



PRAKTYKI MOBILIZACJI EMOCJONALNEJ. O ZMAGANIACH Z EMOCJAMI W KOMUNIKACJI CYFROWEJ

Przedmiotem analizy w tym eseju są procesy mobilizacji emocjonalnej zachodzące w komunikacji cyfrowej. Zaproponowano, by spojrzeć na emocje nie jak na stany przeżywane przez ludzi, lecz szerzej, jak na praktyki społeczne: zarówno działania włączające nasze odczuwanie emocji, jak również praktyki prowadzące do ich uspołecznienia. W takim ujęciu emocje przestają być własnością pojedynczego człowieka, a stają się kwestią społeczną – określonym, realizowanym przez daną zbiorowość wzorem reagowania i adaptacji, zasobem symbolicznym umożliwiającym wytworzenie społecznie istotnego i podzielanego doświadczenia. Sformułowano tezę, że ucyfrowienie komunikacji doprowadziło do zwielokrotnienia i zróżnicowania emocji jako praktyk. W rezultacie przestrzeń komunikacji cyfrowej staje się areną ścierania się różnorodnych praktyk emocjonalnych, wprzęgniętych w zmagania o widzialność i zaangażowanie. Postawiono pytania o narzędzia i przebieg procesu mobilizowania emocjonalnego w sieci, a także o społeczne następstwa nasycenia przestrzeni komunikacji cyfrowej praktykami tego typu.

Słowa kluczowe: emocje; praktyki społeczne; komunikacja cyfrowa; mobilizacja emocjonalna

The Practices of Emotional Mobilization. Wrestling with Emotions in Digital Communication

This essay focuses on the processes of emotional mobilization occurring in digital communication. It proposes that we view emotions not as states experienced by individuals, but as social practices: specific and tangible actions that incorporate emotions and render them social. This perspective, emotions cease to be an internal property of an isolated individual, and instead become a social matter – a specific pattern of response and adaptation practiced by a given community, a symbolic resource that enables the constitution of a socially meaningful experience. The digitalization of communication has resulted

Uniwersytet Warszawski, Wydział Socjologii, m.sawicka@is.uw.edu.pl, ORCID 0000-0002-7198-8349. Tekst opublikowany na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 3.0 Polska (CC BY-NC-ND 3.0 PL). Pierwotna wersja tekstu została zaprezentowana na sympozjum „Na trwogę! Między habituacją a mobilizacją”, zorganizowanym przez Rafała Drozdowskiego i Tomasza Szlendaka, które odbyło się w ramach XIX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego 17.09.2025. Prezentowana poniżej wersja została uzupełniona i rozszerzona.

in the multiplication and diversification of emotions as practices. As a result, digital spaces become arenas in which diverse emotional practices clash, employed in struggles for visibility and engagement. In this essay, questions about the tools and course of emotional mobilization processes occurring online are addressed, as well as those pertaining to the social consequences of the saturation of digital communication with the practices of emotional mobilization.

Key words: emotions; social practices; digital communication; emotional mobilization

Wprowadzenie

W tym eseju chciałabym poddać refleksji sposoby, w jakie emocje wprowadzane są do przestrzeni cyfrowych, a także rozważyć społeczne następstwa obecności ich przejawów w interakcjach zapośredniczonych przez internet. Będę przy tym starała się wyjść z ramy narzucającej koncentrację na negatywnych zjawiskach emocjonalnych, takich jak mowa nienawiści czy internetowy hejt (np. Juza, 2015; Klein, 2012; Malmqvist, 2019; Törnberg i Törnberg, 2024), i przyjrzeć się zmediatyzowanym ekspresjom (Wettergren, 2005) różnego rodzaju emocji.

Nie traktuję przy tym internetu jako przestrzeni społecznej jakościowo innej niż rzeczywistość fizyczna (por. Juza, 2013); wraz z postępującą cyfryzacją gospodarki (Śledziwska i Włoch, 2020) i procesami głębokiej mediatyzacji (Kołodziejaska, 2025) życia społecznego granica pomiędzy realiami zapośredniczonymi cyfrowo a niecyfrowymi zaciera się, jak sądzę, coraz bardziej. Istotny jest dla mnie jednak potencjał uspołecznienia emocji wpisany w technologie komunikacyjne działające zgodnie z „logiką łączności” (van Dijck, 2013). Według José van Dijck (2013) logika łączności jest dominującym *modus operandi* współczesnych platform cyfrowych. Wiążąc logikę uspołecznienia z kapitalistyczną logiką maksymalizacji zysku, media społecznościowe tworzą obecnie środowisko komunikacyjne, które skłania użytkowników do ciągłego zaangażowania, czyli publikowania i wchodzenia w interakcje z treściami dostarczonymi przez platformy. Logika łączności w sposób szczególny łączy i wykorzystuje emocje, jako że algorytmy decydujące o widzialności treści promują właśnie te nacechowane emocjonalnie (Wahl-Jorgensen, 2019); co więcej, emocjonalne afordancje (Bareither, 2019) – funkcjonalności umożliwiające ekspresję emocji – zaczynają być coraz ważniejszym elementem architektury platform i narzędzi cyfrowych.

W tym kontekście jedną z konsekwencji ucyfrowienia komunikacji i dominacji logiki łączności może być zwiększona widzialność zmediatyzowanych

emocji. Patrząc przez pryzmat codziennych doświadczeń i doniesień medialnych, łatwo odnieść wrażenie, że emocje rzeczywiście stają się dominującym dziś aspektem życia zbiorowego i kontaktów społecznych, a „współczesna kultura w coraz większym stopniu charakteryzuje się emocjonalnością” (Wahl-Jorgensen, 2019, s. 2; Boler i Davis, 2018). W niniejszej pracy nie jest moim celem wiążące rozstrzygnięcie, czy u podstaw tej zwiększonej widzialności emocji leży faktyczna zmiana ich miejsca w życiu społecznym czy też – jedynie – przejście do innego reżimu emocjonalnego (Elias, 2011; Illouz, 2016; Reddy, 2001), zakładającego swobodniejszą ich ekspresję w interakcjach społecznych, w tym cyfrowych. Spróbuję natomiast zdiagnozować dynamikę, mechanizmy i konsekwencje zachodzących na naszych oczach procesów mobilizacji emocji w internecie, by poszukać odpowiedzi na następujące pytania: po pierwsze, za pomocą jakiego rodzaju działań prowadzonych w internecie wzbudza się i kształtuje emocje, a po drugie, jakie są kulturowe następstwa ucyfrowienia emocji, to znaczy – jakie procesy społeczne, ponadjednostkowe indukowane są przez te działania?

Kategoria „działań” nie jest tutaj przypadkowym wyborem leksykalnym; służy podkreśleniu, że w związku z komunikacją cyfrową i interakcjami zapośredniczonymi przez narzędzia cyfrowe emocje należy rozpatrywać właśnie w świetle konkretnych aktywności je angażujących i podejmowanych w danym środowisku komunikacyjnym. Rozumienie emocji jako działań wyprowadzić można z koncepcji emocji jako praktyk społecznych (Scheer, 2012, 2021): w tej perspektywie emocje są tym, co ludzie robią, by wyrazić lub ukształtować uczucia swoje i innych. Czynności te, gdy są osadzone w podzielanych społecznie sensach, wyobrażeniach i normach, stają się praktykami społecznymi. W pierwszym kroku zrekonstruuję zatem szczegóły tego podejścia, wprowadzając kluczowe pojęcie, którym będę się posługiwała w dalszej analizie. Konceptualizacja emocji jako praktyk moim zdaniem umożliwia refleksję nad określonymi, obecnymi w przestrzeni cyfrowej działaniami ukierunkowanymi na emocje. Wykażę, że praktyki te mają na celu stworzenie emocjonalnie zaangażowanych publiczności (Papacharissi, 2015) wokół wybranych kwestii. Konkretnie emocje o potencjale mobilizacyjnym – takie jak gniew, strach, nostalgia, nienawiść, a także entuzjazm lub współczucie – są w tym procesie środkiem do osiągnięcia celu, narzędziem uspołecznienia i wyrwania z rutyny, a wzbudzanie ich zmediatyzowanych ekspresji staje się metodą społecznej mobilizacji.

Odwołując się do wybranych przykładów empirycznych, opiszę mechanizmy oddziaływania praktyk mobilizacji emocjonalnej w interakcjach cyfrowych po to, by w konkluzji zamieszczonych tu rozważań zastanowić się nad społecznymi, ponadjednostkowymi konsekwencjami ich rozpowszechnienia. Analiza ta będzie zatem przede wszystkim próbą konkretyzacji myślenia o emocjach w komunikacji cyfrowej. Ponieważ jednak coraz trudniej jest wyznaczyć

granicę pomiędzy tym, co zmediatyzowane i cyfrowe, a tym, co po prostu społeczne, tekst ten jest również zapisem refleksji dotyczącej współczesnych procesów uspołecznienia emocji, kształtujących doświadczenie życia w emocjonalnie rozbudzonej, ale i pofragmentaryzowanym społeczeństwie.

O emocjach jako praktykach społecznych

Każda analiza, której celem jest problematyzacja przejawów emocji w życiu społecznym, musi zmierzyć się z pytaniem o to, czym są emocje. Należy je zadać nie tylko rutynowo – jest ono rzeczywiście istotne, ponieważ konceptualizacja przedmiotu refleksji wyznacza pole badania. Wniesienie obszernego wkładu w toczącą się w socjologii emocji debatę o społecznej naturze emocji (Burkitt, 2014; Flam, 2024; Holmes, 2004; Turner, 2009) i o różnicach pomiędzy odnoszącymi się do nich pojęciami obecnymi w literaturze przedmiotu wykracza poza ramę tego tekstu¹. Przedmiotem namysłu będą tutaj głównie zmediatyzowane ekspresje emocji (Wettergren, 2005; zob. również Wahl-Jorgensen, 2019) i wszystkie działania ukierunkowane na ich wywołanie.

Takie doprecyzowanie wynika z określonej konceptualizacji emocji, którą przyjmuję jako punkt wyjścia. Proponuję, by o tego rodzaju działaniach myśleć w perspektywie praktyk społecznych (Schatzki, 1996; Schatzki i in., 2001). W tym ujęciu – rozwiniętym w odniesieniu do emocji przez historyczkę i socjologkę Monique Scheer (2012, 2021) – przestajemy postrzegać emocje jako ulotne, chwilowe *s t a n y* przeżywane przez ludzi, istotne z punktu widzenia jednostki, ale stanowiące jedynie swego rodzaju dodatek do życia społecznego, zachodzące niejako obok właściwych procesów społecznych. Emocje w tym wymiarze stają się uspołecznionymi działaniami: „praktyka”, jak pisze Scheer (2012, s. 200), odwołując się do definicji Schatzkiego (1996), „to działanie; [pojęcie to – przyp. autorki] odnosi się (...) do «zespołów aktywności i wypowiedzi»”. Jeżeli, podążając tym tokiem rozumowania, pomyślimy o emocjach jak o praktykach społecznych, to staną się one tym, co z nimi robimy – działaniami podejmowanymi względem uczuć, ukierunkowanymi na ich wzbudzenie i kształtowanie, a zatem czymś, co nie tyle „mamy”, ile „robimy”, „wykonujemy”, praktykujemy w codziennych interakcjach (Scheer, 2012, s. 194) w sposób uregulowany społecznie, a więc odwołujący się do grupowo podzielanych wyobrażeń i sensów oraz specyficznych norm regulujących odczuwanie i wyrażanie emocji (Hochschild, 2009).

¹ W dalszej analizie będę używała pojęcia emocji i uczuć wymiennie, traktując je jako częściowo synonimiczne, a jednocześnie różne od pojęcia afektu, które ma odrębne znaczenie i własną literaturę przedmiotu (Boler i Davis, 2018; Papacharissi, 2015; zob. również Massumi, 2013).

Tym samym owa perspektywa stawia w centrum refleksję nad kwestią uspołecznienia emocji, zbiorowym aspektem praktyk społecznych. Działania w ramach teorii praktyk nie należy rozumieć zbyt wąsko, jako pojedynczej aktywności wyodrębnionej z kontekstu i przypisanej jednostce. Jak proponuje Marek Krajewski (2023), pojęcie praktyk społecznych obejmuje te działania, które są „podzielane z innymi jako rozpoznawalne metody robienia czegoś, jako sposoby realizacji jakiegoś celu” (s. 12); krótko mówiąc, działania socjologicznie istotne, o określonych społecznych i kulturowych następstwach. Nawet jeżeli przyjmiemy wyrażnie wyartykułowane w obrębie socjologii emocji założenie o kulturowej genezie emocji (Gordon, 1990; Illouz, 1997, 2016), to jako stan jawią się one jako własność jednostki przynajmniej w tym sensie, że to ona przez dane doświadczenie przechodzi, przeżywa je lub wręcz posiada. Emocje jako praktyki przestają należeć do pojedynczego człowieka, a zaczynają być kwestią społeczną – konkretnym, społecznie uregulowanym, przyjętym przez daną zbiorowość wzorem reagowania i adaptacji, zasobem symbolicznym (Swidler, 1986), umożliwiającym wytworzenie społecznie podzielanego doświadczenia.

Zarysowane tutaj ogólne stwierdzenie, że emocje ulegają uspołecznieniu, nie dotyczy w sposób szczególny społeczeństw współczesnych i obecnie oddziałujących procesów mobilizacji emocjonalnej. Ujęcie emocji jako praktyk społecznych prowadzi do włączania ich w „rozpoznawalne metody robienia czegoś” (Krajewski, 2023, s. 12), dlatego można przyjąć, że praktykowanie emocji zachodziło w różnego typu społeczeństwach i społecznościach. Na przykład Émile Durkheim (1984) opisał w odniesieniu do zupełnie innej organizacji społecznej praktyki totemiczne umożliwiające wzbudzenie kolektywnych emocji – „zbiorowego uniesienia” – oraz ich rolę w konsolidacji grupy i wzmocnieniu więzi społecznych. Podobnie na analizę przemian obyczajów Norberta Eliasa (2011) spojrzeć można jak na zapis zmieniających się sposobów praktykowania emocji. Jednocześnie uspołecznienie emocji jako praktyk zachodzi dziś w okolicznościach, które można uznać za nowe przynajmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, najważniejszym procesem jest tu postępująca cyfryzacja komunikacji (Castells, 2012; Papacharissi, 2015; Śledziwska i Włoch, 2020), skutkująca wielokrotnieniem i różnicowaniem emocji jako praktyk. Ucyfrowienie komunikacji spowodowało bezprecedensowe rozszerzenie „dostępu do sieciowych struktur komunikacyjnych o globalnym zasięgu” (Krajewski, 2020, s. 27), co z kolei doprowadziło do zwielokrotnienia kontekstów, w których emocje mogą być konstruowane i uspołeczniwane. Ów proces konstrukcji i uspołecznienia emocji w internecie polega na działaniach, w wyniku których powstają zmediatyzowane ekspresje emocji. Kwestia zmediatyzowania ekspresji jest kluczowa – terminu tego używam w odniesieniu do aktów ekspresji dokonywanych za pomocą dostępnych użytkownikom platform komunikacyjnych

środków wyrazu, utrwalonych w zapisie interakcji cyfrowych. W tym sensie emocje zmediatyzowane stanowią inną jakość niż te faktycznie przeżywane, odczuwane i ucieleśnione (Wahl-Jorgensen, 2019); ekspresje zmediatyzowane mogą, ale nie muszą być świadectwem określonego przeżycia. Fakt, że ulegają utrwaleniu i stają się dostępne dla kolejnych użytkowników, ma jednak rzeczywiste społeczne konsekwencje, ponieważ zwiększa widzialność poszczególnych emocji i potencjał ich oddziaływania.

Jakkolwiek Krajewski (2020) analizuje w tym kontekście przede wszystkim nienawiść i współczesną dynamikę jej intensyfikacji, to myślę, że obserwację dotyczącą wpływu przemian komunikacji na sposoby, w jakie emocje są obecne w interakcjach, można uogólnić i odnieść do emocji jako takich, a nie tylko do poszczególnych ich rodzajów. Logika łączności (van Dijck, 2013), właściwa społecznej przestrzeni internetu (Juza, 2013), umożliwia powstawanie różnego rodzaju grup i cyfrowych społeczności wyjątkowo zainteresowanych pewnymi problemami czy aspektami rzeczywistości i – przynajmniej do pewnego stopnia – uwidacznia istnienie tychże grup, ich postulaty i komunikację, między innymi sposoby praktykowania emocji. W tym sensie przemiany komunikacji indukują przemiany więzi społecznych i powstawanie określonych form społecznienia (Goody, 1986).

Grupy oraz społeczności, o których tutaj myślę, mogą należeć do „kontrapubliczności” (Fraser, 1993) i organizować się wokół dyskursów, wartości i tożsamości odmiennych od dominujących (zob. przykładowo Conner i Murray, 2022; DiMaggio, 2022; Smith i Graham, 2017); czynnikiem różnicującym mogą być również emocje (Campbell, 1994; Jaggar, 1989). Niekiedy płaszczyzną uspołecznienia są niszowe zainteresowania, będące podstawą dla zawiązywania się określonych wspólnot praktyk (Wenger-Trayner i Wenger-Trayner, 2015), a także specyficzna sytuacja życiowa lub aktywizm, chęć działania w jakimś obszarze (np. Foster, 2016; Nasrin i Fisher, 2022; Wielk i Standlee, 2021). Należy przy tym zastrzec, że zaklasyfikowanie danej cyfrowej społeczności do odpowiedniej kategorii to nierzadko duże wyzwanie, ponieważ granice pomiędzy różnymi typami takich grup są często nieostre, a w ich obrębie przenikają się aspekty związane z dzieleniem się wiedzą, wzajemnym wsparciem i aktywizmem. Dość podkreślić, że ucyfrowienie komunikacji nie tylko wspiera konstituowanie się tego rodzaju kolektywnych aktorów, ale również umożliwia im dążenie do rozszerzania społecznego zaangażowania na rzecz kwestii ogniskującej ich uwagę. Wykorzystując swoją cyfrową obecność i możliwości zdelokalizowanej komunikacji (Kumkar, 2023), starają się zatem doprowadzić do społecznej mobilizacji, w tym narzucenia swojej emocjonalnej definicji sytuacji.

W klasycznym ujęciu pojęcie definicji sytuacji odsyła do złożonego procesu, w którym jednostki określają swoje położenie w konkretnych okolicznościach, nadają znaczenia otaczającym je obiektom i adekwatnie do tego dostosowują

linię działania w komunikacji z partnerami interakcji (zob. Manterys, 2000). Jeżeli odniesiemy tę koncepcję do emocji, to dostrzeżemy, że proces ten obejmuje również uczucia – dotyczy ustalenia, jak powinniśmy się czuć wobec danego problemu lub konkretnej kwestii, jakie emocje przeżywać, z jaką intensywnością i jak dawać im wyraz. Właśnie z tego powodu komunikacja cyfrowa staje się areną ścierania się emocji jako praktyk: to w tej przestrzeni podejmowane są aktywności ukierunkowane na mobilizację emocjonalną, wzbudzanie emocji, kształtowanie ich i podtrzymywanie w postaci zmediatyzowanych ekspresji umożliwiających konstrukcję określonej emocjonalnej definicji sytuacji i rozszerzenie jej poza granice kontekstu interakcyjnego, w którym została ukształtowana.

Po drugie – i w odniesieniu do zasygnalizowanego we wstępie pytania o zwrot ku emocjom we współczesnej kulturze – chciałabym postawić tezę, że emocje są nie tylko instrumentalnie wykorzystywane w cyfrowych interakcjach w celu promocji interesów i poglądów określonych grup społecznych, lecz także faktycznie zyskują na znaczeniu. Stanowi to drugą nową okoliczność, z jaką mamy obecnie do czynienia, a która wywiera istotny wpływ na dynamikę uspołecznienia emocji jako praktyk. Procesy specjalizacji, przyspieszonej produkcji wiedzy, jej rozdrobnienia i demokratyzacji dostępu do niej (Nowotny, 2000) paradoksalnie doprowadziły do deficytu społecznie podzielanej i niekontestowanej wiedzy w społeczeństwach opisywanych jako oparte właśnie na niej. Mówiąc precyzyjniej, gwałtowny przyrost wiedzy i towarzyszące mu przekształcenia systemów eksperckich (Evetts, 2013; Grundmann, 2017; Nowotny, 2000) współtworzą okoliczności, w których fakty nazbyt często stają się przedmiotem społecznej kontestacji, a produkcji wiedzy towarzyszy nieustanne wytwarzanie „kontrwiedzy” (Ylä-Anttila, 2018; Harsin, 2018; Mede i Schäfer, 2020). W sytuacji naznaczonej ontologiczną niepewnością (Aupers, 2012) emocje stają się narzędziem orientacji w otaczającej nas rzeczywistości (Barbalet, 2001). Z tego względu to przede wszystkim na nie ukierunkowane są zmediatyzowane praktyki alarmowania i mobilizowania. Fakty, dane i informacje wykorzystywane są w tym procesie jako elementy tego, co Krajewski (2020) nazywa układem emocji; są istotne przede wszystkim jako części składowe większej całości, która – można dodać – umożliwia praktykowanie, wykonanie określonej emocji w danym kontekście.

Mobilizacja emocji w komunikacji cyfrowej

Pewnych punktowych ilustracji obu tych procesów – rozdrobnienia i różnicowania się emocji jako praktyk w komunikacji cyfrowej oraz towarzyszących temu zmagani ukierunkowanych na rozszerzenie określonych emocjonalnych definicji

wybranych kwestii – dostarczają jakościowe, pogłębione badania społeczności internetowych.

W toku swoich badań nad obecnością emocji w interakcjach cyfrowych poddałam analizie komunikację w obrębie dwóch społeczności, które zajmowały się zagadnieniami związanymi z medycyną i zdrowiem, a zatem problematyką szczególnie obudowaną wiedzą ekspercką i – używając rozróżnienia zaproponowanego przez Talcotta Parsonsa (1951) – neutralną afektywnie. W dalszej części niniejszego tekstu wykorzystam przykłady pochodzące z tych badań, by empirycznie pokazać, jak przebiegał proces mediatyzacji emocji w komunikacji cyfrowej i jakie działania składały się na niego w tych wybranych sytuacjach.

Na pierwszej ze wspomnianych społeczności – polskiej, składającej się z osób sceptycznych względem szczepień ochronnych – skupiłam się tuż po wprowadzeniu obostrzeń związanych z pandemią COVID-19. Druga, zlokalizowana w Stanach Zjednoczonych, gromadziła osoby, które po oficjalnym zakończeniu pandemii wciąż przestrzegały ówczesnych zaleceń sanitarnych, przede wszystkim noszenia masek ochronnych. Zestawienie obserwacji z obu analiz budzi ciekawe refleksje, ponieważ pomiędzy tymi dwiema sytuacjami badawczymi istnieje istotny wspólny mianownik: jakkolwiek społeczności te znalazły się po dwóch stronach podziału ontologicznego wprowadzonego przez pandemię COVID-19, obydwie badałam wtedy, gdy ich aktywność koncentrowała się na *mobilizowaniu niezmobilizowanych* – w swoich cyfrowych przestrzeniach ich członkowie postulowali i zbiorowo praktykowali emocje odmienne od tych, które przeważały w innych kontekstach społecznych. W grupie sceptycznej względem szczepień ochronnych główny postulat emocjonalny dotyczył sprzeciwu względem strachu przed COVID-19. Społeczność tę badałam w pierwszych miesiącach pandemii, w trakcie wprowadzania w Polsce obostrzeń antypandemicznych², a zatem wtedy, gdy lęk przed nową, nieznaną jeszcze chorobą stanowił emocję dominującą (Sawicka, 2023). Druga badana przeze mnie społeczność starała się podtrzymać ten strach, czy może raczej zatroskanie koronawirusem i szeregiem zagrożeń związanych z jego ciągłą obecnością oraz odroczonymi konsekwencjami zachorowania – takimi jak występowanie zespołu postcovidowego – w obliczu narastającej obojętności względem COVID-19 (Sawicka, 2025). Grupę tę badałam po oficjalnym wycofaniu ostrzeżeń przed pandemią przez Światową Organizację Zdrowia (WHO)³.

² Systematyczną obserwację grupy prowadziłam od początku marca 2020; stan zagrożenia epidemicznego, zastąpiony później stanem epidemii, wprowadzono w Polsce 14 marca 2020 roku. Źródło: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20200000433> [dostęp: 15.05.2026].

³ Systematyczną obserwację grupy prowadziłam od początku września 2023. WHO zadeklarowała zakończenie globalnego stanu zagrożenia zdrowia (ang. *global public health emergency*) w związku z COVID-19 5 maja 2023 roku (Sarker i in., 2023).

Podczas badań posłużyłam się metodami jakościowymi spod znaku etnografii cyfrowej (Geismar i Knox, 2021; Postill, 2024), umożliwiającymi stworzenie „gęstego” zbioru skontekstualizowanych danych (Jemieliński, 2018). Prowadziłam obserwacje w przestrzeniach zajmowanych przez badane społeczności: w przypadku pierwszej był to Facebook, w przypadku drugiej – Facebook i Instagram, ponieważ na obu tych platformach jej członkowie byli aktywni w równym stopniu. Koncentrowałam się na interakcjach – konwersacjach złożonych z działań (postów, wypowiedzi) i reakcji na nie – w których wymieniano się opiniami, dzielono się zasobami, takimi jak wiedza i informacje, udzielano sobie wsparcia emocjonalnego i negocjowano sens doświadczeń. Wykonywałam notatki terenowe, a także utrzymywałam interakcje wybrane według klucza tematycznego – interesowały mnie przede wszystkim konwersacje, których przedmiotem były: pandemia, COVID-19 jako choroba, wirus SARS-CoV-2, regulacje antypandemiczne bądź ich brak, a także osobiste przekonania i doświadczenia związane z pandemią i chorobą COVID-19. Zebrany materiał poddałam jakościowej analizie tematycznej (Braun i Clarke, 2006), służącej rekonstrukcji tematów (powtarzających się motywów) organizujących komunikację w badanych społecznościach w okresie objętym obserwacją.

Cyfrowe środowisko komunikacyjne, w którym funkcjonowały obie grupy, ma kilka istotnych, specyficznych cech. Po pierwsze, charakteryzuje się ono utrwaleniem i „wątkowaniem” społecznienia (Farina, 2018) – interakcje są zapisywane w postaci sekwencji wątków, postów i dyskusji pod nimi. Dzięki temu kolejni użytkownicy – a także osoba prowadząca badanie – mogą prześledzić przebieg tych, które są zawiązywane w przestrzeni społeczności (Kumkar, 2023) przynajmniej w stopniu umożliwiającym przez dyspozycje algorytmiczne (Gillespie, 2018). Po drugie, Facebook oraz Instagram wyposażone są w wiele afordancji, które pozwalają na ekspresję emocji: do komunikacji służą zarówno teksty, zdjęcia, jak i treści audiowizualne, a także zdefiniowane przez platformy reakcje. Trzecią istotną cechą badanych społeczności jest fakt, że obie zajmowały przestrzenie półpubliczne – dostępne dla wszystkich zainteresowanych użytkowników, zarówno wspierających ich postulaty, jak i odnoszących się do nich krytycznie, w tym wyrażających odmienne emocje od tych praktykowanych w obrębie danej grupy. Dokładną charakterystykę badanych przestrzeni podaję w poświęconych im odrębnych tekstach (Sawicka, 2023, 2025).

W obu przypadkach zaobserwowałam zbliżoną grupową dynamikę regulacji emocji jako praktyk, a zatem sposobów, w jaki emocje były uzewnętrzniane i wykonywane w przestrzeniach cyfrowych zajmowanych przez te społeczności. W pierwszych miesiącach pandemii w Polsce analizowana przeze mnie grupa gromadząca osoby sceptyczne względem szczepień była w stanie zaakceptować każdy pogląd na pandemię i jej źródła, o ile nie wzbudzał on strachu przed wirusem jako takim. Nie oznacza to, że w tej społeczności nie

praktykowano strachu – robiono to, ale w taki sposób, by jego przedmiotem uczynić inne aspekty sytuacji, przede wszystkim (spodziewane) przymusowe szczepienia i procedury ochronne, a także działania kontrolne podejmowane przez rząd. Umożliwiało to ekspresję gniewu i oburzenia w przestrzeni społeczności, natomiast ekspresję strachu przed nową chorobą i wirusem sankcjonowano negatywnie, nie pozwalając jej wybrzmieć. Można więc powiedzieć, że ta grupa praktykowała strach w sposób umożliwiający zarządzenie nim – zerwanie z dominującą wówczas definicją emocjonalną sytuacji narzucającą strach przed chorobą COVID-19 i zaproponowanie odmiennego sposobu przeżywania pandemii (Sawicka, 2023).

W 2023 roku, a zatem po oficjalnym zakończeniu pandemii, analizowałam drugą ze wspomnianych społeczności, skupiającą osoby wciąż stosujące się do zaleceń antypandemicznych, głównie noszące maski ochronne. Ta grupa była skłonna zaakceptować wszystkie sposoby noszenia masek ochronnych, niezależnie od obiektywnej efektywności ochrony, jaką oferowały. Moderatorzy i aktywni członkowie negatywnie sankcjonowali wszystkie przejawy krytyki względem osób noszących maski i dzielących się swoimi zdjęciami i historiami na forum. Kluczowa norma emocjonalna wykształcona w obrębie tej społeczności wymagała, by jej członkowie otwarcie i stanowczo wyrażali strach przed wirusem SARS-CoV-2 i nie poddawali się postępującemu zobojętnieniu. Szczególnie piętnowano postawę *vax and relax*, czyli dawanie wyrazu uldze i rozluźnieniu emocjonalnemu po zaszczepieniu przeciw COVID-19 (Sawicka, 2025).

Przytaczam te przykłady, by podkreślić, że w przypadku tych społeczności i zajmowanych przez nie przestrzeni cyfrowych to nie fakty i wiedza były przedmiotem grupowego opracowania i uzgadniania, ale właśnie emocje. Proces społecznej konstrukcji faktów (Kumkar, 2023), dzielenia się wiedzą, jej legitymizowania i potwierdzania był podporządkowany procesowi regulacji określonych emocji, a zatem istotny – tak jak zasygnalizowałam wcześniej – jako element pewnego układu (Krajewski, 2020), umożliwiającego ich praktykowanie. Uspołecznione, uregulowane i wspólnie praktykowane emocje mobilizowały, konsolidowały i stabilizowały opisane tutaj grupy. Pewnego wglądu w mechanizm, w którym praktyki emocjonalne uczestniczą w społecznym tworzeniu rzeczywistości, dostarcza analiza entuzjazmu jako kluczowej emocji religijnej wykonana przez Monique Scheer (2021). Na podstawie przeprowadzonej przez siebie etnografii w różnych chrześcijańskich wspólnotach religijnych i jednej ateistycznej Scheer podkreśla, że to właśnie zbiorowe praktykowanie entuzjazmu umożliwia tym grupom zakorzenienie poglądów religijnych w codziennym doświadczeniu. Podobnie w przypadkach badanych przeze mnie praktykowanie emocji jakościowo odmiennych postulowanych przez dominujące na zewnątrz – w zewnętrznych kontekstach społecznych – normy emocjonalne umożliwiało

przeżywanie podzielanej grupowej rzeczywistości jako *realnie* istniejącej i nadawało taki walor kształtowanym tam przekonaniom.

Nie chcę przy tym sugerować, że analizowane przeze mnie społeczności działały zawsze w sposób w pełni konsensualny. Przeciwnie, ich członkowie regularnie dawali wyraz różnorodnym, czasami sprzecznym opiniom i doświadczeniom, a także angażowali się w zróżnicowane praktyki emocjonalne. Stawały się one następnie przedmiotem negocjacji i ujednolicenia, wymagającego niekiedy zastosowania interakcyjnej presji i negatywnego sankcjonowania sposobów praktykowania emocji odbiegających od tych pożądanych. Wykształcenie się określonych praktyk emocjonalnych w danej przestrzeni cyfrowej należy zatem postrzegać jako rodzaj „zbiorowego osiągnięcia” (Barnes, 2001; Bloor, 1997) osób zajmujących tę przestrzeń społeczności. W procesie interakcyjnym doprecyzowaniu uległy oczekiwania i doświadczenia prezentowane przez uczestników interakcji (Dingwall, 2001), wykształciły się również opinie o właściwym i niewłaściwym sposobie działania. Zarówno bezpośrednie reakcje członków społeczności na poszczególne aktywności, jak i zapis interakcji przechowywany w przestrzeniach cyfrowych odgrywały przy tym rolę, którą można by nazwać socjalizacyjną – kolejni odwiedzający przyglądają się, jak inni traktują poszczególne zdarzenia, obiekty i zachowania, przez co sami uczą się do nich odnosić właściwie z punktu widzenia grupy (Barnes, 2001). W przypadku praktyk emocjonalnych w badanych przeze mnie społecznościach stawką było wzmocnienie konkretnego oglądu rzeczywistości poprzez nagromadzenie zmediatyzowanych ekspresji emocji korespondujących z danym zestawem przekonań.

Obserwacja dotycząca istotności społecznej regulacji emocji – ważnych następstw, jakie pociąga za sobą praktykowanie danych emocji w sprecyzowany sposób – prowadzi do pytania o narzędzia i przebieg procesu mobilizowania emocjonalnego w sieci. Mobilizowanie określonych emocji i zapewnianie im widzialności moim zdaniem stanowi aspekt szerszego procesu społecznej regulacji emocji. W udzieleniu odpowiedzi na powyższe pytanie ponownie pomaga przyjęta przeze mnie konceptualizacja emocji jako praktyk, a zatem zdefiniowanych działań podejmowanych w jakimś środowisku komunikacyjnym. Klasyczną metodą mobilizowania emocjonalnego są aktywności ukierunkowane na wywołanie stanu, który James Jasper nazwał „szokiem moralnym” (Jasper i Poulsen, 1995; Jasper, 2011; Wettergren, 2005). Technika ta polega na zastosowaniu silnego bodźca mającego wzbudzić emocje takie jak strach, oburzenie lub gniew; w literaturze w sposób szczególny podkreśla się potencjał mobilizacyjny gniewu (Holmes, 2004; Jasper, 2011; Wahl-Jorgensen, 2018; Zembylas, 2022). Działania zmierzające do wywołania szoków moralnych mogą wykorzystywać środki wyrazu różnego rodzaju, w tym radykalną retorykę (Mika, 2006) i materiały wizualne (Jasper i Poulsen, 1995; Joffe, 2007). Sięganie po szoki

moralne zaspokaja specyficzną potrzebę, którą Rafał Drozdowski scharakteryzował w następujący sposób:

Sama obecność w Internecie już niewiele znaczy. Liczy się natomiast – i to z roku na rok, z miesiąca na miesiąc coraz bardziej – umiejętność wywalczenia dla siebie takiego miejsca w sieci, które nie tylko gwarantuje wystarczającą widzialność, lecz które umożliwia także realny udział w głównym nurcie toczących się debat społeczno-politycznych i realny wpływ na ich kierunek. (2009, s. 243)

Jakkolwiek Drozdowski konkluduje, że „oba te zadania stają się (...) dla większości sympatyków i fanów Internetu niewykonalne” (2009, s. 243) – jest to obserwacja, do której wrócę w dalszej części tekstu – szoki moralne stanowią istotne narzędzie starań o widzialność i zaangażowanie w interakcjach cyfrowych.

Koncepcja szoków moralnych akcentuje radykalny i wyrazisty charakter aktywności inicjowanych, by wzbudzić wskazane wyżej emocje i ich ekspresję. Równie ciekawe są jednak także te rodzaje działań, których efektem ma być nie tyle nagła i gwałtowna mobilizacja emocji uznawanych za motywujące i pobudzające, ile wygenerowanie i ukierunkowanie bardziej złożonej grupowej dynamiki emocjonalnej, odwołującej się chociażby do resentymentu (von Scheve i Ismer, 2013), wstydu (Hochschild, 2024; Watkins, 2018), żalu (Hochschild, 2017) lub nostalgii (Polletta i Calahan, 2018). Środkiem mobilizacji emocjonalnej, którego wykorzystanie w sposób szczególnie wspierają media społecznościowe, są w tym przypadku mikrohistorie, opowiadane i uwspólniane w przestrzeniach cyfrowych (Monahan i Maratea, 2021; Poletta i Calahan, 2018). Opowiadanie mikrohistorii również można potraktować jako przykład zmediatyzowanej praktyki mobilizacji emocji.

Celem tego rodzaju działań jest wyrwanie z obojętności – rozumiem ją w tym kontekście jako *e m o c j o n a l n ą b i e r n o ś ć*. Opisane tutaj aktywności są ukierunkowane na uzyskanie zaangażowania, przede wszystkim emocjonalnego, przejawiającego się na poziomie konkretnych czynności włączających uczucia: upublicznienia, ekspresji emocji zgodnych z postulatami danej grupy. Tego rodzaju zaangażowanie jest warunkiem koniecznym, by stać się częścią pewnego „my”: do tej kategorii w przypadku analizowanych wcześniej społeczności przynależeli ci, którzy byli „przejęci” i dawali temu wyraz, choćby w cyfrowych interakcjach. Na zewnątrz lokowano zaś nie tylko jednostki, które praktykowały odmienne emocje względem danej kwestii, lecz także zwłaszcza te, które pozostawały wobec niej obojętne. Mechanizm ten powoduje, że to właśnie na osobach obojętnych skupia się wzmożona krytyka i stają się one obiektem oddziaływań ze strony zaangażowanych, do nich adresowane są przekazy, mające wytrącić je z obojętności. Ilustrację tego twierdzenia może stanowić wypowiedź jednej z badanych z grupy skupiającej osoby wciąż przestrzegające

zaleceń antypandemicznych. Stwierdziła ona, że prawdziwym problemem z jej perspektywy nie są, jak to ujęła „trolle antycovidowe”, czyli osoby odwiedzające strony społeczności po to, by prezentować tam opinie radykalnie odmienne od obowiązujących, ale przedstawiciele postawy, którą określiła mianem *vax and relax*: ci, którzy rozumieją, że COVID-19 jest wciąż obecną, ciężką chorobą, ale mimo to „po prostu się szczepią”, nie reagując w żaden inny sposób na zagrożenie, które niesie ze sobą każda kolejna infekcja (Sawicka, 2025).

Nie wystarczy przy tym, by zaangażowanie wywołać, trzeba je jeszcze podtrzymywać. Utrzymanie mobilizacji emocjonalnej wymaga ciągłego, kolektywnego opracowywania różnego rodzaju ambiwalencji emocjonalnych pojawiających się wraz ze zmianami warunków działania. Z tego względu wywoływanie szoków moralnych i pokrewne praktyki nie służą jedynie pozyskaniu dla sprawy osób spoza społeczności, a w równej mierze stosowane są po to, by wzmocnić zaangażowanie emocjonalne i jego praktyki już wykształcone w obrębie danej grupy. Praktyką emocjonalną, którą kategoryzuję jako aktywność służącą podtrzymywaniu emocjonalnej definicji sytuacji wytworzonej w badanych przeze mnie społecznościach, było dzielenie się na forum „historiami przejścia”, czyli opowieściami o przemianie osoby zdrowej w taką, która nie jest w stanie funkcjonować samodzielnie w wyniku wystąpienia danego zdarzenia, w tym wypadku zachorowania na COVID-19 (Sawicka, 2025). Zamieszczanie tego rodzaju wypowiedzi, a także opatrywanie ich zdjęciami i wybranymi hasztagami stanowi przykład opowiadania mikrohistorii (Monahan i Maratea, 2021) w celu praktykowania emocji. W następstwie takiego działania konkretna emocja – na przykład strach, obawa, współczucie lub gniew na rządzących – zaczyna istnieć w cyfrowej przestrzeni zajmowanej przez określoną grupę, staje się emocją podzielaną, uspołecznioną, obowiązującą i mobilizującą do podejmowania kolejnych kroków. Mogą one obejmować opowiadanie zbliżonych historii, potęgujących obecność danej emocji w przestrzeni zajmowanej przez społeczność, a także inne aktywności, w tym takie, które mają wpłynąć na jakieś regulacje dotyczące kwestii istotnych dla grupy – to przykładowo działania polityczne, takie jak podpisywanie petycji.

Wskazane tutaj czynności o charakterze praktyk emocjonalnych podejmowane są zawsze w obrębie określonych przestrzeni cyfrowych – zajmowanych przez pewne zbiorowości i zapewniających widzialność interakcjom grupowym. Oddziaływanie emocji jako praktyk ma zatem również wymiar przestrzenny, zachodzi w obrębie „cyfrowych nisz” (Polonski i Hogan, 2015) w zdelokalizowanej przestrzeni internetu (Kumkar, 2023). Umożliwiając praktykowanie emocji, nisze te stają się obszarami emocjonalnej mobilizacji w sieci.

Cyfrowe przestrzenie mobilizacji emocjonalnej

To twierdzenie w pewnym sensie staje w poprzek dominującego wyobrażenia internetu jako bezkresnej „przestrzeni przepływów” (Castells, 2012). Elementem opisu internetu, który chciałabym za jego pomocą podkreślić, jest fakt, że infrastruktura cyfrowa uruchamia nie tylko dynamikę łączności (van Dijck, 2013) prowadzącą do grupowania, sieciowania i agregacji, ale również mechanizmy „otorbiania się” (por. Krajewski, 2020) w obrębie społecznych i technologicznych nisz. Choć poszczególne platformy różnią się pod względem architektury – sposobów, w jakie projektują interakcje, algorytmicznej regulacji widzialności poszczególnych działań podejmowanych przez ich użytkowników (Gillespie, 2018), a także potencjału emocjonalnej ekspresji, którego dostarczają (Wahl-Jorgensen, 2019) – większość z nich wspiera wykształcanie się tego, co za Polonskim i Hoganem (2015) nazywam cyfrowymi niszami. Mogą być nimi grupy lub profile na Facebooku lub Instagramie bądź społeczności skupione wokół określonych aktorów lub hashtagów w innych serwisach społecznościowych (Kreiss i McGregor, 2024; Kumkar, 2023; Shramm i Molin, 2023).

Ich najważniejszą cechą z perspektywy prowadzonych tu rozważań jest to, że umożliwiają one i uwidaczniają interakcje, w których wyniku powstają zmediatyzowane ekspresje emocji. Podejmowane w sieci praktyki emocjonalne zostawiają cyfrowe ślady – zarówno „przedmioty” (Drozdowski, 2008) w postaci obrazów (w tym memów), filmów i dźwięków wprzęgniętych w komunikację cyfrową, jak i zapisy poszczególnych wypowiedzi (na przykład mikrohistorii) i reakcji na nie. Takie ujęcie rezonuje z zaproponowanym przez Krajewskiego (2020) spojrzeniem na nienawiść. Według niego nienawiść „wymaga jakiejś formy swojej materializacji w czymś mniej ulotnym niż jednostkowe uczucia. Dlatego też rezyduje ona w obrazach i tekstach, w opowieściach na temat krzywd wymagających pomszczenia (...)” (s. 21–22). Tę obserwację można uogólnić i uszczegółowić, dodając, że tego rodzaju obrazy, teksty i interakcje, jeżeli zostaną włączone w praktykowanie emocji, ulegną akumulacji w określonym cyfrowym miejscu, w zapisie aktywności danej zbiorowości. Szereg społeczności zaangażowanych w konkretną kwestię wytwarza i zajmuje takie nisze w ekosystemie mediów cyfrowych i tam wypracowuje sposoby praktykowania emocji względem danego aspektu rzeczywistości. Tak powstają przestrzenie emocjonalnej mobilizacji, zlokalizowane w różnego rodzaju mediach społecznościowych.

Różnicowanie się emocji jako praktyk w przestrzeniach mobilizacji przyczynia się do postępowania szerszego procesu emocjonalnej fragmentaryzacji społeczeństwa. Byul-Chul Han (2024) łączy rozwój komunikacji cyfrowej z pojawianiem się podziałów w obrębie świata przeżywanego; w jego ujęciu proces ten polega na rozpadzie uzgodnionych wzorców interpretacyjnych

i zaniku poczucia istnienia oczywistości. To spostrzeżenie można odnieść również do uczuć – emocjonalna fragmentaryzacja oznacza, że zanikają emocjonalne oczywistości. Praktykowanie emocji w sposób uzgodniony jako właściwy i pożądany, a nawet jedyny możliwy w kontekście określonej kwestii w jednej z takich przestrzeni mobilizacji będzie postrzegane jako „dewiacja emocjonalna” (Thoits, 2004) w obrębie innej przestrzenno-społeczno-kulturowej formacji tego typu. Nie chodzi przy tym jedynie o widoczny w komunikacji cyfrowej (i poza nią) proces afektywnej polaryzacji, polegający na zapośredniczonej cyfrowo agregacji stanowisk i rozwoju intensywnego, negatywnego stosunku emocjonalnego do przedstawicieli kategorii społecznych lokowanych po drugiej stronie symbolicznych podziałów (Törnberg, 2022). Kwestią według mnie najistotniejszą jest proliferacja cyfrowych przestrzeni mobilizacji i towarzyszące jej **r o z d r o b n i e n i e** emocji jako praktyk.

Ponieważ jednak media cyfrowe stanowią system elementów połączonych, a więc podlegają logice łączności (van Dijck, 2013), praktyki emocjonalnej mobilizacji przenikają przez przepuszczalne granice poszczególnych przestrzeni mobilizacji do innych środowisk komunikacyjnych. Jak zwraca uwagę wiele osób prowadzących badania nad internetem, teza o istnieniu internetowych „komnat echa” (ang. *echo chambers*) nie opisuje adekwatnie mechanizmów rządzących ekspozycją na treści, informacje i – można dodać – emocje w komunikacji cyfrowej (Flaxman i in., 2016; Kumkar, 2023; Törnberg, 2022). Izolacja w obrębie techno-społecznych nisz, na przykład taka, jaką przedstawia Krajewski (2020) w swojej analizie nienawiści, wynika raczej z dynamiki społecznej i kulturowej niż ze zdeterminowanej technologicznie niedostępności stanowisk i praktyk wypracowanych w innych niszach. W związku z tym granice pomiędzy niszami wymagają aktywnego podtrzymywania i aktualizowania, przykładowo za pomocą wcześniej opisanych praktyk emocjonalnej mobilizacji i zaangażowania, które sprzyjają „otorbianiu się” poszczególnych nisz, zapobiegając rozmyciu lub przekształceniom mikroświatów wyrastających w ich obrębie.

Współoddziaływanie logiki łączności i logiki izolacji, której aspektem jest mechanizm „otorbiania”, prowadzi do stanu zawieszenia pomiędzy habituacją i mobilizacją. Zróżnicowanie i zwielokrotnienie praktyk emocjonalnych oraz społecznie dostępnych wzorów przeżywania i ekspresji, a także wspomniany przed chwilą proces emocjonalnej fragmentacji społeczeństwa znacząco ograniczają, moim zdaniem, możliwości habituacji. W interakcjach poza przestrzeniami cyfrowymi zajętymi przez społeczności o określonej agendzie emocjonalnej – opisywanymi tutaj jako przestrzenie mobilizacji emocjonalnej – coraz trudniej określić podzielane i obowiązujące normy odnoszące się do uczuć, szerzej uzgodnione emocjonalne definicje sytuacji, parafrazując Hana (2024), ów horyzont uwspólnionych wzorów odczuwania i ekspresji emocji. W rezultacie praktykowanie emocji przestaje być aktywnością nawykową, przedrefleksyjną

i oczywistą, a zaczyna uruchamiać zarówno refleksję, jak i mechanizmy oporu, na przykład względem radykalnej i agresywnej retoryki często stanowiącej aspekt praktyk ukierunkowanych na wzbudzanie szoków moralnych (Mika, 2006).

Z tym łączyłabym opisywane w literaturze postrzeganie przestrzeni komunikacji cyfrowej jako areny emocjonalizacji, nadmiernej emocjonalnej mobilizacji (Wahl-Jorgensen, 2019). Emocjonalizacja komunikacji w tym ujęciu polega na nieustającym emocjonalnym bodźcowaniu, namawianiu do dania wyrazu wybranym emocjom we wskazany sposób, a zatem do włączenia się w ich praktykowanie. Ma ono podkreślany wcześniej wymiar uspołeczniający – umożliwia ukonstytuowanie się i podtrzymanie konstelacji społecznych, które opisać można jako afektywne publiczności (Papacharissi, 2015), cyfrowe plemiona (Han, 2024) lub właśnie społeczności zaangażowania. Równolegle prowadzi jednak do społecznej fragmentacji. Emocje, jak zwraca uwagę Sue Campbell (1994), są wskaźnikiem tego, co istotne. Odmowa legitymizacji danej ekspresji – również poprzez odmowę włączenia się we wspólną praktykę, zachowanie emocjonalnej obojętności względem niej – oznacza zakwestionowanie znaczenia przedmiotu zainteresowania i zaangażowania danej społeczności. W takich okolicznościach praktykowanie emocji nabiera wymiaru społecznego i moralnego; wykonywanie danych emocji w określony sposób staje się obowiązkiem wynikającym z przynależności do danej grupy i czynnikiem tę przynależność umożliwiającym.

Nasylenie emocjami przestrzeni komunikacji cyfrowej prowadzi więc zarazem do uspołecznienia, jak i do izolacji emocjonalnej i społecznej. Podstawą doświadczenia izolacji jest wielość i zróżnicowanie przestrzeni emocjonalnej mobilizacji i tematów, wokół których organizują się zajmujące je społeczności. Nawet jeżeli włączymy się w działania na rzecz jednej z tych kwestii i w praktykowanie związanych z nią emocji, w innych pozostajemy poza społecznościami zaangażowania. W jakimś sensie każdy, przynajmniej okresowo i do pewnego stopnia, zajmuje pozycję osoby obojętnej, wobec której podejmowane są próby emocjonalnej mobilizacji. Z kolei nadmierna ekspozycja na tego rodzaju praktyki może prowadzić do stanu, który Arlie R. Hochschild (2009) nazwała alienacją od uczuć. W jej analizie stan ten był następstwem przeciążenia pracą emocjonalną i polegał na niemożności wskazania granicy pomiędzy własnymi uczuciami a tymi celowo wywoływanymi w odpowiedzi na wymagania stanowiska pracy. Za pomocą tego pojęcia można opisać również stan obojętności pojawiający się w wyniku przeciążenia nieustającą mobilizacją emocjonalną i praktykami ukierunkowanymi na wzbudzenie zaangażowania. W tym kontekście obojętność, czyli nieangażowanie się w praktykowanie określonych emocji i niedawanie im zmediatyzowanego wyrazu, wynika nie tyle z braku przekonania o ważności danej kwestii, ale przede wszystkim stanowi mechanizm obronny (por. Mika,

2006; Scheff, 2003). Jednocześnie obojętność wzmacnia wysiłki społeczności nakierowane na uzyskanie społecznej legitymizacji dla praktykowanych przez siebie emocji, dostrzeżone przez Drozdowskiego (2009), przenikające komunikację cyfrową starania o widzialność i miejsce „w głównym nurcie toczących się debat społeczno-politycznych” (s. 243), naukowych i innych.

Jakkolwiek więc wykształcające się w internecie przestrzenie mobilizacji emocjonalnej funkcjonują na bazie emocjonalnej architektury (Wahl-Jorgensen, 2019) mediów społecznościowych, nie stanowią one fenomenu *stricto* internetowego, interesującego jedynie dla osób zajmujących się badaniem cyfrowości. Istnienie tych przestrzeni w sposób istotny kształtuje bowiem zbiorową dynamikę emocjonalną, której wszyscy do pewnego stopnia podlegamy, a ich oddziaływanie wykracza poza platformy i infrastrukturę cyfrową, w obrębie których powstają.

Zakończenie

Zebrane tutaj refleksje pozwalają przynajmniej w pewnym stopniu odnieść się do sformułowanego we wstępie ogólniejszego pytania o miejsce emocji w życiu społecznym. Według diagnozy, którą proponuję, po pierwsze, stają się one bardziej dostrzegalne, a po drugie, zyskują na znaczeniu jako czynnik uspołecznienia. Media cyfrowe wspierają powstawanie różnego rodzaju społeczności wokół zróżnicowanych kwestii, problemów i zainteresowań. W tym sensie rewolucja cyfrowa, której kluczowym wymiarem jest „delokalizacja” (Kumkar, 2023) komunikacji, doprowadziła do zwielokrotnienia kontekstów interakcyjnych, w jakich emocje mogą być praktykowane, a zarazem do rozpadu ogólnospołecznych, uznawanych za oczywiste, wzorów ekspresji emocjonalnych. Samo zaklasyfikowanie danej praktyki emocjonalnej jako dominującej lub przeciwnie, nienormatywnej (por. Jagger, 1989) jest w tych warunkach coraz bardziej skomplikowane. Przestrzeń cyfrowa urządzona przez platformy o określonych emocjonalnych afordancjach, umożliwiających wchodzenie w interakcje ponad przestrzennymi dystansami (Törnberg, 2022), staje się areną praktykowania emocji i ścierania się zróżnicowanych praktyk emocjonalnych, a także wykorzystywania uczuć w mobilizowaniu aktorów postrzeganych jako obojętni. Wprzęgnięcie emocji w proces mobilizacji czyni je widzialnymi i namacalnymi w codzienności, przede wszystkim tej zapośredniczonej cyfrowo.

Jednocześnie praktyki mobilizacji w większym stopniu nakierowane są na emocje, ponieważ podmiotom mobilizującym coraz trudniej jest odwołać się do innych koordynat ludzkiego działania: grupowo podzielanych interesów lub wiedzy, zbyt specjalistycznej, złożonej i zbyt często będącej przedmiotem społecznej kontestacji (Ylä-Anttila, 2018). W takich okolicznościach odczucia stają

się probierzem prawdy i „prawdziwości” – jako prawdziwe postrzegamy to, co odczuwamy jako prawdziwe (Boler i Davis, 2018; Fischer, 2019; Harsin, 2018). Dlatego z perspektywy aktorów mobilizujących – poszczególnych społeczności – tak ważne jest pozyskanie jak najszerzego emocjonalnego zaangażowania na rzecz danego zagadnienia. Każdy zmediatyzowany występ przedstawiający emocje, takie jak na przykład strach, gniew, duma lub pogarda, zgodny z regułami ekspresji wykształconymi w przestrzeniach zaangażowania zwiększa widzialność danej kwestii i komunikuje jej znaczenie; każdy wyraz lekceważenia lub obojętności podważa ogląd rzeczywistości konstruowany, podtrzymywany i komunikowany za pomocą praktykowania wybranych emocji. Utrwalenie konkretnych praktyk emocjonalnych jest w tym kontekście kluczowe. Nawet jeżeli ostatecznie porażka w rywalizacji o narzucenie kierunku debacie publicznej – tutaj: zbiorowo przeżywanym emocjom – jest dla większości społeczności zaangażowania nieuchronna (por. Drozdowski, 2009, s. 243), to wspólne praktykowanie emocji umożliwia przynajmniej tymczasowe potwierdzenie wagi określonego problemu, jest „metodą czynienia świata zrozumiałym” (Krajewski, 2020, s. 244), choćby i to zrozumienie miało rezonować tylko chwilowo i w ograniczonym zakresie.

Wraz ze wzrostem znaczenia emocji w kształtowaniu dynamiki życia społecznego rośnie znaczenie socjologii emocji jako nauki opisującej i wyjaśniającej mechanizmy emocjonalne oddziałujące na poziomie społecznym, kulturowym, ponadjednostkowym. Socjologia emocji dostarcza narzędzi poznawczych umożliwiających sprobematyzowanie obecności emocji w interakcjach. Dzięki nim możemy nie tylko analizować emocje jako tło dla ludzkiego postępowania lub jego podstawę psychologiczną, lecz także dostrzec, że uczucia same w sobie stanowią przedmiot i narzędzie uspołecznienia. Koncepcja emocji jako praktyk (Scheer, 2012, 2021), po którą tutaj sięgnęłam, jest dobrym przykładem tego rodzaju instrumentu poznawczego. Po pierwsze, pozwala ona na identyfikację emocji w interakcjach jako konkretnych działań. Emocje (na ogół w odniesieniu do internetu opisywane jako „afekty”) nie tyle przepływają przez przestrzenie cyfrowe (por. Castells, 2012; Papacharissi, 2015) i zaludniające je „cyfrowe roje” lub „plemiona” (Han, 2024), ile są w tych przestrzeniach aktywnie kształtowane i regulowane. Uspołecznienie emocji w komunikacji cyfrowej nie polega zatem jedynie na emocjonalnym naśladownictwie lub zarażaniu, ale przede wszystkim na ich opracowaniu i regulowaniu jako konkretnych praktyk. Analizując tutaj proces zbiorowej regulacji praktyk emocjonalnych, wykorzystałam przykłady z badań przeprowadzonych w dwóch wybranych społecznościach cyfrowych. Mają one głównie walor ilustracyjny – pokazują, że zlokalizowane w określonej internetowej niszy interakcje umożliwiają uspołecznienie emocji w postaci praktyk społecznych. Emocje, jak starałam się dowieść, można

rozpatrywać właśnie jako „rozpoznawalne metody robienia czegoś, jako sposoby realizacji jakiegoś celu” (Krajewski, 2023, s. 12).

Po drugie, zastosowanie koncepcji emocji jako praktyk pozwala na refleksję nad uwarunkowaniami i konsekwencjami podejmowania określonych działań. Praktyki mobilizacji emocjonalnej, ukierunkowane na wyrwanie ludzi z obojętności i rutyny, zaalarmowanie ich albo zszokowanie, a także podtrzymanie tej mobilizacji przynajmniej w obrębie konkretnych przestrzeni zaangażowania, stanowią przykład działań włączających emocje. Ich konsekwencje są odczuwalne zarówno na poziomie społecznym, ponadjednostkowym, jak i na poziomie codziennego doświadczenia życia w emocjonalnie pofragmentaryzowanym społeczeństwie.

Bibliografia

- Aupers, S. (2012). ‘Trust No One’: Modernization, Paranoia and Conspiracy Culture. *European Journal of Communication*, 27(1), 22–34. <https://doi.org/10.1177/0267323111433566>
- Barbalet, J. M. (2001). *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge University Press.
- Bareither, C. (2019). Doing Emotion through Digital Media: An Ethnographic Perspective on Media Practices and Emotional Affordances. *Ethnologia Europaea*, 49(1), 7–23. <https://doi.org/10.16995/ee.822>
- Barnes, B. (2001). Practices as Collective Action. W: K. D. Knorr-Cetina, T. Schatzki, E. von Savigny (red.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (s. 17–28). Routledge.
- Bericat, E. (2016). The Sociology of Emotions: Four Decades of Progress. *Current Sociology*, 64(3), 491–513. <https://doi.org/10.1177/0011392115588355>
- Bloor, D. (1997). *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Routledge.
- Boler, M., Davis, E. (2018). The Affective Politics of the “Post-Truth” Era: Feeling Rules and Networked Subjectivity. *Emotion, Space and Society*, 27, 75–85. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2018.03.002>
- Braun, V., Clarke, V. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101.
- Burkitt, I. (2014). *Emotions and Social Relations*. Sage.
- Campbell, S. (1994). Being Dismissed: The Politics of Emotional Expression. *Hypatia*, 9(3), 46–65. <https://www.jstor.org/stable/pdf/3810188>
- Castells, M. (2012). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. John Wiley & Sons.
- Conner, C. T., MacMurray, N. (2022). The Perfect Storm: A Subcultural Analysis of the QAnon Movement. *Critical Sociology*, 48(6), 1049–1071. <https://doi.org/10.1177/08969205211055863>

- DiMaggio, A. R. (2022). Conspiracy Theories and the Manufacture of Dissent: Qanon, the 'Big Lie', Covid-19, and the Rise of Rightwing Propaganda. *Critical Sociology*, 48(6), 1025–1048. <https://doi.org/10.1177/08969205211073669>
- Dingwall, R. (2001). Notes Toward an Intellectual History of Symbolic Interactionism. *Symbolic Interaction*, 24(2), 237–242.
- Drozdowski, R. (2008). Zdjęcia w sieci. Kierunkująca i na-znaczająca rama prezentacyjna Internetu. W: T. Ferenc, K. Olechnicki, *Obrazy w sieci. Socjologia i antropologia ikonosfery Internetu* (s. 17–32). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Drozdowski, R. (2009). *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Zysk i S-ka.
- Durkheim, É. (1984 [1912]). *Elementarne formy życia religijnego* (J. Swolkień, tłum.). W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Elias, N. (2011 [1939]). *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne* (T. Zabłudowski, K. Markiewicz, tłum.). W.A.B.
- Evetts, J. (2013). Professionalism: Value and Ideology. *Current Sociology*, 61(5–6), 778–796. <https://doi.org/10.1177/0011392113479316>.
- Farina, M. (2018). *Facebook and Conversation Analysis: The Structure and Organization of Comment Threads*. Bloomsbury.
- Flam, H. (2024). Conclusion: The Sociology of Emotion. W: H. Flam (red.), *Research Handbook on the Sociology of Emotion* (s. 415–435). Edward Elgar Publishing.
- Flaxman, S., Goel, S., Rao, J. M. (2016). Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption. *Public Opinion Quarterly*, 80(S1), 298–320, <https://doi.org/10.1093/poq/nfw006>.
- Foster, D. (2016). “Keep Complaining Til Someone Listens”: Exchanges of Tacit Healthcare Knowledge in Online Illness Communities. *Social Science & Medicine*, 166, 25–32. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2016.08.007>
- Fraser, N. (1993). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. W: C. Calhoun (red.), *Habermas and the Public Sphere* (s. 109–142). MIT Press.
- Geismar, H., Knox, H. (red.). (2021). *Digital Anthropology*. Routledge.
- Gillespie, T. (2018). *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions that Shape Social Media*. Yale University Press.
- Goody, J. (1986). *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge University Press.
- Gordon, S. L. (1990). Social Structural Effects on Emotions. W: T. Kemper (red.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* (s. 145–179). State University of New York Press.
- Grundmann, R. (2017). The Problem of Expertise in Knowledge Societies. *Minerva*, 55(1), 25–48. <https://doi.org/10.1007/s11024-016-9308-7>
- Han, B.-C. (2024). *Kryzys narracji i inne eseje* (R. Pokrywka, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Harsin, J. (2018). Post-Truth Populism: The French Anti-Gender Theory Movement and Cross-Cultural Similarities. *Communication Culture & Critique*, 11(1), 35–52. <https://doi.org/10.1093/ccc/tcx017>

- Hochschild, A. R. (2009). *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć* (J. Konieczny, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hochschild, A. R. (2017). *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy* (H. Pustuła, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hochschild, A. R. (2024). *Stolen Pride: Loss, Shame, and the Rise of the Right*. The New Press.
- Holmes, M. (2004). Introduction: The Importance of Being Angry: Anger in Political Life. *European Journal of Social Theory*, 7(2), 123–132. <https://doi.org/10.1177/1368431004041747>
- Illouz, E. (1997). *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. University of California Press.
- Illouz, E. (2016). *Dlaczego miłość rani. Studium socjologiczne* (M. Filipczuk, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej
- Jaggar, A. M. (1989). Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. *Inquiry*, 32(2), 151–176.
- Jasper, J. M. (2011). Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. *Annual Review of Sociology*, 37(1), 285–303. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150015>
- Jasper, J. M., Poulsen, J. D. (1995). Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests. *Social Problems*, 42(4), 493–512. <https://doi.org/10.2307/3097043>
- Jemielniak, D. (2018). Socjologia 2.0. O potrzebie łączenia Big Data z etnografią cyfrową, wyzwaniach jakościowej socjologii cyfrowej i systematyzacji pojęć. *Studia Socjologiczne*, 229(2), 7–29. <https://doi.org/10.24425/122461>
- Joffe, H. (2007). The Power of Visual Material: Persuasion, Emotion and Identification. *Diogenes*, 217(1), 102–115. <https://doi.org/10.1177/0392192107087919>
- Juza, M. (2013). Przestrzeń społeczna w dobie Internetu: globalna sieć komunikacyjna, przestrzeń wirtualna czy część życia codziennego? *Studia Socjologiczne*, 211(4), 103–124.
- Juza, M. (2015). Hejterstwo w komunikacji internetowej. Charakterystyka zjawiska, przyczyny i sposoby przeciwdziałania. *Profilaktyka Społeczna i Resocjalizacja*, 25, 27–50.
- Klein, A. (2012). Slipping Racism into the Mainstream: A Theory of Information Laundering. *Communication Theory*, 22(4), 427–448. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2012.01415.x>
- Kołodziejska, M. (2025). Od socjologii cyfrowej do socjologii hybrydowej? Krytyka koncepcji głębokiej mediatyzacji na podstawie badań wspólnot i organizacji religijnych. *Studia Socjologiczne*, 258(3), 47–71. <https://doi.org/10.24425/sts.2025.156476>
- Krajewski, M. (2020). *(Nie)nawidzenia. Świat przez nienawiść*. Universitas.
- Krajewski, M. (2023). Wstęp. Mapując kontrowersje teorii praktyk społecznych. *Studia Socjologiczne*, 251(4), 11–16. <https://doi.org/10.24425/sts.2023.148172>
- Kreiss, D., McGregor, S. C. (2024). A Review and Provocation: On Polarization and Platforms. *New Media & Society*, 26(1), 556–579. <https://doi.org/10.1177/14614448231161880>

- Kumkar, N. C. (2023). Collaborative Mistrust: The Communicative Function of Alternative Facts in Social Media Interactions. *Ethnologia Europaea*, 53(2), 139–160. <https://doi.org/10.16995/ee.8899>
- Malmqvist, K. (2019). Theatrical Manipulation and Seductive Sentimentality: Constructions of Empathy in Swedish Online Far-Right Discourse about EU-migrants. *Emotions and Society*, 1(2), 197–214. <https://doi.org/10.1332/263168919X15670063481536>
- Manterys, A. (2000). *Klasyczna idea definicji sytuacji*. Uniwersytet Warszawski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.
- Massumi, B. (2013). Autonomia afektu (A. Lipszyc, tłum.). *Teksty Drugie*, 6, 112–135.
- Mede, N. G., Schäfer, M. S. (2020). Science-Related Populism: Conceptualizing Populist Demands Toward Science. *Public Understanding of Science*, 29(5), 473–491. <https://doi.org/10.1177/0963662520924259>
- Mika, M. (2006). Framing the Issue: Religion, Secular Ethics and the Case of Animal Rights Mobilization. *Social Forces*, 85(2), 915–941. <https://doi.org/10.1353/sof.2007.0017>
- Monahan, B., Maratea, R. J. (2021). The Art of the Spiel: Analyzing Donald Trump's Tweets as Gonzo Storytelling. *Symbolic Interaction*, 44(4), 699–727. <https://doi.org/10.1002/symb.540>
- Nasrin, S., Fisher, D. R. (2022). Understanding Collective Identity in Virtual Spaces: a Study of the Youth Climate Movement. *American Behavioral Scientist*, 66(9), 1286–1308. <https://doi.org/10.1177/00027642211056257>
- Nicholls, W., Uitermark, J. (2018). Counter Publics and Counter Spaces. W: T. Enright, U. Rossi (red.), *The Urban Political*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-64534-6_13
- Nowotny, H. (2000). Transgressive Competence: The Narrative of Expertise. *European Journal of Social Theory*, 3(1), 5–21. <https://doi.org/10.1177/136843100003001001>
- Papacharissi, Z. (2015). *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*. Oxford University Press.
- Parsons, T. (1951). *Towards a General Theory of Action*. Harper and Row.
- Polletta, F., Callahan, J. (2018). Deep Stories, Nostalgia Narratives, and Fake News: Storytelling in the Trump Era. W: J. L. Mast, J. C. Alexander (red.), *Politics of Meaning/Meaning of Politics: Cultural Sociology of the 2016 US Presidential Election* (s. 55–73). Springer International Publishing.
- Polonski, V. W., Hogan, B. (2015). Assessing the Structural Correlates Between Friendship Networks and Conversational Agency in Facebook Groups. *Proceedings of the Ninth International AAAI Conference on Web and Social Media*, 674–677. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:7e42d64af3bb-43da-bd6b-ba1ef248e5bb>
- Postill, J. (2024). Doing Digital Ethnography: A Comparison of Two Social Movement Studies. W: L. Cox, A. Szolucha, A. Arribas Lozano, S. Chattopadhyay (red.), *Handbook of Research Methods and Applications for Social Movements* (s. 144–158). Edward Elgar Publishing.
- Reddy, W. M. (2001). *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.

- Sarker, R., Roknuzzaman, A. S. M., Nazmunnahar, S. M., Hossain, M. J., Islam, M. R. (2023). The WHO Has Declared the End of Pandemic Phase of Covid-19: Way to Come Back in the Normal Life. *Health Science Reports*, 6(9), e1544. <https://doi.org/10.1002/hsr2.1544>. PMID: 37674622; PMCID: PMC10478644.
- Sawicka, M. (2023). Managing Fear Through Digital Interactions: Emerging Narratives of the COVID-19 Pandemic in a Vaccine-Hesitant Cyber Community. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 23(4), 385–396. <https://doi.org/10.1177/15327086231165472>
- Sawicka, M. (2025). Mask Wearing as an Emotional Practice: Collective Emotional Work in the COVID-Conscious Digital Counterpublic. *Symbolic Interaction*, 49, 378–397. <https://doi.org/10.1002/SYMB.1240>
- Schatzki, T. R. (1996). *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge University Press.
- Schatzki, T. R., Knorr-Cetina, K., von Savigny, E. (red.) (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Routledge.
- Scheer, M. (2012). Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. *History and Theory*, 51(2), 193–220. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>
- Scheer, M. (2021). *Enthusiasm: Emotional Practices of Conviction in Modern Germany*. Oxford University Press.
- Scheff, T. J. (2003). Shame in Self and Society. *Symbolic Interaction*, 26(2), 239–262. <https://doi.org/10.1525/si.2003.26.2.239>
- Schramm, P. i Molin, J. (2023). Feeling the Truth: Emotions and Digital Truth-Making Within Right-Wing Populist Networks on Twitter/X. *Ethnologia Europaea*, 53(2), 118–138. <https://doi.org/10.16995/ee.8922>
- Śledziewska, K., Włoch, R. (2020). *Gospodarka cyfrowa. Jak nowe technologie zmieniają świat*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Smith, N., Graham, T. (2017). Mapping the Anti-Vaccination Movement on Facebook. *Information, Communication & Society*, 22(9), 1310–1327. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1418406>
- Swidler, A. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273–286. <https://doi.org/10.2307/2095521>
- Thoits, P. A. (1989). The Sociology of Emotions. *Annual Review of Sociology*, 15(1), 317–342. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.15.080189.001533>
- Thoits, P. A. (2004). Emotion Norms, Emotion Work, and Social Order. W: A. S. R. Manstead, N. Frida, A. Fisher (red.), *Feelings and Emotions: The Amsterdam Symposium* (s. 359–378). Cambridge University Press.
- Törnberg, A., Törnberg, P. (2024). *Intimate Communities of Hate: Why Social Media Fuels Far-Right Extremism*. Routledge.
- Törnberg, P. (2022). How Digital Media Drive Affective Polarization Through Partisan Sorting. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 119(42), e2207159119. <https://doi.org/10.1073/pnas.2207159119>
- Turner, J. H. (2009). The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments. *Emotion Review*, 1(4), 340–354. <https://doi.org/10.1177/1754073909338305>

- Van Dijck, J. (2013). *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. Oxford University Press.
- Von Scheve, C., Ismer, S. (2013). Towards a Theory of Collective Emotions. *Emotion Review*, 5(4), 406–413. <https://doi.org/10.1177/1754073913484170>
- Wahl-Jorgensen, K. (2018). Media Coverage of Shifting Emotional Regimes: Donald Trump's Angry Populism. *Media, Culture & Society*, 40(5), 766–778. <https://doi.org/10.1177/0163443718772190>
- Wahl-Jorgensen, K. (2019). *Emotions, Media and Politics*. John Wiley & Sons.
- Watkins, M. (2018). The Social and Political Life of Shame: The US 2016 Presidential Election. *Psychoanalytic Perspectives*, 15(1), 25–37. <https://doi.org/10.1080/1551806X.2018.1396125>
- Wenger-Trayner, E., Wenger-Trayner, B. (2015) An Introduction to Communities of Practice: A Brief Overview of the Concept and Its Uses. <https://www.wenger-trayner.com/introduction-to-communities-of-practice> [dostęp: 23.09.2022].
- Wettergren, Å. (2005). Mobilization and the Moral Shock: Adbusters Media Foundation. W: H. Flam, D. King (red.), *Emotions and Social Movements* (s. 99–118). Routledge.
- Wielk, E., Standlee, A. (2021). Fighting for Their Future: An Exploratory Study of Online Community Building in the Youth Climate Change Movement. *Qualitative Sociology Review*, 17(2), 22–37.
- Ylä-Anttila, T. (2018). Populist Knowledge: 'Post-truth' Repertoires of Contesting Epistemic Authorities. *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 5(4), 356–388. <https://doi.org/10.1080/23254823.2017.1414620>
- Zembylas, M. (2022). The Affective and Political Complexities of White Shame and Shaming: Pedagogical Implications for Anti-Racist Education. *Studies in Philosophy and Education*, 41(6), 635–652. <https://doi.org/10.1007/s11217-022-09833-9>