

R E C E N Z J E , O M Ó W I E N I A

KATARZYNA KOZŁOWSKA
Uniwersytet Warszawski

WOLNOŚĆ, GODNOŚĆ, NIEZALEŻNOŚĆ
SOCJOLOGIA CZASU WOLNEGO NA NOWO*

Otium cum dignitate, czyli o godziwym spędzaniu czasu wolnego Andrzeja Waśkiewicza to książka wyjątkowa. Niewiele bowiem tekstów z zakresu socjologii czasu wolnego powstaje dziś — w epoce, której refleksyjność odzwierciedlają tysiące podręczników i poradników na temat tego, jak zwiększyć produktywność i efektywność (zarówno pracy, jak i życia). W zachodniej cywilizacji — jak zauważa autor — „najważniejszym czynnikiem określającym społeczną tożsamość większości dorosłych” pozostaje praca. Światowe socjologiczne publikacje poświęcone czasowi wolnemu, zawarte na przykład w „International Journal of the Sociology of Leisure”, koncentrują się przeważnie na empirycznych badaniach konkretnych jego aspektów

Adres do korespondencji: kakozłowska5@uw.edu.pl; ORCID: 0009-0007-0941-3118

*Andrzej Waśkiewicz, *Otium cum dignitatis. Czyli o godziwym spędzaniu czasu wolnego. Szkice z historii idei*, Universitas, Kraków 2025, stron 400 (numery cytowanych stron w tekście, w nawiasach).

(jak aktywność fizyczna kobiet w średnim wieku czy motywacje do zażywania marihuany). W Polsce w ciągu ostatnich piętnastu lat o czasie wolnym socjologicznie pisał Lech Milian¹. Pojedyncze książki i prace naukowe poświęcone temu zagadnieniu ukazywały się także — choć sporadycznie — w ramach innych dyscyplin, takich jak pedagogika², historia³ czy psychologia⁴.

Andrzej Waśkiewicz jest socjologiem i historykiem. Jego dyscyplinarne afiliacje wyraźnie

¹Lech Milian, *Socjologia czasu wolnego. Wiedza o czynnościach swobodnie wybieranych*, Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2010.

²Jan Pięta, *Pedagogika czasu wolnego*, Wydawnictwo FREL, Nowy Dwór Maz. 2014 (wyd. 3, zaktualizowane); Maria Truszkowska-Wojtkowiak, *Fenomen czasu wolnego*, Harmonia Universalis, Gdańsk 2012.

³Sebastian Rajewicz, Schole. *Czas wolny w Sparcie epoki klasycznej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022.

⁴Kazimierz Migdał, *Psychologia czasu wolnego*, AlmaMer Szkoła Wyższa, Warszawa 2011.

odzwierciedla omawiana książka — socjologiczno-historyczna zarówno w treści, jak i w podejściu. Gatunkowo można ją określić jako esejistykę splecioną z analizą jakościową. Autor ujął jej treść w zbiór dwunastu esejów, każdy z nich można czytać osobno. Tekst, choć zakorzeniony w socjologii czasu wolnego, naturalnie wchodzi w dialog z socjologią pracy. Zapowiada to już ilustracja na okładce. To znany rysunek przedstawiający Benjamina Franklina eksperymentującego z latawcem. Upamiętnia on jedną z prób przechwycenia prądu z piorunów, podejmowanych przez człowieka, który był wówczas zarazem emerytem, czynnym politykiem i innowatorem (s. 238). Jak więc nazwać ten etap w życiu Franklina, gdy ofiarował światu piorunochron? — oto jest pytanie. Odpowiedzi dostarcza lektura książki.

Waśkiewicz określa cel swojej pracy dość wąsko — jest nim „pokazanie ciągłości idei czasu wolnego w zmieniających się okolicznościach historycznych” (esej pierwszy *Otium cum dignitate jako idea społeczna*, s. 25). Z tekstów kultury, źródeł historycznych, z analizy wydarzeń i biografii wielkich postaci — zarówno rzeczywistych, jak i literackich — autor precyzyjnie filtruje te wątki, które pozwalają rzucić światło na to, jak w danej epoce konceptualizowano czas wolny, zwłaszcza ten spędzany szlachetnie. Kim był człowiek zachodniej cywilizacji, gdy nikt nie patrzył lub gdy presja społeczna była ograniczona? W tym sensie jest to także książka o tożsamości: „Benjamina Franklina — bohatera amerykańskiego marzenia, który przekornie do końca życia uważa się za drukarza — nie sposób [...] zrozumieć, nie wiedząc, jak wykorzystywał swoje *otium*” — pisze autor (s. 353).

Czym jest czas wolny, i to
 spędzony szlachetnie

Na zastosowany filtr składa się kilka pojęć: *otium*, *negotium*, *dignitas*, epikureizm i stoicyzm, które składają się nawspólny mianownik opowieści o wielkich ideach — takich jak „apolityczna filozofia starożytności, renesansowy

indywidualizm, kultura arystokratyczna XVIII i XIX wieku, początki kapitalizmu w XIX wieku i dojrzały kapitalizm wieku XX” (s. 26) — a także o ludziach: Arystotelesie, Epikurze, Senece, Cyceronie, Erazmie z Rotterdamu, Michelu de Montaigne’u, Johannie Wolfgangu Goethem, Danielu Defoe, Benjaminie Franklinie, Erichu Frommie czy Herbercie Marcusem. Pojawiają się także postaci literackie: Colas Breugnon, Philip „Pip” Pirrip, Yorick, Robinson Crusoe, Obłomow i in.

Łacińskie słowo *otium* autor rozumie — w duchu Georga Simmla — jako „czas pozostawiony przez społeczeństwo do wyłącznej dyspozycji jednostek” (s. 25). Taka definicja staje się dla niego modelem analitycznym — Weberowskim typem idealnym i jednocześnie granicznym (s. 25). W istocie, pojęcie *otium* pełni w książce funkcję zmiennej zależnej. Dowiadujemy się więc, że w różnych epokach czas wolny mógł być: (1) przyjemnością, rozkoszą, czasem spędzonym w prywatności, którego warunkiem było wycofanie się z życia społecznego (Epikur); (2) poszukiwaniem mądrości poprzez refleksję nad światem w stanie beczynności — niekoniernie w izolacji od społeczeństwa (Seneka); albo wręcz (3) obowiązkiem (Arystoteles).

Różnorodne interpretacje czasu wolnego Waśkiewicz wydobywa z kolejnych rozdziałów historii idei. Być może najciekawsza jest próba uchwycenia ewolucji znaczenia *otium* w miarę przeobrażania się społeczeństwa tradycyjnego w nowoczesne. Wczesnorenesansowa, indywidualistyczna koncepcja *otium*, przypisywana przez autora Erazmowi z Rotterdamu (s. 93–122), zakłada jego realizację w domowym zaciszu — choć nadal w służbie boga. Indywidualizm późniejszych epok nie wiąże się już z „nadawaniem formy swojej religijności” (s. 350), a dziewiętnastowieczni spacerowicze (flâneurzy) czy gentlemani początku XX wieku mogą wręcz pozwolić sobie na marnowanie czasu, także na kaprysy i fanaberie. Gdy jednak indywidualizm zostaje podporządkowany kapitalistycznej logice zysku, sposób spędzania czasu wolnego ulega przymusowej standaryzacji —

czego z zalem dowodzą Erich Fromm i Herbert Marcuse.

Negotium to „czas wypełniony zajęciami wykonywanymi z obowiązku, od najmniej do najbardziej ważnych i wymagających” (s. 10), czyli po prostu praca. W książce stanowi antytezę *otium*. Jak przypomina popularna rzymska sentencja: *otium post negotium* — odpoczynek po pracy. Ale Waśkiewicz przytacza również przykłady *otium*, które wcale nie wymagają poprzedzającego je *negotium*. U stoików na przykład „*otium* to stan umysłu” (s. 351).

Dignitas to z kolei dostojność lub godność. W książce pełni rolę zmiennej niezależnej — zestawiona z *otium*, modyfikuje jego charakter. Jak twierdzi Waśkiewicz, *dignitas* zawsze przekształca *otium* w *vita activa* (s. 349). Dodaje czasowi wolnemu walor godności, stanowiąc powód do dumy. Przy czym szlachetność *otium* może mieć zarówno źródła zewnętrzne, społeczne, jak i całkowicie subiektywne. *Otium cum dignitate*, czyli czas wolny spędzany godziwie, to sentencja przypisywana Markowi Tulliuszowi Cynceronowi — rzymskiemu politykowi i filozofowi, przeciwnikowi Juliusza Cezara. Jak zauważa Waśkiewicz, *otium* Cyncerona „wyróżnia się refleksyjnym podejściem do samego czasu, przekonaniem, że jest on rzeczą cenną” (s. 23). Cynceron był bodaj najbardziej zajęty właśnie wtedy, gdy — w wyniku licznych sporów — musiał wycofać się z życia politycznego. Jego traktaty *O mówcy* i *O rzeczpospolitej* stanowią niejako skutek uboczny *otium* — ale niezwykle pożyteczny społecznie. *Otium cum dignitate* to zatem forma aktywności, która „nadaje sens życiu” (s. 22). Jednocześnie, jak dowiadujemy się z książki, społeczna doniosłość nie jest warunkiem *sine qua non* tego rodzaju *otium*.

Kolejne dwie zmienne — epikureizm i stoicyzm — również modyfikują znaczenie *otium*. W ujęciu epikurejskim ma ono charakter „odspołeczniający”, natomiast w stoickim — „dospołeczniający”. Dla Epikura czas wolny oznacza permanentną przyjemność i możliwy jest tylko wtedy, gdy nie towarzyszy mu *negotium*.

Otium to „filozofia życia na uboczu” (s. 58). Stoik Seneka pojmuje *otium* jako „życie filozoficzne” (s. 73), realizowane w warunkach bezczynności. Ta ostatnia nie oznacza jednak bierności ani próżnowania, lecz raczej niezależność od społecznych zobowiązań — co nie wyklucza uczestnictwa w życiu wspólnoty.

Podobnie jak możliwe są dwa modele *otium*, tak i w analizach autora pojawiają się dwie wersje *otium cum dignitate*. Pierwsza — stoicka, „dospołeczniająca” — polega na czynieniu czegoś pożytecznego dla „większej i prawdziwej wspólnoty” (s. 24). Druga — epikurejska, „odspołeczniająca” — to doświadczanie przyjemności z dala od innych, przyjemności, która nobilituje nas we własnych oczach. Jak wyjaśnia Waśkiewicz, te dwie skrajne wersje „wyznaczają [...] kontinuum uspołecznienia czasu wolnego, niezależne od hierarchii godności” (s. 356). Cynceron łączy je obie w filozofii „stanu umysłu wolnego od spraw niegodnych uwagi” (s. 24).

Otium na przestrzeni dziejów

Swojej analizie Waśkiewicz nadaje bardzo szerokie ramy czasowe. Opisy historyczne ogranicza jednak do minimum. Kolejne szkice nie mają nic wspólnego z kronikarskim przedstawieniem epok — każdy stanowi całkowicie autorskie ujęcie tematu. Dzięki temu autor może skoncentrować się na starannie wyselekcjonowanym materiale badawczym i socjologii czasu wolnego. Prowadzi intelektualną grę, często wydobywając nieoczywiste wątki z życia postaci historycznych lub z dzieł literackich — filtruje wyobrażenia czasu wolnego.

Poznajemy na przykład Ogród Epikura (esej *Epikur — antyczny piewca osobności*). Ta starożytna szkoła filozoficzna z przełomu IV i III wieku p.n.e.) głosiła tetrafarmakon — cztery zasady prowadzące do szczęśliwego życia — oraz filozofię umiaru. Człowiek szczęśliwy to ten, który jest niezależny od społeczeństwa i żyje z dala od niego, wolny od powinności i pożądań (zwłaszcza nienaturalnych i niekoniecznych). Można powiedzieć, że nie dotyczą go

greckie pojęcia *schole* i *ascholia* — odpowiedniki rzymskich *otium* i *negotium*.

Nieco inaczej jest w myśli Seneki (I w. n.e.) i Cyserona (I w. p.n.e.), o których autor pisze w eseju *Otium rzymskich filozofów*. Dla Seneki *otium* to „życie filozoficzne” (s. 71), *vita contemplativa*, realizowane w służbie społeczeństwa. Bezczyność nie oznacza tu bierności, lecz niezależność od codziennych zobowiązań — przy jednoczesnym utrzymaniu gotowości do działania: „epikurejski mędrzec zaangażuje się w sprawy państwa tylko wtedy, kiedy będzie to konieczne (sam oczywiście to rozstrzygnie), podczas gdy mędrzec stoicki tylko wyjątkowo wycofa się z niego w bezczynność (o czym też sam przesądzi)” (s. 81–82).

Cyseron, którego autor sytuuje pomiędzy obiema tradycjami, pojmuje *otium* jako „życie w służbie państwa” (s. 73), możliwe dopiero po wypełnieniu zobowiązań. W jego ujęciu *otium* pozostaje podporządkowane *negotium* — ma służyć „utrzymaniu więzi i współżycia między ludźmi” (s. 74).

Ze Starożytności autor przenosi czytelnika do Renesansu — interesuje go bowiem ujęcie czasu wolnego w perspektywie wczesnoindywidualistycznej (esej *Erazm z Rotterdamu i chrystianizacja antyku*). Poznajemy Erazma z Rotterdamu (przełom XV i XVI wieku) — holenderskiego duchownego, który zrzucił szaty kapłańskie i „krążył między centrami życia intelektualnego” (s. 97) Europy, by odnowić ducha chrześcijaństwa. Autor analizuje jego teksty: *Uczty na sposób świecki*, *Pochwałę głupoty*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, *Epikurejczyka*, *Zbożną biesiadę*, *O wychowaniu księcia chrześcijańskiego* i *Adagia*. Dowiadujemy się, że dobre życie powinno polegać na „uprawianiu pobożności” (s. 101), choć niekoniecznie z dala od przyjemności (małżeństwo lepsze niż celibat, s. 101). We wczesnym Renesansie człowiek — niezależnie od pochodzenia — nie zna jeszcze wyraźnie rozgraniczonych *otium* i *negotium*. Albo nie odczuwa braku szczęścia, bo jest trwale szczęśliwy (jak w *Utopii* Tomasza Morusa), albo cały jego czas wypełnia zmaganie się z prze-

ciwnościami (jak w *Wędrownie pielgrzymy* Johna Bunyana).

Michel de Montaigne (XVI w.), urodzony ponad pół wieku po Erazmie, idzie jeszcze dalej w swoim indywidualizmie — sam decyduje o tym, co go uszlachetnia. Pracę zawodową uważa za wyjątkowo uciążliwą, lecz *otium* (choć rzadko używa tego terminu, s. 149) spędza pracowicie, starając się służyć dobru publicznemu, podobnie jak Cyseron. Pisanie *Prób* staje się dla niego formą godziwego życia (esej *Michel de Montaigne i apologia życia prywatnego*).

Z całą pewnością na *otium* i *negotium* dzielili czas wielcy pisarze XIX wieku. W eseju *Jak zostać gentlemanem? Leisure, czyli walka o uznanie* autor przygląda się czasowi wolnemu wyższych sfer — wypełnionemu spektakularnymi praktykami, mającymi sygnalizować przynależność klasową (a właściwie stanową). Tekst stanowi w znacznej mierze egzegezę powieści: *Wielkie nadzieje* (1860) Charlesa Dickensa, *Targowisko próżności* (1848) oraz *Rodzina Newcome’ów* (1855) Williama Makepeace’a Thackeraya i *Rodzina Palliserów* (1865–1880) Anthony’ego Trollope. Waśkiewicz sugeruje, że *otium* gentlemanów z początku XIX wieku było pozorne. „Jeśli Simmel ma rację i zasadniczą cechą życia towarzyskiego jest jego dobrowolność, to czas wolny spędzany przez gentlemanów we własnym gronie, ewentualnie z towarzystwem dam, czymś takim wcale być nie musi” — czytamy (s. 163). A jeśli już nawet jest to *otium*, to z pewnością nie *cum dignitate* — wśród rozrywek gentlemanów wiele bowiem gier salonowych czy wizyt w szulerni.

Otium Johanna Wolfganga Goethego (esej *Goethe w podróży do duchowej ojczyzny*), z czasem zyskuje godność: „Podróż, jeśli tylko nie ma charakteru czysto służbowego, doskonale wpisuje się w charakter *otium* — wyjechać to znaczy też odpocząć od swojego codziennego otoczenia; jego *dignitas* zależy już od osobowości podróżnika” — zauważa Waśkiewicz (s. 195). Romantyczny poeta, po dziesięciu latach pracy na dworze księcia Carla Augusta, ucieka do Italii — a tak naprawdę w głąb siebie. Dokonuje się w nim głęboka przemiana, którą autor opisuje

wielowymiarowo: z romantyka staje się klasykiem, z północnoniemieckiego urzędnika — „rezydentem” lub wręcz twórcą „nie z tego świata”. *Otium* Goethego staje się przykładem *vita activa*.

Czas wolny w początkach kapitalizmu autor ukazuje przez pryzmat dwóch postaci — jednej literackiej, drugiej historycznej (esej *Przygoda, praca i pasja*): Robinsona Crusoe, bohatera siedemnastowiecznej powieści Daniela Defoe, a także Benjamina Franklina, osiemnastowiecznego przedsiębiorcy, innowatora i polityka. Crusoe reprezentuje kapitalizm awanturńczy (często kojarzony z katolicyzmem). Syn zamożnego kupca, świetnie wykształcony, wyrusza w świat, by zdobyć majątek. Jego życie jako wielka przygoda nie zna wyraźnego podziału na *otium* i *negotium*. Franklin zaś uosabia kapitalizm purytański. Ponieważ czas uważa za niezwykle cenny, a praca jest dla niego „środkiem do osiągnięcia ziemskich celów” (s. 236), stale się uczy (samodoskonalenie), unika przygód (umiar), a wypoczywa w sposób wartościowy. Na obrazku, o którym mowa na początku, widzimy go właśnie w *otium* — dospołecznionym i *cum dignitate*. Poznajemy jednak także anty-Franklina — Waltera Fabera, pracoholika z powieści Maxa Frischa *Homo Faber*. „To dla mnie żaden wypoczynek, kiedy nic się nie rusza” — mówi człowiek, którego istnieniu sens nadaje wyłącznie praca.

Gdy europejscy mieszczańscy dorabiają się fortun, po ulicach spacerują dandys (Londyn), *flâneur* (Paryż) i Obłomow (Petersburg). Ich postawy — a może raczej społeczne kondycje — wyrażają protest wobec „ześwieczzonego ducha kapitalizmu” (esej *Na przekór pracowitemu mieszczaństwu*). Dandys prowokuje strojem, *flâneur* nie rzuca się w oczy („wychodzi na miasto, by sobie po nim pochodzić, tak jak się chodzi choćby po lesie”, s. 264), Obłomow zaś snuje się po mieszkaniu i gnuśnieje. Czym poza tym się zajmują — nie wiadomo, z pewnymi wyjątkami. Bezczyńność dandysa wymaga publiczności — jego *otium* jest więc „dospołecznione”. *Otium flâneura* i Obłomowa — odspołecznia. Chyba że mowa Charlesie Baudelaire, który — ja-

ko uczestnik „rynku produktów literackich” — musi konkurować z innymi artystami (s. 281). Ten akurat potrzebuje widowni.

Esej o kontrkulturze lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku (*Nie dla produkcji, nie dla konsumpcji: kontrkultura czasu wolnego*) poświęcony jest koncepcji czasu wolnego w warunkach dojrzałego kapitalizmu. Ówczesny system społeczno-gospodarczy zasadniczo nie podoba się dwóm wybitnym filozofom: Herbertowi Marcusemu i Erichowi Frommowi. Dowiadujemy się o tym z analizy ich najważniejszych dzieł — *Eros i cywilizacja* (1955) i *Człowiek jednowymiarowy* (1960) Marcusego oraz *Ucieczka od wolności* (1941), *Zdrowe społeczeństwo* (1955) i *Mieć czy być* (1975) Fromma. Zdaniem Marcusego obłęd produktywności i racjonalność techniczna doprowadziły do tego, że trudno w ogóle mówić o czasie wolnym. Instytucje kapitalizmu tworzą rzeczywistość totalitarną — „demokratyczną nie-wolność” (s. 288), podporządkowaną logice produkcji. Zdominowane zostają wszystkie sfery życia, włącznie z seksualnością. Dla Fromma zaś problemem jest przede wszystkim konsumpcja. W społeczeństwie zachłannym próżno szukać rozumu i autentycznych wartości. Kluczowy dla gospodarki mechanizm wymiany coraz silniej alienuje człowieka, który chce nie tyle posiadać, co nieustannie kupować. Czas wolny staje się czasem pasywnego konsumowania — jak w przypadku seriali, które zastępują realne doświadczenie. Fromm widzi remedium właśnie w *otium* — aktywnym i *cum dignitate*. U Marcusego przeciwwagą dla produktywności ma być przyjemność — wyzwolenie Erosa.

Ciekawe, że poszukując form *otium* w dojrzałym kapitalizmie, Waśkiewicz zwraca uwagę na pojęcie wolontariatu (esej *Wolontariat, czyli czas spędzony godziwie dla innych*). Niezarobkowa praca na rzecz innych może być *otium*, ale nie musi. Jeśli już nim jest — to zawsze *cum dignitate* (s. 320), nawet wtedy, gdy dzieje się to przypadkiem, jak u Cycerona (s. 330). Czynnikiem różnicującym są w tym przypadku motywacje. Jeśli traktujemy wolontariat instrumen-

talnie — na przykład chcemy zwiększyć swoje szanse w przyszłych rekrutacjach — przynależy on do sfery pracy. Jeśli natomiast decydujemy się oddać swój czas innym, niekoniecznie z pobudek altruistycznych (np. licząc na uznanie), mamy do czynienia z *otium*. Jest ono, oczywiście, zawsze „dospołeczniające”.

Ostatni esej (*Godność czasu wolnego*) stanowi podsumowanie książki. Autor raz jeszcze przypomina, że *dignitas* całkowicie przekształca znaczenie *otium*, a także że aspekt uspołecznienia lub odspołecznienia czasu wolnego należy traktować jako szerokie spektrum — pomiędzy biegunami istnieją różne możliwe konfiguracje. Nie zawsze to udział w kulturze wysokiej nadaje *otium* szlachetny charakter. Godności mogą bowiem nabrać również przyziemne aktywności — na przykład wolontariat.

Na koniec autor sugeruje, że *otium cum dignitate* jest domeną elit. Różne elity w różny sposób z niego korzystają. Elity biznesowe z przełomu XIX i XX wieku — czyli „klasa próżniacza” w ujęciu Veblena⁵ — przeznaczają czas wolny na konsumpcję. Jeśli pojawia się tu jakakolwiek szlachetność, to ma ona charakter powierzchowny i dotyczy raczej stylu, a nawet spektakularności trwonienia czasu. Elity, które według Ortegi y Gasset⁶ miały odpowiadać za porządek społeczny w początkach XX wieku, nie tyle zaszły się w *otium*, ile po prostu nie sprostaly wyzwaniom swoich czasów. U Christophera Lascha⁷ natomiast nowa elita — elita talentu — „nie ceni sobie nawet szczególnie *otium*” (s. 362).

Dwie narracje, autorskie ujęcie

Andrzej Waśkiewicz przeanalizował imponujący materiał badawczy. Opowieść, którą snu-

⁵Thorstein Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. Janina Frentzel-Zagórska, Muza, Warszawa 1998.

⁶José Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. Piotr Niklewicz, Muza, Warszawa 2008.

⁷Christopher Lasch, *Bunt elit*, tłum. Dobrosław Rodziewicz, Platan, Kraków 1997.

je z niezwykłą erudycją, można w istocie odczytać jako dwie równoległe narracje. Jedna, przystępna dla szerokiego grona odbiorców, dostarcza wiedzy o koncepcjach czasu i korzeniach śródziemnomorskiej cywilizacji. Druga — wyraźnie akademicka — toczy się w przypisach. W każdym z esejów pojawia się ich bardzo wiele. Książka zawiera też obszerną bibliografię. W przypisach autor nie tylko wskazuje źródła analizowanych tekstów, lecz także przywołuje ujęcia porównawcze, uzupełnia wywód o dodatkowy kontekst (np. jak rozwój kapitalizmu zmienia pozycję gentlemana?, s. 182; czy Montaigne był filozofem?, s. 146), precyzuje pojęcia (np. możliwość tetrafarmakonu u Erazma, s. 98; interpretacja *otium cum dignitate*, s. 76), a także demitologizuje wielkie postaci (Cyceron — s. 78, Montaigne — s. 147, Goethe — s. 208). Narracja jest całkowicie autorska, oparta na źródłach, dynamiczna i pełna odniesień — również polemicznych — do innych badaczy. W jednej z polemik autor spiera się z Marią Ossowską o to, dlaczego Robinsona Crusoe nie można uznać za pastelniczego self-made mana (s. 225).

Podejście badawcze autora ma charakter nowatorski. Nie udało mi się odnaleźć innej pracy, która w podobny sposób modelowałaby pojęcie czasu wolnego, wydobywała je z materiałów, w których nie pojawia się ono nawet na poziomie semantycznym. Sam autor przyznaje, że w analizowanym materiale rzymskie słowo *otium* występuje marginalnie. Traktuje je więc jako „unit-ideę, o której ciągłości stanowi struktura, a nie semantyka” (s. 25).

Książka ma swojego socjologicznego patrona — jest nim Georg Simmel, twórca socjologii relacyjnej. To w tym duchu autor buduje własną definicję *otium cum dignitate*, a także rozwija zapożyczoną od niego typologię indywidualizmu (klasyczo-romańskiego i socjologicznego, s. 353). Nie sposób jednak nie dostrzec także wpływów innych myślicieli, jak choćby Anthony’ego Giddensa. Choć książka dotyczy przede wszystkim czasu wolnego, stanowi równocześnie opowieść o tożsamości. Waśkiewicz nie

oferuje uogólniających wyjaśnień, lecz podsuwa sugestie, jak te tożsamości mogą być konstruowane⁸.

Być może równie istotne, jak to, czym ta książka jest, jest to, czym nie jest — albo czego w niej nie znajdziemy. Z pewnością nie jest podręcznikiem. Nie znajdziemy tu tabel porównawczych, wykresów, zestawień dat, definicji czy kronikarskich przeglądów. Przy czym esej esejowi nierówny. Obok tych, które esencjonalnie odnoszą się do tematu zapowiedzianego w tytule, są także takie, z których o samym czasie wolnym dowiadujemy się stosunkowo niewiele (jak choćby analiza *Prób* Michela de Montaigne'a, dotycząca głównie jego koncepcji państwa).

Otium cum dignitate nie jest też poradnikiem i – jak zapewne ująłby to filozof rynków kapitałowych Nassim Taleb — nie sprzyja „złudzeniu, że wiecie dokładnie, dokąd zmierzacie, i wiecie dokładnie, dokąd zmierzaliście w przeszłości, oraz że w przeszłości inni ludzie odnieśli sukces dlatego, że wiedzieli, dokąd zmierzali”⁹. Autor nie stawia sobie za cel przekonania czytelnika do żadnej tezy. Raczej zaprasza go do intelektualnej gry — odkrywania rzeczywistości poprzez elementy kultury.

Niewiele jest w książce również ekonomii. Z wielkich nazwisk pojawiają się wprawdzie Adam Smith czy John Stuart Mill — ale raczej

⁸Por. Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 107.

⁹Nassim Nicholas Taleb, *Antykruchość. O rzeczach, którym służą wstrząsy*, tłum. Olga Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 232.

jako kontekst. Zdawać by się mogło, że szczególnie brakuje jednego — Keynesa, do którego też o skróceniu czasu pracy często odwołują się publicyści i badacze¹⁰. Początkowo uznałam to za wadę. Do czasu, gdy przy ponownej lekturze nie natknęłam się na skromne zdanie autora: „Jestem świadomy, że po macoszemu traktuję w książce bogatą myśl utopijną” (s. 26).

W książce właściwie nie pojawia się też refleksja nad społeczeństwem cyfrowym. Internet wspomniany jest bodaj tylko raz — że „pozwała «stoikom» odnaleźć się i zorganizować, zaś «epikurejczykom» znaleźć dla siebie jakąś niszę” (s. 359). Można więc odnieść wrażenie, że książka dotyczy wyłącznie świata analogowego. A jednak może *otium* pozostaje niezmiennie — w dojrzałym kapitalizmie, kapitalizmie cyfrowym, a nawet kapitalizmie nadzoru¹¹ — bo i tu, i tam kształtowane jest przez racjonalne, efektywnościowe technologie i instytucje? Autorzy tacy jak Ori Schwarz¹² wskazują jednak, że cyfryzacja już przekształciła samą pracę (np. poprzez zjawisko *workless labour*), a w nowej organizacji czasu i przestrzeni — zwłaszcza po pandemii „czas wolny jest coraz mocniej penetrowany przez pracę i odwrotnie”. Być może do tych kwestii Andrzej Waśkiewicz mógłby nawiązać w kolejnym wydaniu książki?

¹⁰John Maynard Keynes, *Essays in Persuasion*, Harcourt, Brace and Company, New York 1932.

¹¹Shoshana Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji: walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. Alicja Unterschuetz, Zysk i S-ka, Poznań 2020.

¹²Ori Schwarz, *Sociological Theory for Digital Society the Codes that Bind Us Together*, Polity Press, Cambridge, Mass. 2021.