banks 2009: 673, cyt. za: Horolets, Schwell, Istenić 2023: 195). Twórczy potencjał zostaje przechwycony, by wzmocnić identyfikację człowieka z życiem zawodowym, umożliwić stanie się wzorcowym „przedsiębiorcą samego siebie” (Foucault 2011: 231).

Działka jest elastyczna: co roku do skonstruowania od nowa (Sulima 2000a: 24) przy wykorzystaniu obecnych w terenie afordancji (Gibson 1979), czyli sposobów wejścia w interakcje ze środowiskiem naturalnym. Dla części działkowców działka odgrywa rolę „mikroświata” – oferuje zestaw możliwości i doświadczeń, które pozwalają na realizację „ekonomii doznań” (Gilmore, Pine 1998). Na terenie ROD „Waszyngtona” moi rozmówcy mogą doświadczać brudu, kontaktu z ziemią, jednocześnie oddając się pracy własnych rąk. Ich zachowania wpisują się w model „rzemieślniczej konsumpcji” (ang. *craft consumption*; Campbell 2005: 27, cyt. za: Bachórz 2023: 70), która dowartościowuje proces i rękodzieło ponad „pustą” konsumpcję dóbr materialnych. Z zebranego przeze mnie materiału wynika także, że aby zostać działkowcem, nie wystarczy uiścić wysoką opłatę za prawo do dzierżawy gruntu. Należy wykazać się wskazanym etosem, który jest również źródłem dumy.

/// Dalsze pole badań

Zainspirowana pracą Schoneboom utrzymuję, że dalszej eksploracji wymaga emancypacyjny potencjał działek, czyli poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, czy zajmowanie się działką umożliwia długotrwałą redefinicję zinternalizowanych wzorców nieustannej pracowitości, zaradności, konsumpcji (niezależnie czy to dóbr, czy doświadczeń). Zdaniem brytyjskiej badaczki ogrody działkowe to „żywny grunt dla imaginarium świata po

pracy (*post-work*)” (Schoneboom 2018: 360, tłum. własne). Uważam to za wartą zbadania refleksję, jednakże sama nie odnotowałam w trakcie przeprowadzonych wywiadów zachowań, które jednoznacznie przemawiałyby za taką tezą. Nie przekonuje mnie także w pełni argumentacja Schoneboom, która postuluje między innymi, że już samo odłączenie się od Internetu na działce umożliwia chwilowe odejście od ustrukturyzowanego czasu deadline’ów i zegara (Luty-Michalak 2007: 92). Czas na działce to bowiem zbyt krótki okres w tygodniu rozmówców, by mógł wpłynąć na zmianę w postrzeganiu przez nich czasowości. Argumentacja na rzecz powrotu do cyklicznego czasu natury (Frykman, Löfgren 2007: 25–50) byłaby zaledwie kolejną formą romantyzacji przyrody. Cennej alternatywy doszukuję się w odczytaniu zajmowania się działką jako aktywności waloryzującej uważność i „witalny materializm” (ang. *vibrant matter*; Bennett 2010) – utrzymanie, konserwację (ang. *maintenance*; Horolets, Schwell, Istenić 2023: 206) tego, co zastane, zamiast poszukiwania nieustannych innowacji. Wskazany kierunek interpretacji wymaga jednak przeprowadzenia dalszych i bardziej rozłożonych w czasie badań.

Bibliografia:

/// Adorno T., Horkheimer M. 1994. *Przemysł kulturalny. Oświecenie jako masowe oszczędzanie*, [w:] tychże, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 138–189.

/// Angrosino M. 2010. *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Babbie E. 2004. *Logika doboru próby*, [w:] tegoż, *Badania społeczne w praktyce*, tłum. A. Kłoskowska-Dudzińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 200–242.

/// Bachórz A. 2023. „Rzuciła pracę w korpo i zajęła się... gotowaniem”. *Praca z jedzeniem, nieoczywiste transformacje zawodowe i poszukiwanie alternatywnej relacji ze światem*, „Studia Socjologiczne”, nr 1(248), s. 59–86.

/// Banks M. 2009. *Fit and working again? The instrumental leisure of the ‘creative class’*, „Environment and Planning A: Economy and Space”, nr 41(3), s. 668–681.

/// Bellows A.C. 2004. *100 years of allotment gardens in Poland*, „Food and Foodways”, nr 12, s. 247–276.

- /// Bennett J. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press.
- /// Benson M., Noori S. 2016. *Urban allotment garden: A case for place-making*, [w:] *Urban Allotment Gardens in Europe*, red. S. Bell, Routledge, s. 219–319.
- /// Binkley S. 2011. *Liquid consumption*, [w:] *Cultural Studies and Anti-Consumerism*, red. S. Binkley, J. Littler, Routledge, s. 599–623.
- /// Campbell C. 2005. *The craft consumer: Culture, craft and consumption in a post-modern society*, „Journal of Consumer Culture”, nr 5(1), s. 23–42.
- /// Descola P., Palsson G., red. 1996. *Nature and Society*, Routledge.
- /// Douglas M. 1996. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge.
- /// Dymek D., Grzyb A., Kostrzewa A., Wlazło-Malinowska K., Mielcarzek W. 2015. *Koncepcja programowo-przestrzenna rozwoju Rodzinnego Ogrodu Działkowego im. obrońców Pokoju w Warszawie*, [w:] *Ogród za oknem. Przyszłość ogrodów działkowych w miastach*, red. B. Gawryszewska, [s.n.], s. 122–133.
- /// Florida R.L. 2004. *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*, Basic Books.
- /// Foster R. 2016. *The therapeutic spirit of neoliberalism*, „Political Theory”, nr 44, s. 82–105.
- /// Foucault M. 2011. *Narodziny biopolityki [wykłady w Collège de France 1978–1979]*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Frąckowiak-Sochańska M. 2011. *Czas wolny kobiet i mężczyzn. Ilość i jakość czasu wolnego jako wymiary nierówności społecznych*, [w:] *Czas wolny*, red. D. Mroczkowska, Wydawnictwo Difin, s. 190–210.
- /// Frykman J., Löfgren O. 2007. *Narodziny człowieka kulturalnego*, tłum. G. Sokół, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- /// Gdula M. 2009. *Natura umarła, niech żyje polityka!*, [w:] B. Latour, *Polityka natury*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 5–12.
- /// Gdula M., Sadura P. 2012. *Style życia jako rywalizujące uniwersalności*, [w:] *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, red. M. Gdula, P. Sadura, Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 15–71.

- /// Gelber S. 1999. *Hobbies: Leisure and the Culture of Work in America*, Columbia University Press.
- /// Gibson J. 1979. *The theory of affordances*, [w:] tegoż, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, s. 127–137.
- /// Gilmore J.H., Pine B.J. 1998. *Welcome to the Experience Economy*, <https://hbr.org/1998/07/welcome-to-the-experience-economy>, dostęp: 28.09.2024.
- /// Graeber D. 2019. *Praca bez sensu: teoria*, tłum. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Gross F. 1946. *Socjalizm humanistyczny*, Związek Socjalistów Polskich w Stanach Zjednoczonych.
- /// Horolets A., Schwell A., Istenič S.P. 2023. *The art of green maintenance: Future-making in urban gardening*, „etnološka tribina”, nr 46(53), s. 186–210.
- /// Inglehart R. 2010. *Wartości postmaterialne oraz przejście od wartości związanych z przetrwaniem do wartości związanych z wyrażaniem własnego „ja”*, [w:] *Zachowania polityczne*, red. R.J. Dalton, H. Klingemann, tłum. T. Pludowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 280–301.
- /// Ingold T. 2003. *Kultura i postrzeganie środowiska*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, tłum. G. Pożarlik, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 73–84.
- /// Janus E., Szewczyk-Taranek B., Smrokowska-Reichmann A. 2022. *Perceived functions of allotment gardens and their importance during the COVID-19 pandemic in Poland*, „Folia Horticulturae”, nr 1(34), s. 51–36.
- /// Kaniowska K. 1999. *Opis – klucz do rozumienia kultury*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, nr 39, s. 49–83.
- /// Kujawska M., Sosnowska J. 2012. *Przyroda w działkowcu – działkowiec w przyrodzie. Praktyki ekologiczne w przestrzeni ogrodów miejskich*, [w:] *dzielo-działka*, red. M. Szczurek, M. Zych, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli, s. 312–336.
- /// Kusiak J. 2017. *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- /// Lambert C. 2015. *Shadow Work: The Unpaid, Unseen Jobs that Fill Your Day*, Counterpoint Press.

/// Latour B. 2009. *Polityka natury*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Luty-Michalak M. 2007. *Recenzja: Phil Macnaghten, John Urry. „Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie”*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne”, nr 1, s. 90–95.

/// Macnaghten P., Urry J. 2005. *Alternatywne przyrody: nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Malinowska E., Szumacher I. 2008. *Rola ogrodów działkowych w krajobrazie lewobrzeżnej Warszawy*, „Problemy Ekologii Krajobrazu”, nr 22, s. 139–150.

/// Meissner M. 1971. *The long arm of the job: A study of work and leisure*, „Industrial Relations: A Journal of Economy and Society”, nr 3(10), s. 239–260.

/// Modrzyk A., Krajewski M. 2022. *Wobec ziemi. Między alienacją a zakorzenieniem*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1(66), s. 3–23.

/// Pink S. 2009. *Doing Sensory Ethnography*, Sage.

/// Podolski M. 2024. *Developer chce przejąć ROD. Wiemy, ile mają dostać działkowcy*, <https://wiadomosci.wp.pl/deweloper-chce-przejac-rod-wiemy-ile-maja-dostac-dzialkowcy-7098926939535936a>, dostęp: 8.12.2024.

/// Plumwood V. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge.

/// Ptaszycka A. 1950. *Przestrzenie zielone w miastach*, Ludowa Spółka Wydawnicza.

/// Rojek Ch. 1984. *Did Marx have a theory of leisure?*, „Leisure Studies”, nr 3(2), s. 163–174.

/// Rojek Ch. 2010. *The Labour of Leisure: The Culture of Free Time*, Sage.

/// Sadura P. 2012. *Wielość w jedności: klasa średnia i jej zróżnicowanie*, [w:] *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, red. M. Gdula, P. Sadura, Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 163–194.

/// Schoneboom A. 2018. *It makes you make the time: ‘Obligatory’ leisure, work intensification and allotment gardening*, „Ethnography”, nr 3(19), s. 360–378.

/// Solier I. de. 2013. *Food and the Self: Consumption, Production, and Material Culture*, Bloomsbury Publishing.

/// Stebbins R. 1982. *Serious leisure: A conceptual statement*, „The Pacific Sociological Review”, nr 25, s. 251–272.

/// Stebbins R. 1992. *Amateurs, Professionals, and Serious Leisure*, McGill-Queen's University Press.

/// Sulima R. 2000a. *Miedzy rajem a śmietnikiem. Smutek warzywnych ogródków*, [w:] tegoż, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 13–37.

/// Sulima R. 2000b. *Szepty i krzyki na dachach*, [w:] tegoż, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 119–131.

/// Świrek K. 2024. *Klasowe walki o rekreację*, „Autoportret”, nr 1(84), s. 2–8.

/// Taylor Ch. 1996. *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak.

/// Urry J. 2009. *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Wala K. 2012. *Własność nie-własna*, [w:] *dzielo-działka*, red. M. Szczurek, M. Zych, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli, s. 164–186.

/// Weber M. 2006. *Dygresja. Teoria stopni i kierunków religijnego odrzucenia świata*, [w:] tegoż, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarstwa religijnego*, tłum. T. Zatorski, G. Sowinski, D. Motak, Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 199–224.

/// Wojtczuk M. 2016. *Działki na ostrym wirażu. Inwestor kupił ogród przy Lotnisku Chopina za 80 mln zł*, <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,34862,19762192,dzialki-na-ostry-m-wirazu-inwestor-kupil-ogrod-przy-lotnisku.html>, dostęp: 8.12.2024.

/// Wojtczuk M. 2021. *Szwedzki potentat kupił setki mieszkań od developerów. Co to oznacza dla szukających lokum w Warszawie?*, <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,27125265,ogromna-transakcja-fundusz-kupil-hurtem-az-2-5-tys-mieszkan.html>, dostęp: 8.12.2024.

/// Woroniecki A. 1998. *Ogrody robotnicze. Odczyty popularne dla Towarzystw Polskich*, [w:] *Ogród polski XIX wieku. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie M. Szafrńska, red. A. Michałowski i in., Ośrodek Ochrony Zabytkowego Krajobrazu, s. 86.

/// Zych M. 2012a. *Kilka arów, cały świat. O poznaniu ogródków działkowych*, [w:] *dzielo-działka*, red. M. Szczurek, M. Zych, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli, s. 16–54.

/// Zych M. 2012b. *Etnografia i działkowcy – rozmowa z Adrianną Surmak*, [w:] *dzielo-działka*, red. M. Szczurek, M. Zych, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli, s. 120–130.

/// Zych M. 2024. *Ogródki działkowe, jak w niedzielę*, „Autoportret”, nr 1(84), s. 84–90.

/// Abstrakt

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, czy czas wolny pozostaje pod wpływem „długiego ramienia pracy”, czy też funkcjonuje jako bardziej niezależna sfera w życiu działkowców ROD „Waszyngtona” w Warszawie. Autorka bada, jakie wyobrażenia o czasie wolnym i zarządzaniu sobą wybrzmiewają w wypowiedziach jej rozmówców. Jaką rolę odgrywa zajmowanie się działką w ich indywidualnych projektach tożsamościowych?

Na perspektywę teoretyczną tekstu składają się socjologia czasu wolnego oraz antropologia i socjologia środowiska. Materiał empiryczny został zebrany podczas indywidualnych wywiadów pogłębionych i obserwacji terenowych.

Autorka prowadzi analizę przez pryzmat dwóch kategorii: romantycznych wizji socjonatury wśród klasy średniej oraz tożsamościowych wymiarów zajmowania się ogrodem. Argumentuje, że czas wolny działkowców odzwierciedla ich wizję dobrego życia. Opiera się na złożonym etosie, który zawiera z jednej strony pochwałę pracowitości, a z drugiej – potrzebę twórczej autoekspresji.

Słowa kluczowe:

czas wolny, ogrody działkowe, natura–kultura, klasa średnia, antropologia środowiska

/// Abstract

“Leisure Time Is Always Occupied by Work, Only Not for Someone Else, but for Oneself”: The Allotment Garden as an Identity Project of Warsaw’s Middle Class

This article aims to answer the question of whether leisure time is influenced by the “long arm of work” or functions as a more independent sphere in the lives of allotment holders at the ROD Waszyngton allotment garden in Warsaw. The author investigates the ideas of leisure and self-

management that appear in the interviewees' statements. What role does cultivating an allotment garden play in the identity projects of allotment holders? The theoretical perspective of the article derives from leisure and environmental studies, while the empirical material was collected during individual in-depth interviews and field observations. The author analyses the data through the lens of two categories: romantic visions of socio-nature among the middle class, and the identity dimensions of gardening. She argues that the leisure time of allotment holders is based on a complex ethos that includes the idea of industriousness as being praiseworthy on the one hand, and the need for creative self-expression on the other. Gardening reflects the allotment holders' vision of the good life.

Keywords:

leisure time, allotment gardens, nature–culture, middle class, environmental anthropology

/// Maja Wróblewska – studentka socjologii i prawa w Kolegium MISH na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie ukończyła również kierunek *artes liberales*. Zajmuje się studiami miejskimi i socjologią pracy. Członkini stowarzyszenia „Miasto Jest Nasze”; współautorka opublikowanego przez organizację raportu *Z deszczu pod rynek. W pułapce kryzysu mieszkaniowego* (2024). Beneficjentka funduszu stypendialnego „Talenty” (2020–2025) za osiągnięcia naukowe i społeczne.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6592-5735>

E-mail: majaidawroblewska@gmail.com

KONCEPCJA KOMUNIKACYJNEJ STRATYFIKACJI SPOŁECZEŃSTWA W KONTEKŚCIE MIASTA – STYLE ŻYCIA JAKO KODY KOMUNIKACJI

Agnieszka Labus
Politechnika Gliwicka

Mariusz Wszolek
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

/// Wstęp

Obecnie w wielu krajach europejskich projekty (por. European Bauhaus) nastawione są na zagęszczanie miast ze względu na realizowanie strategii rozwoju skoncentrowanych na deficytach, a nie wzroście, dotyczących ograniczenia zasobów oraz procesów depopulacji, takich jak starzenie się społeczeństwa i kurczenie miast. Działania w miastach skoncentrowane są z założenia na zrównoważonym rozwoju obszarów miejskich. W tym celu konieczne jest lepsze przewidywanie programów miejskich na podstawie grup docelowych mieszkańców prowadzących różny styl życia. Dotychczasowe podejście dotyczy procesów partycypacji bądź badań opartych na danych statystycznych i empirycznych w odniesieniu do podziału chociażby na kategorie wiekowe. Celem tych innowacyjnych, interdyscyplinarnych badań jest prognozowanie i analiza potrzeb mieszkańców miast zgodnie z ich stylem życia, który może być uwarunkowany wieloma czynnikami. Ma to za zadanie wypracowanie narzędzia oraz zaproponowanie wizji urbanistycznej i architektonicznej dostosowanej do stylu życia uznanego

za adekwatny dla danego miejsca. W ten sposób poruszone zostają często zaniegdywane aspekty społeczne projektów zrównoważonego rozwoju obszarów miejskich. W najbliższych latach pod względem urbanistycznym, społecznym, demograficznym i komunikacyjnym miasto stanie się w związku z tym główną areną zmian (*OHCHR Report* 2018).

Krajobraz demograficzny świata przechodzi globalną i nieodwracalną transformację. Obecnie 8,5% światowej populacji ma 65 lat lub więcej, co przewyższa odsetek młodszych dzieci. Przewiduje się, że do 2050 roku liczba ta wzrośnie ponad dwukrotnie i osiągnie 1,6 miliarda, co da około 20% światowej populacji. Przewiduje się również, że liczba osób w wieku powyżej 80 lat potroi się i osiągnie 447 milionów. W konsekwencji na świecie wkrótce będzie więcej osób starszych niż szeroko definiowanych dzieci (Watts i in. 2020). Jednocześnie co tydzień 3 miliony ludzi migrują do obszarów miejskich, a według aktualnych prognoz do 2050 roku światowa populacja miejska wzrośnie o 2,5 miliarda. Te głębokie zmiany demograficzne w połączeniu z rosnącym wpływem zmian klimatycznych stwarzają bezprecedensowe wyzwania dla istniejących modeli gospodarczych i zrównoważonego rozwoju miast, które wymagają dostosowania w ramach dzielnic, budynków, terenów zielonych, terenów komunikacji, przestrzeni publicznych, opieki społecznej i medycznej oraz lokalnych usług i biznesu, co będzie mieć przełożenie na funkcjonowanie lokalnych społeczności.

Na znaczeniu zyskują badania procesów miastotwórczych i możliwości zarządzania zmianą w obszarze nie tylko urbanistyczno-architektonicznym, ale przede wszystkim społeczno-komunikacyjnym, przy uwzględnieniu całego repertuaru metod i narzędzi z obszaru badań i projektowania komunikacji społecznej (Frascara 2022) czy designu transformacji (Sommer, Welzer 2015). Relewancji badań nad miastem upatrujemy w dynamice powstawania coraz to nowszych modeli opisujących główne kierunki zmian w planowaniu i projektowaniu miast – jednym z nich jest postrzeganie miasta jako opakowania systemu społecznego, co w gruncie rzeczy sprowadza się do określenia jego funkcji (Wszolek 2022). Opakowanie produktu z jednej strony chroni go, zabezpiecza podczas transportu, pozwala bezproblemowo z niego korzystać. Miasto w tym ujęciu spełnia podstawowe potrzeby każdego mieszkańca – pozwala mu się utrzymać w określonych – w tym wypadku miastem – warunkach; pełni funkcję ochronną dla mieszkańca na podobnych zasadach co opakowanie dowolnego produktu. Z drugiej zaś miasto, podobnie jak produkt, pełni funkcje identyfikacyjne, zapewnia kulturowo-socjalną przynależność; staje się areną socjalizacji i akulturyzacji (rozrywka, kultura, komfort, wygoda, rozwój). Sprowadze-

nie miasta do roli opakowania społeczeństwa znajduje referencję w dycho-
tomii funkcji opakowań, w ramach której wyróżnia się funkcje ochronne
(bezpieczeństwa, transportu, przechowywania, zabezpieczenia) i identyfi-
kacyjne (informacji, wizerunku, identyfikacji) (Wszolek 2019).

Głównym celem badań nad miastem jest poszukiwanie i modelowanie
konkretnych rozwiązań w obszarze miasta społecznie wrażliwego, czyli
zorientowanego na nawiązywalność komunikacji i relacji (Luhmann 1996).
Chodzi o budowanie takich rozwiązań, które nie będą koncentrowały się
wyłącznie na dostarczaniu rozwiązań technologicznych (na przykład *smart
city*) czy oferowaniu miasta wybranym i uprzywilejowanym grupom spo-
łecznym (*creative class*), ale będą brały pod uwagę miasto w perspektywie
zrównoważonego rozwoju i szeroko rozumianej dostępności (Mace 1997)
oraz środowiskowej wrażliwości (Siemes 2020). Poszukiwanie tych rozwią-
zań należy naszym zdaniem rozpocząć od rozpoznania możliwości ade-
kwatnego opisu potencjalnych kodów komunikacyjnych wskazujących na
konkretne manifestacje stylów życia.

/// Styl życia

Wielu naukowców zainteresowało się empirycznym powiązaniem urbani-
styki ze stylem życia. Można wyróżnić tu co najmniej dwa podejścia (Van
Diepen, Musterd 2009). Po pierwsze, niektórzy badacze – głównie socjo-
lodzy – uznają styl życia za efekt cech środowiska miejskiego. Na przy-
kład Louis Wirth (1938) w swoim słynnym artykule *Urbanizm jako sposób
na życie* wiąże miejski styl życia z liczbą mieszkańców, dużą gęstością i nie-
jednorodnością miast. Uważa, że relacje społeczne w miastach są wysoce
sformalizowane i fragmentaryczne, co prowadzi do anonimowości. Sharon
Zukin (1998) zakłada, że różnorodność stylów życia w miastach opiera się
na różnorodności społecznej i ekonomicznej występującej w środowisku
miejskim. Mówiąc bardziej ogólnie, Michael E. Sobel (1981) i Pierre Bour-
dieu (1984) przypisują specyfikę sposobu i smaku różnicom miejsko-regio-
nalnym i cechom przestrzeni.

Drugie podejście, w dużej mierze stosowane przez geografów społecz-
nych, dotyczy miejsko-regionalnego rozmieszczenia typów gospodarstw
domowych w wyniku ich tworzenia oraz praktyk behawioralnych. Punk-
tem wyjścia jest życie codzienne i warunkujące oddziaływanie środowiska
fizyczno-przestrzennego. Przykładowo Richard Q. Bell (1968: 81) odrzuca
założenie, że gospodarstwa domowe prowadzące specyficzny „rodzinny”

styl życia będą próbowały przeprowadzić się na przedmieścia, bo to one najlepiej odpowiadają ich potrzebom.

Miejski styl życia (Oliveira, Vidal, Ferraz 2020) odnosi się do sposobu życia przyjętego w gęsto zaludnionych osiedlach ludzkich oraz do warunków i jakości życia w miastach. Chociaż różnią się wielkością, strukturą przestrzenną, dostępnością zasobów, cechami społecznymi, kulturowymi i gospodarczymi, wszystkie miasta łączą środowisko naturalne z zabudowanym. Obecnie, głównie w megamiastach, interwencja człowieka z biegiem czasu przyćmiła jednak obecność natury do zaledwie subtelnego odcienia. Środowisko zabudowane miast składa się z budynków, infrastruktury komunikacyjnej, usługowej, przemysłowej, handlowej i rekreacyjnej. Działalność każdego miasta jest wspierana przez środowisko zabudowane oraz złożoną sieć synergii i zależności z innymi regionami, lokalnymi i globalnymi, które zapewniają wszelkiego rodzaju zasoby i towary potrzebne miastom, wzbudzając metabolizm miasta.

Życie codzienne w miastach różni się od codziennego życia gdzie indziej (Van Diepen, Musterd 2009). Takie slogany jak „styl życia Toronto” i „kosmopolityczny styl życia” podkreślają szczególny sposób życia związany z miastami. Starsze debaty jasno pokazują również, że jawne poglądy na temat życia w mieście można przeciwstawić na przykład życiu na przedmieściach lub na wsi (Wirth 1938). Miejski aspekt życia ogólnie zakłada wystąpienie takich cech jak „ekspresyjny”, „towarzyski”, „skłonny kulturowo”, „aktywny”, „wielokrotny”, „tolerancyjny”, „konsumpcyjny”, „publiczny” lub „celowy”. Niezwykłość tej frazeologii polega na pierwotnej identyfikacji z tym, co „miejskie”. Jednocześnie życie miejskie jest różnorodne. W miastach zauważalna jest duża różnorodność przejawów smaku, mowy, poglądów, manier i zmysłów. Dzięki osiągnięciu w miastach mas krytycznych mogą wyłonić się i rozkwitnąć różne style życia, osadzone w różnych sieciach społecznych (Larson, Foster-Fishman, Keys 1994: 446; Maffesoli 1996).

Na style życia z perspektywy życia codziennego zwraca uwagę Torsten Hägerstrand (1982). Większa część życia codziennego obserwowanego na obszarach miejskich nie polega bowiem na wyrażaniu prywatnych preferencji, ale jest głęboko zakorzeniona w rutynach domowych i zawodowych, takich jak chodzenie do pracy, pranie, spożywanie kolacji i zasypianie; wszystkie te zajęcia muszą się mieścić w dwudziestoczętrogodzinnym schemacie.

Badania na temat stylów życia w urbanistyce przeprowadzili między innymi Sophie Lufkin, Marie-Paule Thomas, Vincent Kaufmann i Emmanuel Rey (2018), którzy przedstawili zastosowanie podejścia stylów życia

w projektowaniu urbanistycznym do obszaru Waldstadt (Berno, Szwajcaria). Autorzy eksperymentu porównali i poddali ocenie sześć wizji miejskich – każda z nich oferuje obiecujące wskazówki i rekomendacje dotyczące rozwoju obszaru. Projektowanie urbanistyczne z uwzględnieniem stylów życia rozumiane jest przez badaczy jako wszelkie powiązania społeczne i przestrzenne związane z mieszkaniem, aktywnością i podróżami. Innymi słowy, styl życia odnosi się do wszelkich czynności wykonywanych w życiu codziennym i w czasie weekendu: ich treści, lokalizacji oraz sposobu ich wykonywania w zakresie środków transportu, a także kwestii ich przeżywania.

W niniejszym artykule proponujemy zbliżone do przyjętego przez Lufkin i jej zespół ujęcie stylu życia jako mechanizmu

dyferencjonowania się społeczeństwa i manifestowania owych dyferencji przy użyciu różnicowanych środków wyrazu – języka, wyglądu, zachowań, komunikacji itp. – które bazują na „kolektywnej indywidualizacji oraz na tym, że w społeczeństwie powstały »symbolicznie zabezpieczone terytoria«” [Luger 1992: 428 i n.], po których, dążąc do niej, można się poruszać. (Wszolek 2017: 189)

W związku z tym stosujemy szerszą koncepcję niż często wykorzystywane pojęcie stylu życia opartego na gustach i preferencjach. Krytycznie odnosimy się też do uogólnienia miejskiego stylu życia – miasto jest dla nas systemowym repertuarem znaków, kodów, marek, w ramach którego możliwe są zróżnicowane manifestacje kodów komunikacyjnych, czyli stylów życia.

Jako prekursorzy współczesnego spojrzenia na style życia oraz odpowiednich typologii wymieniani są między innymi Alfred Adler, Max Weber, Georg Simmel oraz Thorstein Veblen. Ujmując rzecz historiograficznie, koncepcja stylów życia rozpatrywana była głównie w odniesieniu do klas i warstw społecznych. „Za obydwo ma podejściami stoi idea hierarchicznego rozczłonkowania populacji na różne grupy. Klasyfikacja metodologiczna odbywa się w obydwu wypadkach na podstawie cech gospodarczych, które w daleko idący sposób są związane z pozycją w życiu zawodowym” (Taubert 2006: 39, tłum. własne). Odniesienie do klasy i warstwy społecznej były próbą operacjonalizacji kategorii społecznych nierówności. Obecnie style życia są przedmiotem badań i analiz w wielu dyscyplinach, co utrudnia ich teoretyczną operacjonalizację. Dla przykładu opracowanie Pierre’a Bourdieu *La distinction*, które nierzadko wskazuje się jako kluczową pozycję w odniesieniu do koncepcji stylów życia, stosuje podejście hi-

storiograficzne, ściśle związane z sytuacją społeczno-ekonomiczną – sama koncepcja stylu życia to aspekt uboczny w porównaniu do pojęcia habitusu. Pracę Bourdieu widzimy więc raczej jako interesujące opracowanie historyczne dotyczące społeczeństwa francuskiego lat 60., które w międzyczasie podlegało zasadniczym przekształceniom.

Współcześnie w literaturze przedmiotu stosuje się koncepcję stylu życia w odniesieniu do różnicowania się manifestacji społecznych – ze szczególnym uwzględnieniem kwestii nabywczych i behawioralnych. Za takim ujęciem opowiada się między innymi Anthony J. Veal, który przyjmuje, że „styl życia to wzorzec zachowań indywidualnych i społecznych, charakterystyczny dla jednostki lub grupy” (2019: 16). Od kategorii jednostki odcina się w tym ujęciu William Lazer, według którego

styl życia odpowiada wyróżniającemu się lub charakterystycznemu sposobowi życia, w szerokim lub ogólnym sensie, społeczeństwa jako całości lub jego części. Dotyczy tych wyjątkowych składników i cech, które opisują sposób życia pewnej kultury lub grupy i wyróżniają je spośród innych. Zawiera w sobie wzorce, które rozwijają się lub powstają w wyniku zmian związanych z życiem w społeczeństwie. (Lazer 1963: 140, tłum. własne)

Mimo szerokiej reprezentacji badań nad stylami życia (Maison, Noga-Bogomilski 2007) ich znaczącą reprezentację stanowią badania nad indywidualnymi i społecznymi zachowaniami, ukierunkowujące rzeczona tematykę na zagadnienia związane ze zdrowym stylem życia (Glanz, Rimer, Viswanath 2015), wpływem aktywności fizycznej na kondycję psychiczną (Dietz 1996), nierównościami społecznymi i zdrowotnymi (Braveman, Gottlieb 2014) oraz preferencjami zakupowymi lub wyborczymi (Siciński 1988). Współcześnie badania stylów życia w dużej mierze koncentrują się na segmentacji behawioralno-preferencyjnej wykorzystywanej do celów marketingowych i promocyjnych; swoje autorskie koncepcje badań segmentacyjnych proponują między innymi założony w 1980 roku Instytut Sinus czy SRI International, który opracował metodę VALS, z powodzeniem użytą w sektorze kreatywnym. Metoda VALS (właściwie VALS 2) na podstawie klucza informacyjnego zbudowanego na postawach i poglądach, hierarchii wartości, preferencjach medialnych, zachowaniach w czasie wolnym, zachowaniach konsumenckich i profilu osobowości pozwala konstruować modele segmentacyjne w odniesieniu do społecznych zachowań i preferencji konsumenckich.

Pewnym mankamentem w stosunku do wyzwań przestrzeni miejskiej jest w wymienionych przykładach brak ujęcia komunikacyjnego badań segmentacyjnych, determinującego sposób postrzegania rzeczywistości czy konstruowania i stosowania określonych kodów komunikacyjnych (Fleischer 2012).

W nauce o komunikacji, która nie posiada tak bogatych jak socjologia czy ekonomia tradycji teorio-empirycznych, styl życia określa się z wykorzystaniem aparatu pojęciowego teorii systemów – styl życia stanowi zatem o specyficznym sposobie reprodukcji systemów przez powielenie ich elementów (dywersyfikacja) lub transportowanie elementów systemu i tworzenie nowych struktur systemu (dyferencjacja) (Fleischer 2010). Innymi słowy, style życia są manifestacją zinstytucjonalizowanych struktur komunikacji w postaci języka, wyglądu, zachowań, relacji społecznych, wzorców konsumenckich itp. Komunikologiczne ujęcie stylu życia stara się więc łączyć zagadnienia demograficzne, psychograficzne i językoznawcze (na przykład językowe obrazy świata, symbole kolektywne), symulując na tej podstawie strategie komunikacyjne i ich manifestacje w kontekście społecznym. Mocną stroną tego podejścia jest jego interdyscyplinarność, słabą zaś to, że jest ono zbudowane na założeniach nierzadko empirycznie nieuprawnionych. Praktyczną inkarnacją tego ujęcia są wszelkiego rodzaju scenariusze społecznej segmentacji – nierzadko oceniające, a już z całą pewnością temporalne, w stosunku do dynamiki systemów otwartych (Głazewski 2009).

Przyjmując za Wittgensteinem, że „granice mojego języka są granicami mojego świata”, badania nad stylami życia w kontekście nauki o komunikacji społecznej w pierwszej kolejności analizują sposoby organizowania się komunikacji i jej społecznej reprezentacji. Przykładem takiego ujęcia segmentacji stylów życia może być badanie opublikowane w książce *Style życia w komunikacji. Komunikacyjna stratyfikacja społeczeństwa* (Jan Komunikant 2012). W rezultacie przeprowadzonych obserwacji i ankiet wyróżniono siedem stylów życia reprezentowanych w polskim społeczeństwie; są to: kataloგიści, *bling-bling*, narodowcy, szarzy, alternatywni, *business style* i kreatywni. Wskazana propozycja jest jak dotąd jedynym na polskim rynku naukowym ujęciem stylów życia w perspektywie *stricte* komunikacyjnej. Jest ona wartościowa w kontekście między innymi operacjonalizacji publiczności z punktu widzenia praktyki projektowej, w której nacisk położony jest na komunikację społeczną, czyli stara się odpowiedzieć na pytanie, dla kogo przeznaczony jest projekt.

Co ważne, komunikacyjna stratyfikacja polskiego społeczeństwa nie jest segmentacją faktycznie żyjących ludzi, ale segmentacją możliwych komunikacji, uzależnionych od wielu zmiennych, w tym: sytuacji społeczno-komunikacyjnej, relacji grupowych czy sytuacji ekonomicznej. Tym samym dane środowisko może dowolnie, w zależności od posiadanych kompetencji, realizować różne kody komunikacyjne zorientowane na produkcję stylów życia. Jak wskazują autorzy, jest to próba opisu możliwych form komunikacji w ramach danego społeczeństwa ze wskazaniem na subiektywną formę opisu. Wyszczególnione style życia nie odpowiadają na pytanie, jacy ludzie żyją w polskim społeczeństwie, ale jakie są możliwe scenariusze i style życia, do których może być adresowany dany projekt.

Z przeprowadzonych badań zostało wygenerowanych siedem segmentów stylu życia ze względu na unikalne kody komunikacyjne. Centralne założenie brzmi: kategorie, kryteria czy mechanizmy, którymi poszczególne grupy pracują, produkując konkretne komunikacje i wypowiedzi, są dla aktantów niewidoczne i dlatego pozwalają na tę produkcję. Bowiem mówiąc coś, nikt nie zastanawia się w życiu codziennym nad tym, co powoduje takie, a nie inne mówienie, dlaczego mówi się bezrefleksyjnie, nie myśląc o tym, jak jeszcze inaczej można by mówić, lecz jedynie dba się o to, co chce się powiedzieć, a czasem po prostu tylko używa się aparatu mowy w codziennych komunikacjach. Nie zdając sobie w całym tym procesie sprawy z tego, że przez określony sposób mówienia manifestuje się swój kod komunikacyjny. Dokonując natomiast – w ramach badań – kroku odwrotnego czy kroku wstecz, można nagle dostrzec, że w mówieniu występują duże różnice, co więcej – różnice te układają się w koherentne nieliczne konglomeraty o dość stabilnych manifestacjach komunikacyjnych. Te zaś wywołują stosowne zachowania społeczne, które stają się podstawą powtarzalnych manifestacji komunikacyjnych, w wyniku których dochodzi do dyferencjonowania się stylów życia. Stąd też ujęcie stylu życia jako produktu procesu komunikacji społecznej. (Wszołek 2017: 190)

W tabeli 1 przedstawiono najważniejsze cechy charakterystyczne zaproponowane przez zespół badawczy janaKomunikanta.

Tabela 1. Charakterystyka stylów życia w ujęciu zespołu badawczego Jana Komunikanta

Kod stylu życia	Cechy	Typy kodów komunikacji
<i>Bling-bling</i>	Głównie cechy to manifestacja przynależności do kogoś/czegoś, orientacja na kolektywnie generowaną komunikację grupy, a także na materializm, konsumpcjonizm, siłę, władzę oraz walkę o przynależność.	Funkcjonowanie kodu komunikacyjnego na poziomie przemo- cy i bogactwa, często skonwen- cjonalizowanego pod kątem ilościowym (na przykład dużo pieniędzy lub co najmniej dwa telefony – funkcja nie jest tutaj kluczem decyzji).
Katalogiści	Centralnym odniesieniem jest walka o pozycję w hierarchii i mainstreamowy gust z elemen- tami paradygmatu „nowobogac- kiego”. Zachowania komuni- kacyjne, które odnoszą się do cech, to: brak indywidualizmu, naśladownictwo, hierarchiczny obraz świata, perpetuowanie systemu społecznego oraz ope- rowanie wyłącznie gotowymi schematami.	Na poziomie komunikacji kod komunikacyjny manifestuje się przez „bezpieczne”, niewyma- gające posiadania indywidual- nego zdania komunikacje oraz operowanie tak zwaną wiedzą medialną lub ponadczasową. To znaczy: trzeba ładnie wyglądać, mówić to, co wszyscy, genera- lizować i uogólniać; zmieniać style bez względu na ich histo- ryczny i kulturowy kontekst.
Szarzy	Trudno na poziomie środo- wiska kodu komunikacyjnego znaleźć znaczące wyróżniki tej grupy i to właśnie stanowi ce- chę charakterystyczną dla tego środowiska.	Kod komunikacyjny określa się jako brak wyróżnialności komu- nikacyjnej. Jest on tłem systemu społecznego. Użytkownicy tego kodu powielają schematy, ponieważ tak jest bezpiecznie, komunikacja zaś jest tutaj trans- parentna, bez żadnych specy- ficznych wyznaczników.
Kreatywni	Jako główne właściwości tego stylu życia wskazuje się: reflek- syjność, filtrację rzeczywistości, horyzontalny obraz świata, silny kręgosłup ideowy umożliwiający przyjmowanie zmian systemo- wych, solidne wykształcenie, heterogeniczne pochodzenie społeczne i orientację na wiedzę.	Kreatywni są w tym ujęciu in- nowatorami i to do nich należy produkowanie tego, co w sys- temie w danym momencie jest uznawane za nowe, a w dalszej kolejności asymilowane i uży- wane.

Kod stylu życia	Cechy	Typy kodów komunikacji
Narodowcy	Stojący za tym stylem mechanizm komunikacyjny zakłada, że panujący system jest wart utrzymania, gdyż wynika z tradycji i historii. W tym sensie aktualna manifestacja systemu jest najczęściej ignorowana, gdyż narodowcy żyją i operują w swoim jedynie słusznym systemie.	Kod komunikacyjny manifestuje się totalnym dostosowaniem do tradycyjnych norm, bez względu na to, czym owe normy są (prawo naturalne), a także brakiem bezpośredniości, hipokryzją, narzekaniem oraz pewnego rodzaju umiejętnością dostosowania się do norm systemu przez bierność. Z punktu widzenia środowiska są to ludzie konserwatywni, dogmatyczni i zachowawczy.
<i>Business style</i>	Styl ten cechuje: mieszczaństwo, chęć posiadania, brak kreatywności, nastawienie na sukces i karierę oraz niewystępowanie wątpliwości i polemiki, gdyż liczy się podejmowanie decyzji. <i>Business style</i> mówi, robi, działa – bez względu na okoliczności.	W komunikacjach tego kodu nie pojawiają się zewnątrzsystemowe wątpliwości ani możliwości inne niż osiągnięcie sukcesu.
Alternatywni	„Sytuację zastaną diagnozują zasadniczo jako niezadowalającą, jako taką, na którą nie można się zgodzić, która wymaga reform czy wręcz zmian. Rozwiązań szukają w przyszłości, natomiast wartości niezbędnych dla dokonania tych zmian w przeszłości” (janKomunikant 2012: 93).	Alternatywni w swych manifestacjach środowiskowych są zainteresowani nie zmianą świata, co odróżnia ich od kreatywnych, ale perpetuowaniem komunikacji o problemach świata, takich jak: ekologia, obyczaje, stosunek do zwierząt, energia jądrowa, prawa człowieka, konsumpcjonizm czy struktury rynkowe.

Źródło: opracowanie własne.

/// Aplikacja stylów życia na przestrzenie miejskie

Komunikologiczna segmentacja stylów życia zaproponowana przez zespół badawczy janaKomunikanta pozwala na odejście od relacji człowiek–obiekt–decyzja na rzecz komunikacji o obiektach; w końcu to w ko-

munikacji jest zaproponowana i utrzymywana przez nas rzeczywistość – również rzeczywistość miejska. Sposób, w jaki się ze sobą komunikujemy (w sensie społecznym) lub odmawiamy komunikacji (co w gruncie rzeczy też jest komunikacją), konstytuuje nasze wyobrażenie o otaczającej nas rzeczywistości i wiążących się z nim relacjach społecznych, preferowanych przestrzeniach miejskich, sposobie poruszania się po mieście czy decyzjach lokatorskich.

Choć wydaje się to ryzykownym stwierdzeniem, o wielu manifestacjach społecznych decyduje nie kwestia zamożności czy wykształcenia, ale socjalizacji i akulturyzacji. To autopojetyczny (Maturana, Varela 1987) obraz świata, którego strukturę uzyskuje się w komunikacjach, stanowi o aktualnych i przyszłych preferencjach. Komunikacje zorientowane na bogactwo, hierarchię i konkurencję (*bling-bling*) będą wymuszały dążenie do posiadania własnego samochodu w miejsce transportu publicznego – tutaj argumenty ekologiczne ani nawet pragmatyczne (szybszy dojazd do pracy) nie będą wystarczające dla zmiany środka transportu; w końcu posiadanie własnego samochodu może się wiązać z manifestacją przynależności. Podobnie zresztą będzie w wypadku decyzji mieszkaniowej – dom jednorodzinny pod miastem, mimo utrudnień komunikacyjnych i mniejszej oferty kulturalnej, będzie jedynym słusznym wyborem, gdyż w określonych grupach społecznych to jedyna możliwość manifestacji sukcesu, a zanik wątpliwości, chęć posiadania i brak kreatywności (*business style*) spowoduje, że ten dom będzie się posiadało. Odmienne postawę generują komunikacje o kreatywnym charakterze – tu głównym aspektem przy wyborze miejsca zamieszkania będą miejsca, przestrzenie nieoczywiste oraz takie, które nie poddają się – przynajmniej na początku – trendom wzmacnianym działaniami marketingowymi. Kreatywni będą więc odpowiedzialni za produkowanie kreatywnego napięcia w przestrzeniach miejskich, zasiedlanie nieoczywistych przestrzeni i ich zmiany w ustanawianiu trendów (nierzadko łączonych ze zjawiskiem gentryfikacji).

Ciekawym przykładem jest kod komunikacyjny sklasyfikowany jako katalożności – tutaj wybory dokonywane są bowiem ze względu na temporalne środowisko komunikacyjne: dom, sposób ubierania się, wybór restauracji czy szerzej: sposobu żywienia się jest uzależniony właśnie od aktualnego trendu. I choć zmiana trendu nie powoduje jednocześnie zmiany na przykład miejsca zamieszkania – tutaj wystarczającym blokerem są kwestie finansowe – to już wystrój mieszkania jest poddawany ciąglej aktualizacji, nie ma więc przypadku w tym, że katalogi wnętrzarskie firm meblowych projektowane są sezonowo, a meble wymienia się znacznie częściej niż raz na kil-

ka czy kilkanaście lat. Po przeciwnej stronie od katalogistów w stratyfikacji społeczeństwa ze względu na kody komunikacyjne można zasufladkować alternatywny kod komunikacyjny, który kontestuje temporalny charakter stylu życia. Tutaj wystrój wnętrza podyktowany jest chociażby troską o planetę lub manifestacją odrzucenia konsumpcyjnego stylu życia – rozpadający się komplet wypoczynkowy jest wartościowy nie dlatego, że jest wygodny lub charakteryzuje się ponadczasowym wzornictwem, ale dlatego że stanowi symbol sprzeciwu wobec tych firm, które oferują meblowe *fast fashion*.

Przykłady zastosowań stylów życia w odniesieniu do przestrzeni mieszkalnej czy miejskiej można oczywiście mnożyć; determinantem ich powstawania i utrzymywania się jest tymczasem komunikacja rozumiana jako proces negocjacji znaczeń (Fleischer 2007). Znaczenie

nie jest odbiciem przekazanej informacji w innej świadomości, lecz warunkiem nawiązania dalszych komunikacji do komunikacji bieżącej [...] osoby zaangażowane w komunikację różnie postrzegają świat i sytuację, w której się znajdują. Mają bowiem różne cele i interesy, rozmaicie rozumieją obowiązujące reguły i role społeczne, wreszcie są mniej lub bardziej zaangażowane w bieżącą komunikację. (Matuszek 2017: 33)

Nieuwzględnienie komunikacji jako czynnika zapewniającego utrzymanie systemu społecznego jest w naszym przekonaniu znaczącym deficytem w myśleniu o pojedynczym budynku (architektura), wystroju wnętrz (architektura wnętrz), osiedlu, dzielnicy czy w końcu mieście (urbanistyka).

/// Podsumowanie

Style życia oferują pogłębiony obraz możliwych dyferencji kodów komunikacyjnych. W naszej opinii mogą adekwatnie opisywać miejsca, zachowania i komunikację zarówno dla lokalnych formacji miejskich, jak i całych miast, uwzględniając w tym kontekście bogactwo różnorodności gustów, smaków i preferencji. Badacze rynku, projektanci i agencje reklamowe podczas promowania produktów i usług nierzadko opierają się na odrębnych binarnościach demograficznych związanych z wiekiem oraz połączonych z nimi hiperspecyficznych zachowaniach i nawykach. To także nowa postdemograficzna¹ odpowiedź na tradycyjny podział demograficzny społeczeństwa

¹ W maju 2021 roku setki badaczy nauki podpisały list otwarty, w którym wzywają światowy autoritet Pew Research Center do zaprzestania używania terminów pokoleniowych, argumentując, że takie etykiety przynoszą efekt przeciwny do zamierzonego.

ze względu na wiek, płeć, wykształcenie itp., który wymaga nowego spojrzenia i nowych narzędzi identyfikacji potrzeb, motywacji i trudności wynikających z funkcjonowania w konkretnym otoczeniu.

Wiodącym założeniem konsumeryzmu postdemograficznego jest to, że ludzie – w każdym wieku i na wszystkich rynkach – konstruują swoją tożsamość swobodniej niż kiedykolwiek. W rezultacie wzorce konsumpcji nie są już definiowane wyłącznie przez „tradycyjne” segmenty, takie jak między innymi wiek, płeć, lokalizacja, dochód czy stan rodzinny. Społeczeństwo staje się coraz bardziej liberalne, a takie konwencje jak struktura rodziny i role płciowe ulegają zmianie. Postawy konsumenckie ewoluują, a Internet i media społecznościowe zmieniły sposób, w jaki funkcjonuje rynek kupna i sprzedaży. W ramach projektu „The Future Laboratory” postuluje się konieczność zwrócenia większej uwagi na personalizację doświadczania kategorii wartości – również w kontekście przestrzeni miejskich, stojących za nimi usług i produktów miastotwórczych.

Philip N. Cohen (2018) zwraca uwagę na ograniczone możliwości demografii jako sposobu społecznej organizacji, która pomija między innymi kompleksowość i dynamikę zmian społecznych. Z kolei Lucy Black-Swan i Andres Colmenares w opublikowanym manifestie kreatywnym wzywają do projektowania na rzecz pluralizmu (*The Everything Manifesto* 2019), będącego w rozumieniu autorów głównym czynnikiem zapewnienia rezyliencji współczesnemu społeczeństwu. Dyferencjacja z jednej strony staje się więc wiodącym punktem odniesienia dla praktyk projektowych, a z drugiej pozostaje wyzwaniem w kontekście modelowania struktur i relacji między nimi.

Trudnością w stosowaniu stylów życia do planowania i projektowania miast, na którą z całą pewnością należy zwrócić uwagę, jest kwestia zbudowania i empirycznego zweryfikowania modelu teoretycznego, który wykorzystując omówioną w niniejszym artykule koncepcję kodów komunikacyjnych, będzie opisywał sposoby życia w mieście od poziomu mieszkania (miejsce, rodzaj, wystrój wnętrza, relacje sąsiedzkie), przez najbliższą okolicę (korzystanie z usług miejskich, przestrzeni miejskich, transport itp.), po całe miasto (identyfikacja z miastem, spędzanie wolnego czasu, korzystanie z atrakcji miejskich itd.). W naszym przekonaniu skonstruowanie takiego modelu pozwoliłoby na planowanie i projektowanie przestrzeni miejskiej w sposób społecznie wrażliwy, różnorodny i kompleksowy w stosunku do preferencji mieszkańców. Może to być z jednej strony narzędzie stabilizujące ofertę rynkową (dostosowanie oferty do wyobrażeń i preferencji konsumentów), z drugiej strony – rozwiązanie pozwalające uzyskać rezyliентne rozwiązania architektoniczne, urbanistyczne i rynkowe.

Bibliografia:

/// Anusiewicz J., Dąbrowska A., Fleischer M. 2000. *Językowy obraz świata i kultura*, [w:] *Projekt koncepcji badawczej*, red. A. Dąbrowska, J. Anusiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 11–44.

/// Bell R.Q. 1968. *A reinterpretation of the direction of effects in studies of socialization*, „Psychological Review”, nr 75(2), s. 81–95, <https://doi.org/10.1037/h0025583>.

/// Bourdieu P. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, tłum. R. Nice, Harvard University Press.

/// Braveman P., Gottlieb L. 2014. *The social determinants of health: It's time to consider the causes of the causes*, „Public Health Reports”, nr 129(1 Suppl. 2), s. 19–31, <https://doi.org/10.1177/00333549141291S206>.

/// Cohen P.N. 2018. *The Family: Diversity, Inequality, and Social Change*, W.W. Norton & Company.

/// Diepen A.M. van, Musterd S. 2009. *Lifestyles and the city: Connecting daily life to urbanity*, „Journal of Housing and the Built Environment”, nr 24(3), s. 331–345, <https://doi.org/10.1007/s10901-009-9150-4>.

/// Dietz W.H. 1996. *The role of lifestyle in health: The epidemiology and consequences of inactivity*, „Proceedings of the Nutrition Society”, nr 55, s. 829–840.

/// *The Everything Manifesto*. 2019. *The Everything Manifesto: A Thought Experiment for the Next Billion Seconds*, Medium, <https://medium.com/iam-journal/the-everything-manifesto-a-thought-experiment-for-the-next-billion-seconds-bcd9b9c938dc>, dostęp: 4.05.2024.

/// Fleischer M. 2007. *Ogólna teoria komunikacji*, [tłum. M. Burnecka, M. Fleischer], Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

/// Fleischer M. 2010. *Communication design, czyli projektowanie komunikacji*, Primum Verbum.

/// Fleischer M. 2012. *Typologia komunikacji*, Wydawnictwo Primum Verbum.

/// Florida R. 2003. *Cities and the creative class*, „City & Community”, nr 2(1), s. 3–19, <https://doi.org/10.1111/1540-6040.00034>.

/// Frascara J. 2022. *Revisiting “Graphic design: fine art or social science?” – the question of quality in communication design*, „She Ji: The Journal of Design, Economics, and Innovation”, nr 8(2), s. 270–288, <https://doi.org/10.1016/j.sheji.2022.05.002>.

/// Gehl J. 2009. *Życie między budynkami: użytkowanie przestrzeni publicznych*, tłum. M.A. Urbańska, Wydawnictwo Ram.

/// Glanz K., Rimer B.K., Viswanath K., red. 2015. *Health Behavior: Theory, Research, and Practice*, Jossey-Bass–Wiley.

/// Głazewski M. 2009. *Teoria systemów autopoietycznych Niklasa Luhmanna – między metafizyką a metabiologią*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 1, s. 39–55.

/// Hägerstrand T. 1982. *The impact of social organization and environment upon the time-use of individuals and households*, [w:] *Internal Structure of the City. Readings on Urban Form, Growth and Policy*, red. L.S. Bourne, Oxford University Press, s. 118–123.

/// JanKomunikant [Bednorz M., Fleischer M., Grech M., Siemes A., Wszolek M.]. 2012. *Style życia w komunikacji. Komunikacyjna stratyfikacja społeczeństwa polskiego*, Libron.

/// Larson J.R., Foster-Fishman P.G., Keys C.B. 1994. *Discussion of shared and unshared information in decision-making groups*, „Journal of Personality and Social Psychology”, nr 67(3), s. 446–461, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.67.3.446>.

/// Lazer W. 1963. *Life style concepts and marketing*, [w:] *Towards Scientific Marketing*, red. S.A. Greyser, American Marketing Association, s. 140–151.

/// Lufkin S., Thomas M.P., Kaufmann V., Rey E. 2018. *Linking spatial characteristics to residential lifestyles: A framework for analysing the hospitality potential of urban and architectural designs*, „Journal of Urban Research”, <https://doi.org/10.4000/articulo.3498>.

/// Luger K. 1992. *Freizeitmuster und Lebensstile. Empirische Analysen zu Freizeitverhalten, expressiver Ungleichheit und Lebensqualität in Westdeutschland*, [s.n.].

/// Luhmann N. 1995. *Social Systems*, tłum. J. Bednarz Jr., D. Baecker, Stanford University Press.

/// Luhmann N. 1996. *On the scientific context of the concept of communication*, „Social Science Information”, nr 35(2), s. 257–267, <https://doi.org/10.1177/053901896035002005>.

/// Mace R. 1997. *What Is Universal Design*, The Center for Universal Design at North Carolina State University.

/// Maffesoli M. 1996. *The Contemplation of the World: Figures of Community Style*, tłum. S. Emanuel, University of Minnesota Press.

/// Maison D., Noga-Bogomilski A., red. 2007. *Badania marketingowe: od teorii do praktyki*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

/// Maturana H.R., Varela F.J. 1987. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, New Science Library–Shambhala Publications.

/// Matuszek K.C. 2017. *Niklasa Luhmana socjologia bez człowieka*, Księgarnia Akademicka.

/// OHCHR Report. 2018. *United Nations Human Rights Report 2018*, <https://www.ohchr.org/Documents/Publications/OHCHRreport2018.pdf>, dostęp: 20.05.2024.

/// Oliveira G.M., Vidal D.G., Ferraz M.P. 2020. *Urban lifestyles and consumption patterns*, [w:] *Sustainable Cities and Communities: Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals*, red. W. Leal Filho, A. Marisa Azul, L. Brandli, P. Gökçin Özyıyır, T. Wall, Springer, s. 851–860, https://doi.org/10.1007/978-3-319-95717-3_54.

/// Siciński A., red. 1988. *Style życia w miastach polskich (u progu kryzysu)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

/// Siemes A. 2020. *Transformation design w kontekście projektowania komunikacji i badań normalności*, Libron.

/// Sobel M.E. 1981. *Lifestyle and Social Structure: Concepts, Definitions, Analysis*, Academic Press Inc.

/// Sommer B., Welzer H. 2015. *Transformation design: A social-ecological perspective*, [w:] *Transformation Design: Perspectives on a New Design Attitude*, red. W. Jonas, S. Zerwas, K. von Anshelm, Birkhäuser, s. 188–201, <https://doi.org/10.1515/9783035606539-015>.

/// Taubert P. 2006. *Lebensstile und Mediennutzung. Theoretische Grundlagen und empirische Umsetzung*, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung.

/// Veal A.J. 2019. *Leisure and the Future*, Routledge.

/// Watts N. i in. 2020. *The 2020 report of The Lancet Countdown on health and climate change: Responding to converging crises*, „The Lancet”, nr 397(10269), s. 129–170.

/// Wirth L. 1938. *Urbanism as a way of life*, „American Journal of Sociology”, nr 44(1), s. 1–24, <https://doi.org/10.1086/217913>.

/// Wszolek M. 2017. *Styl życia w komunikacji społeczeństwa*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach”, nr 313, s. 187–197.

/// Wszolek M. 2019. *Do czego służą opakowania – dwa wymiary funkcji w projektowaniu opakowań*, „Studia Ekonomiczne”, nr 380, s. 140–160.

/// Wszolek M. 2022. *The city as a packaging for social communication*, [w:] *Cities in a Changing World: Questions of Culture, Climate and Design*, AMPS, s. 158–171, https://www.researchgate.net/publication/358692578_THE_CITY_AS_A_PACKAGING_FOR_SOCIAL_COMMUNICATION, dostęp: 20.05.2024.

/// Zukin S. 1998. *Urban lifestyles: Diversity and standardisation in spaces of consumption*, „Urban Studies”, nr 35(5–6), s. 825–839, <https://doi.org/10.1080/0042098984574>.

/// **Abstrakt**

Artykuł podejmuje przede wszystkim próbę zastosowania komunikacyjnej stratyfikacji społeczeństwa polskiego ze względu na styl życia do refleksji nad możliwymi strategiami i praktykami projektowymi w przestrzeni miejskiej. Autorzy stawiają tezę, że koncepcja miejskiego stylu życia (Oliveira, Vidal, Ferraz 2020) jest zwyczajnie zbyt ogólna i niewystarczająca do zrozumienia, czym jest miasto z perspektywy architektoniczno-urbanistycznej i społecznej. Również kategoria klasy kreatywnej (Florida 2003) jest nie tyle opisem specyficznego stylu życia, ile przejawem konsumpcyjnie zorientowanych praktyk rynku. W tekście podjęta została zatem próba dopasowania kodów lifestyle'owych (JanKomunikant 2012) do różnych obszarów aktywności projektowych w wybranych przestrzeniach miejskich w sposób zorientowany na końcowego odbiorcę w określonej roli społecznej, zakładając przy tym, że społeczeństwo należy rozumieć przede wszystkim jako system komunikacyjnych powiązań (Luhmann 1995). Jak wskazują bada-

cze z grupy badawczej JanKomunikant, punktem odniesienia dyferencji stylu życia jest komunikacja społeczna i jej społeczne manifestacje.

Słowa kluczowe:

style życia, miasto, projektowanie komunikacji, miasto społecznie wrażliwe

/// Abstract

The Concept of the Communicative Stratification of Society in the Urban Context: Lifestyles as Codes of Communication

This article primarily proposes a different, interdisciplinary view of the city as a specific space for the manifestation of various lifestyles. The authors posit that the concept of urban lifestyles (Oliveira et al. 2020) is simply too general for understanding cities from an architectural-urban and social perspective. Furthermore, the category of the “creative class” (Florida 2003) is not so much a description of a specific lifestyle as it is a manifestation of consumption-oriented market practices. Assuming that society should be understood primarily as a system of communicative connections (Luhmann 1995), the authors indicate a possible direction for the study of lifestyles: from the perspective of their application to urban space in a way that is oriented towards the final recipient in a specific social role. Thus, it is not the human being that is the focal point of lifestyle differentiation but communications and their social manifestations. The authors look at the city and its spaces in order to juxtapose them with the concept of the communicative stratification of society.

Keywords:

lifestyles, city, communication design, socially sensitive city

/// Agnieszka Labus – inicjatorka powołania do życia Fundacji LAB 60+. Architektka i urbanistka, adiunktka w Katedrze Urbanistyki i Planowania Przestrzennego na Wydziale Architektury Politechniki Śląskiej w Gliwicach. Jako pierwsza w Polsce podjęła dyskurs naukowy dotyczący koncepcji odnowy miast europejskich w XXI wieku w kontekście starzenia się społeczeństwa. Jest absolwentką największego rządowego programu wspierania innowacyjności w nauce TOP 500 Innovators.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0997-3178>

E-mail: agnieszka.labus@lab60plus.pl

/// Mariusz Wszolek – komunikolog, profesor w Katedrze Grafiki Uniwersytetu SWPS. Naukowo zajmuje się teorią i praktyką projektowania komunikacji, ze szczególnym uwzględnieniem partycypacyjnych i zrównoważonych podejść do projektowania. Redaktor serii wydawniczej „Manual”, autor książek i artykułów z zakresu reklamy, teorii projektowania i alternatywnych doktryn projektowych. Zastępca Dyrektora Instytutu Projektowania Uniwersytetu SWPS. Kierownik Katedry Grafiki. Kierownik pierwszego w Polsce Centrum Badawczo-Wdrożeniowego Legal (Communication) Design.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8830-189X>

E-mail: mwszolek@swps.edu.pl

ROZMOWY O KSIĄŻCE

CZASAMI TO SYSTEM JEST W DEPRESJI, A NIE LUDZIE

WILLIAM DAVIES, PRZEMYSŁ SZCZĘŚCIA. JAK POLITYCY I BIZNESMENI SPRZEDALI NAM WELL-BEING

Małgorzata Jacyno
Uniwersytet Warszawski

We Francji w Wigilię 2024 roku popełnił samobójstwo maszynista. Był aktywnym działaczem związków zawodowych i w ostatnich latach walczył przeciwko reformie emerytalnej. W mediach ubolewano nad dolegliwymi skutkami „osobistego nieszczęścia” związkowca, z powodu którego nie wszyscy pasażerowie mogli dotrzeć na czas na spotkania rodzinne. W podobnym tonie wypowiadali się również niektórzy francuscy politycy. W zdecydowanej większości nieoficjalnych komentarzy dotyczących tej samobójczej śmierci przeważała jednak opinia o szokująco nieempatycznych relacjach mediów i reakcjach polityków. Wydarzenie to pokazuje coś bardzo nieoczywistego i kontrintuicyjnego: interpretację socjologiczną, w której przywoływano zaangażowanie związkowca w walkę o prawa społeczne, uznano za bardziej empatyczną od indywidualizującej to zdarzenie interpretacji psychologicznej mówiącej o „osobistych problemach” człowieka.

Książkę Williama Daviesa można potraktować jako wartką opowieść pozwalającą zrozumieć, co się wydarzyło między 1897, kiedy ukazało się pierwsze wydanie *Samobójstwa* Émila Durkheima, a rokiem 2024. To jedna z wielu publikacji pokazujących proces usuwania socjologicznego i systemowego rozumienia cierpienia i zastępowania go przez objaśnienia psychologiczne i medyczne. Inaczej mówiąc, autor odpowiada na pytanie, jak doszło do tego, że psychologia i medycyna w drugiej połowie XX wieku

zapewniły sobie pozycję dostarczyciela jedyne go prawomocnego języka, w którym można wyrazić cierpienie.

Praca Daviesa należy do bogatej i zróżnicowanej tradycji badań nad przedstawieniami choroby i – bardziej ogólnie – śledzenia tego, jak to, co społeczne, rozpuszcza się w tym, co indywidualne. To, co wyróżnia liczne aktualne badania nad tymi kwestiami, w tym podejście autora, to zwrócenie uwagi na postępującą od lat 80. ekspansję psychiatrii biologicznej zwanej neo-psychiatrią. Paradoksalnie zatem z dzisiejszego punktu widzenia to początki psychiatrii, niegdyś krytycznie interpretowane jako zwykłe asymilowanie mieszczańskiego punktu widzenia przez „terapię moralną” Philippe’a Pine-la, zdają się reprezentować i bardziej ludzkie, i bardziej refleksyjne podejście od upowszechniającego się obecnie nurtu neurochemicznego i neurokognitywnego. Davies pokazuje, że rozwój wiedzy psychiatrycznej nie rządzi się postępem czy kumulacją coraz bardziej zaawansowanej wiedzy. Rozwój ten jest zdeterminowany przez kolejne przeformułowania nieurefleksyjnionej antropologii i określonej wizji rządzenia ludźmi. Z tego powodu jego wywód rozpoczyna omówienie utylitaryzmu Jeremy’ego Bentham’a. W kolejnych rozdziałach autor pokazuje różne przekształcenia tej myśli, prowadzące do aliansów między wiedzą psychiatryczną, psychologiczną i ekonomiczną.

Demokratyczne nastawienie Bentham’a, pisze Davies, skłaniało go do uważnego wsłuchiwania się w opinie ludzi, ale uczynienie z nich podstaw organizacji rzeczywistości wymagało według niego nadania im formy i czytelności, jaką mają jedynie liczby (Davies 2023: 77)¹. Ich wymowność i niepodważalność pozwalały zapominać, co się za nimi w istocie kryje, lub to ignorować. Rozumowanie Bentham’a, jak zauważa Davies, było przekonującym retorycznie uproszczeniem: liczy się ludzkie doświadczenie rozciągające się między biegunem przyjemności i cierpienia, jednak doświadczenie to jest niewidzialne, ale jego rzeczywistość daje się ująć w liczby, czyli przenieść do porządku wolnego od zbędnego gadania i subiektywności, a liczby, reprezentujące „same fakty”, można już stosować do rządzenia ludźmi. „Mówiące same za siebie” liczby umożliwiły, jak podkreśla Alain Supiot (2015), niepostrzeżone przejście od rządzenia do korporacyjnego zarządzania całym społeczeństwem. Ostatecznie wszystkie instytucje i organizacje, pisze Davies, upodabniają się, a zajmowanie się i zarządzanie ludźmi niewiele się różni od zamiaru ich programowania: administracja, terapia, edukacja, relaksacja czy karanie opierają się na tych samych zasadach i założeniach (s. 45). Podobne spostrzeżenia przedstawiają Edgar Cabanas i Eva

¹ W wypadku kolejnych odniesień do recenzowanej pozycji w nawiasie pozostawiam jedynie numer strony.

Illouz w wydanej w 2019 roku książce *Manufacturing Happy Citizens: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives*, zauważając, że znika *citizen*, a zastępuje go *psyttizen*.

Liczenie, dokonywanie pomiarów, dążenie do „symetrii”, w której każdej diagnozowanej jednostce chorobowej odpowiada określony lek, a także oczywistość i powszechność rozmaitych form inwigilacji (na przykład za pomocą aplikacji w telefonie czy kamer) oraz wymuszona, ale też odruchowa zgoda na inwazyjne praktyki służące „gromadzeniu danych” stały się znakiem rozpoznawczym współczesnej „nauki o szczęściu”. Czytając książkę Daviesa, warto zwrócić uwagę, że popularnonaukowa barwność, z jaką opisuje on perypetie różnych środowisk intelektualnych, zakłada nie wprost pewne przekonania dotyczące tego, co jest istotą procesu historycznego.

Autor przedstawił tutaj również popularnonaukową wersję ważnego wątku *Narodzin kliniki* Michela Foucaulta, pokazując, że to, co funkcjonuje jako eksperymentalne, badawcze, odnoszące się do faktów i wynikające ze zgromadzonych danych, pozostaje w ścisłym związku z filozoficznymi i antropologicznymi ideami. Pierwszeństwo „filozoficznego gestu” zostaje jednak zakryte za pomocą wymownej retoryki, która przedstawia się jako „czysta empiria”, by zatrzeć przed ciekawską publicznością wszelkie ślady całkiem jeszcze niedawnych sporów o kwestie zasadnicze, fundamentalne i całkowicie nieempiryczne. Rozwój psychiatrii nie jest zatem historią postępu, ale zygzakowaną historią rozmaitych, często dość przypadkowych, a w każdym razie niekoniecznych aliansów różnych środowisk: naukowych, biznesowych i politycznych.

Zwyczajowo jako prekursora badań nad socjogenezą psychiatrii wymienia się Foucaulta i jego *Historię szaleństwa w dobie klasycyzmu* wydaną w 1961 (wyd. polskie: 1987). Francuski filozof argumentuje, że „wielkie otwarcie” i „uwolnienie” (poprawa warunków przebywania w azyloch) jest nową formą „zamknięcia” i „zniewolenia”, ponieważ w przeciwieństwie do maltretowanego zakutego w kajdany szaleńca chory zostaje, można powiedzieć, przykuty do siebie („uwikłany w stosunek do swojej własnej osoby”), a przez to „poczucie winy przenosi się do wewnątrz” (Foucault 1987: 447). Dominująca narracja o szczęściu i cierpieniu ma przekonywać, że problem jest zawsze z jednostką – to jej zapewne coś dolega, skoro uwiera ją świat, który może nie zawsze i nie całkiem jest wspaniały, ale na pewno jest normalny (Cabanac, Illouz 2019). Gwoli sprawiedliwości trzeba jednak przypomnieć, że pierwszeństwo w problematyzacji kwestii związanych z odróżnianiem presji politycznej i psychologicznej należy przyznać Frantzowi Fanonowi, który w opublikowanej w 1952 książce *Czarna skóra, białe maski* (wyd. pol-

skie: 2020) pokazuje, że granica między nimi jest ruchoma i nieoczywista. Z rozważań Fanona wynika ponadto, że to, w jaki sposób odróżniamy przeemoc polityczną od psychologicznej, ich skutki oraz sposoby radzenia sobie z nimi, są właśnie kwestią w najwyższym stopniu polityczną.

Bardziej szczegółowe omówienie dobrej popularnonaukowej książki Daviesa można zacząć od uwag krytycznych, zwłaszcza że nie mają one w zasadzie zastosowania do jego kolejnej pracy – wydanej w 2019 roku *Nervous States: Democracy and the Decline of Reason*. Po pierwsze, w recenzowanej publikacji zaledwie w kilku miejscach można przeczytać o tym, jakie są systemowe przyczyny aktualnej „epidemii” stresu i depresji. Autor sygnalizuje je bądź pisze o nich lakonicznie. Możemy zatem przeczytać, że rządy i korporacje stworzyły problemy, które usiłują teraz rozwikłać; jednym z nich jest spadek produktywności pracowników (s. 15). Stwierdzenie to klóci się z powtarzanym przez autora i dosyć powszechnie wyznawanym przekonaniem, że przysłowiowe „wszystko” (nowe sposoby zarządzania ludźmi, nowe diagnozy psychiatryczne i innowacje farmakologiczne) dzieje się z powodu dążenia do zwiększania produktywności. Wiadomo bowiem, że w wielu krajach Unii Europejskiej produktywność spada, co jednak nie powoduje zmiany kursu polityk. Wręcz przeciwnie – powstają coraz to nowsze wersje rozbudzania w ludziach motywacji do pracy i ich uszczęśliwiania. Można więc zadać pytanie, czy produktywność, jak to się głosi w oficjalnej retoryce, jest jedynym i prawdziwym celem tych licznych praktyk inspirowanych „nauką o szczęściu”, bo od lat wiadomo, że nie przynoszą one pożądaných skutków.

Po drugie, Davies pisze o enigmatycznej diagnozie, jaką jest stres (s. 161). Odnosi się ona zarówno do dolegliwości psychicznych, jak i fizycznych, jego przyczyn zaś można szukać wszędzie – w pracy, pośpiechu i relacjach. Stres nie oznacza zmęczenia ani poczucia nieszczęścia. To stan „psychofizycznego załamania”, w którym ludzie mimo wszystko albo chodzą do pracy, albo muszą wziąć zwolnienie lekarskie. Stres, jak można przeczytać na kolejnych stronach, może być rozumiany i medycznie, i politycznie, a wynika z „szerszego kontekstu”, jakim jest prawdopodobnie utrata kontroli nad życiem zawodowym (s. 326). W innym zaś miejscu dowiadujemy się, że „trudne warunki społeczno-ekonomiczne” powodują wzrost zachorowań na depresję (s. 298).

Wreszcie sojusz podejścia medycznego i ekonomicznego przejawia się w dążeniu do tego, by wszelkie zjawiska, na przykład niepokoje społeczne, rozumieć i traktować jako nowy rodzaj epidemii, ponieważ jedynie perspektywa medyczna może dziś wyrażać masowość, powszechność oraz

intensywność doświadczeń i sensów przeżywanych kolektywnie. Nie jest z pewnością przypadkiem, że polskie społeczeństwo od czasu zmiany systemowej tak często słyszy, że musi pójść na terapię. Systematyczne przekładanie na język medyczny tego, co społeczne, powoduje wyjałowienie i rozbicie rzeczywistości społecznej, co z kolei prowadzi do kolejnych systemowych kryzysów wymagających kolejnych innowacji diagnostycznych i farmakologicznych. Davies opisuje jedno z tych uwikłań, do których pasuje powiedzenie, że Bóg śmieje się z ludzi, którzy ubolewają nad skutkami czegoś, do czego sami z wielkim zaangażowaniem się przyczyniają.

Zarzut, jaki można postawić autorowi, wiąże się z tym, że barwność i perypetyjność aliansu medycyny i ekonomii przyćmiewa owe zapomniane, rozproszkowane i poniżone sensy społeczne. „Trudne warunki społeczno-ekonomiczne”, „szerszy kontekst społeczny” czy „utrata kontroli w pracy” to właściwe przyczyny rozmaitych „epidemii”, jednak owe przyczyny, a także ich konceptualizacje czy interpretacje wypadają dosyć blado i są mało sugestywne. Nie chodzi o to, że zostały wskazane nietrafnie, ale o to, że robią wrażenie stwierdzeń wyjętych z niezbyt porywających raportów. Książka Daviesa jest jedną z wielu poświęconych problematyce ekspansji sensów medycznych, dlatego można by też zapytać, dlaczego te argumentacje nie działają i dlaczego nie są w stanie powstrzymać rozbijania sensów kolektywnych. Chciałoby się wiedzieć coś więcej na temat skrywającego przyczyny powszechnych załamań i dezercji „kontekstu systemowego”. Można bowiem nabrać przekonania, że nauki społeczne dotknął jakiś rodzaj regresu czy też afazji uniemożliwiającej wysłowienie tego wszystkiego, co powoduje smutek społeczny, i że muszą one poprzestać na rytualnym przywoływaniu znanych z propedeutycznych opracowań „warunków społeczno-ekonomicznych” i „szerszych kontekstów społecznych”. Bardzo możliwe, że powody nieskuteczności tej argumentacji mówiącej o medykalizacji cierpienia są inne, jednak uwagę zwraca to, że nielato dziś ożywić eliminowane i mielone kolektywne znaczenia wydarzeń i procesów i że do wyobraźni zbiorowej jedynie incydentalnie przedostaje się oczywistość, że czasami to system jest w depresji, a nie ludzie.

Warto dodać, że ta uwaga w mniejszym stopniu dotyczy kolejnej książki Daviesa *Nervous States: Democracy and the Decline of Reason*. Niepowodzenia związane z wchłonięciem całości doświadczanego cierpienia przez medykalizującą narrację, w myśl której ubóstwo staje się zaburzeniem adaptacyjnym, przyjęły postać quasi-politycznych reakcji zwanych populizmem. Autor analizuje, w jaki sposób monizm psychologii pozytywnej, ustawiającej w jednej linii mierzalne w punktach cierpienie i szczęście, pozbawia je zna-

czenia, co sprawia, że kolejne innowacje terapeutyczne i farmakologiczne zostały ukierunkowane na eliminowanie bólu (Davies 2019: 102–109). Problematyczność tego nastawienia, o czym Davies pisze w *Przemysle szczęścia*, ujawnia się w neurobiologizacji psychiatrii czy w tym, co się nazywa polityką psychosomatyczną. W tej perspektywie cierpienie i jego intensywność zależą bowiem od procesów biochemicznych, podłoża neurogenetycznego czy dysfunkcji neurokognitywnych. Cierpienie jest więc skutkiem spienionych substancji i wadliwych połączeń. Zmiana biochemicznego środowiska lub połączeń w mózgu może człowieka na powrót uczynić szczęśliwym.

Po pierwsze, dominacja farmakoterapii w psychiatrii skłania zatem ku przekonaniu, że leczenie człowieka polega na uwolnieniu go od wpływu okoliczności, w jakich się znajduje. Można bowiem za pomocą leków zahamować niepożądany wpływ takiej czy innej rzeczywistości na jednostki. Jednostka, a w każdym razie jej biochemicznie czy neurogenetycznie pojęta istota, dzięki farmakoterapii ma być niewzruszona i „rezylientna” bez względu na to, co się dzieje w rzeczywistości. Ten sam schemat daje się odkryć, jak zauważa Davies, w popularyzowanych technikach relaksacji i samokontroli. *Mindfulness* dla dzieci ma służyć „zwiększeniu świadomości”, a przejawem dobroczynnego działania tej techniki ma być obserwowanie emocji zamiast reagowania. Jeśli zaś chodzi o rozmaite zalecane mentalne praktyki, trafniej ich istotę wyraził chyba Erving Goffman, zauważając w *Piętnie*, że ostatecznie ich cele są sprzeczne, bo na jednostkę przenoszą niewykonalne zadanie, jakim jest rozwiązanie sprzeczności i niespójności systemu: niektóre z nich zatem podpowiadają rozważność, samoobronę i powściągliwość w reagowaniu, inne tymczasem żarliwie będą rekomendować otwartość, ekspresję i nietłumienie emocji (2005: 150–168).

Po drugie, podejście neurobiologiczne ma niepokojący i przewrotny skutek, co mogłoby być w *Przemysle szczęścia* mocniej zaakcentowane, gdyż prowadzi do wymazania antropologicznego znaczenia cierpienia i podkopania podmiotowości jednostki zamienionej w zupe biochemiczną (por. Gori 2024).

Bibliografia:

/// Cabanas E., Illouz E. 2019. *Manufacturing Happy Citizens: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives*, Polity Press.

/// Davies W. 2019. *Nervous States: Democracy and the Decline of Reason*, W.W. Norton & Company.

/// Davies W. 2023. *Przemysł szczęścia. Jak politycy i biznesmeni sprzedali nam well-being*, tłum. B. Kaniewski, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Fanon F. 2020. *Czarna skóra, białe maski*, tłum. U. Kropiwiec, Karakter.

/// Foucault M. 1987. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszyc-ka, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Foucault M. 1999. *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnic-
two KR.

/// Goffman E. 2005. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzier-
żyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

/// Gori R. 2024. *Santé mentale : grande cause ou grande casse nationale ?*, Éluclid,
16.10.2024, <https://elucid.media/societe/sante-mentale-grande-cause-ou-grande-casse-nationale-roland-gori>, dostęp: 21.01.2025.

/// Supiot A. 2015. *La gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012–2014)*, Fayard.

/// **Małgorzata Jacyno** – pracuje na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się socjologią kultury i współczesną francuską myślą społeczną i humanistyczną. Autorka publikacji: *Kultura indywidualizmu* (2007) i *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu* (1997); redaktorka zbiorów: *Kultura na peryferiach* (2018; współredaktorzy: Tomasz Kukolowicz, Mikołaj Lewicki), *Przewodnik socjologiczny po Warszawie* (2016) oraz *Kultura w czasach globalizacji* (2004; współredaktorzy: Aldona Jawłowska, Marian Kempny). W latach 2017–2022 zrealizowała projekt przekła-dów współczesnej francuskiej literatury socjologicznej i humanistycznej.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6794-7635>

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

VIBEOLOGY, OR, THE STYLE OF TOO LATE CAPITALISM

ANNA KORNBLUH, *IMMEDIACY, OR, THE STYLE OF TOO LATE CAPITALISM*

Łukasz Kielpiński
University of Warsaw

Vibeology, now you ask me what does it mean?
Well, it's the study of the chemistry between you
and me.

Paula Abdul, *Vibeology* (lyrics: P. Lord, S. St. Victor, V.J. Smith)

When social significance is attributed only to what is immediate, and to what will be immediate immediately afterwards, always replacing another, identical, immediacy, it can be seen that the uses of the media guarantee a kind of eternity of noisy significance.

Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*

In John Ford's adaptation of John Steinbeck's novel *The Grapes of Wrath*, there is a scene that tellingly grasps the inadequacy of personal resistance against the structural and impersonal forces of capital. In the scene, the Joads, a family of farmers from Oklahoma, confront a messenger who tells them they must leave the land they have lived on and cultivated for decades:

"You tell me to get off my land?"

"Now, don't go to blamin' me. It ain't my fault."

"Whose fault is it?"

"You know who owns the land, The Shawnee Land and Cattle Company."

"And who's the Shawnee Land and Cattle Company?"

"It ain't nobody. It's a company."

"They got a president, ain't they? [...]"

"Oh, son, it ain't his fault, because the bank tells him what to do."

"All right, where's the bank?"

"Tulsa. And what's the use of pickin' on him? He ain't nothing but the manager, and he's half crazy himself, tryin' to keep up with his orders from the East."

"Then who do we shoot?"

"Brother, I don't know. If I did, I'd tell you. I just don't know who's to blame."

The dialogue in Ford's 1940 film expands the original exchange from Steinbeck's 1939 book, making the network of interdependence even more complex. This scene shows that some individual tragedies can no longer simply be explained by someone's good or bad will. The agency is spread among many actors in the game, and decisions seem to be made almost automatically by the very logic of capital itself. No one is to blame, yet something or someone is forcing the Joads to leave their land. Who is the one who should get shot, then?

This exchange from *The Grapes of Wrath* dramatically shows how intensely social and economic relations were already mediated in 1930s America. Nearly a century later, the complexity of networks and structures has grown significantly. Everything is intertwined in long, complex chains of production and circulation. As a result, everybody is talking about alienation or at least some kind of detachment from reality. Everything is so profoundly mediated that a general craving for something real becomes evident.

Considering these conditions, Anna Kornbluh's thesis that contemporary culture is characterised mainly by immediacy may come as a surprise. In her latest book, *Immediacy, or, The Style of Too Late Capitalism*, Kornbluh advocates for more mediation in our lives. This is her response to the diagnosis that the structural tendencies of our culture are characterised by "immediacy." For Kornbluh, immediatisation means something more than merely instantification. It manifests itself by eliminating any form of mediation and weakening representation, eventually contributing to our feelings of detachment and confusion. The logic of immediacy is purely affective – it constitutes a "vibeology" of its own. As alluring as it may seem,

the “cut to the feeling” mode of communication excludes any otherness or difference. Thus, personal experience deprived of proper representation is cognitively difficult to integrate. Moreover, it fails to be situated in a broader, social framework.

The lack of adequate representation ultimately furthers our sense of loss in an increasingly complex world. Kornbluh sees this as a symptom of current modes of production and foregrounds her arguments in the analysis of economic and social structures. Thus, her argument strives to show a bigger picture in the hope that “historical roots and economic causes of style will interrupt immediacy’s presentist immanence” (Kornbluh 2023: 23). She claims that the way out of the hegemony of immediacy leads through mediation – “prolonged attention, belaboured descriptions, and counterintuitive pattern recognition” (Kornbluh 2023: 23). Mediation allows us to imagine better futures, link effects with their causes, and pinpoint the role of a single detail in an extensive whole. According to Kornbluh, mediation makes people see beyond their own, particular experience, grounding them in a broader context of social reality. Mediation provides insight, objectivisation, and a sense of clarity – the key prerequisites for any social diagnosis, action, and, most importantly, change.

Therefore, Kornbluh’s theoretical intervention is not purely descriptive but is also evaluative. She not only elaborates on our situation – she takes a side. This differentiates her book from its clear inspiration, which is Fredric Jameson’s classic *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, which was published as a book in 1991 on the basis of an article from 1984. Kornbluh aims to build on Jameson’s theory while claiming that the key constituents of our times no longer fit the idea of postmodernism. However, her concept of immediacy is not simply another term in an already oversaturated market of many more or less convincing post-postmodernisms (metamodernism, new sincerity, trans-postmodernism, digimodernism, etc.). Kornbluh indeed tries to join the struggle for a new periodisation of capitalism, but in this regard, the book falls rather short. She does not mention any clear timeframe that would mark the cultural change between postmodernism and immediacy, though she would probably consider the 2010s to be the crucial decade. Nevertheless, *Immediacy* is undoubtedly a valuable theoretical intervention in the landscape of contemporary critical theory.

The book points to an evident shift within the “cultural dominant” but not an evident break. So, what exactly has changed? Kornbluh convincingly argues that we are no longer trapped in the predominantly cyni-

cal, distanced, and ironic mode of communication associated with postmodernism. Rather, everything is floating in intensities, extreme effects, and strong stimuli. The Jamesonian thesis about the “waning of affect” in postmodernism is outdated, according to Kornbluh. Now, the predominant tendency in art comes down to “simply manifesting viscerally affecting stuff” (Kornbluh 2023: 7). The problem is no longer too much distance but too little of it. Numerous popular claims about overstimulation, exhaustion, and being drained out certainly support her argument. Now it is about the pure vibe, flow, direct connection, instantification, and “getting it” rather than “getting into it.” “The medium is missing,” writes the author (Kornbluh 2023: 5). She expresses her disappointment with the overabundance of mostly “weak theories” and strives to make a strong, universalistic claim instead. Treading on shaky ground and setting herself up for an accusation of the totalising nature of her theory, she falls back not only on Frederic Jameson – and Raymond Williams – but also on the Frankfurt School as such.

The resemblance between Theodor Adorno and Max Horkheimer’s notion of “the culture industry” and Kornbluh’s analysis of immediacy is conspicuous. Popular culture is the main object of analysis in both studies, and it is explained through the logic of the economic base (especially in the chapter titled “Circulation” in *Immediacy*). And knowing Adorno’s views on music, one might suspect he would have been a vocal supporter of Kornbluh’s call for more mediacy in our lives. For Adorno, the ideal mode of listening to music was “structural listening,” which was a completely anti-immersive way of enjoying it. Structural listening was a way of not merely vibing with the tones, melodic lines, and progressions of chords, but it also stressed one’s awareness of the structural coherence of the whole at all times and one’s pleasure from understanding which note is played when and why. The spontaneity and improvisation in jazz made this genre unbearable to Adorno. Similarly, Kornbluh wants us to stop just vibing with the cultural products of our times and start thinking about what they say about the structures we are all embedded in.

Although Kornbluh does not mention music in her book almost at all – she expresses a hope that “with luck, readers will find inspiration to further analysis, of music or fashion or more” (Kornbluh 2023: 20) – the example of Adorno and “structural listening” shows the longer tradition in critical theory of advocating for “mediacy.” Frederic Jameson himself famously formulated a similar call for more mediation in our lives when he focused on the need for “cognitive mapping” amidst the rapid globalisa-

tion at the end of the twentieth century. Jameson defined the struggle to develop adequate cognitive mapping as a “collective effort at trying to figure out where we are and what landscapes and forces confront us in a late twentieth century whose abominations are heightened by their concealment and their bureaucratic impersonality” (Jameson 1992: 3).

According to Jameson, the “bureaucratic impersonality” of capital, which is so tellingly depicted in the scene from *The Grapes of Wrath*, requires cognitive mapping to make us realise what global forces are at work in our everyday lives. Kornbluh seems to support this claim but she puts it in different terms, writing about the intervention of the Lacanian symbolic, which could save us from drowning in a flood of the imaginary. In the “Imaginary” chapter, Kornbluh compellingly draws on the Lacanian division between the symbolic, imaginary, and real. She diagnoses the current situation as characterised by inflation of the imaginary: “images eclipse signifiers, presence forecloses absence, and plenitude averts lack” (Kornbluh 2023: 58). The hegemony of the imaginary leads to the fetishisation of anything personal, direct, emotional, immersive, or immediate. What is tragic is that all of these qualities intuitively feel right in the face of the “bureaucratic impersonality” of (too) late capitalism. But without any mediating representation the Lacanian real starts to creep too close: “Representation slackens, and an unintegrable real impends. Immersion in the imaginary initiates all kinds of psychic discord, from fantasies of self-possession and delusions of wholeness, to refusals of the other and proliferating dualities, to paranoid gusts and polarized fluctuation” (Kornbluh 2023: 49). Our world is complex, contradictory, and confusing, making seemingly direct communication spaces attractive in their unambiguity. However, some kind of shared symbolic framework gets lost along the way. Kornbluh diagnoses this problem when she writes that “amid crisis, alienation, and stratification, immediacy feels right: urgent, engaging, homogenizing. But this is pharmakon: remedy and poison in one” (Kornbluh 2023: 18).

Thus, the answer is counterintuitive. There should be more symbolic structures in our lives, not less. A simple acceleration of the current trends leads straight into an imaginary dead end. If our modernity is liquid, as Zygmunt Bauman claimed, and our “too late capitalism” is as immediatised as Anna Kornbluh asserts, then symbolic intervention serves as more than merely a dam that allows us not to drown in a flood of polarising affects and disorganised intensities. The imaginary is necessary to provide us with fantasies that keep us going and images that make us strive for something better. Thus, the proper marriage of the imaginary and sym-

bolic might turn the latter into a powerplant channelling the energy of the imaginary into constructive action. The dam should keep out the real, not the imaginary – and this part may be crucial in order not to misunderstand Kornbluh's later points. She does not want to dismiss all emanations of the style of immediacy. She is not as harsh on immediacy as Adorno is on jazz. In a world run by the impersonal forces of globalised capital and other transnational superstructures, the solutions to our problems should be structural and not personal, institutional and not emotional, mediated and not immediate. At the end of the book, Kornbluh paraphrases Antonio Gramsci when she writes that "the old world is dying, but immediacy poorly midwives the new world's struggle to be born" (Kornbluh 2023: 217). Immediacy may be good for keeping our energy up, but it simply will not point us in the right direction, no matter how good it may make us feel.

Kornbluh strives for a generalisation applicable to various fields of our cultural production. In "Writing," she argues that the abundance and popularity of first-person narrative, autofiction, memoirs, and other personal genres add to the inflation of the imaginary. By the evacuation of third-person narrative, fiction, and indirect discourse, literature strives for immediate modes of communication. Telling a story is replaced by emanating intense affects, and impersonal discourse is superseded by a personal voice. The author begins her argument by considering the global success of Karl Ove Knausgård's autobiographical *My Struggle* and quotes his claim that "the duty of literature is to fight fiction" (Kornbluh 2023: 65). She also quotes from Maggie Nelson's bestseller *Argonauts* to show the problem with representation in contemporary literature: "Insufficient words, inadequate theories, unspeakable intensities, outmoded genres – so many refrains against mediation, toward immediacy" (Kornbluh 2023: 84).

Otessa Moshfegh's *My Year of Rest and Relaxation*, Anne Cvetkovich's *Depression*, the memoirs of Rachel Cusk, Ann Patchett, and Tobias Wolf, and finally, the bestselling memoir of all time, Michelle Obama's 2018 *Becoming*, all come within Kornbluh's wide range of attention. Further, she also provides graphs based on quantitative data showing the significant rise in first-person narrative in literature in the last few decades. On top of this, Kornbluh mentions the popularity of self-publishing, in which she sees the cutting out of middlemen (editors, publishers, reviewers, etc.). It may seem controversial to put together so many different authors as representatives of one tendency, yet Kornbluh is persuasive in showing the common denominator in the undeniable popularity of autobiographical, autofictional, and first-person narrated books.

Nevertheless, it might be argued that personal narrative does not equal merely a particular point of view. Some profoundly personal stories can, at the same time, unveil quite universal ways in which our psyche operates. They may not only depict particular affects, but also reveal to us the more general symbolic logic of these affects – in the way that psychoanalysis has attempted to do, and as third-person narrated, fictional stories such as Honoré de Balzac's *Illusions perdues* could not do. This potentiality foreclosed in the personal story has interested Slavoj Žižek, who regularly comes back to the dialectics of the particular and universal and recognises a kind of abstract universality in the inherent lack of human ego. And after all, Fredric Jameson himself also asked, “under what circumstances can a necessarily individual story with individual characters function to represent collective processes?” (Jameson 1992: 4). More caution is required when drawing the equals sign between the personal and the particular.

When informed by sociological imagination, some autobiographies or memoirs may serve not only as repositories of bodily sensations but also as sources of important signifiers distinctive of wider, collective processes. These can be found in the new French autobiographies dealing with class mobility, such as the ones from Annie Ernaux, Didier Eribon, and Édouard Louis. An individual story can serve as a synecdoche for a historical process. Finally, even if a personal story does not meet any of these criteria, a seemingly particular and very individualistic memoir may later serve as a valuable source for expanded, comparative research – such as Magda Szcześniak's broad study of upward mobility in socialist Poland based on, *inter alia*, written memoirs (Szcześniak 2024). As I mentioned before, I am aware that Kornbluh is not necessarily dismissing the genres she recognises as emblematic of the immediacy style, and she clearly acknowledges the importance of individual voices for the collective struggle. Nevertheless, it is crucial to make this point in order not to overlook the more symbolic, mediated, and universalistic potentialities of seemingly particular (auto)biographies.

In the next chapter, “Video,” the reader is ushered through the human colon, as the author opens this part with a description of the colonoscopy scene in *Uncut Gems*. The POV of the colonoscopy camera is an example of immersive tendencies in contemporary films, especially those available on streaming services. Important qualities here are immanentisation (the repeated breaking of the fourth wall in *House of Cards* or *Fleabag*), looping (loop-narratives in films like *Palm Springs*, but also the proliferation of sequels, spin-offs, etc.), genre fluidity (e.g., *Orange Is the New Black* as the

first show in Emmy history nominated in both comedy and drama categories), and surging (the primacy of spectacle over plot in series like *Game of Thrones*). All these tendencies lead to the “redaction of medium and form toward immanentized phenomenal experience; privatisation of perspective from point-of-view and direct-address camerawork to customized content; an emptying out of figuration and fictionality in favor of ambience and affect, presence and expressivity, solvent and sadism” (Kornbluh 2023: 147). The effect of immediacy is enhanced by the way videos circulate: video-on-demand watched on our phones, anywhere, anytime – “while we commute, while we wait in line, while we juggle three devices at once at work and at home” (Kornbluh 2023: 121). All this while social media algorithms trap us in our little bubbles of permanent sameness, feeding users with more of what they have already watched and liked, and therefore imprisoning everybody in the “fortress of [the] imaginary” (Kornbluh 2023: 128), and minimising a chance of any mediation of the other.

Overall, the “Video” chapter proves somewhat less satisfying than the one on writing. Many of Kornbluh’s arguments repeat some quite well-known critiques about problems with social media’s algorithms, the homogenising style of Netflix’s production, or overstimulating videos designed to keep our attention for as long as possible. Her argument about genre fluidity also comes off as a bit far-fetched. Genre fluidity is not necessarily a new phenomenon, as genre-bending productions have been with us for quite some time. The same can be said about the tendency to use shaky documentary filming for personal focalisation. Kornbluh develops her argument by drawing on, for instance, *The Hurt Locker*, directed by Kathryn Bigelow and awarded the Oscar for Best Picture in 2009 (it was also the first Oscar in history awarded to a woman for directing). All these qualities have been present in American cinema at least since the New American Cinema and certain previous avant-garde films. However, this fact itself does not refute Kornbluh’s argument, because she wants to present these tendencies as some kind of cultural dominant rather than to prove their novelty. And yet, *The Hurt Locker*, as one of the least popular Oscar winners in the twenty-first century, might not be the best example for her case. The same goes for genre fluidity. The top ten highest-grossing films in 2024 are mostly pretty typical examples of genre cinema – with the top three being *Inside Out 2* (animation), *Deadpool & Wolverine* (action/superhero movie), and *Wicked* (musical). On the other hand, the whole top ten speaks in favour of another point the author makes: all of them are either sequels, spin-offs, or reboots. Ultimately, Kornbluh does prove her

point in a way, but sometimes she tries to build her argument on too many examples at once, when some of them are just less suitable and convincing.

The “Antitheory” chapter targets certain tendencies of contemporary humanities that for the author constitute “immediacy theory” or “antitheory.” Immediacy theory trades conceptual literacy for sensory attunement. It mistrusts knowledge that does not derive from personal experience. It prefers empirical evidence over theoretical abstraction, and reification over interpretation. It is often more about an aesthetic style of writing than it is about a theoretical value as such. Kornbluh says this can be observed in the growing popularity of tendencies such as autofiction, autoethnography, or anti-disciplinarity. Various “-isms” do not escape criticism either: vitalism, empiricism, nominalism, or computationalism (these include object-oriented ontology, some types of new materialism, or computational humanities such as data analytics or text mining). A common element of antitheory is nihilism – “all ‘ends’ are bad, all institutions are oppressive, human history is only the history of domination [...] and therefore the only minimally affirmable virtues are ephemerality, hybridity, destabilization, fugitivity” (Kornbluh 2023: 178). Clearly, Kornbluh does not share an anarchic sensibility.

Most of the tendencies described in this chapter can be perceived as post-Deleuzian modes of rhizomatic thinking. However, as a Marxist, the author prefers to see their roots in the precarisation of work in academia: “Gigification of academic labor crams academic production: manifest your individual take in your individual style with this short-term teaching contract here, this Substack subscriber there” (Kornbluh 2023: 162). Many of the aforementioned tendencies involve putting a lot of stress on the seductive and persuasive style of writing. Autofiction, for example, sometimes refers to an established philosopher or theoretician merely for an aestheticising effect – to extract pure vibes, “the sexy factor” of a theory, while leaving the actual point behind. The name of an established figure becomes just a useful gimmick – and speaking of which, Sianne Ngai, the author of *Theory of the Gimmick: Aesthetic Judgment and Capitalist Form*, is one of Kornbluh’s positive examples of a theoretician who does not produce antitheory while dealing with the aesthetic and emotions.

The reification of theory leads to a sort of anti-intellectualism within academia. And as Kornbluh claims, it is a way that freelance academics who are trying to establish their audience can build their brand. It boils down to creating a demand for one’s work in response to the precarity created by temporary contracts and unstable working conditions. This often leads to the development of convincing and aesthetically pleasing styles of writing

that shatter the border between literature and the humanities – “fullnesses of charismatic persona, corporeal receptivity, and affective flooding devise an evanescent plenum that preempts criticism” (Kornbluh 2023: 160). Affective flooding happens both on the level of style and content. If one were to go through the programmes of the last decade’s annual conferences of the most important networks and societies in the humanities, the abundance of panels focused on affect theory in which the panellists mostly describe bodily sensations would be striking.

Kornbluh is generally making a valid point when she criticises closeness to objects of analysis that embrace – rather than disarticulate – the dominant logics of capital. However, sometimes she seems to fail to acknowledge the importance of theoretical intervention and that some of these tendencies were at least connected with a certain moment in history. For example, Kornbluh’s critique of ANT does not apply to texts like ANT’s classic work by Michel Callon, “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay.” Callon’s article was a highly needed inclusion of more objects in the mediation process of theory. It was about adding more symbols to our cognitive maps and making them more detailed. At one point, ANT expanded and improved the mediating capabilities of theories and did not diminish them. Kornbluh – with the examples she gives, and some not very precise cases in previous chapters – sometimes simply gets ahead of herself, though she proves to be going in the right direction.

On the other hand, the style of the book goes in all directions at once. In some parts, Kornbluh switches style from sentence to sentence, for instance, when a theoretical deep dive is summarised by a playful pun. There are also references to memes or songs smuggled in here and there. The hectic rhythm of some fragments becomes addictive and may infect a reader with a sort of theoretical high. This also differentiates Kornbluh from Adorno and may make her more digestible for students for whom Adorno’s remarks on the “cultural industry” may come off as merely the condescending complaints of a bitter old man. One could even say that Kornbluh herself resorts to antitheoretical qualities in her book – the style is seductive, and at some point, one may simply start vibing with the imagined author behind the book. However, this only proves that Kornbluh is not simply dismissing the immediacy style – she acknowledges it as the contemporary cultural dominant, which she is inevitably a part of, at least to some extent. Ultimately, immediacy is just like postmodern irony – good as a dessert, but when it constitutes your whole diet, then it becomes problematic.

As I mentioned at the beginning, *Immediacy, or, The Style of Too Late Capitalism* works well as a theoretical intervention, providing readers with useful terms to describe the conditions of everyday life. However, periodisation is also part of this theory, even if it is not its best element. What, therefore, is the “too late capitalism” in the title? According to the author, it is “a contradictory moment where the overmuchness of lateness arrests itself” and “where postmodernism inscribes ‘a crisis of historicity’, immediacy encodes a crisis of futurity, a beclouded nonhorizon” (Kornbluh 2023: 13). The crisis of futurity drives us to defeatism, and rapid climate changes foreshadow a sense of the upcoming apocalypse. The situation is serious, and some action must be taken now, yet it is already too late. In the face of the imminent threat of human extinction, immediacy just feels right. And that is where the ideology of immediacy holds a kernel of truth, according to Kornbluh, even though immediacy as a remedy is a dead end. Kornbluh believes that hopelessness might open political horizons, and looking back is actually not a bad idea: “old forms, outmoded institutions, and residual constructs still have more to offer. Diagnosing too-lateness as it materializes in the style of immediacy shouldn’t be an invitation to melancholy so much as an incitement to collaboration” (Kornbluh 2023: 19). Perhaps some readers, after this part, may have the impression that a spectre is haunting the book – the spectre of reaction. But that would be a misreading. There is certainly nothing reactionary about strong trade unions, the welfare state, well-financed public healthcare, and state regulations for Big Tech. Kornbluh seems just to be advocating for simple, unspectacular institutional interventions instead of personal quasi-revolutions, which premium an affect over the effect.

However, the general crisis of futurity does not seem fully satisfying as a justification for the present hegemony of immediacy. This is one point in the book where Kornbluh’s materialistic approach is not material enough. The irresistible charm of immediacy is rooted in something much more mundane and ordinary that does not find its place in Kornbluh’s argument – attention. We know that everyone is running out of time, historicity is in crisis, and the sense of an “eternal now” supersedes the linear progression of time. Jameson even characterised postmodernism as a change from a predominant preoccupation with time to a preoccupation with space. Time might indeed be out of joint, but it is a fundamental prerequisite of our ability to pay attention. The evacuation of time means the evaporation of a capacity for attention. And where there is no attention, there is no mediation or theoretical inquiry. I do not mean merely to bring up the

widespread complaints that social media is destroying our attention, even though I think there is certainly something to it. Our attention spans did not simply shorten with the invention of TikTok. However, it is very telling that social apps are now flooded with commercials advertising various apps for a quick “dopamine detox” – the promise of an easy struggle against immediacy by using more immediacy.

Human attention is deeply historical and has been drastically changing since early modernity, as Jonathan Crary proved in his monumental book, *Suspensions of Perception*. His impressive genealogy of human attention in modernity gives insight into the importance of attention in shaping an overstimulated subject whose personal management of attentiveness and inattentiveness is a survival mechanism. This leads to isolatory tendencies, providing a refuge for an exhausted person. And isolation in social terms means atomisation and individualism – two siblings of immediacy and thus close to Kornbluh’s analysis. This is not the romantic isolation of an introspective poet but rather the desperate seeking of a tired worker for a moment of rest: “the logic of spectacle prescribes the production of separate, isolated, but not introspective individuals” (Crary 1999: 79). Though Kornbluh refers to Crary’s 24/7, it is his *Suspension of Perception* that provides an enriching coda for reflection on the style of too late capitalism.

Anna Kornbluh does not stand alone in her scepticism about immediacy. Her book is part of a larger landscape of theoreticians whose conclusions are somehow parallel. Some sociologists point to similar tendencies in contemporary politics. In his latest book, American sociologist Rogers Brubaker singles out three features characterising the environment of hyperconnectivity, namely, abundance, flatness, and – precisely – immediacy (Brubaker 2022: 126–153). For him, immediacy is a fundamentally anti-institutional quality that promotes both populism (dismantling mediating institutions to take direct action) and technocracy (dismantling the mediating role of the *vox populi* in a democracy, which allows governments not to consult some decisions with their citizens). For Brubaker, digital hyperconnectivity is a technology and an ideology of immediacy.

However, these intuitions do not come exclusively from American scholars. A Polish sociologist, Krzysztof Świrek, also notices the presence of immediacy in contemporary politics when he diagnoses the recourse to personal charisma. He argues that “the new masters of politics aspire towards the traditional model of authoritative power, yet in the absence of traditional institutions this aspiration must be expressed in the theatrical overperformance of strong will that employs traditional markers of

dominance: excessive virility, disregard for any sensitivity, and personally or socially targeted aggressive language” (Świrek 2024).

Immediacy is starting to be frowned upon in film studies as well. The first intervention of the kind, which stirred the field, was probably the publication of Eugenia Brinkema’s *The Forms of the Affects* (2014). More recently, several texts in *The Oxford Handbook of Film Theory* (2022) seem to acknowledge immediatising tendencies in current film theory while being sceptical about them. The author of one chapter, Nico Baumbach, is mentioned in the “Acknowledgements” section of Kornbluh’s book. In his article “Film Theory as Ideology Critique (After Trump)” – a title that has aged really badly – Baumbach diagnoses that “the position that advocates for affirmation over negativity, for affects and attachments over form and structures, for attending to surfaces and description over depth and absent causes [...] it is this position and not ideology critique that is now hegemonic in the American humanities” (Baumbach 2022). Further he asserts that “one of the first lessons is helping students unlearn their immediate habits, biases, pleasures, and epistemological assumptions so that they take a more critical approach” (Baumbach 2022). In the following pages, Damon R. Young states that the aim of his chapter is to “propose that the affects that traverse the cinematic body are never as ‘immediate’ as we may want them to be” while arguing that the “revolutionary potential of psychoanalysis lies in its negative insistence on what breaks the flow of information, interrupts the signal, turns back on an abyss” (Young 2022). The struggle for more mediation in film studies is furthered in the volume by Scott C. Richmond’s chapter, in which he stresses the role of impersonality in affect theory (Richmond 2022). These are only a few examples of the backlash against immediacy, which had been happening for some time before the publication of Kornbluh’s latest book.

One last thing needs to be stressed in a text, like this one, that is published in a journal focused on the interpretation of “new phenomena, especially in Central and Eastern Europe.” In a review of *Immediacy* published in the *Chicago Review* the author wrote that “Kornbluh outlines the pervasive yet unrecognized presence of immediacy style as a generalized aesthetic category (principally across North America and Western Europe)” (Bagherli 2024). But immediacy has made itself very comfortable in Eastern Europe as well. The very fact that this essay is published in a Polish academic journal that calls itself “antidisciplinary” would be a sign of immediatising tendencies for Kornbluh. However, perhaps a much better picture of these trends appeared recently in a Romanian film, *Do Not Expect Too Much from*

the End of the World (2023), written and directed by Radu Jude. In the first scene, the protagonist, Angela, is awakened by the alarm before 6 a.m. On the nightstand next to her lies Marcel Proust's *In Search of Lost Time*, a lube, and an empty glass of wine – the pioneering autofiction novel and two remains of the most immediate pleasures available. Angela works 16 hours a day driving around traffic-jammed Bucharest, and in between she unwinds by becoming a grotesque, Andrew Tate-inspired patostreamer on TikTok. Considering the recent influence of this app on the Romanian presidential elections in December 2024 (leading to their annulment), it cannot be denied that the immediacy style is also gaining momentum in Eastern Europe. This becomes even more evident when we look at a few excerpts from the 1982 Romanian film *Angela Goes On*, which Jude put in his 2023 film. It can easily be seen that being a woman taxi driver 40 years ago was also challenging. Still, at least it was free of a certain kind of immediacy and the precarity that characterises those current drivers who combine working for Uber with other gigs (in one of the scenes, the old Angela, who worked as a taxi driver in the 1980s, asks the young one, “Does Uber contribute to your future pension?”).

Let's add to this the firing of the entire copyediting/proofreading staff in the largest Polish daily, *Gazeta Wyborcza*, at the beginning of 2024. This was nothing else than cutting the middlemen out of the publishing process and making the circulation of the paper more immediate, while burdening the authors with more responsibilities without additional payment. Moreover, the results of the last few editions of the Krzysztof Mętrak Competition, a major competition for young film critics in Poland, have proven that autobiographism and personalism are an increasingly popular new tendency in contemporary Polish film criticism. And while in Central and Eastern Europe there is no DoorDash, its Central European equivalent Foodora (which operates in Austria, Czechia, Hungary, and also Scandinavia) advertises itself on the internet with slogans such as “Because you want to” or “We believe that freedom can be delivered,” and a short manifesto: “We believe in a world free of guilt. Where people order what they want, whenever they want, because they love it.” Ordering whenever you want because you want to – pure tautological immediacy. And in case you do worry about the work conditions of the deliveryman hired under precarious conditions without proper social security – just don't. After all, Foodora believes in a world free of guilt, so you're all good. Just don't mind that it may lead to a situation where more and more of us are as exhausted and overstimu-

lated as Angela in Radu Jude's film. In Central and Eastern Europe, immediacy style is the air people breathe – maybe even to a greater extent than in some Western countries, since the capitalism that was implemented in this region after 1989 was already in its late form. Central and Eastern Europe jumped straight into the haze of lateness.

Bibliography:

/// Bagherli O. 2024. "Anna Kornbluh, *Immediacy, or, The Style of Too Late Capitalism*," *Chicago Review*, 21.06.2024, <https://www.chicagoreview.org/anna-kornbluh-immediacy-or-the-style-of-too-late-capitalism/>, accessed: 27.03.2025.

/// Baumbach N. 2022. "Film Theory as Ideology Critique (After Trump)," [in:] *The Oxford Handbook of Film Theory*, ed. K. Stevens, Oxford University Press.

/// Brubaker R. 2022. *Hyperconnectivity and Its Discontents*, Polity Press.

/// Crary J. 1999. *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture*, MIT Press.

/// Jameson F. 1992. *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, Indiana University Press.

/// Kornbluh A. 2023. *Immediacy, or, The Style of Too Late Capitalism*, Verso.

/// Richmond S.C. 2022. "On the Impersonality of Experience: Psychoanalysis, Interiority, and the 'Turn to Affect,'" [in:] *The Oxford Handbook of Film Theory*, ed. K. Stevens, Oxford University Press.

/// Ruda F. 2024. "Always Jamesonize!," e-flux, 11.10.2024, <https://www.e-flux.com/notes/633672/always-jamesonize>, accessed: 13.01.2025.

/// Szcześniak M. 2024. "Feeling Moved: Upward Mobility Stories in Socialism," *New Literary History*, vol. 55(1), pp. 73–97, <https://doi.org/10.1353/nlh.2024.a932371>.

/// Świrek K. 2024. "In the Face of New Masters: The Crisis of Neoliberalism and Recourse to Personal Charisma," *Psychoanalysis, Culture & Society*, <https://doi.org/10.1057/s41282-024-00487-9>.

/// Young D.R. 2022. "In Defense of Psychoanalytic Film Theory," [in:] *The Oxford Handbook of Film Theory*, ed. K. Stevens, Oxford University Press.

/// Žižek S. 2024. "Larger Than Life," Žižek Goads and Prods, <https://slavoj.substack.com/p/larger-than-life>, accessed: 13.01.2025.

/// Abstract

This essay is a review of Anna Kornbluh's book *Immediacy, or, The Style of Too Late Capitalism* (2023), published by Verso. Following Frederic Jameson's *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Kornbluh proposes the theorisation of the contemporary cultural dominant, which she recognises as being different from the one in postmodernism. She calls it "immediacy," which means a tendency to eschew mediation and strive for direct connection. The author of the essay finds Kornbluh's theoretical intervention invigorating while having some restrictions regarding her attempt at periodisation. He also points out the category of attention and its historicisation as an element that could enrich further studies on immediacy. Drawing mainly on examples from Romania and Poland, the author in conclusion indicates that immediacy might be considered a contemporary hegemonic style not only in North America and Western Europe but also in semi-peripheries of the West, such as Eastern Europe.

Keywords:

immediacy, capitalism, Anna Kornbluh, Frederic Jameson, Marxism

/// **Łukasz Kiełpiński** – PhD candidate in the Doctoral School of Humanities at the University of Warsaw. He has published articles in journals such as *IWM Post*, *Kwartalnik Filmowy*, *Kultura Współczesna*, and *Ekrany*. His current research project focuses on the origins of autobiographical film practices in the second half of the twentieth century ("Pearls of Science" grant funded by Poland's Ministry of Science and Higher Education). He has conducted research at the University of Toronto and at the Institute for Human Sciences in Vienna (IWM) on a Jerzy Giedroyc Fellowship. He is a member of the editorial team of the academic journal *View: Theories and Practices of Visual Culture*.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4977-9089>

E-mail: l.kielpinski@uw.edu.pl

ZAWIŁA DROGA DO UZNANIA W POLU SZTUKI

PIOTR SZENAJCH, *ODCZAROWANIE TALENTU. SOCJOGRAFIA STAWANIA SIĘ UZNANYM ARTYSTĄ*

Bartosz Pergół
Uniwersytet Warszawski

Kim jest artysta? Co to znaczy tworzyć sztukę? Za pośrednictwem jakich zabiegów odróżnia się – i kto to robi? – artystów uznanych od „naiwnych” i czy badacz powinien przyjąć taki zastany podział, czy wyruszyć „w teren” z zamiarem podważenia jego reguł? Socjolog sztuki już na wstępie badania jest zmuszony do przeglądu definicji. Piotr Szenajch oczywiście robi to już we *Wprowadzeniu* do swojego *Odczarowania talentu. Socjografii stawania się uznanym artystą* (2022). W trakcie lektury tej gęstej pracy doktorskiej okazuje się jednak, że przyjęte na wstępie kategorie nie wystarczają łódzkiemu socjologowi. Praca, rozpoczęta jako analiza biografii kilkorga polskich artystów w zgodzie z metodologią autobiograficznego wywiadu narracyjnego Fritza Schützego, staje się kilkusetstronicową krytyczną dyskusją z licznymi istotnymi nazwiskami socjologii sztuki oraz zainteresowanego sztuką pisarstwa kulturoznawczego¹ ostatnich 50 lat z okładem. Pierre Bourdieu, Nathalie Heinich, Izabela Wagner, Howard S. Becker, Gregory Sholette i wielu innych – przywoływane kategorie badawcze i figury teoretyczne przyjmowane są przez Szenajcha w powtarzanym ruchu punktowego przyjęcia i przekroczenia zwróconego w stronę pełniejszej definicji artysty i sztuki. Książkowy rezultat okazuje się fascynujący. To przy tym praca o tyle nierówna, że autor momentami wydaje się nie unosić własnego teo-

¹ A nawet krytycznej ekonomii sztuki reprezentowanej przez Hansa Abbinga.

riotwórczego rozmachu, nie mieścić się w ograniczonej formie wydawnictwa – nawarstwiającej się pojęcia przykrywają szeroki zbiór źródłowych wywiadów, a ugruntowana w narracjach analiza gubi się w uniwersalizującym uogólnieniu.

Pierwsze hipotezy są pragmatyczne. Zainteresowany pracą artystyczną Szenajch wybiera na swoich rozmówców twórców uznanych bezspornie, związanych z najważniejszymi środowiskami polskiej sztuki najnowszej². Grzegorz Kłaman, Grzegorz Kowalski, Katarzyna Kozyra, Zbigniew Libera, Zofia Kulik, Wilhelm Sasnal... Niezależnie od tego, jakie przyjąćlibyśmy kategorie artystycznego sukcesu, to grono w początkach drugiej dekady XXI wieku (gdy Szenajch rozpoczynał pracę nad doktoratem) musiało kojarzyć się z nim nawet pobieżnemu obserwatorowi polskiego życia kulturalnego. „Są jego [polskiego świata sztuki] elitą” (Szenajch 2022: 10)³.

Wywiady mają rozświetlić mechanizmy zachodzące w życiu „uznanego artysty”; wielość rozmów zaś ma ułatwiać późniejsze uogólnienie odnajdywanych biograficznych struktur. Metoda Schützego, popularyzowana w Polsce przede wszystkim przez wspierające Szenajcha w pracy Kają Kaźmierską i Katarzynę Waniek z Uniwersytetu Łódzkiego, należy do wymagających (zob. Kaźmierska, Waniek 2020). Wierność rygorowi przeprowadzania wywiadów oraz kolejnym krokom ich opisu i interpretacji wynagradza czytelnością procedury i ugruntowaną w tradycji socjologicznej teoretyczną obudowę. Szenajch od początku zapowiada jednak problemy z wąsko traktowaną metodą Schützego. Choć korzysta z niektórych kategorii badawczych niemieckiego socjologa⁴, zainteresowany teorią ugruntowaną w ujęciu Kathy Charmaz i socjologią Jean-Claude’a Kaufmanna (s. 41–46), nie może zadowolić się opisem „struktur procesowych” czy wylapywaniem w analizowanych biografiiach „trajektorii cierpienia”. Jego zamiarem jest wyprowadzenie z zebranego materiału własnych konstrukcji teoretycznych. Jak pisze: „Powiedziałbym o socjologii to samo, co Deleuze i Guattari twierdzili o filozofii – także jej zadaniem, być może najważniejszym, jest tworzenie nowych pojęć” (s. 46).

Nie dziwię się Szenajchowi, że – jak przyznaje – pracował nad swoim doktoratem przez dekadę (s. 29). Ogrom zebranego materiału, 120 godzin nagranych wywiadów (s. 38), sprawia, że najprostsza interpretacja w duchu

² Między innymi Zespołem Regionalnym „Kowalnia”, Grupą Ładnie, Supergrupą Azorro czy środowiskiem gdyńskiej Wyspy. Zob. Rottenberg 2005.

³ W wypadku kolejnych odniesień do recenzowanej pozycji w nawiasie pozostawiam jedynie numer strony.

⁴ W tekście autor odnosi się więc do „struktur procesowych”, na przykład „instytucjonalnych wzorców oczekiwań” (Kaźmierska, Waniek 2020: 105).

autobiograficznego wywiadu narracyjnego zajęłaby lata i setki stron. Dla autora *Odczarowania...* jest to jednak dopiero początek. Socjolog zabiera czytelników na erudycyjne *tour de force*, którego celem jest rekonceptualizacja zuniwersalizowanej ontologii sztuki, „ujawnienie powiązań, odmienne skonstruowanie artystycznych procesów stawania się [artystą]” (s. 400). I chociaż autor zaznacza za Ingeborg Helling, że interesuje go „biografia jako środek”, a nie „biografia jako temat” (s. 40), zastanawiam się, czy w kłębiącym się w kolejnych rozdziałach filozoficznym wywodzie biografia nie staje się momentami jeszcze czymś innym – pozostawionym za plecami pretekstem teoretycznego rozważania. Krytyka nie powinna jednak prze-ważać w ocenie tej książki. Niezależnie od dystansu od analizowanego kor-pusu wywiadów wypracowywane przez Szenajcha pojęcia są imponującym modelem socjologii działalności artystycznej.

Zdefiniowanie sztuki nie jest dla socjologa prostym zadaniem. Pisze o tym chociażby Marian Golka⁵, przestrzegając przed błędami „redukcjo-nizmu lub nieistotności” (2008: 19), sprowadzenia sztuki do jakichś „de-terminujących ją warunków” bądź „formulowani[a] wiedzy mało wartej dla poznania samej sztuki” (s. 19–20). Chociaż Szenajch nie odnosi się do strukturalistycznej, z zapalem klasyfikującej kolejne możliwe funkcje ka-nonicznej sztuki pozycji Golki, zdaje się podzielać jego rezerwę do pułap-ki redukcjonizmu socjologii opisującej pracę artystów. Znajduje to wyraz zwłaszcza w serii polemik z Bourdieu, gigantem dyscypliny. W całej czę-ści I jesteśmy świadkami negocjacji z pojęciem habitusu, a w części III – rozszerzenia definicji „pola sztuki” o Foucaultowską analizę dyskursu i stworzenia pojęcia „pola-dyskursu” (s. 382–386). Szenajcha nie zado-wala wyjaśniająca moc zastanych kategorii: awans artystyczny nieznosnie odkleja się od awansu klasowego, a sztuka przerasta „produkcję kultu-rową”. Socjolog sięga po arsenal nazwisk i figur teoretycznych; książka miejscami piętrzy się od pojęć wprowadzanych tylko na użytek jednego czy dwóch akapitów, intelektualnych meandrów czy ucinanych mikro-dyskusji. Autor proponuje własne kategorie, momentami uzasadniane prawdziwie brawurowo, jak „turniej zagadek” zaczerpnięty ze znalezio-nego w antykwariacie *Małego słownika klasycznej myśli indyjskiej* (s. 207–208) czy wykorzystana pod koniec innego rozdziału ilustracja pojęcia „pola-dyskursu” obrazem... makowca (s. 385–386).

Zgodnie z zaleceniami twórców teorii ugruntowanej (zob. Glaser, Strauss 2009; Charmaz 2013) Szenajch teoretyzuje płodnie, proponując

⁵ Sam nie unikając moim zdaniem pułapki egzaltacji, skupienia się na tym, co w sztuce gwiazdor-skie, pominięcia teoretycznego znaczenia jej „ciemnej materii”.

bogaty zestaw pojęć o różnej mocy. Nie ma tu miejsca nawet na pobieżne przywołanie ich wszystkich, skupiają się one jednak w zamiarze opisanie **stawiania się artystą**⁶. Ten jest w opowieści socjologa postacią szczególną. Autor kreśli figurę człowieka „zainfekowanego” na formacyjnym etapie życia dyskursem sztuki nowoczesnej (s. 453); osoby, która za sprawą „inicjatorów”, znaczących spotkań z ludźmi czy pojedynczymi tekstami kultury wyrывa się do innej „samodzielnej przestrzeni” (s. 122–130). Opisywani przez niego artyści przechodzą długą i krętą drogę wyznaczaną „rykoszetami upodmiotowienia” (wielokierunkowymi, w opozycji do parabolicznej „trajektorii”) (s. 389–405), wkraczają w pole sztuki po zdaniu krytykowanych „testów talentu” (s. 177–178) na progu artystycznych akademii, po tysiącach godzin intencjonalnego treningu (s. 143–145) i w rezultacie rezygnacji z innych życiowych aspiracji („domykania furtek”) (s. 488–490).

Teoretykami, którzy odciskają na *Odczarowaniu...* najgłębsze piętno, są jednak nie brahmani z *Małego słownika...*, a wspomniany Bourdieu, Michel Foucault oraz Gilles Deleuze i Félix Guattari. W części IV Szenajch rozpisuje swoją zasadniczą propozycję – teorię już nie tyle socjologii, ile ontologii sztuki. Artysta staje się w niej „klączem” nawiązującym do fundamentalnej figury autorów *Tysiąca Plateau* oraz teorii aktora-sieci (s. 428–432). „Każdy aktor sam jest węzłem, splotem” (s. 430) – pisze polski socjolog, rozwijając zaraz swoją myśl również o metafory **rozrostu, zgęstnienia i rozpadu**, opisujące różne rodzaje transformacji, przez które może przechodzić tak pomyślany artysta-aktor (s. 439–441).

Studiując historię sztuki, spotkałem się z żartobliwym nazwaniem dziejów sztuki najnowszej „książką telefoniczną”⁷. Dowcip ten ma ilustrować przejście od niekiedy po heglowsku rytmicznie uporządkowanej historii sztuki dawnej, wygodnie podzielonej na style, okresy i prądy, do analizy splątanej i rozproszonej twórczości powojennej. Odnajdując w nowoczesnej rzeźbiarce czy artyście wideo modelowe „klacze”, opisując skomplikowane relacje osobiste i instytucjonalne w kategoriach „splątania” czy „podłączenia”, pisząc o biografii artysty jako drodze ku upodmiotowieniu przebiegającej torem rykoszetów, niejednoznacznej, nieliniowej, ryzykownej – Szenajch adaptuje język najważniejszych francuskich filozofów drugiej połowy XX wieku do opisu tej chaotycznej rzeczywistości „pola-dyskursu” sztuki. Skomplikowane? Jeszcze jak! Ale intelektualnie uczciwe

⁶ Zostawiam na razie wymienione w podtytule „uznanie” z boku.

⁷ Chciałbym przypisać autorstwo tej nazwy Wojciechowi Szymańskiemu, ale równie dobrze może być ona owocem frustracji koleżanki ze studiów przed egzaminem lub dobrze skądinąd znaną cytelnikowi anegdotą jakiegoś zapomnianego przeze mnie teoretyka.

i błyskotliwe, a poza tym prawdziwie otwarte na tak obezwładniającą i historyka, i socjologa w polu sztuki różnorodność.

W aneksie do swojego tekstu autor przyznaje, że tytułową drogę do artystycznego **uznania** planował opisać w jeszcze kolejnych rozdziałach, że rozpędzony wywód musiał – domyślam się, za namową bądź to promotorską, bądź to wydawniczą – uciąć przed właściwą puentą. Szenajch kończy więc rozprawę zwięźle, pospiesznie wręcz artykułując szereg kategorii wynikających z analizy biograficznej zebranego materiału. Wraca do analizowanego korpusu wywiadów i zamierza się nawet na zwięzłą odpowiedź na pytanie „Jak zostać artystą?” (s. 490–492). W zakończeniu powraca też pominięta przeze mnie wcześniej kategoria **uznania**, towarzysząca mniej wartościującej kategorii **stawania się artystą**. Właśnie uznanie spośród licznych przyjętych we wstępie i negocjowanych, przebudowywanych w toku opowieści definicji zdaje się przysparzać Szenajchowi najwięcej kłopotów. Artystyczny sukces, mimo całej streszczonej aparatury teoretycznej, pozostaje pojęciem albo nieuchwytnym, albo zamkniętym w tautologicznym kole.

Socjolog odrzuca – trudno się z tym nie zgodzić – biologizującą metaforykę „wrodzonego talentu”, który aparat edukacyjny miałby jedynie „wyłowić” z populacji (s. 14–15). Odrzuca także koncepcję instytucjonalną, zgodnie z którą intersubiektywność pola sztuki miałaby sprawiać, że o uznaniu „nie wystarczy też powiedzieć, że jest konstruowane instytucjonalnie przez świat sztuki ani że wynika ze struktury pozycji w polu sztuki” (s. 197). Z czego zatem wynika? Z intersubiektywnej gry, „turnieju zagadek”? To przypominałoby wyjściowe stanowisko Bourdieu: „Wygrywa ten, kto zdobędzie najwięcej kapitału specyficznego dla danego pola [...]. W przypadku pól produkcji kulturowej [...] kapitałem tym jest uznanie pozostałych uczestników gry” (s. 244). Szenajch trzyma się jednak wywiadów z artystami, a ci, w zasadniczych fragmentach zwłaszcza Libera i Artur Żmijewski (s. 254–255), przestrzegają przed redukcją sztuki do tego rodzaju gry kapitałów: „nie zapominajmy o momentach, gdy artysta zostaje sam w swej pracowni – o indywidualnej pracy konceptualnej zakorzenionej w osobnym doświadczeniu [...]. Wreszcie, o indywidualnej wytrwałości w ponoszeniu kosztów wyboru drogi artysty” (s. 255). W kulminacyjnym momencie pracy Szenajch „oddaje pola wyobraźni romantycznej” (s. 475), pisząc o twórczej **malignie**:

Cale przygotowanie: zgromadzone zasoby kulturowe i ekonomiczne, warsztat udoskonalony przez lata intencjonalnego treningu, nawiązane relacje współpracy i wsparcia, sprzyjająca konfiguracja

klączy upodmiotowienia oraz dyskursu-pola, z którym jest splecione – wszystko musi zadziałać razem w krytycznym okresie intensywnej pracy konceptualnej i technicznej realizacji. (s. 475)

Może romantyczne kategorie nie są aż tak złudne? Autor kilkakrotnie punktuje w książce te miejsca, w których odgrywają one rolę niesprawiedliwych zapór, tak jak w egzaminach wstępnych na Akademię czy tam, gdzie mogą prowadzić do marginalizacji kobiet (s. 172–176). Mimo to w podsumowaniu jego uznany artysta jest kimś więcej niż sprawnym graczem w polu, a jego działalność jest czymś innym niż „zdobywaniem specyficznego kapitału”. Aby działać w polu sztuki, **musi** on połączyć indywidualną dyspozycję z siecią relacji w polu i przeżyć **krytyczny okres**. To przekonujący obraz, ale czy aby na pewno obraz „odczarowany”?

„Etnograf pracowni malarskiej” (s. 430) przedstawia czytelnikowi wierny i rozbudowany opis działalności twórczej, która mimo wszystkich zabiegów wyjaśniających zachowuje element tajemnicy. Droga do uznania w polu sztuki wydaje się po prostu zawierać element przygodności, przeznaczenia, fartu – różnie nazywanego przez różnych twórców. Komponent, który nawracając w narracjach, nie pozwala na domknięcie próby systematycznego wyjaśnienia jednego z tytułowych zagadnień publikacji.

Odczarowanie talentu jest książką gęstą, teoretycznie brawurową, ożywczą w krajobrazie intelektualnym polskiej socjologii sztuki, a przy tym przypuszczalnie ciekawą dla innych dziedzin nauki o sztuce. Rizomatyczne, gęstniejące na kartach pracy doktorskiej definicje sztuki, artysty, pola-dyskursu i rykoszetów upodmiotowienia są spójną intelektualną propozycją o dużym potencjale ucieleśnienia w kolejnych badaniach. Szenajch bywa przy tym niekonsekwentny w zadeklarowanym celu, biograficznej analizie wywiadów autobiograficznych uznanych polskich artystów. Interpretacja olbrzymiego korpusu wywiadów z trudem mieści się w jednotomowej publikacji. Chociaż autor przekonuje, że jego praca teoretyczna wynika z bliskiej lektury materiału źródłowego, w tekście przejawia się to w różnym stopniu. Zatrzęsienie zewnętrznych pojęć czyni jego tezy pełniejszymi i mocniej osadzonymi w kontekście socjologii i filozofii sztuki. Oddala jednak czytelnika od materiału źródłowego, czyniąc miejscami ze 120 godzin autobiograficznego materiału rezerwuar przykładów potwierdzających kolejne propozycje badacza. Czytelnik zainteresowany krytycznie zinterpretowaną biografią konkretnych postaci polskiej sztuki przełomu wieków może się zawieść, odnajdując w wywodzie socjologa jedynie skrawki podsumowujące te obszerne narracje. Pozostaje ciekawość

i przekonanie, że z setek godzin wywiadów Szenajcha można wyczytać jeszcze o wiele więcej, niż zmieściłoby się na jakichkolwiek zamkniętych okładką 500 z okładem stronach; że poza budulcem do uniwersalizującej opowieści o cechach artysty badanie socjologa mogłoby, czy wciąż może, posłużyć do nowatorskiego zilustrowania przełomowych momentów w historii polskiej sztuki najnowszej, których tylko część stanowili rozmówcy Piotra Szenajcha.

Bibliografia:

/// Charmaz K. 2013. *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, tłum. B. Komorowska, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Glaser J., Strauss A. 2009. *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*, tłum. M. Gorzko, Zakład Wydawniczy „Nomos”.

/// Golka M. 2008. *Socjologia sztuki*, Centrum Doradztwa i Informacji Difin.

/// Kaźmierska K., Waniek K. 2020. *Autobiograficzny wywiad narracyjny: metoda, technika, analiza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

/// Rottenberg A. 2005. *Sztuka w Polsce 1945–2005*, Wydawnictwo Piotra Marciuszka „Stentor”.

/// Szenajch P. 2022. *Odczarowanie talentu. Socjografia stawania się uznanym artystą*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

/// **Bartosz Pergół** – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się socjologią sztuki i badaniami kultury wizualnej, a dokładniej: społecznymi uwarunkowaniami pracy artystycznej kobiet i tkaniną artystyczną. Bada środowiska tkaczek w Europie Środkowej i Ameryce Łacińskiej. Aktualnie pracuje nad projektem doktorskim: opisem przekształceń pól sztuki związanych z politycznymi i społecznymi wstrząsami na przykładzie Polski i Argentyny. Jego promotorką jest prof. Joanna Wawrzyniak. Prywatnie: przewodnik beskidzki i wydawca w Radiu Kampus.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8056-4677>

E-mail: b.pergol@uw.edu.pl

SKOŃCZMY NAPAWAĆ SIĘ BRUTALNYM KRAJOBRAZEM. ŻYJEMY W NIM

ACHILLE MBEMBE, *BRUTALIZM*

Rudolf Dettlaff
Uniwersytet Wrocławski

/// Wstęp

Achille Mbembe, kameruński filozof, historyk i jeden z najważniejszych współczesnych myślicieli postkolonialnych, kontynuator myśli Frantza Fanona, w swojej najnowszej książce *Brutalizm* (2024) podejmuje tematykę istotną dla zrozumienia mechanizmów współczesnej władzy oraz brutalizacji życia społecznego. Mbembe, znany w Polsce dzięki wydanej kilka lat temu publikacji *Polityka wrogości*, kontynuuje swoją refleksję nad globalną dynamiką nierówności, konfliktów i procesów wykluczenia, które przybierają coraz bardziej drastyczne formy. Pojęcie brutalizmu autor zapożycza z architektury, aby nakreślić metaforyczny obraz współczesnej rzeczywistości. Nie skupia się przy tym na estetyce brutalizmu, ale rozciąga tę koncepcję na analizę form opresji, zniszczenia i instrumentalizacji ciała ludzkiego oraz natury. Słowem, przekształca je w myśl polityczną, sytuującą się – jak pisze – na styku „niematerialnego, cielesności i materiałów” (Mbembe 2024: 8)¹. Termin ten pomaga mu opisać „epokę, ogarniętą patosem wyburzania i wytwarzania na skalę planetarną olbrzymich zasobów mroku, ale również wszelkiego rodzaju odpadów, pozostałości i śladów gigantycznej demiurgii” (s. 8). Brutalizm jest produktem kapitalistycznych stosunków

¹ W wypadku kolejnych odniesień do recenzowanej pozycji w nawiasie pozostawiam jedynie numer strony.

społecznych; wojną z ludźmi, którym jedyne, co zostało, to sprzedaż własnej pracy; przede wszystkim zaś jest sposobem zarządzania populacją.

„Brutalizm” – jako pojęcie – jest kontynuacją tego, co kameruński filozof nazwał „nekropolityką”, która odpowiada na pytanie „Kto może żyć?”. Brutalizm jest dyskursem nekropolityki. W jej zrozumieniu widać mocne inspiracje pracami Michela Foucaulta z zakresu biopolityki – zarządzania życiem na skalę populacji. Mbembe pokazuje drugą stronę zarządzania życiem, a więc zarządzenie śmiercią i unicestwianiem. Brutalizm jako dyskurs władzy opiera się na materialno-dyskursywnych splotach, które autor analizuje w poszczególnych rozdziałach. W niniejszym tekście przedstawię dwa terminy, które wydają mi się ważne w myśli kameruńskiego filozofa. Pierwsze z nich to „obóz” jako struktura rzeczywistości społecznej. Tutaj najlepiej widać kontynuację myśli Mbembego, a także splot pojęć opisywanych w książce: granice-ciała, cyrkulacje czy wspólnota zniewolonych. Drugim istotnym pojęciem jest „animizm”, który autor redefiniuje, umieszczając go w kontekście nowych technologii. Wątek ten uwypuklam, ponieważ zdaje się on otwierać ciekawą dyskusję na temat nie tylko nowych technologii, ale także tego, co w posthumanistyce określa się mianem „sprawczości więcej-niż-ludzkiej” czy „sprawczości przedmiotów”.

/// Obóz

Podobnie jak Foucault w swoich pracach Mbembe w *Brutalizmie* bada relacje władzy ustanawiane za pomocą różnego rodzaju technologii: cyfrowych, rasowych, tożsamościowych, więziennych. Przede wszystkim interesuje go izonomiczny charakter Ziemi jako specyficznej materii, którą zamieszkujemy wspólnie, a która została przekształcona zgodnie z ideą obozu, dzielącą świat na tych, którzy mogą swobodnie korzystać z przywileju mobilności, i tych, którzy takiego przywileju nie mają. Mbembe nie powołuje się bezpośrednio na Giorgia Agambena (2008), mimo to koncepcje tych autorów mocno z sobą rezonują. Być może ciekawa byłaby dokładna analiza porównawcza tych dwóch koncepcji obozu. Gdy bowiem Agamben pisze o „nagim życiu”, opisuje ten sam proces co Mbembe, gdy pisze o nekropolityce. Choć używają innych pojęć i opisują inne doświadczenie (Agamben – Auschwitz, państwa narodowe i warunki nowoczesności; Mbembe – kolonie, rasizm i kapitalizm), obaj odpowiadają na pytanie „Kto może żyć?”. Różnicą jest jedynie podejście do podmiotowości. U Agambena wydaje się, że nagie życie jest bezpodmiotową formą egzystencji, która – wykluczona politycznie – zostaje oddana w pełni władzy suwerena. Mbembe zaś daje

więcej nadziei, kreśląc pewne formy wspólnotowości i sprawczości w zniewoleniu („wspólnota zniewolonych”). W tym sensie Kameruńczykowi bliżej do Foucaulta, gdy ten stwierdza:

Nie ma władzy tam, gdzie determinacja przenika całość: niewolnik skrepowany kajdanami nie uczestniczy w stosunku władzy (wolno tu mówić jedynie o stosunku fizycznego przymusu). W konsekwencji należy odrzucić jednoznaczną opozycję władzy i wolności, które wykluczałyby się wzajemnie – wchodzi w grę raczej ich skomplikowane oddziaływanie. W jego ramach wolność może jawić się jako warunek sprawowania władzy (i to warunek pierwotny, ponieważ wolność musi być obecna tam, gdzie ma się pojawić władza), jak również jej stały fundament (ponieważ bez dostępnej poddanym szansy odmowy władza sprowadziłaby się do fizycznej determinacji). (Foucault 1998: 187–188)

Idea obozu była ważną częścią wcześniejszej *Polityki wrogości*, w której Mbembe pisze:

Obóz, trzeba to powiedzieć, stał się strukturalnym elementem globalnej kondycji. Mało tego, nikogo już nie oburza. Co więcej, zamykanie w obozach nie tylko stanowi naszą teraźniejszość. Jest naszą przyszłością, naszym sposobem na „utrzymanie w bezpiecznej odległości wszystkiego, co nam przeszkadza, na powstrzymanie lub odrzucenie tego, co zbędne – ludzi, materii organicznej lub odpadów przemysłowych”, krótko mówiąc, jest jedną z form zarządzania światem. (Mbembe 2018: 95)

Jeżeli liberalne demokracje uważa się za wolne od przemocy czy też takie, w których przemoc jest „ucywilizowana”, to tylko dlatego, że kraje bogatej Północy zorganizowały świat według zasad obozu, odsyłając „zbędne” na drugą stronę. Jacques Derrida napisał, że metafizyczne, binarne opozycje są przemocowymi hierarchiami. Ci po niewłaściwej stronie mogą być brutalizowani ze względu na swoje różnice (St. Pierre 2011: 617). Mbembe w *Brutalizmie* organizuje nam² wycieczkę objazdową po najmroczniejszych elementach współczesnego świata, zaprasza nas do odwiedzenia „niewłaściwej strony binarnej opozycji”.

² Piszę „nam” w kontekście odczytywania jego myśli przez Europejczyków.

Podstaw technologii, jaką jest obóz, Mbembe upatruje w wielkich polowaniach. Powołując się na filozofkę Elbę Dorlin i filozofa Grégoire’a Chamayou, Mbembe porównuje współczesne formy przemocy wobec osób zmarginalizowanych do dawnych polowań na zwierzęta i ludzi, podkreślając ich systematyczność i brutalność. Wskazuje, że zaawansowane technologie, takie jak drony, biometryka czy cyfryzacja danych, przekształcają granice w narzędzia kontroli mobilnej. Jak pisze: „[a]tak w tych polowaniach kieruje się zatem na ożywione, ruchliwe ciała dysponujące siłą pociągową, intensywnością, zdolnością ucieczki i przemieszczania się, przy czym nie są one uważane za takie ciała jak nasze, ale jako napiętnowane są przedmiotem ostracyzmu” (s. 64–65). Celem przetrzymywania ludzi w obozach jest produkcja osób, które można deportować, które można pozbawić praw i godności. Używając języka Agambena (2008), można by powiedzieć, że celem jest produkcja nagich żyć. Umocnienia to przywilej bogatych krajów Północy do swobodnego przemieszczania się po całej planecie. Uciekający przed wojną, głodem, pogarszającymi się warunkami życia, niesprzyjającym klimatem, którzy nie spełniają warunków dyktowanych przez kraje Północy, trafiają do obozów, będących materialno-symboliczną przestrogą przed mobilnością biednych.

Filozof zwraca także uwagę na podstawowy mechanizm brutalizmu, którym jest spalanie surowców służących do produkcji w rozumieniu dosłownym (węgiel, ropa naftowa, gaz łupkowy), jak i metaforycznym (wyzyskująca praca, współczesne niewolnictwo), wskazując tym samym, że brutalizm jest mechanizmem drapieżnej natury kapitalizmu. Brutalizm spala, by produkować. Produkuje nie tylko tanie towary w nowoczesnych obozach pracy, ale też poczucie bezpieczeństwa wytwarzanego dzięki technologiom, które według Mbembego zyskały wymiar religijny. Chodzi zarówno o takie technologie jak mury, kamery czy broń, jak i te obliczeniowe i *big data*, które dają nam niepotrzebujące teorii poczucie pewności, w wypadku którego liczba zastępuje narrację. Pierre Lévy, cytowany przez Mbembego, pisze w tym kontekście, że „zwolennicy *big data* utrzymują epistemologiczną iluzję, że mogą obejść się bez teorii i że wiedza może wyłonić się z prostej, statystycznej analizy danych” (s. 75). Kameruńczyk twierdzi, że to fałszywe założenie, ponieważ za każdą taką bazą danych stoi jawne bądź ukryte założenie, które nie przyznaje się do siebie. Dzięki takim technologiom mamy poczucie pewności i bezpieczeństwa, mimo że Ziemia wokół się rozpada.

/// Nowy animizm

Mbembe wskazuje, że splot nowych technologii, religii i towarów otworzył drogę do powrotu animizmu. Twierdzi, że współczesne technologie – w tym cyfrowe, neurologiczne i biotechnologiczne – nadają „życie” obiektom przez interakcję z ludzkim ciałem. Nowoczesny animizm według filozofa jest napędzany przez kult obiektów jako tego, co podwaja ludzką egzystencję. Smartfony, algorytmy czy systemy sztucznej inteligencji nie tylko wspierają, ale wręcz przekształcają sposób, w jaki ludzie doświadczają świata i siebie samych. Technologie te mogą być wykorzystywane do monitorowania, zarządzania i kontrolowania jednostek oraz grup społecznych. Ta forma animizmu jest związana z neoliberalizmem. Animizm działa jako wektor „neowitalizmu”, wspierając logikę produkcji, konsumpcji i wyzysku. Ogromne zasoby wiedzy, które się dziś wytwarza, także w szeroko rozumianych naukach humanistycznych, sprowadza się do użyteczności, wiedzy, którą da się wykorzystać w przemyśle. Prawdą w tym systemie jest to, co dobrze się monetyzuje.

W rozdziale dotyczącym animizmu wybrzmiewa krytyka posthumanistyki³, która może stać się dostarczycielką pojęć do przekształcania kapitalizmu. Rozdział ten jest bardzo ważną wskazówką dla twórców posthumanistycznych, uwrażliwiając ich na zawłaszczenie teorii przez kapitalizm. Za przykład niech posłuży nam następujący fragment:

Jeśli natomiast chodzi o opinię publiczną, to ucieleśnia się ona w dużej mierze w cyfrowej rzeczywistości, tyle że dzieje się to w nowy sposób, bez ciała i cielesności. Relacja ze światem, z innymi ludźmi, z przedmiotami jest teraz uwarunkowana technologiami krzemowymi. Takie są wymogi nowego stulecia. Jedną z właściwości technologii cyfrowych jest, jeśli nie wyeliminowanie wszelkiej idei substancji, to przynajmniej pozbawienie jej substancjalności w celu skuteczniejszego przekazania jej jedynej rzeczy, która naprawdę się liczy: prędkości. (s. 76)

Mbembe wskazuje, że pozbywanie się substancjalności, czyli *de facto* antyesencjalizmu, będącego jednym z założeń posthumanistyki, może się

³ Posthumanistykę rozumiem tu bardzo szeroko. Mam na myśli zarówno teorię aktora-sieci, jak i *object oriented ontology*, nowy materializm, realizm spekulatywny, a nawet studia nad nauką i technologią oraz wszystkie nurty pokrewne. Choć piszę wyłącznie o posthumanistyce, zaprezentowana tutaj refleksja może dotyczyć także neurobiologów, psychologów, nauk o komunikacji i każdej innej nauki, którą sprowadza się do dostarczycielki pojęć umacniających kapitalizm.

przyczynić do splotu umacniającego neoliberalne *status quo* z jej główną wartością – prędkością. Badacze z nurtu posthumanistyki powinni zabezpieczać swoje teorie przed sprowadzeniem ich do kolejnej wersji mitu dominującego w Dolinie Krzemowej o postępie technicznym jako postępie w ogóle. Tak rozumiana idea postępu nie sprawia, że jako społeczeństwa stajemy się bardziej racjonalni czy mądrzejsi. Ignorancja i zabobony są poważnym problemem. Oświeceniowy projekt walki z ignorancją za pomocą racjonalności zmienił się dziś w umacnianie ignorancji za pomocą racjonalności. Wielkie zbiory danych (*big data*) nie są wiedzą, choć tak twierdzą ich zwolennicy, którzy swoje założenia (czasem nieświadome) ukrywają pod „obiektywnością liczb”.

Aby (post)humanistyka nie zmieniła się w proste przeliczenia, musimy w wymiar ontologiczny wpleść narrację. Jak pisze Mbembe: „ponieważ cyfry wzięły górę nad słowem, liczba stała się ostatecznym gwarantem rzeczywistości zamiast jej wyznacznikiem” (s. 74). Teza ta przypomina tę o kryzysie narracji, o której pisze Byung-Chul Han (2024). Obaj filozofowie wskazują na ten sam problem zaniku narracji czy też oderwania narracji od rzeczywistości, która tworzy autopojetyczny system produkcji symboli, niemający z rzeczywistością nic wspólnego. Rzeczywistość w coraz większym stopniu zostaje sprowadzona do liczb. Jest to wymóg użyteczności, którą dyktuje przemysł. Dalej Mbembe pisze: „[b]yć może nowością jest jedynie przyspieszona produkcja symboli bez rzeczywistości, symboli, które są samowystarczalne i mają tendencję do zajmowania całej przestrzeni rzeczywistości” (s. 76). Animizm odkrywa w tym miejscu swoją moc emancypacyjną, w której to splecenie narracji z ontologicznym wymiarem przedmiotu jest sposobem na upodmiotowienie, które nie jest ukryte pod warstwą liczb. Ta moc jest wyłącznie potencjalnością, która jednak nie wybrzmiewa głośno.

/// Wnioski

Mbembe uważa, że to, co proponowały (i wciąż proponują) w sensie emancypacji myśl poststrukturalistyczna/modernistyczna/humanistyczna etc., było od zawsze zakorzenione w Afryce. Jeżeli jest nadzieja w zachowaniu tych idei, dziś przejętych przez neoliberalizm (historię tego przejęcia można prześledzić w Boltanski, Chiapello 2022), to znajduje się ona w Afryce. Myśl afrykańska jest przedstawiona przez filozofa jako odpowiedź na „brutalizm”. Niestety, co wydaje mi się sporym mankamentem, nie dostajemy od Mbembego przykładów tej tradycyjnej myśli afrykańskiej, w której upatruje on źródła przyszłej etyki planetarnej. Nie do końca jest też jasne,

o którą myśl afrykańską może chodzić. Czy afrykański uniwersalizm ma zastąpić europejski uniwersalizm (Wallerstein 2007)? Tego z książki Kameruńczyka się nie dowiemy.

Mbembe gdzieśniedzie wymienia cechy tradycyjnej myśli afrykańskiej, takie jak nadanie przedmiotom charakteru istoty żywej (ma to swoje konsekwencje etyczne, związane z współbyciem z przedmiotami) czy ontologia nastawiona na proces i stawanie się:

W dawnych afrykańskich systemach myślowych ludzkie ciało było postrzegane jako kondensacja relacji energetycznych, jako ich wiązka, ale również jako punkt, w którym się one zbiegają i łączą. (s. 136)

Fragment ten nie jest okraszony ani przypisem, ani konkretnym przykładem. Pozostaje nam, jako czytelnikom, wiara, że tak właśnie jest. Nie mamy jednak możliwości wglądu, co to oznacza i skąd pochodzi ten pogląd. Romantyczna wizja Afryki, która w odczuciu autora miałaby nas „uczyć żyć na wyjałowionej i spowitej brutalizmem ziemi” czy która stanowi „moc w rezerwie” i „laboratorium brutalizmu”, to świetne hasła, których Mbembe nie uzupełnia ontologiczno-etycznymi wskazówkami. Być może figura „Chrystusa narodów”, który cierpi, by zbawić, jest mocno zakorzeniona w polityce wykluczonych, ale nie wydaje się ona figurą, na której należy prowadzić emancypacyjne polityki. Jest ona raczej quasi-religijnym światelkiem nadziei w mrocznym świecie. W dodatku światelkiem na tyle nikłym, że pozostawiającym nas w mroku. Po *Brutalizmie* chciałoby się nauczyć żyć od Afryki, ale dalej nie wiadomo, co to znaczy.

Książka mimo swojej – *nomen omen* – brutalności uwrażliwia czytelnika na sploty, w których funkcjonują współczesne technologie. Polska wersja publikacji stawia także pytanie (a może nawet wyzwanie badawcze) o to, jakie jest nasze usytuowanie w brutalistycznym systemie? Czy i w jaki sposób brutalizm dosięga Polski? A może – co najistotniejsze – jaką rolę odgrywamy w globalnej strukturze zorganizowanej podług idei obozu?

Bibliografia:

/// Agamben G. 2008. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka.

/// Boltanski L., Chiapello E. 2022. *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa.

/// Byung-Chul H. 2024. *Kryżys narracji i inne eseje*, tłum. R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Federici S. 2022. *Poza granicami skóry. Przemysłowanie, przekształcenie i odżywianie ciała we współczesnym kapitalizmie*, tłum. J. Bednarek, Książka i Prasa.

/// Foucault M. 1998. *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Nogą”, nr 9, s. 174–192.

/// Mbembe A. 2018. *Polityka wrogości*, tłum. U. Kropowicz, Wydawnictwo Karakter.

/// Mbembe A. 2024. *Brutalizm*, tłum. O. Hademann, Wydawnictwo Karakter.

/// St. Pierre E. 2011. *Post qualitative research: The critique and the coming after*, [w:] *The SAGE Handbook of Qualitative Research 4*, red. N. Denzin, Y. Lincoln, SAGE Publications, s. 611–627.

/// Wallerstein I. 2007. *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, tłum. A. Ostolski, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// **Rudolf Dettlaff** – kulturoznawca i medioznawca; doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk o Kulturze i Religii Uniwersytetu Wrocławskiego, absolwent Uniwersytetu SWPS i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Wrocławskim. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół sportu, ciała, technologii i teorii posthumanistycznych.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4458-9972>

E-mail: rudolf.dettlaff@uwr.edu.pl

ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

Przyjmujemy artykuły o długości maks. 30 000–40 000 znaków. Teksty oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Do każdego tekstu powinien być dołączony **abstrakt** w formie bezosobowej w wersji polsko- i anglojęzycznej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz **lista maksymalnie pięciu słów kluczowych**.

Abstrakt powinien zwięźle przedstawiać:

- cele autora tekstu – pytania, na które szukał odpowiedzi w trakcie badań (ang. *research questions*);
- zastosowaną metodologię;
- najważniejsze wnioski z przeprowadzonych badań/analizy.

Abstrakt powinien być zrozumiały niezależnie od samego artykułu, co oznacza, że nie powinien zawierać odwołań do ilustracji, tabel czy pozycji bibliograficznych z tekstu głównego, jako że w wielu bazach indeksujących czytelnik dysponuje wyłącznie abstraktem.

Prosimy też o przesłanie **biogramu** (długość: do 100 słów), w którym powinny się znaleźć następujące informacje:

- imię i nazwisko;
- afiliacja(e) instytucjonalna, adres e-mail;
- dziedziny badań, zainteresowań naukowych (nie więcej niż 3–4);
- ostatnie publikacje (nie więcej niż 4 pozycje);
- inne ważne informacje (funkcje, nagrody, stypendia itp.).

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

Książka autorska:

Batnitzky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press.

Autor z redaktorem:

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press.

Praca zbiorowa pod redakcją:

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books.

Tłumaczenie:

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokracją i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zys i S-ka”.

Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. B. Macey, University of Minnesota Press.

Artykuł (rozdział itp.) w książce pod redakcją:

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers, s. 3–31.

Artykuł w książce autorskiej (innego autora):

Bourdieu P. 1967. *Postface*, [w:] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Editions de Minuit, s. 133–167.

Artykuł w książce autorskiej (tego samego autora) + wydawnictwo tomowe:

Warburg A. 2000. *Mnemosyne. Einleitung*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, nr II.1: *Der Bilderatlas Mnemosyne*, red. M. Warnke, C. Brink, Akademie-Verlag, s. 3–6.

Artykuł w czasopiśmie:

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny”, nr 84, s. 138–143.

Oznaczenie innego wydania/reprintu:

Leff G. 1958. *Medieval Thought*, Penguin. [II wyd. 1962.]

Książka napisana pod pseudonimem:

Paczkowski A. [Jakub Andrzejewski] 1986. *Gomułka i inni. Dokumenty z Archiwum KC PZPR 1948–1982*, Krag.

Internet:

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write. A Scholar First and Foremost*.
http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf;
dostęp: dd.mm.rrrr.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący:

nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczek), numer karty (strony): tytuł dokumentu.

Na przykład: Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

ZAPOWIEDZI

NASTĘPNY NUMER

1(26)/2024 /// Energia

Socjologia jest dzieckiem dziewiętnastowiecznego społeczeństwa przemysłowego. Nie byłoby tego społeczeństwa, gdyby nie fundamentalne zmiany, które dokonały się w gospodarkach najbardziej uprzemysłowionych państw Zachodu i których podstawą były maszyny napędzane energią pozyskiwaną ze spalania węgla czy ropy naftowej. Nowoczesność, która zrodziła socjologię i która stała się pierwszoplanowym przedmiotem jej namysłu, zawdzięczała swój kształt opanowaniu tych źródeł energii. Bez tego nie byłoby świata, który znamy: industrializacji i urbanizacji, społeczeństwa klasowego, globalizacji, nowych środków transportu takich jak kolej, samochody czy samoloty, a także technologii użytkowej, w którą wyposażone są nasze domy. Tak pojęta modernizacja to także materialna infrastruktura relacji geopolitycznych wiążąca państwa za pomocą sieci współzależności oparte o przesyłanie energii i surowców potrzebnych do jej wyprodukowania.

Dziś, bogatsi o te historyczne doświadczenia, stoimy w obliczu kolejnej transformacji czy wręcz rewolucji energetycznej; tym razem starannie planowanej ze względu na dążenie do zatrzymania globalnego ocieplenia. Jeśli plan się powiedzie, nowe sposoby wytwarzania, przesyłania i magazynowania energii nie tylko zastąpią dotychczasowe, ale mogą też zmienić sposób funkcjonowania całych społeczeństw: ta zmiana dotknie praktycznie każdej dziedziny życia bez względu na to, czy chce się w niej uczestniczyć, czy nie. Pytanie o to, w jaki sposób transformacja zmieni praktyki społeczne, tożsamości, interesy i układ sił pomiędzy grupami społecznymi i krajami (także w wymiarze centrum–peryferie) pozostaje otwarte. Opisanie tego procesu – a zdaniem wielu również jego wspieranie – staje się nowym zadaniem dla socjologii. W tym numerze „Stanu Rzeczy” badamy, jaki może być wkład nauk społecznych w pogłębianie rozumienia społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych aspektów tego procesu.

KOLEJNE NUMERY:

2(27)/2024 /// Duch kapitalizmu

Sławna teza o relacji między etyką protestancką a „duchem kapitalizmu” była jedną z najważniejszych teoretycznych propozycji Maxa Webera, wielokrotnie później dyskutowaną i krytykowaną. W planowanym numerze „Stanu Rzeczy” chcielibyśmy przyjrzeć się bliżej zagadnieniu owego „ducha kapitalizmu”, zbadać jego związki z tym, co o kapitalizmie pisali współcześni Weberowi klasycy nauk społecznych Georg Simmel czy Werner Sombart, a wcześniej także Karol Marks. Przede wszystkim zaś zadać z różnych perspektyw pytania o ducha dzisiejszego kapitalizmu, do czego prowokują choćby wydawane w ostatnich latach po polsku prace Richarda Sennetta o „nowym kapitalizmie” czy książka Luca Boltanskiego i Ève Chiapello traktująca wprost o „nowym duchu kapitalizmu”. Czy współczesny kapitalizm w jego różnych postaciach (kapitalizm finansowy itd.) faktycznie posiada jakiegoś ducha? A jeśli tak, to co się na niego składa?

Tytułowe zagadnienie może prowadzić także do pytania, czy kapitalizm ma (miał?) narodowość. Nasuwają się tu przynajmniej dwa możliwe wymiary. Po pierwsze, w jakich społeczno-kulturowych, ekonomicznych i historycznych warunkach doszło do narodzin kapitalizmu (północne Włochy w XVI w.; Niderlandy w XVII w., Wielka Brytania w XVIII w.)? A może, jak utrzymywał Fernand Braudel, kapitalizm istniał od zawsze, ale dopiero w epoce nowożytnej zdominował i podporządkował sobie odmienne organizacje społeczne? Po drugie, w wymiarze bardziej współczesnym, pytanie można sprowadzić do odmiennych systemów instytucjonalnych regulujących porządek kapitalistyczny (gospodarkę rynkową?) na poziomie państw narodowych. W tym kontekście szczególnie interesujące wydają się badania nad nie-zachodnimi „kapitalizmami”.

1(28)/2025 /// Stan wyjątkowy. Lekcje z pandemii COVID-19

Historycznie wielkie epidemie były faktami totalnymi, wprowadzającymi wstrząsy we wszystkich podsystemach społecznych. W trakcie pandemii COVID-19 pierwszy raz mieliśmy jednak do czynienia z wydarzeniem tej skali w społeczeństwie nowoczesnym o bezprecedensowej złożoności funkcjonalnej. Do świadomości decydentów i opinii publicznej szybko dotarło, że pandemia nie jest tylko wąskim problemem medycznym i logistycznym – kolosalnym wyzwaniem ze względu na braki wiedzy, pro-

cedur, środków materialnych i osobowych, trudnym do zarządzania, lecz o jasnych granicach – ale potwornym problemem społecznym; mega-kryzysem mającym swój aspekt ogólnozdrowotny (w tym dotyczący zdrowia psychicznego), ekonomiczny, prawny, społeczny itd.

Skuteczna polityka covidowa wymagała mobilizacji olbrzymich środków, m.in. kognitywnych, materialnych, organizacyjnych, symbolicznych, emocjonalnych i komunikacyjnych. Społeczeństwa przez kilkanaście miesięcy funkcjonowały w reżimie stanu wyjątkowego. Obywatele godzili się na istotne ograniczenia swoich wolności pod wpływem strachu czy środków policyjnych, ale także wobec powszechnego przekonania, że prowadzona polityka oparta jest na rekomendacjach ekspertów. W sytuacji gdy każde działanie lub jego brak powodowały daleko idące konsekwencje, rosła odpowiedzialność rządzących, a zarządzanie wymagało testowania nieznanych wcześniej rozwiązań, adaptowania się do wciąż nowych okoliczności oraz ciągłego opracowywania i syntetyzowania dostępnej wiedzy.

W tym numerze „Stanu Rzeczy” chcemy przedstawić lekcje z zakresu zarządzania stanem wyjątkowym, jakie powinniśmy wyciągnąć z pandemii COVID-19. Mając w pamięci powiedzenie unieśmiertelnione przez Winstona Churchilla: “The War Office is always preparing to fight the last war”, nie proponujemy planowania tego, czego zaplanować się nie da. Jesteśmy jednak przekonani, że zgromadzona wiedza pozwoli zwiększyć naszą gotowość i odporność na poważne kryzysy w przyszłości, nie tylko te zdrowotne.

2(29)/2025 /// Problemy Weberowskie w naukach społecznych i historycznych

Dzielo Webera obejmuje szerokie pole problemów z dziedziny nauk społecznych i historycznych. Równocześnie Weber jest klasykiem, a dzieło klasyczne to takie dzieło, w którym można znaleźć odpowiedzi na nasze własne pytania. Oczekujemy tekstów poświęconych tematowi i problemom Weberowskim z punktu widzenia własnych badań i zainteresowań teoretycznych autorów. Chodzi o teksty konfrontujące analizy Webera z dzisiejszym stanem badań, badające inspiracje intelektualne dzieła Webera (jak Weber je przekształcił i wykorzystał w swoich badaniach i analizach teoretycznych), podejmujące pytanie, w jakim stopniu konkretne propozycje teoretyczne i metodologiczne Webera mogą (lub nie) stanowić odpowiedź na nasze własne problemy teoretyczne i badawcze.

Zapraszamy autorów do eksplorowania obszarów tematycznych takich jak: metodologia nauk społecznych; przyczynowe wyjaśnienie indywidualnego faktu; konflikty wartości i ostateczne podstawy życiowe w analizie dzisiejszej polityki, ekonomii, religii; aktualne powołanie uczonego na uniwersytecie i w przestrzeni publicznej; socjologia panowania w analizie zjawisk politycznych; Weberowska teoria państwa i nowoczesnej biurokracji jako narzędzie pomocne w odpowiedzi na problemy współczesnych państw; dyskusja nad obecnością (lub jej brakiem) współczesnego ducha kapitalizmu; charakter relacji ze światem w różnych porządkach wartości i religiach uniwersalistycznych czy teza o odczarowaniu świata wobec wyłaniania się nowych form duchowości, także pozareligijnej.

O zagospodarowanie naszego czasu wolnego konkurują inni ludzie, ciężko przy tym pracując. Przemysł kulturalny jest w istocie przemysłem rozrywkowym, nawet jeśli rozrywki dostarczają też politycy i komentatorzy polityki na kanałach informacyjnych. To wciąż jednak rozrywka po pracy. Czy jeżeli nie będziemy wykonywali pracy, nie pozostanie nam nic innego jak „zabawić się na śmierć”? Rzymianie uważali, że nie ma *otium* bez *negotium* – najpierw społeczne obowiązki, później jakaś forma odpoczynku, najlepiej szlachetnego, *cum dignitate*. Ale czy zdolność do sensownego spędzenia czasu wolnego nie ma źródła w samej pracy? Czy po ogłupiającej pracy człowiek nie wybiera również ogłupiającej rozrywki? Socjologowie od dawna zwracają uwagę na to, że struktura klasowa odbija się i reprodukuje w konsumpcji – trzeba mieć na nią środki, ale też wykształcone gusty. Strukturę społeczną kształtuje jednak praca, a nie to, co robimy po niej. Tylko czy ta zależność jest nadal oczywista? I jaka może być, jeśli praca stanie się rzadkim dobrem?