

Rafał Drozdowski 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Tomasz Szlendak 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika



NA TRWOGE! MIĘDZY HABITUACJĄ A MOBILIZACJĄ

Dominująca dziś w socjologii narracja na temat państwa i społeczeństwa kładzie nacisk na te sposoby radzenia sobie ze współczesnymi zagrożeniami i ryzykami, które zmierzają do ich oswojenia i normalizacji lub które je negują. Narracja taka skutkuje usuwaniem w cień strategii antyhabytuacyjnych rozumianych jako różne sposoby mobilizacji społecznej. Artykuł jest próbą odpowiedzi na trzy pytania. Po pierwsze, jakie są przejawy habituacji, na którą orientują się instytucje państwa, jednostki i całe zbiorowości? Po drugie, jakie są najważniejsze uwarunkowania tego zjawiska? I po trzecie, czy możemy mówić o występowaniu jego odwrotności, za jaką uznać można najrozsądniejsze strategie antyhabytuacyjne?

Słowa kluczowe: habituacja; mobilizacja; odporność; kultura woke

Sounding the Alarm! Between Habituation and Mobilization

The dominant narrative regarding state and society in sociology today emphasizes ways of coping with contemporary threats and risks that seek to domesticate and normalize them, or that negate them. This narrative results in the overshadowing of anti-habitation strategies, understood as various methods of social mobilization. This article attempts to answer three questions: First, what are the manifestations of habituation, which are oriented towards by state institutions, individuals, and entire communities? Second, what are the most important determinants of this phenomenon? And third, can we speak of its reverse, as various anti-habitation strategies?

Key words: habituation; mobilization; resilience; woke culture

W stronę habituacji, czyli jak państwo i społeczeństwo radzą sobie z ryzykami

Do najważniejszych właściwości współczesnego porządku społecznego należy jego stale rosnąca złożoność (Urry, 2005; Castellani i Hafferty, 2009; Page, 2015; Contini, 2017). To ona odpowiada za cały szereg nowych ryzyk, z którymi musimy się mierzyć (Beck, 2002, 2012; Giddens, 2008; Luhmann, 2002; Wood, 1964). Niektóre z nich są na tyle ewidentne, że udało się je względnie szybko dostrzec i względnie dobrze rozpoznać – ich przykładem mogą być ryzyka, jakie niesie z sobą kapitalizm cyfrowy (Zuboff, 2020; Sadowski, 2025). Są jednak i takie, które nabrzmiewają powoli i nie ściągają na siebie uwagi. Łatwo je więc przeoczyć¹. Są również takie, które ujawniają się niespodziewanie (Taleb, 2007) i w błyskawicznym tempie urzeczywistniają się jako kryzysy lub polikryzysy. Polikryzysy, o których jako pierwsi zaczęli pisać Edgar Morin i Anne-Brigitte Kern (1999), to nie tylko równoczesność i nakładanie się na siebie określonych zjawisk kryzysowych. To także interakcje między nimi, zmieniające dynamikę poszczególnych kryzysów i nadające im jakościowo nowe cechy. Przede wszystkim jednak polikryzysy mają ponadlokalny i ponadregionalny zasięg. Nie byłoby ich bez globalizacji i jej instytucjonalnej infrastruktury.

Oczywiście, nie wszystkie zdiagnozowane ryzyka się materializują. Niektóre udaje się udaremnić, inne okazują się przeszacowane². Jeszcze inne wprawdzie się urealniają, ale inaczej, niż się tego spodziewano³. Źródłem niepewności,

¹ W refleksji socjologicznej na temat ryzyka i przede wszystkim w socjologii katastrof funkcjonuje pojęcie powolnej katastrofy (ang. *slow disaster*), która w przeciwieństwie do klęsk żywiołowych lub wojen może być wypierana ze świadomości i negowana. Na temat różnic między *slow disaster* a zdarzeniami, którymi zajmują się tradycyjny nurt *disaster research* i socjologia ryzyka, zob. na przykład Knowles (2014, s. 773–784) oraz Steherenberger (2017, s. 350–367).

² Nadmierny pesymizm skutkujący przeszacowaniem określonych zagrożeń wielokrotnie zarzucano na przykład raportom Klubu Rzymskiego. Ostro krytykowany był zwłaszcza pierwszy z nich, opublikowany w roku 1972 dokument zatytułowany *The Limits to Growth: A Report to The Club of Rome*. Wytykano mu między innymi ignorowanie roli innowacji technologicznych, które mogą zahamować prognozowane niekorzystne tendencje oraz milcząco przyjęte założenie o niezmienności preferencji społecznych. Przede wszystkim jednak sam fakt dostrzeżenia takich bądź innych ryzyk stwarza szansę na uruchomienie się scenariusza samounicestwiającej się prognozy (Merton, 1982, s. 474–476). Tak było choćby z dziurą ozonową. Podpisany w roku 1987 przez większość tak zwanych krajów rozwiniętych protokół montrealski zobowiązywał je do stopniowego ograniczania produkcji substancji niszczących ozonosferę. Zaczęło to przynosić wymierne efekty na początku XXI stulecia. Zdaniem ekspertów ONZ całkowita regeneracja warstwy ozonowej nastąpi około roku 2060.

³ Dobrym przykładem takiej sytuacji była prognoza ogólnoeuropejskiego kryzysu energetycznego, który miał nastąpić w wyniku agresji Rosji na Ukrainę. W informacji Polskiej Agencji Prasowej z marca 2022 roku można było przeczytać, że spodziewany wzrost kosztów energii

której badacze społeczni poświęcają w ostatnich dziesięcioleciach równie dużo uwagi jak wzrostowi złożoności (Giddens, 2001, 2008), są więc nie tylko same, lepiej lub gorzej uświadomione ryzyka, ale także różny stopień ich prawdopodobieństwa oraz różne (niekiedy skrajnie różne) wyobrażenia o ich ewentualnych konsekwencjach.

Samonarzucającą się reakcją na wydłużającą się listę ryzyk (politycznych, gospodarczych, technologicznych, klimatycznych, zdrowotnych, demograficznych itd.) jest dążenie do ich mitygowania rozumianego jako usuwanie okoliczności, które są za nie odpowiedzialne, lub przynajmniej jako podejmowanie starań mających na celu ograniczenie negatywnych skutków najbardziej pesymistycznych scenariuszy. Kłopot w tym, że żadne demokratyczne państwo nie radzi sobie dziś najlepiej z własną sprawczością. Po pierwsze dlatego, że tempo wzrostu złożoności rzeczywistości społeczno-kulturowej, politycznej i gospodarczej jest większe niż tempo dopasowywania się do coraz bardziej skomplikowanego świata utożsamianego z państwem instytucji. Dotyczy to zarówno instytucji, które – jak te tworzące system edukacji – wciąż wydają się wpisane w stosunkowo konserwatywne ramy „wczesnej nowoczesności”, jak i tych, które zostały powołane do życia w celu nadzorowania żywiołowo rozwijających się nowych technologii. Po drugie, powodem kryzysu sprawstwa krajów demokratycznych jest – jakkolwiek paradoksalnie to nie brzmi – ich rzeczywiste (a przynajmniej deklarowane) przywiązanie do demokracji proceduralnej⁴. Borykającym się z deficytem własnej sprawczości państwom łatwiej więc negocjować lub miniaturyzować przynajmniej część ryzyk, z którymi powinny się mierzyć. Wygodniej im również – i to jest ich kolejna odpowiedź na znaczną część starych i nowych ryzyk oraz na wynikające z nich zagrożenia – ewoluować w kierunku państwa słabo-silnego, które z jednej strony uchyla się przed stawianiem czoła najbardziej wymagającym wyzwaniom, z drugiej zaś wykorzystuje je jako argument mający przemawiać za ciągłym doposażaniem się władzy w najrozmaitsze nowe uprawnienia, w rezultacie czego zaczynamy mieć do

wyniesie równowartość 10% PKB Unii Europejskiej. Kilka miesięcy później doniesienia prasowe były już nieco bardziej optymistyczne, lecz nadal dominowało przekonanie o nieuchronności kryzysu energetycznego i o tym, że zagości on w Polsce i na całym Starym Kontynencie na dłużej. Okazało się jednak, że pod koniec roku 2022 ceny energii w Europie spadły z powodu cieplejszej jesieni i znacznego postępu w tworzeniu rezerw gazu. Dodatkowo w wielu państwach, także w Polsce, rządzący wprowadzili szereg regulacji prawnych, których celem było zapobieżenie nadmiernym wahaniom cen prądu. Więcej na temat reakcji państwa polskiego i gospodarstw domowych na kryzys energetyczny zob. Drozdowski (2025, s. 275–286).

⁴ To przede wszystkim ono ma odpowiadać za imposybilizm, który starzy i nowi krytycy demokracji uznają za jej największą słabość i który miałby przewyżczać decyzyjizm w rozumieniu, jakie nadał temu pojęciu Carl Schmitt (2012). W Polsce do koncepcji Schmitta nawiązywał między innymi Stanisław Ehrlich (1974).

czynienia z państwem stanu nadzwyczajnego (zob. Drozdowski, 2024)⁵. Koniec końców, słabo-silne państwa uznają za miarę swojej sprawczości zdolność do stawiania się ponad prawem. Po trzecie, współczesne państwa, obawiając się rozliczania z własnej sprawczości, dążą do uzwyczajnienia niepewności i nieprzewidywalności, do uznania ich za atrybut normalności społecznej, politycznej i gospodarczej. Chodzi więc nie tyle o to, aby mitygować ryzyka, ile raczej o to, by je oswajać. Dobrym przykładem takiej taktyki stało się promowanie rezyliencji. W odróżnieniu od studiów nad ryzykiem, kładących nacisk na rozpoznawanie zagrożeń i zarządzanie sytuacjami kryzysowymi, specjaliści od rezyliencji wychodzą z założenia, że najważniejsze jest dążenie do maksymalizacji odporności wystawionych na określone ryzyka zbiorowości, organizacji i systemów (Zebrowski, 2013) oraz zwiększanie ich elastyczności adaptacyjnej (Borucka i Ostaszewski, 2008, s. 587–597). W gruncie rzeczy celem nie jest już zatem zwalczanie ryzyk, ale przyzwyczajanie się do życia w ich cieniu.

Podobnie miałyby reagować na ryzyka współczesne społeczeństwa. Także im – identycznie jak państwom – przypisywana jest skłonność do ich kwestionowania. Najprościej to zrobić, negując nawet nie same ryzyka, ale złożoność rzeczywistości. Służyć mają temu choćby upraszczające, niekiedy wręcz monokausalne narracje polityczne, które Marek Krajewski nazywa politykami prostoty (2013). Również one – ponownie: podobnie jak państwa – miałyby uzwyczajniać i normalizować ryzyka oraz wynikające z nich zagrożenia, godząc się na traktowanie ich jako nieusuwalnej cechy codzienności, a ponadto miałyby mieć skłonność do ich miniaturyzowania bądź negocjowania⁶.

Z wizją społeczeństwa, któremu już nie chce się chcieć i którego najczęstszą reakcją na coraz to nowe ryzyka i niepewność stało się zobojętnienie, dobrze dzisiaj koresponduje jeszcze bardziej spektakularna teza o jego znikaniu.

⁵ Dobrą ilustracją orientowania się na permanentny stan nadzwyczajny jest zachowanie się większości państw europejskich podczas pandemii COVID-19. Jako pierwsze ogłosiły wprowadzenie stanu wyjątkowego Włochy (31 stycznia 2020 roku). Wkrótce po nich do grona państw, które zdecydowały się na taki krok w celu skuteczniejszej walki z koronawirusem, dołączyły choćby Belgia, Bułgaria, Czechy, Estonia, Finlandia, Hiszpania, Litwa, Luksemburg i Portugalia. Stany nadzwyczajne (lub wyjątkowe) wprowadzane są także z innych przyczyn: ze względu na zagrożenie terrorystyczne (to przypadek Francji), kryzys uchodźczy (to z kolei między innymi przypadek państwa polskiego, które decyzją Prezydenta RP z 3 września 2021 roku wprowadziło stan wyjątkowy w przygranicznym pasie z Białorusią, oraz przypadek Włoch, które zdecydowały się – w kwietniu 2023 roku – odpowiedzieć półrocznym stanem wyjątkowym na skokowy wzrost napływu migrantów przez Morze Śródziemne). W kilku europejskich państwach (na przykład w Wielkiej Brytanii i Hiszpanii) uznano, że powodem wprowadzenia stanu wyjątkowego mogą być ekstremalne upały. Na Węgrzech stan wyjątkowy ogłaszano w ostatnich latach trzykrotnie: po raz pierwszy z powodu kryzysu migracyjnego, po raz drugi w związku z pandemią COVID-19, a po raz trzeci – w maju 2022 roku – ze względu na wojnę w Ukrainie.

⁶ Przykładem tej skłonności jest oczywiście denializm klimatyczny.

W swojej najłagodniejszej postaci odsyła ona do obrazu społeczeństwa jednostek, w którym dominuje ekspansywny indywidualizm (Beck i Beck-Gernsheim, 2002; Jacyno, 2007; Ziółkowski, 2015, s. 157–169). Krok dalej znajdziemy opisy kładące nacisk na skłócenie i dezintegrację społeczeństwa. W tym przypadku za jego znikanie ma odpowiadać nie tyle orientacja indywidualistyczna, pociągająca za sobą erozję myślenia w kategoriach dobra wspólnego i brak zainteresowania strategiami kooperacyjnymi, co – paradoksalnie – jej odwrotność: identyfikacje z własną wspólnotą (etniczną, religijną, klasową itd.), które okazują się tak silne, że aż wykluczające (Granovetter, 1973; Portes, 1998). Każda z nich redukuje społeczeństwo, wypychając poza jego granice – przynajmniej symbolicznie – zbiorowości uznane za przypadkowe, dysfunkcjonalne, obce i ostatecznie zbędne (Markowski, 2019; Hochschild, 2025). W swojej najbardziej radykalnej wersji teza o znikaniu społeczeństwa eksponuje różne przejawy odspołecznienia. Nie odsyła już ani do mniej lub bardziej radykalnego indywidualizmu, ani do tęsknoty za wyznaczeniem ostrej granicy, która oddziela „nas” od jakichś „onych”. Zamiast tego mówi o społeczeństwie, które staje się coraz bardziej socjopatyczne⁷.

W końcowym rozrachunku – to nasza główna teza – dominującą reakcją państwa i społeczeństwa na współczesne ryzyka okazuje się habituacja: uzwyczajnianie ryzykowej rzeczywistości, przyjmowanie postawy wyczekującej, miniaturyzowanie zmian i zagrożeń oraz przyzwyczajanie się do nich.

Maskująca wizja uspionego społeczeństwa

Choć polemika z naszkicowanym wyżej obrazem jest kusząca, istotniejsze wydaje się co innego, a mianowicie przynajmniej cząstkowa odpowiedź na pytanie, co ów dominujący dziś w socjologii obraz państwa i społeczeństwa maskuje oraz jakie ważne fakty i zjawiska umykają naszej uwadze, ponieważ wpatrujemy się w niego zbyt długo i bez wystarczającego dystansu.

⁷ Paradoksalnie im więcej świadectw kryzysu współczesnego kapitalizmu (zob. przykładowo Pobłocki, 2017), tym większa pokusa, by zakwestionować eliasowski obraz społeczeństwa złożonego z jednostek, które powściągają swoje najbardziej antyspołeczne odruchy i emocje, ponieważ strategie konfrontacyjne zawężają pulę potencjalnych partnerów w wymianach rynkowych (Elias, 1980). Jeśli poszczególne jednostki i całe grupy społeczne przestają być sobie potrzebne jako ewentualni kooperanci, bardzo trudno zahamować proces normalizacji zachowań, które nie tylko są partykularne i pozbawione empatii społecznej, ale również prowokują międzyjednostkową i międzygrupową nienawiść, traktując ją zarówno jako rodzaj rekompensaty za lata „tłumienia emocji”, jak i „coś”, co jest samo w sobie atrakcyjne, angażujące i – wbrew pozorom – integrujące (zob. Krajewski, 2020).

Skupiając się na ryzykach i „produkowanej” przez nie niepewności, chcąc nie chcąc, tracimy z oczu rozwiązania zwiększające lub podtrzymujące przewidywalność świata społecznego. Uznając, że zarządzanie ryzykami jest dziś coraz częściej równoznaczne z reagowaniem na nie habituacją, to znaczy stopniowym przyzwyczajaniem się do nich i włączaniem ich w „normalny porządek”, siłą rzeczy uwrażliwiamy się raczej na reaktywne niż proaktywne sposoby radzenia sobie w rzeczywistości (i z rzeczywistością). Kładąc szczególnie nacisk na rozmaite formy odspołecznienia, ryzykujemy przeoczenie procesów skutkujących nowymi postaciami uwięzienia.

W rezultacie za każdym razem przyczyniamy się do swoście asymetrycznej percepcji porządku zbiorowego. Nie jest ona zresztą w socjologii niczym nowym. Od dawna częściej i chętniej interesujemy się zmianą społeczną, zaniebując jednocześnie znaczenie niezmienności i powstrzymywania zmian (Krajewski i Drozdowski, 2025). Tak samo od dawna wolimy zajmować się mobilnością, choć wciąż jawi się ona w wielu miejscach świata bardziej jako przywilej aniżeli powszechne doświadczenie. Od dawna ucentralniamy też rozmaite procesy utowarowienia (Romaniszyn, 2015; Sandel, 2020; Tittenbrun, 2007), płacąc za to jednak niedocenieniem tendencji dekomodifikacyjnych⁸. Od dawna nasza uwaga badawcza skupia się raczej na epizodach transgresji poza *status quo* niż na mechanizmach repetycji i praktykach odtwórczych. Od dawna koncentrujemy się też raczej na działaniach niżli na tym ich szczególnym rodzaju, jakim są zaniechania.

Aby przezwyciężyć tę asymetrię, spróbujmy przyjąć, że równie ważne jak namysł nad osławianiem współczesnych ryzyk jest pytanie o „drugą stronę medalu”: o działania antyhabituacyjne, które można rozumieć jako najróżniejsze, mniej lub bardziej zinstytucjonalizowane sposoby „włączania” uwagi społecznej – jako mobilizowanie, wybijanie z rutyn i wybudzanie ze stanu społecznej śpiączki.

Kto alarmuje, w imię czego, jak i z jakim skutkiem?

Opis i analiza działań antyhabituacyjnych wymagają odpowiedzi na cztery pytania. Po pierwsze: co jest wehikułem alarmowania, mobilizowania i wytrącania z rutyn? Po drugie: w imię czego wytrąca się z rutyn, dla jakich celów

⁸ Tymczasem zaś ścieranie się ze sobą tendencji do maksymalizacji logiki efektywnościowo-rynkowej oraz tendencji polegającej na szukaniu rozwiązań zmniejszających koszty społeczne utowarowienia jest immanentną cechą gospodarki rynkowej. To właśnie o niej pisze Karl Polanyi (2020), określając ją jako „ruch dwukierunkowy”.

podejmowane są działania antyhabituacyjne? Po trzecie: jak to jest dzisiaj robione? Po czwarte: z jakim skutkiem?

Pierwsze z tych pytań większość socjolożek i socjologów uzna prawdopodobnie za retoryczne: to oczywiste, że alarmowaniem społeczeństwa (i władzy) zajmowały się i zajmują ruchy społeczne, zarówno te stare, jak i te nowe. Oczywiście – przynajmniej do niedawna – było również to, że w rolę alarmistów mogą, a właściwie powinny wcielać się osoby reprezentujące stanowisko nauki oraz dziennikarze, nie tylko ci związani z ideą dziennikarstwa obywatelskiego i organizacjami strażniczymi, ale wszyscy. Pytanie, czy to oczekiwanie jest w dalszym ciągu aktualne. Tendencja do antyscjentyzmu w „wyjaśnianiu” świata, bezpośrednie uwikłanie nauki w spory polityczne, „rewolucja zdrowego rozsądku”⁹, w której rezultacie do populizmu politycznego i estetycznego doszedł populizm kognitywny (ze wszystkimi jego antycywilizacyjnymi oraz antydemokratycznymi konsekwencjami), a także tabloidyżacja starych i nowych mediów sugerują odpowiedź przeczącą.

Odpowiedź na drugie pytanie – o powody i cele działań antyhabituacyjnych – może być dowolnie długa. Każdy obóz ideowy, każda formacja ideologiczna, każda grupa interesu, każda wspólnota losu i doświadczeń – niezależnie od jej wielkości, politycznego znaczenia i stopnia społecznej widzialności – ma

⁹ Swój akces do rewolucji zdrowego rozsądku zgłaszają dzisiaj zarówno politycy prawicowi (Donald Trump), jak i politycy, którzy identyfikują się z centrolewicą (w Polsce to między innymi Donald Tusk czy Rafał Trzaskowski). Zdroworozsądkowość ma być pozytywnym wyróżnikiem programów gospodarczych (Javier Milei w Argentynie, Sławomir Mentzen w Polsce), uwiarygadniać przynajmniej niektóre teorie spiskowe (na zdrowy rozum to niemożliwe, aby człowiek wyładował na Księżycu i powrócił stamtąd na Ziemię) oraz delegitymizować choćby część ustaleń nauki (na zdrowy rozum ziemia jest płaska, na zdrowy rozum są tylko dwie płcie i tylko dwie identyfikacje płciowe, na zdrowy rozum zimy z ujemnymi temperaturami przeczą globalnemu ociepleniu itd.). Ma też zastępować rozmaitych arbitrów epistemicznych (ekspertów, dawne autorytety społeczne i religijne), stawiając znak równości między prawdą a większością kierującą się – we własnym mniemaniu – zdrowym rozsądkiem. Rewolucja zdrowego rozsądku jest więc jeszcze jednym przejawem populistycznej antyelitarności, przy czym – oczywiście – przekonania przedstawiane jako „nowy” zdrowy rozsądek coraz częściej kształtują w krajach demokratycznych polityki publiczne (Cammaerts, 2022). W działaniu politycznym nowy zdrowy rozsądek przejawia się choćby w projektach regulacji antyimigracyjnych, próbach „korygowania” niezależnej władzy sądowniczej bądź bezpośrednich atakach na nią, delegitymizacji procesów demokratycznych i ograniczaniu wolności mediów. Ponadto badacze tendencji faszystowskich i procesów rozwoju skrajnej, autorytarnej prawicy w krajach demokratycznych przedstawiają zdrowy rozsądek jako nową, pozbawioną negatywnych skojarzeń emocjonalnych etykietę dla idei i poglądów jeszcze kilkadziesiąt lat temu uznawanych za dewiacyjne i moralnie odrażające (Krzyżanowski, 2020; Rydgren, 2018). W rezultacie takiej zdroworozsądkowej normalizacji skrajności kategoria zdrowego rozsądku bywa używana w prowadzonych dzisiaj sporach kulturowych dla zwalczania antyskrajnieprawicowych czy antyfaszystowskich poglądów, a to te przecież jeszcze kilkadziesiąt lat temu uważane były za bliższe „zdrawemu rozsądkowi”.

własną listę najważniejszych powodów bicia na alarm. Dla jednych otwiera ją kryzys klimatyczny. Dla innych – kryzys uchodźczy. Jedni umieszczą na niej zepsucie elit władzy. Inni – moralne zepsucie społeczeństwa, któremu zaradzić może jedynie „państwo wychowawcze”¹⁰. Na wszystkie te zestawienia powodów mobilizowania i wytrącania ze starych rutyn można spojrzeć przynajmniej trojako. Po pierwsze, odzwierciedlają one społeczne lęki oraz informują, co poszczególne segmenty społeczeństwa napawa strachem (Furreddi, 2018). Po drugie, odsłaniają one ideologiczne preferencje oraz rzeczywisty układ społecznych wartości i interesów. Po trzecie, można je postrzegać jako katalog oczekiwań lub wręcz roszczeń kierowanych w stronę rządzących. Warto jednak zauważyć, że coraz częściej mamy do czynienia z rozwibrowywaniem i mobilizowaniem, za którym nie stoi ani żaden program, ani żadna idea, a tylko irytacja, niezgoda na to-co-jest. Swego czasu Zbigniew Boniek nazwał pewien rodzaj zagrania, w którym brak pomysłu współwystępuje z nadzieją, że mimo wszystko coś z tego wyjdzie, „zagranie na aferę”. To dobra metafora sytuacji, która jest odwrotnością baumanowskiej retrotopii (Bauman, 2018): coraz częściej nie wybieramy złej, ale rozpoznanej przeszłości, lecz nierozpoznaną przyszłość, przyspieszając jej nadejście za pomocą destrukcji teraźniejszego ładu.

Trzecie pytanie – o czysto wykonawczą stronę strategii antyhabituacyjnych – jest być może najciekawsze. Nowe technologie umożliwiają i wymuszają całkowicie nowe metody alertowania i zagrzewania do boju. Nowa ekonomia uwagi wymaga szukania nowych bodźców i nowych strategii bodźcowania. Mobilizowanie społeczeństwa do działań, które mają powstrzymać takie czy inne scenariusze uznane za złe i niechciane, równie dobrze może opierać się na jego rzetelnym informowaniu, jak i na jego zastraszaniu, przekupywaniu, schlebianiu mu i mamieniu go obietnicami. Wszystko to można robić na wiele sposobów: „tradycyjnie”, „nowocześnie” i „postnowocześnie”, w dobrej i złej wierze, za pieniądze i za darmo, w imię wartości bądź w imię interesów lub na wszystkie te sposoby naraz.

Czwarte pytanie jest pytaniem o sprawstwo, jego warunki i zakres, jak również o trwałość rezultatów działań podjętych w następstwie mobilizacji. Jest to więc pytanie i o czas: o to, jak długo społeczeństwo (i władza...) mogą

¹⁰ Państwo wychowawcze to takie państwo, które zakłada, że wie lepiej niż obywatele i że tych ostatnich cechuje pewien rodzaj niedojrzałości. Wyszedszy z tego założenia, państwo wychowawcze wymusza za pomocą regulacji prawnych zachowania, które uważa za pożądane, lecz które nie są zgodne z przekonaniami bądź nawykami znacznej części obywateli. Takie „wychowawcze” regulacje mogą być uzasadniane zarówno za pomocą argumentów aksjologicznych (jak na przykład w wypadku procedowanej w 2025 roku przez polski sejm tzw. ustawy łańcuchowej, zmierzającej do ulżenia psom uwięzonym na łańcuchach i przetrzymywanym na niewielkiej przestrzeni), jak i za pomocą argumentów pragmatycznych (na przykład nakaz segregacji odpadów).

utrzymywać się w stanie mobilizacji i jak bardzo niekonsekwentne oraz ulotne są dzisiejsze mobilizacje. Ta ostatnia kwestia kieruje uwagę na jeszcze jeden wątek: na fenomen mobilizacji, które są demobilizujące. Wydaje się, że takimi demobilizującymi mobilizacjami są w ostatecznym rozrachunku na przykład paniki moralne w rozumieniu, jakie w 1972 roku nadał temu określeniu Stanley Cohen (2011). W ich naturę wpisane są bowiem „wzmożenie zastępcze” i swoista teatralizacja troski. Na pewno są nimi te – całkiem liczne – epizody społecznego zaangażowania, które wpisują się w logikę jednorazowego eventu i które cechuje akcyjność.

Spróbujmy – dla ilustracji i sprowokowania do dalszych, głębszych poszukiwań – zadać cztery wyżej naszkicowane pytania najgłośniejszemu ostatnimi laty ze zjawisk i działań antyhabituacyjnych, czyli tak zwanej kulturze *woke* i powiązanim z nią społecznym praktykom odrzucania, „kancelowania” (ang. *cancel culture*). Kto zatem wzywa dzisiaj do „bycia czujnym(-ą)”, w imię czego to robi, w jaki sposób alarmuje, a także z jakim rezultatem wybudza?

Kultura *woke* ma źródło w walce czarnoskórych obywateli Stanów Zjednoczonych z rasizmem. Slangowe słowo *woke* pojawiło się po raz pierwszy w folkowej pieśni protestu Leada Belly’ego zatytułowanej *Scottsboro Boys*. Nawiązuje ona do sprawy z lat 30. XX wieku, w której toku sądzono w stanie Alabama dziewięciu młodych, czarnoskórych mężczyzn na podstawie fałszywych oskarżeń o zgwałcenie dwóch białych kobiet. Ówczesny, głęboko rasistowski wymiar sprawiedliwości zniszczył dziewięciu podejrzanym życie (Cose, 2020). Pod koniec utworu Belly śpiewa, że spotkał tych mężczyzn i rzekł im, „żeby byli czujni i mieli oczy szeroko otwarte”. A zatem wezwanie *woke* odnosiło się do tego, by Afroamerykanie pozostawali świadomi zagrożeń związanych z rasistowską, zdominowaną przez białych Ameryką. „Bycie czujnym”, czyli wrażliwym na rasizm, zyskało na znaczeniu w kontekście ruchu Black Lives Matter, przede wszystkim w następstwie protestów w Ferguson w 2014 roku, kiedy to po raz pierwszy pojawił się w sieci hashtag #StayWoke, używany w połączeniu z hashtagiem #BLM nie tylko przez protestujących czarnoskórych, ale też przez antyrasistowsko nastawione osoby nieczarnoskóre (Cammaerts, 2022, s. 734). Alarmowaniem w przypadku kultury *woke* zajmują się aktywiści, których zgodnie z cohenowską terminologią można określić mianem *moral entrepreneurs* (Cohen, 2011, s. xxxix), dysponujący obecnie skutecznymi narzędziami do „wybudzania z letargu” w postaci mediów takich jak X (niegdyś Twitter). Alarmuje dziś zatem poruszony – rasizmem, niesprawiedliwością, trudnym do zniesienia aktem naruszenia godności – dowolny, „zwyczajny” użytkownik sieci, którego w 2006 roku czasopismo „Time Magazine” ogłosiło „człowiekiem roku”. Było to rzecz jasna związane z zaobserwowaniem postępującej sprawczości osób niedysponujących władzą, niebędących na świeczniku i niezajmujących wysokich pozycji pozwalających na uzyskanie społecznego

wpływu. Alarmować, do tego skutecznie, może dzisiaj ktokolwiek, kto poczuje się skrzywdzony albo dostrzeże czyjąś krzywdę, na co pozwala charakterystyka i funkcjonalność tak zwanych mediów społecznościowych. Jak powszechnie wiadomo, media tego typu sprzyjają jednak nie tylko formułowaniu „suchych” komunikatów o wszelkiego typu naruszeniach, lecz także jednoczesnemu nawoływaniu do odrzucenia naruszających, wycięcia ich z publicznej debaty, metaforycznego usunięcia ich z życia społecznego – do „skancelowania”.

Takie apele o wyrugowanie z debaty publicznej czyichś poglądów, wyrażających je osób bądź grup wskazanych jako źródła naruszeń przybierają często postać bezpośrednich ataków nakłaniających do stosowania wobec „naruszycieli” przemocy. Albo – jeszcze częściej – tak bywają rozumiane przez publiczność, zwłaszcza tę niechętną alarmistom i ich poglądom. Przekonała się o tym na przykład Harsha Walia, osoba zaangażowana w ruch antykolonialny, która w 2021 roku pełniła funkcję dyrektorki Stowarzyszenia Praw Obywatelskich Kolumbii Brytyjskiej (BCCLA). Walia podzieliła się wówczas na Twitterze wiadomością o podpaleniu dwóch katolickich kościołów w Kanadzie. Było ono następstwem ponurego odkrycia tysiąca nieoznakowanych grobów dzieci rdzennych kanadyjskich ludów na terenie dawnych, katolickich szkół z internatem. Na końcu wiadomości Walia umieściła dopisek: „spalcie to wszystko” (ang. *burn it all down*). Jej tweet spotkał się z błyskawiczną reakcją na tej samej platformie – wezwano ją do rezygnacji ze stanowiska z uwagi na podsyłanie nienawiści i nawoływanie do przemocy. Walia usiłowała wyjaśnić, że jej słowa nie były zachętą do dosłownego spalenia czegokolwiek, a raczej powszechnie aprobowanym w ruchu antykolonialnym wezwaniem do zlikwidowania wszelkich struktur przemocy i próbą zwrócenia uwagi na kolonialną spuściznę Kanady. Niewiele to dało i Walia, uderzona kanonadą mizoginicznych i rasistowskich komentarzy, zrezygnowała ze stanowiska (Farries i in., 2025). Wezwanie do metaforycznego „skancelowania” poskutkowało rzeczywistym „wycięciem z życia” osoby alarmującej.

Co ważne, „wybudzający” i „kancelujący” rzadziej są dzisiaj samotnymi bojownikami o sprawiedliwość i godność. Raczej tworzą sieci kierujące się istotnymi dla nich wartościami i mobilizowane w konkretnych, wymagających reakcji momentach; czasami są to nawet zorganizowane, ustawione przeciwko sobie grupy interesu. Bo „wybudzający” w imię społecznej niesprawiedliwości przeciwko aktom państwowego rasizmu czy przejawom kolonialnego ucisku doczekali się swoich przeciwników, którzy zaadoptowali metodologię „kancelowania” na rzecz szerzenia skrajnie prawicowych przekonań i upowszechniania nowego zdrowego rozsądku. Jedni i drudzy angażują się w praktyki odrzucania niedarzonych sympatią poglądów i starają się przeciwdziałać odrzucaniu własnych. Z jednej strony odrzucaniem zajmuje się w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Kanadzie i w innych, silnie spolaryzowanych politycznie

demokratycznych krajach Zachodu społeczność skupiona wokół idei lewicowych, antyrasizmu, polityki tożsamościowej i antykolonialnej sprawiedliwości społecznej. Z drugiej strony rośnie społeczność zarzucająca lewicowym „wybudzaczom” degradowanie tradycyjnych, liberalnych wartości takich jak pluralizm i wolność wypowiedzi. Jedni drugim zarzucają przy tym nietolerancję wobec odmiennych opinii (słowo „opinia” staje się w sporach o *cancel culture* kluczowe). Pojawienie się i mainstreamizacja poglądów i publicznych praktyk charakterystycznych dla *woke* i *cancel culture* spowodowały zatem kontrreakcję ze strony ruchów skrajnie prawicowych, co zaowocowało powielającymi się, lustrzanymi epizodami alarmowania, utrzymującymi w ruchu platformy medialne. Wszystkiemu przygląda się na tych platformach dopingująca publiczność, której oceny i komentarze dają pożywkę i wzmacniają *cancel culture*.

Mimo głębokich politycznych podziałów i pojawienia się w ramach *cancel culture* dwóch zwalczających się stron kryteria odrzucania nieustannie się zmieniają. Powiązani w sieci „kancelujący” narzucają coraz węższe kryteria określające, kto może wyrażać opinie, a czyj głos nie ma prawa się ujawnić, jakiego typu opinie są dopuszczalne, a których za nic nie powinno się tolerować. Zawężenie kryteriów skutkuje nękaniami na platformach poglądów (i wyrażających je osób), które wcześniej jawiły się jako neutralne bądź nienaruszające czyjejkolwiek godności. W ten sposób krąg odrzucanych bezustannie się poszerza, zahaczając o reprezentantów i reprezentantki obserwującej spór publiczności, którzy nie znają ani powodów, ani dnia czy godziny, w której osiągnąć ich może procedura „kancelowania”.

Wywoływane przypadkiem kontrowersje, związane z nieustannie zmieniającymi się kryteriami odrzucania, a także skandale wokół głośnych przypadków nękania, są – rzecz jasna – korzystne przede wszystkim dla biznesowych platform medialnych. Korporacje medialne czerpią garściami (zasoby w postaci ruchu w sieci, uwagi i pieniędzy) z bitew staczanych w ramach *cancel culture*. Podobne zyski notuje część influencerów, którzy nauczyli się wykorzystywać mechanizmy obowiązujące w kulturze odrzucenia, aby pozostać w obiegu medialnym. Rozmyślnie wzbudzają oni kontrowersje, które muszą spotkać się z próbami „skancelowania”, po czym kwieście przepraszają za ich wywołanie. Taki specjalnie zaprojektowany cykl – kontrowersja → „skancelowanie” → przeprosiny – koncentruje uwagę w długim czasie i utrzymuje zainteresowanie wieloma influencerami. A zatem nie o obronę wartości tu chodzi. Kiedy za sprawą kolejnych wezwań do „skancelowania” w sieci rosną nienawistne emocje, automatycznie rosną też udziały w rynku i liczba subskrybentów na platformach. Jak zauważa Ashley Frawley (2023), „kancelowanie” funkcjonuje zatem jako wielkie karnawałowe widowisko potępienia (jednostek, instytucji, marek, przedsiębiorstw) wymagające publicznej pokuty, porównywalne z przednowoczesnymi rytuałami mającymi na celu wyegzekwowanie posłuszeństwa wobec

władców. Oczywiście w *cancel culture* władzę sprawują sieci zajmujące się odrzucaniem i grupy interesu decydujące o tym, co stanowi odstępstwo od aktualnie cenionych wartości i doraźnie przyjmowanych norm, a co nim nie jest.

„Kancelowanie” to forma bojkotu ze strony ludzi odczuwających brak wpływu na treści umieszczane w mediach społecznościowych, który pierwotnie brał się z potrzeby uzyskania kontroli nad tym, co się w tych mediach prezentuje. „Kancelowanie” było zatem u swego zarania formą uzyskiwania sprawstwa, polegającą na wycofaniu uwagi i odwracaniu się od kogoś, czyje wartości, wypowiedzi lub działania uznawano za obraźliwe. Problem polega na tym, że obecnie – jak wskazała Meredith D. Clark (2020) – kultura odrzucenia została skutecznie wykorzystana jako strategia służąca władzy i grupom dominującym do korzystnego dla siebie ramowania problemów społecznych. Strona konserwatywna i powiązane z nią władze zaczęły strategicznie sięgać po kulturę odrzucenia, by neutralizować sprzeciw wobec szerzonych przez siebie idei dyskryminacyjnych, a wolności słowa, rozumianej jako prawo do obraźliwych wypowiedzi, zaczęły używać niczym broni służącej ochronie niebezpiecznych idei (takich jak rasizm), przedstawianych odtąd jako „opinie” zasługujące na demokratyczną debatę.

Także Pippa Norris (2023) sądzi, że pravicowi politycy i komentatorzy posługują się pojęciem kultury odrzucenia jako formą wyciszania alternatywnych punktów widzenia, a także osłabiania ożywionej debaty intelektualnej. Wystarczy zacytować amerykańskiego prezydenta Donalda Trumpa, który w 2020 roku, podczas przemowy z okazji Dnia Niepodległości, potępił *cancel culture*, mówiąc, że to „sama definicja totalitaryzmu”, i utożsamiając ją z „wypędzaniem ludzi z pracy, piętnowaniem osób o odmiennych poglądach i wymaganiem całkowitego podporządkowania się od każdego, kto się nie zgadza” (Phelan, 2023, s. 63). O *woke* i *cancel culture* zaczęto odtąd mówić w kategoriach paniki moralnej, której jedynym celem jest zakłócanie „normalnej” debaty i liberalnego porządku samoograniczającej się sfery publicznej. W ten sposób kultura odrzucenia została wywłaszczona z „pożytecznego gniewu”, objawianego wcześniej przez społeczności znajdujące się w trudnej sytuacji, po czym przekształcona w narzędzie cenzurowania „postępowców” i politycznie poprawnych, „wzbudzonych strażników myśli”. W dodatku poczucie sprawczości u „postępowców” jest obniżane przez działalność korporacji medialnych, które mogą swobodnie włączać się do debaty (bądź z niej wyłączać) po dowolnej ze stron sporu kulturowego. Moc sprawcza platform jest przy tym daleko większa niżli sprawstwo zwyczajnych, „wzbudzonych” użytkowników. Mogą one cokolwiek i kogokolwiek wyciąć z debaty dosłownie – blokując odpowiednie konto.

Co socjologia dostrzega w działaniach antyhabituacyjnych?

Mamy nadzieję, że proponowana perspektywa pozwoli lepiej przyjrzeć się uwarunkowaniom i rodzajom indywidualnych oraz zbiorowych reakcji na procesy habituacji, których rezultatem są nie tylko stan równowagi i poczucie bezpieczeństwa, ale również społeczna bierność i apatia. Nie chcemy przesądzać, na jakich konkretnych strategiach antyhabituacyjnych należy się skupić, ich wachlarz jest dziś bowiem bardzo szeroki: równie dobrze można zaliczyć do nich kulturę *woke*, jak i działania sygnalistów. Zapewne na miano strategii (a przynajmniej taktyk) antyhabituacyjnych zasługują niektóre przejawy nieposłuszeństwa obywatelskiego, pewne inicjatywy organizacji typu *watch-dog* i wybrane ruchy społecznego protestu (a być może większość z nich). Nie powinniśmy jednak kojarzyć inicjatyw antyhabituacyjnych wyłącznie ze stroną społeczną, z „poddanymi”. Całkiem często stali i stoją za nimi również rządzący – przykładem są tu najrozmaitsze sygnowane przez państwo kampanie mobilizacyjne, zarówno te, które mają charakter propagandowy i służą budowaniu, podtrzymywaniu lub zwiększaniu poparcia dla władzy, jak i te, które wpisują się w konwencję reklamy społecznej mającej uwrażliwiać na złe, godzące w interes społeczny rutyny i przekonywać do ich przezwyciężenia.

Na koniec pozostaje jeszcze pytanie o sposób podejścia do gestów indywidualnych, które – choć oczywiście są nierozzerwalnie powiązane z tym, co dzieje się w społeczeństwie i ze społeczeństwem – mają prawo jawić się jako osobiste, prywatne i wręcz intymne. Jak powinniśmy patrzeć na indywidualne sposoby wybudzania ze „zbiorowego letargu”, zwłaszcza na te najbardziej dramatyczne, na przykład na samospalenia lub strajki głodowe? To, jakim działaniom antyhabituacyjnym będziemy chcieli się dziś przyglądać (i z jakich powodów), samo w sobie jest ciekawe, podobnie jak to, jakim konkretnym przejawom i konsekwencjom napięcia między habituacją a mobilizacją zdecydujemy się poświęcić najwięcej uwagi. I jedno, i drugie pomaga bowiem dowiedzieć się czegoś nowego nie tylko na temat ważnego aspektu funkcjonowania współczesnego społeczeństwa, lecz również na temat samej socjologii, jej hierarchii, kluczowych interpretacyjnych, a być może także jej rutyn.

* * *

Opublikowane w tym numerze czasopisma „Studia Socjologiczne” artykuły Marty Bucholc, Marka Krajewskiego i Mai Sawickiej mają – przynajmniej do pewnego momentu – wspólną historię. Jej początkiem jest jedno z sympozjów XIX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, które mieliśmy przyjemność zorganizować i któremu nadaliśmy tytuł „Na trwogę! Między habituacją a mobilizacją”.

Pomysł tego sympozjum zrodził się w naszych głowach z potrzeby wyjścia poza pewien schematyzm pytań, jakie są stawiane socjologom i socjolożkom i jakie stawiają oni samym sobie. Widać go w tytułach konferencji naukowych, w nazwach serii wydawniczych, w słowach kluczowych powtarzających się w abstraktach opublikowanych tekstów, a wcześniej – w zapraszających do ich napisania *calls for papers*.

Z pewnością cały czas trzeba pytać o wyzwania współczesności (co uczynili organizatorzy XIX Zjazdu). Na pewno też należy dopytywać, czy są one dostrzegane i traktowane wystarczająco serio, czy też przeciwnie, dominuje skłonność do ich bagatelizowania lub osławiania. Uznaliśmy jednak, że warto cofnąć się o krok i zadać pytanie, które – być może – powinno paść jako pierwsze: skąd i jak dowiadujemy się o tych wszystkich wyzwaniach i ryzykach? Kto jest, kto chce być lub kto czuje się w obowiązku być dzisiaj alarmistą, który rozbija społeczne, kulturowe oraz polityczne rutyny? Jakie intencje i kalkulacje towarzyszą biciu na alarm? Jakie są jego skutki?

Proponując namysł nad dzisiejszymi sposobami „włączania” uwagi społecznej lub, mówiąc prościej, nad tym, jak socjologia radzi sobie z mobilizowaniem społeczeństwa i władzy, kierowaliśmy się przede wszystkim przekonaniem, że należy upomnieć się o refleksję na temat znaczenia, funkcji i rodzajów najbardziej dziś typowych działań antyhabituacyjnych. Ponadto – choć zabrzmiało to nieco paradoksalnie – zależało nam również na tym, aby, kierując uwagę w stronę działań antyhabituacyjnych, zintensyfikować dyskusję o najważniejszych przyczynach społecznej bierności.

Inicjuje tę dyskusję Marta Bucholc tekstem o połączeniu zwrotu ku przeszłości (retrotopii) z unieważnieniem procesu historycznego i ze skupieniem się na „totalnym prezentyzmie”. Według Bucholc współczesna polityka strachu karmi się wizją przyszłości pełnej nieprzewidywalnych zagrożeń (tak zwanych czarnych łabędzi). Mobilizujący strach przed przyszłością nakazuje okopywanie się w teraźniejszości. W sytuacji, w której wszystkie strony politycznego sporu wieszczą mroczną przyszłość, konserwatywny millenaryzm jawi się jako jedyna sensowna i potencjalnie mobilizująca opcja: oferuje wizję „jasnej przeszłości”, którą można selektywnie wmontować w teraźniejszość, co daje złudne poczucie kontroli.

Dla kolejnego z autorów, którego poprosiliśmy o namysł nad alarmowaniem i działaniami antyhabituacyjnymi – Marka Krajewskiego – swoistym mediatorem między habituacją a mobilizacją jest nienawiść. Krajewski analizuje współczesny „układ nienawiści” w ramach kapitalizmu komunikacyjnego, w którym nienawiść została znormalizowana jako główne narzędzie budowania relacji z innymi oraz środek produkcji uwagi w sieci. Badacz zauważa pewien paradoks: nienawiść silnie mobilizuje jednostki do działania (nawet te, które usilnie chcą ją zwalczać), ale jednocześnie demobilizuje społeczeństwo do szukania

alternatyw dla obecnego, opartego na niej porządku. Wedle Krajewskiego walka z mową nienawiści jest mało skuteczna, ponieważ nienawiść jest wpisana w model biznesowy mediów społecznościowych. Z tego względu tego należy dążyć do budowania układów wokół pozytywnych afektów (miłości, radości) i regulowania technologii przedsiębiorstw należących do Big Techów tak, by algorytmy nagradzały te właśnie emocje zamiast polaryzacji.

Również Maja Sawicka łączy w swojej analizie współczesne taktyki i strategie antyhabytuacyjne z emocjami. Sawicka proponuje spojrzenie na emocje rozumiane nie jako stany wewnętrzne, ale jako praktyki społeczne – konkretne działania służące do wzbudzania zaangażowania i tworzenia w Internecie „afektywnych publiczności”. Na przykładzie grup szczepionkowych sceptyków i osób rygorystycznie noszących maseczki autorka pokazuje, jak w cyfrowych niszach uzgadnia się i narzuca konkretne sposoby odczuwania (na przykład strach lub jego brak). Ucyfrowienie komunikacji prowadzi według Sawickiej do fragmentacji emocjonalnej społeczeństwa, gdzie zanikają ogólnospołeczne wzorce ekspresji, a każda grupa ma własne normy odczuwania. Ciągłe bodźcowanie emocjonalne w sieci może skutkować „alienacją od uczuć” i obojętnością jako mechanizmem obronnym użytkowników.

Bibliografia

- Bauman, Z. (2007). *Płynna nowoczesność* (T. Kunz, tłum.). Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2018). *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość* (K. Lebek, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beck, U. (2002). *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności* (S. Cieřła, tłum.). Scholar.
- Beck, U. (2012). *Spółeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa* (B. Baran, tłum.). Scholar.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. Sage.
- Borucka, A. Ostaszewski, K. (2008). Koncepcja *resilience*. Kluczowe pojęcia i wybrane zagadnienia. *Medycyna Wieku Rozwojowego*, 12(2), 587–597.
- Cammaerts, B. (2022) The Abnormalisation of Social Justice: The ‘Anti-Woke Culture War’ Discourse in the UK. *Discourse & Society*, 33(6), 719–729. <https://doi.org/10.1177/09579265221095407>
- Castellani, B., Hafferty, F. W. (2009). *Sociology and Complexity Science: A New Field of Inquiry*. Springer.
- Clark, M. D. (2020). Drag THEM: A Brief Etymology of So-Called ‘Cancel Culture’. *Communication and the Public*, 5(3–4), 88–92. <https://doi.org/10.1177/2057047320961562>
- Cohen, S. (2011). *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. Routledge.

- Contini, R. (2017). Complexity and Sociology. *Sociology Study*, 7(7), 376–387. <https://doi.org/10.17265/2159-5526/2017.07.004>
- Cose, E. (2020). The Saga of The Scottsboro Boys. American Civil Liberties Union, 27 lipca, <https://www.aclu.org/issues/racial-justice/saga-scottsboro-boys> [dostęp: 31.05.2026].
- Drozdowski, R. (2024). Państwo w obliczu kryzysu własnej sprawczości. W: J. Raciborski, P. Sadura (red.), *O mocy i niemocy współczesnego państwa polskiego* (s. 111–128). Universitas.
- Drozdowski, R. (2025). Kryzys? Jaki kryzys? Między starymi rutynami a wymuszoną innowacyjnością. Przypadek kryzysu energetycznego. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 2, 275–286. <https://doi.org/10.14746/rpeis.2025.87.2.17>
- Ehrlich, S. (1974). *Władza i interesy. Studium struktury politycznej kapitalizmu*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elias, N. (1980). *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* (T. Zabłudowski, tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Farries, E., Kerrigan, P., Siapera, E. (2025). Introduction to the Special Issue: The Platformization of Cancel Culture. *Television & New Media*, 26(1), 3–16. <https://doi.org/10.1177/15274764241277469>
- Frawley, A. (2023). The Carnival of Cancel Culture. *Sublation Magazine*, <https://www.sublationmag.com/posts/the-carnival-of-cancel-culture> [dostęp: 31.05.2026].
- Furreddi, F. (2018). *How Fear Works: Culture of Fear in the Twenty-First Century*. Bloomsbury.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (A. Szulżycka, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności* (E. Klekot, tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Granovetter, M. S. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380.
- Hochschild, A. R. (2025). *Skradziona дума. Strata, wstyd i triumf prawicy* (H. Pustula-Lewicka, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Jacyno, M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Knowles, S. (2014). Learning From Disaster?: The History of Technology and the Future of Disaster Research. *Technology and Culture*, 55(4), 773–784. <https://doi.org/10.1353/tech.2014.0110>
- Krajewski, M., Drozdowski, R. (2025). Szukając miejsca dla socjologii. Pomiedzy trwaniem w zmianie i emancypacyjnym potencjałem niezmienności. *Przegląd Socjologiczny*, 74(1), 9–27. <https://doi.org/10.26485/PS/2025/74.1/1>
- Krajewski, M. (2020). *(Nie)nawidzenia. Świat przez nienawiść*. Universitas.
- Krajewski, M. (2013). Przeciwnożoność. Polityki prostoty. *Studia Socjologiczne*, 4, 37–50.
- Krzyżanowski, M. (2020). Discursive Shifts and the Normalisation of Racism: Imaginaries of Immigration, Moral Panics and the Discourse of Contemporary Right-Wing Populism. *Social Semiotics*, 30(4), 503–527. <https://doi.org/10.1080/10350330.2020.1766199>

- Luhmann, N. (2002). *Risk. A Sociological Theory* (B. Rhodes, tłum.). Routledge.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., Behrens, W. (1972). *The Limits to Growth: A Report to The Club of Rome*. Universe Books.
- Markowski, M. P. (2019). *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*. Karakter.
- Merton, R. K. (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* (E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Morin, E., Kern, A.-B. (1999). *Homeland Earth: A Manifesto for the New Millenium*. Hampton Press.
- Norris, P. (2023). Cancel Culture: Myth or Reality? *Political Studies*, 71(1), 145–74. <https://doi.org/10.1177/00323217211037023>
- Page, S. (2015). What Sociologists Should Know About Complexity. *Annual Review of Sociology*, 41, 21–41. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112230>
- Phelan, S. (2025). Seven Theses About the So-Called Culture War(s) (or Some Fragmentary Notes on ‘Cancel Culture’). *Cultural Studies*, 39(1), 63–88. <https://doi.org/10.1080/09502386.2023.2199309>
- Pobłocki, K. (2017). *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*. Fundacja Bęc Zmiana.
- Polanyi, K. (2020). *Wielka transformacja* (M. Zawadzka, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Portes, A. (1998). Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology*, 24, 1–24. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1>
- Romaniszyn, K. (2015). *Krótki wykład o utowarowieniu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rydgren, J. (2018). *The Oxford Handbook of the Radical Right*. Oxford University Press.
- Sadowski, J. (2025). *Kapitalizm cyfrowy. Jak nowy totalitarny kapitalizm pozyskuje dane, kontroluje nasze życie i przejmuje władzę nad światem* (M. Trojanowska, tłum.). Wektory.
- Sandel, M. (2020). *Czego nie można kupić za pieniądze? Moralne granice rynku* (A. M. Chromik-Krzykawska, T. Sikora, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schmitt, C. (2012). *Teologia polityczna i inne pisma* (M. Cichocki, tłum.). Aletheia.
- Sloterdijk, P. (2011). *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji* (B. Cymbrowski, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Steherenberger, C. (2017). Praktisches Wissen, Katastrophen und Wissenschaft. Zur Geschichte der sozialwissenschaftlichen Katastrophenforschung, 1949–1989, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 40(4), 350–367. <https://doi.org/10.1002/bewi.201701819>
- Taleb, N. N. (2007). *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. Random House.
- Tittenbrun, J. (2007). *Z deszczu pod rynnę. Meandry polskiej prywatyzacji*. Zysk i S-ka.
- Urry, J. (2005). The Complexity Turn. *Theory, Culture & Society*, 22(5), 1–14. <https://doi.org/10.1177/0263276405057188>
- Wood, O. G. (1964). Evolution of the Concept of Risk. *The Journal of Risk Strategy and Insurance*, 31(1), 83–91. <https://doi.org/10.2307/251211>

- Zebrowski, Ch. (2013). The Nature of Resilience. *Resilience. International Policies, Practices, and Discourses*, 1(3), 159–173. <https://doi.org/10.1080/21693293.2013.804672>
- Zinn, J. O. (red.) (2008) *Social Theories of Risk and Uncertainty*. Blackwell Publishing.
- Ziółkowski, M. (2015). *Teoria socjologiczna a transformacja społeczeństwa polskiego*. Scholar.
- Zuboff, S. (2020). *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy* (A. Unterschuetz, tłum.). Zysk i S-ka.