

Magdalena Nowicka-Franczak 
Uniwersytet Łódzki



NIESPEŁNIONA OBIETNICA TEORII KULTURY I KOMUNIKACJI. OD REKONSTRUKCJI RÓŻNICY DO DIAGNOZY WOJNY KULTUROWEJ

Celem artykułu jest refleksja nad tym, jak teoria kultury i komunikacji ewoluowała od krytyki hierarchicznego porządkowania różnic międzyludzkich i międzygrupowych do diagnozy antagonizmu jako podstawowego mechanizmu regulującego kulturę, oraz jakie są skutki takiego przeorientowania. Punkt wyjścia to teza o ograniczonym cyrkulowaniu teorii kultury w dyskursie publicznym oraz konstatacja, że obecnie jedną z najbardziej rozpowszechnionych diagnoz dotyczących kultury jest wojna kulturowa. Tę ostatnią podzielać przedstawiciele rywalizujących ze sobą opcji politycznych i światopoglądowych. Diagnoza wojny kulturowej stoi w sprzeczności z nadziejami związanymi z teorią kultury i komunikacji przynajmniej od zwrotu interpretatywnego. Zwłaszcza zaangażowany nurt tej teorii proponował narzędzia uwolnienia ekspresji heterogenicznych tożsamości, osadzonej w prorównościowej zmianie społecznej. W artykule wskazano trzy procesy, które uniemożliwiły teorii społecznej spełnienie tej obietnicy. Po pierwsze, wyraziste teorie krytyczne zostały zaszufladkowane politycznie, a koncepcje sprawczości w polu kultury wprzęgnięto w nurt subiektywizacji w mikrosocjologii. Po drugie, doszło do marginalizacji podejść teoretyzujących zdroworozsądkowe tryby kategoryzowania rzeczywistości. Po trzecie, komunikacja społeczna uległa fetyszyzacji jako wszechobecny proces regulowany afektami i emocjami. Nośnymi koncepcjami są dziś te, które wiążą myślenie o kulturze i komunikacji z kapitalizmem afektywnym, pracą emocji i ich instrumentalizacją, a nie te, które akcentują rzadkość komunikacji opartej na współistnieniu mimo różnic kulturowych.

Słowa kluczowe: emocje; różnica kulturowa; zdrowy rozsądek; teoria kultury; wojna kulturowa

The Unfulfilled Promise of Cultural and Communication Theory: From Reconstructing Difference to Diagnosing Culture War

The article reflects on how cultural and communication theory has evolved from being a critique of the hierarchical ordering of interpersonal and intergroup differences toward diagnosing antagonism as a fundamental mechanism regulating culture, and then examines the consequences of this shift. It starts from the observation that cultural theory circu-

lates only to a limited extent in public discourse, while the diagnosis of culture war has become one of the most widespread ways of interpreting contemporary culture, shared by competing political and intellectual actors. This diagnosis contradicts the hopes associated with cultural and communication theory since the interpretive turn, particularly its engaged strand, which aimed to enable the expression of heterogeneous identities within a pro-egalitarian framework of social change. The article identifies three processes that contributed to this unfulfilled promise: the political pigeonholing of critical theories and the absorption of concepts of agency in the cultural field into the current of subjectivization in microsociology; the marginalization of approaches theorizing common-sense modes of categorizing reality; and the fetishization of social communication as an omnipresent, emotions- and affect-driven process. Consequently, influential contemporary approaches emphasize affective capitalism, emotional labor, and their instrumentalization, rather than the rarity of communication based on coexistence despite cultural differences.

Key words: emotions; cultural difference; common sense; cultural theory; culture war

Wprowadzenie

Teoria kultury stanowi wycinek teorii socjologicznej, a teoria komunikacji – wycinek tego wycinka. Jednocześnie obie tworzą ideacyjny zasób teorii socjologicznej i są jednym z jej konstytutywnych pól. Należy przy tym zauważyć, że teoria kultury i komunikacji od początku ma charakter interdyscyplinarny. Łączy inspiracje płynące z antropologii, semiotyki, socjolingwistyki, filozofii, historiozofii, pedagogiki i innych dyscyplin. Także autorki i autorów, którzy będą przywoływani w niniejszym artykule, trudno przypisać do jednej dyscypliny nauki. Ta różnorodność źródeł i odniesień pokazuje, że teoria kultury i komunikacji – jako część teorii socjologicznej i zarazem humanistyki – zawsze wynika z określonego momentu w historii przemian komunikacji i wiedzy. Relacja między teorią kultury i komunikacji a praktykami komunikacji społecznej jest dwoiśta. Z jednej strony zadaniem teorii jest abstrahowanie od konkretnych praktyk w celu wskazania i nazwania uogólnionych zjawisk społecznych, z drugiej strony teoria – zwłaszcza nośna i modna – staje się tematem komunikacji publicznej, następnie jej zasobem interpretacyjnym i argumentacyjnym, a w dalszej kolejności jej wybrane wątki i pojęcia, w poprzednich fazach zredukowane i zazwyczaj zniekształcone, przenikają do szerokiego pola dyskursu społecznego.

Wybór przywołanych niżej teorii został podyktowany dwoma kryteriami. Po pierwsze, nacisk położono na teorie z drugiej połowy XX i z XXI wieku, które relatywnie często są cytowane w pracach z obszaru socjologii kultury i komunikacji albo uwzględniane w zbiorczych opracowaniach teorii socjologicznych. Wyróżniono także teorie i autorów obecnych w nieakademickim dyskursie na temat kultury i komunikacji. Po drugie, wybrano te koncepcje, które podejmują

zagadnienie różnicy kulturowej na poziomie tożsamości lub praktyk komunikacyjnych.

Oczywiście cyrkulowanie teorii kultury w dyskursie publicznym ma charakter ograniczony. Przyczyną tego stanu rzeczy są nie tylko bariery intelektualne i percepcyjne, choć wpływ internetu, mediów społecznościowych i „smartfonicznej” praktyk komunikacyjnych je wzmocniły. Problem malejącej zdolności skupienia się na obszernej i złożonej treści (bo czymże innym jest teoria socjologiczna?) prowadzi do paradoksalnych (w kontekście klasycznej teorii demokracji) wariantów obywatelskiego zaangażowania w sprawy publiczne, na przykład do szybkiej, powierzchownej mobilizacji, radykalizacji i nagłego spadku zainteresowania, a także do ekonomizacji i kapitalizacji naszej wahlowej i nieciągłej uwagi (zob. między innymi Berger, 2011; Bhatt, 2019; Mika, 2016; Williams, 2018). Kolejnym powodem, którego znaczenie sukcesywnie rośnie, jest kryzys legitymacji wiedzy naukowej i autorytetu instytucji, a co za tym idzie, subiektywizacja i populizacja wiedzy, triumf agnotologii, niewiedzy i ignorancji oraz postprawdziwościowa kondycja współczesnej polityki, komunikacji publicznej i podmiotu indywidualnego (zob. między innymi Proctor i Schiebinger, 2008; Gurri, 2018; Franczak, 2016; Kattumana i Truwant, 2024).

Ponadto cyrkulowanie teorii kultury podlega prawidłowościom związanym z relacjami między polem akademickim i polityczno-medialnym oraz z hierarchiczną zależnością między ideami wytworzonymi w kulturowym centrum a tymi, które dominują na peryferiach. W świetle postbourdieuskiej teorii cyrkulacji idei koncepcje wytworzone na globalnej Północy, zwłaszcza w obszarze języka angielskiego, czyli kodu światowej akademii, krążą efektywnie zarówno w centrum, jak i na peryferiach. Natomiast intelektualny dyskurs peryferii dużo rzadziej opuszcza granice swojej ojczyzny. Większe szanse na zwiększenie zasięgu swojego oddziaływania mają te teorie, których leitmotivem są nośne problemy i modne pojęcia, firmowane przez autorów o centralnej pozycji w polu akademickim. Wreszcie, istotną rolę w procesie cyrkulacji idei odgrywa lokalna inteligencja, która może – tak jak w Polsce – preferować określone idee z głównego nurtu zachodniej myśli społecznej, na przykład uzgadniające się z dominującym w naszym kraju paradygmatem neoliberalnym albo tłumaczące świat za pomocą jasnego podziału na agresorów i ofiary (zob. więcej Warczok i Zarycki, 2014; Warczok, 2022).

Wydaje się, że tym, co sprawia, że mimo niesprzyjających okoliczności teoria kultury i komunikacji nadal – choć w ograniczonym zakresie – przenika do dyskursu publicznego, jest ludzka ciekawość oraz potrzeba wytłumaczenia zmiennego i chaotycznego świata. W dialektycznym uścisku trzymają ją jednak coraz bardziej zaawansowane technologicznie i socjotechnicznie mechanizmy instrumentalizacji kultury czy dyskursu na jej temat do celów politycznych i ekonomicznych.

Punktem wyjścia dla niniejszych rozważań jest konstatacja, że współcześnie w dyskursie społecznym w Polsce i w świecie zachodnim najbardziej rozpowszechnioną diagnozą kultury i komunikacji społecznej jest prawdopodobnie wojna kulturowa – brutalny, angażujący emocje i nierozstrzygalny spór o wartości oraz cele kulturowe. W niniejszym artykule postawiono pytanie, dlaczego to właśnie antagonistyczna wizja kultury najlepiej przyjęła się w dyskursie publicznym i czy mogły się do tego przyczynić tendencje obecne w polu samej teorii kultury i komunikacji. Podjęto także namysł nad konsekwencjami dominacji antagonistycznych ujęć kultury i komunikacji w socjologii.

Diagnoza wojny kulturowej

Tytułowa „wojna kulturowa” (spotykana jest także forma w liczbie mnogiej: „wojny kulturowe”) początkowo była pojęciową metaforą, służącą rozszerzeniu zakresu znaczeniowego konfliktu politycznego i definiowaniu jego źródeł. Funkcjonowała w obiegu publicznym – zwłaszcza publicystycznym – już przed II wojną światową¹, ale jej usystematyzowanie jako pojęcia przypisuje się amerykańskiemu socjologowi kultury i historii Jamesowi Davisonowi Hunterowi. W 1991 roku opublikował on książkę zatytułowaną *Culture Wars: The Struggle to Define America*. Twierdził w niej, że źródła sporów polityczno-społecznych w Ameryce, między innymi o prawo do aborcji i prawa mniejszości seksualnych, a także o edukację, cenzurę w sztuce czy posiadanie broni, należy szukać w różnicach religijnych i etycznych między grupami, które budowały amerykańskie społeczeństwo: katolikami i protestantami oraz chrześcijanami i żydami. Współcześnie te tradycyjne osie podziału ulegają przeobrażeniu w jedną wiodącą dychotomię między ortodoksami i progresywywistami (Hunter, 1991). Do szerokiego dyskursu publicznego metafora wojny kulturowej została wprowadzona przez konserwatywnych polityków amerykańskich. W 1992 roku Patrick Buchanan, bez powodzenia starający się o nominację Partii Republikańskiej w wyborach prezydenckich, przekonywał podczas Narodowego Zjazdu Republikanów, że „wojny kulturowe” oznaczają toczącą się między konserwatystami i liberalną lewicą „walkę o duszę Ameryki” (Wiącek, 2022, s. 182).

Nośność tej diagnozy jest powidokiem szeroko obecnego sto lat temu w myśli społecznej toposu końca epoki, upadku ładu społecznego, utraty moralnego kompasu oraz zagrożenia ze strony wewnętrznego i zewnętrznego innego.

¹ Wyłączam wcześniejsze pojęcie *Kulturkampf*, nazywające program kanclerza Rzeszy Ottona von Bismarcka, wzmacniający kulturową hegemonię Niemiec w Europie i na dawnych terenach I Rzeczypospolitej.

Nad sukcesem koncepcji wojny kulturowej unosi się duch tez z pierwszych dekad XX wieku, zawartych w *Zmierzchu Zachodu* Oswalda Spenglera (2001), *Zdradzie klerków* Julien'a Benda (2014), *Buncie mas* José Ortegi y Gasset'a (1995), a także w *Upadku cywilizacji zachodniej* Floriana Znanieckiego (2013) czy w konkluzjach *Dynamiki społecznej i kulturowej* Pitirima Sorokina (2024). Potem wątek kryzysu kultury zachodniej i konfliktu z kulturami innego typu był kontynuowany między innymi przez Arnolda Toynbee'ego (2002) i Samuela Huntingtona (1998). O wojnie kulturowej zaczęto mówić coraz więcej wraz z intensyfikacją i brutalizacją konfliktu polityczno-aksjologicznego w USA i innych krajach demokratycznych – szczególnie po islamistycznych zamachach terrorystycznych z początku XXI wieku, wojnach w Afganistanie i Iraku oraz falach migracji na Północ z krajów Południa, powodowanej niestabilną i często tragiczną dla mieszkańców sytuacją w tych regionach. Metafora wojny kulturowej przeistoczyła się w metonimię konfliktu nie tylko politycznego, lecz także społecznego. Zamiast skupiać się na nierównościach, podziałach klasowych, etnicznych czy religijnych, polaryzacji i radykalizacji wybranych grup, można było użyć syntetycznej diagnozy, przenoszącej ciężar z wyjaśnień strukturalnych na akcentowanie różnic kulturowych. Wreszcie, przestała ona przynależeć do dyskursu konserwatywnego i została zaadaptowana także przez liberałów i lewicowców, będących stroną implikowanej w tym pojęciu walki.

Diagnozę fundamentalnego konfliktu kulturowego podzielają przedstawiciele rywalizujących ze sobą opcji politycznych i światopoglądowych. Inaczej pozycjonują wrogów, lecz łączy ich przeświadczenie o istnieniu nieprzekraczalnych podziałów kulturowych i komunikacyjnych. Mówią o niej politycy, dziennikarze, publicyści, socjologowie i antropolodzy kultury. W obszarze dyskursu intelektualnego powstają prace, które traktują „wojnę kulturową” nie tylko jako konstrukt dyskursu, lecz również jako element prawomocnej wiedzy o świecie. Topos dwóch Ameryk i dwóch kultur, republikańskiej i demokratycznej, tradycjonalistycznej i progresywnej, rozwijany jest zarówno w tekstach autorów konserwatywnych (zob. przykładowo Himmelfarb, 2007; Campbell i Manning, 2018), jak i liberalnych i lewicowych (zob. choćby Greenberg, 2004; Hochschild, 2017; 2025). W polu nauk społecznych w Polsce topos dwóch skonfliktowanych albo obcych wobec siebie Polsk, przedzielonych na pół różnicami kulturowo-politycznymi, pojawia się regularnie (zob. między innymi Grabowska, 2004; Rychard i in., 2005; Popielarz, 2011; Gdula, 2017; Obacz, 2018; Napiórkowski, 2019; Sadura i Sierakowski, 2023). Ukazują się też książki i artykuły naukowe polskich autorów, czyniące z pojęcia wojny kulturowej wiodącą figurę myślową (przykładowo Koczanowicz, 2010; Burszta, 2014; Kołakowska, 2015; Mróz, 2015; Reginia-Zacharski, 2021; Przybysz, 2024), a Narodowe Centrum Kultury tytułuje serię wydawniczą, na którą składają się prace o wyobrażeniach o Polsce w sąsiadujących z nią krajach w wiekach XVII–XX, właśnie jako

Wojny Kulturowe. Co więcej, na początku XXI wieku zostają wznowione lub po raz pierwszy przetłumaczone na język polski wyżej wymienione klasyczne książki Spenglera, Bendy oraz Ortegi y Gasset, poświęcone antagonistycznej wizji zróżnicowania kulturowego, a *Zderzenie cywilizacji* Samuela Huntingtona ma w latach 1998–2018 w Polsce aż jedenaście wydań.

Diagnoza kultur w stanie wojny i nieprzekraczalnej, antagonistycznej różnicy kulturowej jest dziś przyjmowana szeroko i intersubiektywnie. Pozostałe koncepcje inspirowane teoriami kultury (w tym dialog międzykulturowy i performatywne podejście do praktyk kulturowych) pozostają relatywnie słabo widoczne w dyskursie publicznym. Można powiedzieć, że publiczność, mobilizowana przez polityczne, ekonomiczne i medialne grupy interesu, traktuje „wojenną” wizję kultury jako trafny opis rzeczywistości. Mając jednak na uwadze światowe i środowiskowe uwarunkowania procesu cyrkulacji idei, warto postawić pytanie o to, czy my, socjolożki i socjolodzy kultury i komunikacji, także nie daliśmy się uwieść diagnozie binarnego podziału na dwa esencjonalnie pojmowane obozy, wizji nieredukowalnego, głęboko emocjonalnego konfliktu między mniejszością i większością oraz różnicy, która ma rzekomo tkwić w kulturowo zdeterminowanych mentalnościach.

Samokrytycznie przyznaję, że od początku swojej ścieżki socjologicznej postrzegałam idee antagonizmów i głębokich asymetrii władzy jako najtrafniej wyjaśniające kulturową konstrukcję rzeczywistości społecznej. Dziś jednak twierdzę, że diagnoza totalnego antagonizmu kulturowego jest jałowa, ponieważ nie tłumaczy, tylko obwieszcza i wymusza opowiedzenie się po jednej ze stron binarnej opozycji oraz zawiesza krytykę metakomunikacyjnych ram konfliktu. Paradoksalnie jest to ujęcie zachowawcze, a nie wywrotowe, ponieważ korzysta z dobrze rozpoznawalnego i ugruntowanego w dyskursie intelektualnym i społecznym schematu interpretacyjnego wojny oraz walki, a tym samym zwalnia z szukania twórczych wyjaśnień i rozwijania nowych teoretycznych kontekstów myślenia o rzeczywistości. Co więcej, również te teorie, które akcentują rolę kultury jako pola sporu, rywalizacji i gry o prawdę, potrzebują pewnej dozy refleksji normatywnej do projektowania wyjścia z konfliktu w stronę instytucjonalnych i indywidualnych struktur emancypacyjnych.

Od różnicy kulturowej do jej krytyki

Teoria kultury i komunikacji nie musi wspierać diagnozy wojny kulturowej. Przynajmniej od zwrotu interpretatywnego (a potem kulturowego) obietnicą składaną przez teorię kultury była krytyka hierarchicznych i ocenianych w perspektywie cywilizacyjnej różnic międzyludzkich. Impuls, jaki dały dekolonizacja, globalizacja czy kontrkultura, doprowadził do problematyzacji określonego

typu woli wiedzy o kulturze i jej służebności wobec logiki imperialnej. Jak twierdzi Edward W. Said:

W sercu kultury europejskiej przez te liczne dekady imperialnej ekspansji tkwiło coś, co można by określić mianem niezachwianego i nieubłaganego europocentryzmu. To on akumulował doświadczenia, terytoria, ludy i historie, a potem je studiował, klasyfikował, weryfikował, a nade wszystko podporządkowywał je kulturze, a właściwie samej idei białej, chrześcijańskiej Europy. W tym procesie kulturowym należy upatrywać, jeśli nie źródła i przyczyny, to przynajmniej stanowiącego rdzeń, podszewkę i inspirację kontrapunktu dla ekonomicznej i politycznej maszynierii, która (...) lokuje się w centrum imperializmu. (2024, s. 81–82)

Stawką tej krytyki było nie tyle zdekonstruowanie różnic i ich zniesienie (choć niektóre perspektywy wpisujące się w ramy postmodernizmu, krytyki feministycznej, studiów postkolonialnych i socjologii zaangażowanej postawiły sobie zadanie pomyślenia świata bez takich granic, które pozycjonują zbiorowości asymetrycznie, por. Spivak, 2016). Chodziło o zakwestionowanie esencjalnego charakteru różnic kulturowych, o rekonstrukcję poznawczych, politycznych, ekonomicznych i tkwiących w rdzeniu kultury trybów ich wytwarzania oraz o problematyzację warunków możliwości zrozumienia odmienności kulturowej – wszystko po to, aby uwolnić ekspresję tożsamości wyrażanych przez różnicę, dać im głos i umieścić w kontekście zmiany ku równości (między innymi Ahmed, 2000; Buchowski, 2004; Kochanowski 2004; Butler, 2008; Spivak, 2010).

Z powodu ograniczeń objętościowych niniejszego artykułu zostaną w nim wskazane tylko trzy podejścia do krytyki hierarchicznej różnicy kulturowej rekonstruowanej zarówno w planie międzykulturowym, jak i wewnątrz kulturowym.

Jednym z nich są studia kulturowe, rozwijane od lat 60. XX wieku, początkowo w Wielkiej Brytanii, a później w innych krajach. Założeniem leżącym u podwalin tego podejścia do analiz kultury popularnej, zwłaszcza medialnej, było – czerpane z feminizmu, poststrukturalizmu i gramscjańskiego marksizmu – przekonanie, że teoria kultury jest jednocześnie teorią polityczną i krytyką dyskursu służącego utrzymaniu dominacji określonego ładu i nierówności w społeczeństwie. Kultura kapitalizmu nie tylko podtrzymuje i generuje nierówności społeczne, lecz także jest uzasadniana przez ich reprezentacje w dyskursie medialnym i społecznym, dla których bazą są różnice konstruowane i reifikowane za pomocą kryteriów etnicznych, koloru skóry, płci, wieku, klasy, zamożności, języka itd., definiowanych z perspektywy elit kontrolujących masowe środki produkcji (Storey, 2003, s. 10–15). W popularnych przekazach kulturowych różnice między- i wewnątrzspołeczne przecinają się ze sobą i często zostają zredukowane do różnicy kulturowej oraz bariery komunikacyjnej wyrażanej w habitusie, orientacji światopoglądowej, stylu życia czy w sposobie używania języka.

W efekcie służą do odtworzenia podziału na grupy dominujące i podporządkowane. To, że pierwsze z nich dysponują narzędziami władzy kulturowej, czyli władzy nad definiowaniem rzeczywistości, nie oznacza, że kulturę popularną należy sprowadzać do pola produkcji konfliktu. To także przestrzeń oporu, przyjemności i wytwarzania znaczeń w oddolnym, choć ustrukturalizowanym procesie dekodowania i artykulacji, a więc wiązania znaczonego i znaczącego w ramach specyficznego kontekstu społeczno-historycznego (Hall, 2012).

Kultura stanowi pole materialno-symbolicznej hegemonii, w którym ciągle dochodzi do spotkania instytucjonalnych efektów stosunków produkcji znaczeń i społecznych ram wiedzy z indywidualnymi (choć uwzorowanymi) strukturami znaczeniowymi odbiorcy. Mimo że studia kulturowe są krytykowane między innymi za brak kryteriów odróżnienia emancypacyjnego oporu odbiorcy od jego świadomości klasowej i kompetencji językowej czy za zbyt daleko idącą afirmację praktyk kulturowych zwyczajnych ludzi w porównaniu z kulturą elitarną i artystyczną (przykładowo McGuigan, 1992), to wskazują, że podstawową nie jest tu rozpad znaczeń lub ich podział na dwa binarne zbiory, a dynamiczne wiązanie treści, kontekstu i odczuwania, czyli proces częściowo zdeterminowany, a częściowo otwarty na zmianę i niejałowy. Studia kulturowe udowadniają, że teoria nie musi rezygnować ani z komponentu krytycznego, akcentującego rolę nierówności społecznych i reprezentacji różnicy kulturowej w napędzaniu i petryfikowaniu antagonizmów, ani z projektowania dróg wyjścia z pułapki rytualnego potwierdzania dominacji jednych struktur znaczeniowych nad innymi.

Wyzwanie przekroczenia konfliktu racji i wartości podejmuje także Nancy Fraser. Formułuje ona cele oraz dylematy krytycznej teorii uznania różnicy i wskazuje na sprzeczności między uznaniem, którego zadaniem jest „naprawienie niesprawiedliwości kulturowej”, oraz redystrybucją, która ma być środkiem zniesienia niesprawiedliwości ekonomicznej. W rzeczywistości postso-cjalistycznej, czyli po upadku dwubiegunowej konstrukcji świata politycznego, „tożsamość grupowa zastępuje interes klasowy jako główny środek politycznej mobilizacji” (Fraser, 2006, s. 1135). Strategicznym narzędziem polityki tożsamości jest rozgrywanie konstruktu różnicy kulturowej. Dzięki niemu skutecznie konkuruje ona z tradycyjną polityką, która celuje w zmniejszanie nierówności ekonomicznych, ale nie tematyzuje uznania dla różnorodności tożsamościowej.

Zdaniem Fraser współczesny nurt emancypacyjny wymaga zarówno realizacji postulatu uznania, jak i redystrybucji, nawet jeśli na pierwszy rzut oka wzajemnie się one znoszą. Uznanie domaga się wyróżnienia kulturowej specyfiki danej grupy, natomiast założeniem redystrybucji jest wtórność kulturowych odmienności wobec różnicy wynikającej z niesprawiedliwej hierarchii ekonomicznej. Zadaniem teorii jest szukanie wyjść z dylematu uznania–redystrybucji.

Jednym z nich może być rozwijanie koncepcji zbiorowości „biwalentnych”, których pozycja społeczna jest warunkowana i strukturą polityczno-gospodarczą, i kulturowo-symboliczną – są to na przykład grupy wyodrębniane na podstawie binarnych konstruktów płci, rasy czy orientacji seksualnej (Fraser, 2006, s. 1137–1140). Takie zbiorowości potrzebują projektów integrujących redystrybucję i uznanie, niepopadających w skrajności kulturalizmu i nieulegających pokusom wyindukowania nierówności społecznych z różnicy kulturowej, ale opartych na dualnej perspektywie teoretycznej, czerpiącej z dokonań zwrotu kulturowego w ramach teorii krytycznej, jak również z ekonomicznej krytyki systemu kapitalistycznego (Fraser i Honneth, 2005, s. 42–64). Efektem miało by być wypracowanie „krytycznej teorii miejsca kultury oraz krytycznej teorii uznania we współczesnym kapitalizmie” (Fraser i Honneth, 2005, s. 201). Warto dodać, że w ostatnich latach Fraser (2022) zradykalizowała krytyczny wymiar swojej teorii, a w książce o „kanibalistycznym kapitalizmie” apeluje o odnowę myślenia o tym ładzie jak o zagarniającym całokształt relacji ekonomicznych i społecznych, destrukcyjnym systemie gospodarczo-kulturowym, który należy zastąpić nowym projektem socjalistycznym.

Ten trop podejmuje Rosi Braidotti. W teorii nomadyzmu wychodzi ona od diagnozy utowarowienia różnicy kulturowej i uwikłania jej w relacje władzy zorientowane na zysk: „Zaawansowany kapitalizm jest silnikiem wytwarzającym różnicę, gdyż promuje urynkowienie pluralistycznych różnic oraz utowarowienie egzystencji, kultury i dyskursów »innego« na potrzeby konsumpcjonizmu” (2011, s. 25) [tłum. – aut.]. Jednocześnie Braidotti pokazuje możliwość niedialektycznego ruchu tożsamości w polu globalnych przepływów władzy kapitalizmu, technologii i materialności. Mniejszość i większość nie muszą brać udziału w walce, z której tylko jedna strona wychodzi zwycięsko. Badaczka twierdzi nieco prowokacyjnie, że większość, jako byt i konstrukt zarazem, jest martwa i jałowa, ponieważ jej dominacja opiera się na samonapędzaniu i „płaskiej repetycji zastanych wzorów” (Braidotti, 2011, s. 29). Stawanie się mniejszością jest ryzykowne, niezakorzenione i nomadyczne, ale za to twórcze. Emancypacja rozgrywa się w przeobrażeniu narzuconej identyfikacji społecznej w tożsamość mniejszościową i jedności w wielość mniejszości. Jeśli spojrzeć na kulturę jak na mapę systemu społecznego, to właśnie mniejszości – mimo asymetrycznej relacji z większością – domagają się erraty lub poszerzenia mapowania rzeczywistości. Można – w pewnym uproszczeniu – nazwać relację między podmiotami większościowymi/dominującymi i mniejszościowymi/nomadycznymi walką, ale można też określić ją na przykład jako wychylanie się wahadła to w stronę trwania, to w stronę transformacji.

Nie brakuje więc teorii podejmujących taką krytykę kultury – jako części systemu społecznego – która próbuje spełnić obietnicę pomyślenia dróg emancypacji. Punktując tryby wytwarzania i instrumentalizowania różnicy kulturowej, nie

grzęźnie ona w diagnozie niedającego się przekroczyć konfliktu. To, że te teorie, postrzegane jako nadto utopijne lub nierealistyczne, nie znalazły empirycznej konkretyzacji i urzeczywistnienia, nie jest zarzutem kierowanym w ich stronę, ponieważ performatywne zmienianie realnych relacji społecznych nie stanowi celu teorii. Warto jednak się zastanowić, dlaczego nie stały się one horyzontem myślenia o kulturze jako procesie negocjowania różnicy.

Trzy procesy w polu teorii kultury i komunikowania

Jak doszło do tego, że teoria kultury i komunikacji, która miała szukać warunków możliwości wzajemnego zrozumienia się ludzi o różnorodnych tożsamościach i odmiennym usytuowaniu w globalizującym się świecie, nie zapobiegła dominacji antagonistycznego i redukcyjnego rozumienia kultury? W kolejnych akapitach zostaną wskazane trzy mechanizmy działające w polu teorii społecznej i na jej styku z dyskursem pozasocjologicznym (częściowo uwarunkowane prawidłowościami cyrkulacji idei), które prawdopodobnie przyczyniły się do niespełnienia wyżej wskazanej obietnicy teorii społecznej.

Problem politycznego zaszufadkowania

Po pierwsze, wyraziście i zarazem krytyczne teorie kultury – chcąc nie chcąc – wzmacniają homologię między polem intelektualnym i politycznym. Problematyzując polityczno-ideologiczny wymiar zjawisk społecznych, same nierzadko zostają zaszufadkowane politycznie i wprzęgnięte w konstrukt wojny kulturowej. Taki scenariusz stał się udziałem nie tylko podejść omówionych w poprzedniej części, lecz także wielu innych perspektyw wypracowanych w ramach szeroko rozumianej teorii krytycznej – od studiów postkolonialnych po teorię interseksjonalności. Zaszeregowano je jako lewicowe, a części z nich przypięto pejoratywną etykietkę teorii marksistowskich (czytaj: komunistycznych). W ramach spolaryzowanej dyskusji jakiegokolwiek inspiracje feminizmem, teorią queer czy krytyczną teorią rasy mogą stać się przyczynkiem do prób unieważnienia danej perspektywy jako „walczącej” po określonej (czytaj: przeciwnej) stronie. Teoria kultury jest szczególnie narażona na redukcjonizm klasyfikacyjny. Podobny los spotyka także teorie sięgające do klasycznych ontologii narodu, kultury narodowej, państwa czy religii, których ideowy i pojęciowy garnitur bywa traktowany jako akces do obozu konserwatywnego lub prawicowego. Natomiast w ramach socjologicznej refleksji metateoretycznej teoriom zaangażowanym niekiedy zarzuca się relatywizm, jałowy hermetyzm i obskurantyzm, które mają się przejawiać między innymi w tym, że modnymi pojęciami i zaangażowanymi twierdzeniami maskuje się rzekomo stojącą za tymi podejściami

epistemologiczną pustkę, a w rezultacie – ich pseudoteoretyczny status (zob. Elster, 2025; Sztompka, 2025, s. 53–57).

Teorie, które nie tak łatwo jest przypisać do określonego ideologicznie światopoglądu, są rozwijane raczej – mimo poważania, jakim się cieszą – na obrzeżach głównego nurtu socjologii. Ciekawymi przypadkami są na przykład teorie złożonej relacji ludzkiej sprawczości i kultury oraz ram usymbolicznienia w polu kultury. Warto przypomnieć, że Margaret Archer, promotorka krytycznego namysłu nad trójkątem ludzka sprawczość – kultura – struktura społeczna, odrzuca zarówno mit integracji kulturowej (w tym dążenie do stanu zmanipulowanego konsensu kulturowego), jak i poststrukturalistyczną wizję kultury jako – modyfikując maksymę Clausewitza – wojny toczonej innymi sposobami. Brak akceptacji tak jednego, jak i drugiego biegunowego stanowiska jest możliwy, jeżeli trzymać się założenia o relatywnej autonomii struktury społecznej i kultury. Ta ostatnia jest kształtowana przez jednostki i jednocześnie sama je urabia, ale to nie znaczy, że nie istnieje ontologiczne rozróżnienie między systemem kulturowym a społecznym. Archer podąża za powiązaniem kultury i struktury, a nie za hierarchicznymi zależnościami jednej od drugiej, by nie dopuścić do konflacji, czyli zacierania różnicy „między »częściami« (świata organizacji lub idei) a »ludźmi«, którzy zajmują pozycje lub przyjmują idee” (Archer, 2019, s. 76–77). Diagnoza wojny kulturowej gubi to rozróżnienie i popełnia błąd, którego Archer chciała uniknąć, ponieważ stanowi o konflikcie, który nie ma początku ani potencjału końca, jawi się jako totalny, a przejawia się w całokształcie komunikacji, praktykach społecznych i symbolicznych oraz w ideach utożsamionych z podzielającymi je ludźmi.

W pracach antropolożki Mary Douglas dotyczących odpowiedniości form symbolicznych i społecznych znaleźć można myśl o tym, że komunikacja międzykulturowa oparta jest na takiej relacji agonistycznej, w której żadna ze stron nie osiąga pełnego zwycięstwa, bo „rywalizacja dotyczy formy życia, którą można by wspólnie przyjąć” (Douglas, 2007, s. 328). Spieramy się o nią, używając odseparowanych od siebie struktur myślenia, unikamy zdumienia i doświadczenia innych systemów myślowych (nawet relacje logiczne są uwarunkowane kulturowo). Stawką jest odpowiedzialność za wspólnotę, a niemożność dojścia do konsensusu sprawia, że uruchamia się mechanizm obwiniania innych. Im więcej niebezpieczeństw zagraża światu społecznemu, tym powszechniejsza staje się kulturowa praktyka obwiniania. Nie należy jednak stawiać znaku równości między rywalizującymi wariantami agonistycznego dialogu na temat współczesnych ryzyk (Douglas i Wildavsky [1982] wyróżniają jego cztery główne rodzaje) a wojną kultur. To spór o formę rządzenia nierozzerwalnie związany z życiem społecznym każdej zbiorowości.

Nie wydaje się, aby te i inne odświeżające klasyczną myśl socjologiczną koncepcje przełożyły się na zmianę akcentów w teoriach makrosocjologicznych

i krytykę relatywnie statycznych ujęć kultury (zarówno jako pola stałego konfliktu, jak i pola neutralizowania społecznego agonu). Ich względna apolityczność – w sensie unikania jawnej światopoglądowej stronniczości, ale bez rezygnowania z aspektowości proponowanej perspektywy – przyczyniła się przede wszystkim do ich szybkiego ukłasyfikowania. Przykładowo Piotr Sztompka w *Socjologii XXI wieku. Wprowadzeniu krytycznym. Teoriach i teoretykach* (2025, s. 400–420) prezentuje krytyczny realizm i ontologię stratyfikacyjną Archer jako podejście nowatorskie, a zarazem kontynuujące długą tradycję wiązania problematyki ludzkiej sprawczości i jej warunkowania strukturą społeczną. Podkreśla moralne przesłanie i metodologiczne implikacje jej antyredukcyjnej teorii kultury, struktury i sprawczości, a równocześnie jej osobność wobec innych czołowych koncepcji socjologicznych. Praktyczne znaczenie takich teorii jak te autorstwa Archer czy Douglas zostało chyba zepchnięte na boczny tor teorii społecznej. Stało się to z jednej strony z uwagi na prężnie rozwijane teorie kulturalistyczne, takie jak socjologia kulturowa Jeffreya C. Aleksandra, wskazująca na kulturę jako stosunkowo autonomiczny względem struktury społecznej obszar samoregulowania się społeczeństwa między innymi poprzez performowanie binaryzmów i konfliktów. Z drugiej strony wskutek wspomnianego na początku artykułu procesu cyrkulacji idei wiodącą rolę w refleksji nad sprawczością i komunikacją między- i wewnątrz kulturową odgrywa dziś mikrosocjologia, a wraz z nią subiektywizacja, czyli skupienie się nawet nie tyle na relacjach międzyludzkich, co na perspektywie indywidualnej, jednostkowych afektach i emocjach, z których nie sposób wyindukować perspektywy ogólnej ani tym bardziej diagnozy powszechnej wojny kulturowej.

Marginalizacja badań nad komunikacją potoczną

Po drugie, zwrot interpretacyjny w naukach społecznych bardzo dowartościował teorię komunikacji społecznej, gdyż potraktował ją jako główny proces konstruowania doświadczanej rzeczywistości. Lata 60. i 70. XX wieku to czas prężnego rozwoju perspektyw czerpiących z interakcjonizmu symbolicznego i fenomenologii społecznej, jednocześnie dających teoretyczne podstawy do badań nad rutynową komunikacją codzienną i zdroworozsądkowymi trybami kategoryzowania świata. W pracach Ervinga Goffmana, zwłaszcza w *Rytuale interakcyjnym* (2006) i *Analizie ramowej* (2010), znaleźć można szeroko zakrojoną teorię uwzorowania interakcji i ich uwikłania w tryby realizacji społecznych ról, konwencji i oczekiwań. To także koncepcja schematów interpretacji i kulturowych modyfikacji (transpozycji) definicji sytuacji, w której doświadczenie ludzkie jest porządkowane i organizowane, a działania społeczne i komunikacja są zakotwiczone. Z kolei niewątpliwym wkładem etnometodologii Harolda Garfinkla (2007) jest uczynienie z właściwości rozumienia potocznego oraz

rutynowych procedur wytwarzania i kontrolowania przez ludzi kontekstów ich codziennych zachowań pełnoprawnego przedmiotu namysłu socjologicznego. Szczególne znaczenie dla komunikacji społecznej mają „wy tłumaczenia” (ang. *accounts*), czyli zdawanie sprawy z tego, co się dzieje lub stało, by tym samym zostać zrozumianym i udowodnić potoczną racjonalność swojej relacji. Jeszcze dalej idzie analiza konwersacyjna Harveya Sacksa (1995), podejście nie tylko metodologiczne, ale także teoretyczne. Sacks, wychodząc od drobnych sekwencji codziennych interakcji, budował uogólnienia i zręby teorii komunikacji społecznej. Za założeniem o wewnętrznej organizacji rozmów, wytwarzanej w rzeczywistym czasie ich trwania, idzie postulat zawieszenia analizy społecznych, politycznych czy klasowych kontekstów, w jakich funkcjonują interlokutorzy, i skupienia się na samej praktyce rozmowy. W potocznej komunikacji ład społeczny jest dany poprzez porządek interakcji, który staje się swoistym testem dla teorii kultury i tego, czy ogólne pojęcia są w stanie pracować w najbardziej bazowych praktykach kulturowych, właśnie takich jak rozmowa.

Wymienione podejścia, mimo znaczących różnic między nimi, oferują perspektywę mikroteorii wyrastającej z samej struktury interakcji i innych społecznych zachowań komunikacyjnych (gier, zabaw, rutynowych praktyk zawodowych i domowych itd.) i unikają pułapki subiektywizmu. Wynika to z łączącej te teorie koncepcji kultury. Z jednej strony przyjmuje ona formę zestawu pozo stających w relacji rytuałów komunikacyjnych i reguł interakcyjnych oraz oczekiwanych ról społecznych, których realizowanie jednostki potwierdzają poprzez udział w rytuałach i respektowanie reguł. Z drugiej strony kultura jest polem negocjacji reguł i dystansowania się od rytuałów. Choć jej elementem są mechanizmy radzenia sobie z konfliktami i niezgodnościami, spory nie są postrzegane jako aberracja, lecz jako alternatywny schemat działania kulturowego. Ciekawymi rozwinięciami ustaleń Goffmana, a w mniejszym stopniu Garfinkla i Sacksa, są radykalna mikrosocjologia Jonathana Turnera (2002), koncepcja łańcuchów rytuałów interakcyjnych Randalla Collinsa (2011) czy socjologia emocji Thomasa Scheffa (1990). Ich autorzy rozszerzają refleksję nad potocznymi działaniami symbolicznymi o problem emocji – mogących być zarówno elementem, jak i skutkiem rytuałów interakcyjnych oraz reguł wytwarzania ładu interakcyjnego – a także o poziom struktury społecznej, która reguluje ludzkie motywacje do działania i zagospodarowuje emocje w rytuałach więziotwórczych, a także jest przestrzenią napięć i sporów.

Goffman, Garfinkel i Sacks odrzucają hermeneutyczne strategie szukania niejawnych sensów wypowiedzi, a problematyzują zdroworozsądkowe, potoczne sposoby konstruowania rzeczywistości społecznej. Ich waga, w kontekście prowadzonego w tym artykule wywodu, jest nieprzeceniona. Jeśliby chcieć potwierdzenia diagnozy konfliktów kulturowych i nieprzekraczalnych barier komunikacyjnych, to należałoby go szukać właśnie w interakcjach zwykłych

ludzi posługujących się zdroworozsądkowymi schematami interpretacji i wytłumaczeniami. Warto przy tym dodać, że w świetle powyższych podejść ludzie starają się w toku samej interakcji dążyć do naprawienia nieporozumień albo odrzucenia błędnych schematów, zależy im bowiem na wytłumaczeniu siebie innym (choć nie jest to zasada uniwersalna).

Podejście Goffmana, Garfinkla i Sacksa początkowo zostało chłodno przyjęte przez socjologię głównego nurtu; później doczekało się uznania, ale po kilku dekadach uległo zmarginalizowaniu². Przyczyn należy upatrywać nie tylko w pojawieniu się nowych perspektyw teoretycznych, ale także w przesunięciu punktu ciężkości – zamiast na rutynowej komunikacji potocznej skupiono się na drastycznych przejawach wytwarzania różnicy i antagonizmu kulturowego w dyskursach dyskryminacyjnych. To przesunięcie widać dziś też w badaniach w Polsce. Powstają dyskutowane prace naukowe o dyskursach populistycznych, faszyzujących, mowie nienawiści i hejtingu, dyskursach antysemitycznym i ksenofobicznym (między innymi Jakubowska, 2020; Krajewski, 2020; Graff, 2022; Koczanowicz, 2022; Kochanowski, 2025). To bez wątpienia doniosły socjologicznie obszar, ale równie ważny i pierwotny wobec niego jest problem zdroworozsądkowych trybów doświadczania rzeczywistości i klasyfikowania doświadczenia. Żyjemy w czasach triumfu zdrowego rozsądku nad rozumem, ignorancji nad wolą wiedzy i agnotologii nad autorytetem wiedzy. Zdrowy rozsądek nie stanowi już jedynie domeny rozumowania potocznego, ale jest obecny wszędzie, od rozmów u fryzjerki po oficjalne wypowiedzi prezydentów. Diagnoza wojny kulturowej też jest zdroworozsądkowa. Opiera się na zawodnym wnioskowaniu, że konflikt wartości i znaczeń oraz wojna to synonimy, i założeniu, że istnieje fatalistyczna, międzygeneracyjna lub narodowa ciągłość między „walczącymi” kiedyś i dziś, która musi być zakorzeniona w ich wspólnych cechach kulturowych. Unikające psychologizmu mikroteorie komunikacji potocznej komplikują ten obraz.

Fokus na emocje i afekty

Po trzecie i być może najważniejsze, od lat 60. XX wieku stopniowo postępuje proces fetyszyzacji komunikacji społecznej, nie tylko jako procesu wszechobecnego i nieuchronnego, lecz także – i przede wszystkim – samoregulującego się oraz determinującego inne procesy i struktury społeczne. Co znamienne, nie poszedł za tym silny impuls do teoretycznego ujmowania komunikacji jako

² Warto zauważyć, że w tłumaczeniu na język polski ukazał się tylko jeden tom tekstów Harolda Garfinkla – *Studia z etnometodologii* (2007). Jeśli chodzi o Sacksa, to ani jego wykłady, ani artykuły nie są dostępne po polsku. Natomiast na początku 2026 roku z okazji 90. rocznicy urodzin Sacksa i 50. rocznicy jego śmierci ukazał się anglojęzyczny numer tematyczny „Przeglądu Socjologicznego”, poświęcony wspomnieniu i recepcji tego autora.

źródła symbolicznych obiektywizacji ontologicznych podstaw życia społecznego. Ostatnia wielka teoria komunikacji to propozycja sprzed niemal pół wieku autorstwa Jürgena Habermasa, zmarłego w 2026 roku. Jego koncepcja działania komunikacyjnego zawiera analizę „ogólnych struktur działania ukierunkowanego na dochodzenie do porozumienia” (Habermas, 1999, s. 8; zob. także idem, 2002), jak również głęboki namysł nad warunkami możliwości racjonalności komunikacyjnej i interpretacyjnej. Choć Habermas nie chciał nazywać swojego przedsięwzięcia metateorią, to ma ono wymiar metateoretyczny, ponieważ autor, schodząc na poziom substancjalnych podstaw rozumienia i komunikowania efektów racjonalnego wnioskowania, tematyzuje sam fundament teorii socjologicznej. Teoria działania komunikacyjnego była wielokrotnie poddawana krytyce. Akcentowano między innymi samonapędzającą się nierealistyczność wymogów racjonalnej komunikacji, w tym roszczeń ważnościowych, teoretyzowanie komunikacji w oderwaniu od wymiaru władzy i panowania w dyskursie czy ideową jednostronność wyводу osadzonego w zachodnim dorobku intelektualnym. Z perspektywy czasu widać jednak, że normatywny wymiar teorii takich jak ujęcie Habermasa jest ich wartością. Dziś może nawet bardziej niż kiedykolwiek wcześniej potrzebujemy racjonalnych miar odróżniania porozumienia rzeczywiście zachodzącego poprzez komunikację od inscenizacji porozumienia w ramach szkodliwych mimikr komunikacji. Co prawda należałoby sobie życzyć, aby nowa teoria działania komunikacyjnego uwzględniała współczesne ramy strukturalne, kulturowe i technologiczne oraz była mniej ostentacyjnie zachodniocentryczna.

Wydaje się, że zbudowanie wielkiej teorii komunikacji było też ambicją Manuela Castellsa, a sumę jego badań miała stanowić *Władza komunikacji* (2013). Koncentrując się na sieciach medialnych, globalnym kapitalizmie, uzależnionej od rynku polityce i publiczności odbierającej przekazy w sposób zarazem subiektywny i zewnętrznie uwarunkowany, Castells kieruje się raczej w stronę teorii średniego zasięgu. Niemniej jego koncepcja władzy mediów jest jedną z nielicznych w ostatnich kilkunastu latach systemowych teorii sprzęgających problematykę komunikacji i panowania w społeczeństwie. Można to tłumaczyć zjawiskiem, które Sztompka (2025, s. 135–144) określa jako zwrot merytoryczny w teorii socjologicznej. Chodzi o przejście od makrosocjologicznego zainteresowania trwaniem i zmianą systemów społecznych do mikrosocjologicznego skupienia się na działaniach indywidualnych i zbiorowych oraz relacjach, w jakie jednostki wchodzą zarówno między sobą, jak i ze strukturami społecznymi.

W obszarze teorii kultury i komunikacji ten zwrot zdaje się sięgać jeszcze głębiej i ma istotne konsekwencje, jeśli chodzi o miejsce subiektywności w rozważaniach na temat działań społecznych i doświadczania rzeczywistości. Ważnym aspektem zmiany punktu ciężkości jest to, że prym w diagnozowaniu

komunikacji społecznej wiodą dziś z jednej strony psychologia społeczna i psychoterapia, a z drugiej nauki polityczne i krytyczne studia nad grupami i tożsamościami zdominowanymi w polu hegemonii kulturowej kapitalizmu. Te pierwsze widzą w komunikacji społecznej przestrzeń relacyjną, gdzie prezentowane, negocjowane i konsolidowane są jednostkowe tożsamości, potrzeby i pragnienia. Traktują ją jako narzędzie indywidualnego samorozwoju, a nawet dochodzenia do prawdy o sobie. Z kolei w polu politologii, filozofii polityki i *critical studies* leitmotiwem staje się instrumentalizacja komunikacji, zwłaszcza tej między elitami i ludem, jako narzędzia prowadzenia populistycznej polityki, nagłaśniania i unieważniania określonych problemów społecznych, a także jako rynku ekonomii uwagi. Socjologiczna teoria kultury i komunikacji czerpie dziś z tych podejść pełnymi garściami. Mediatorem między tymi orientacjami mogą być pojęcia emocji i warunkujących ich przeżywanie afektów. Zajmują one dziś poczesne miejsce zarówno w perspektywie mikrosocjologicznej, jak i relacyjnej. Można zaryzykować twierdzenie, że w naukach społecznych najbardziej nośnymi koncepcjami są obecnie te, które wiążą myślenie o komunikacji i kulturze z uwalnianiem afektów, pracą emocji, ich utowarowieniem i rozgrywaniem w politycznych i kulturowych walkach o władzę. Poniżej przywołane zostaną trzy takie ujęcia.

Jedną z często cytowanych autorek, także poza akademią, jest Sara Ahmed, przedstawicielka *women, race* i *cultural studies*, zajmująca się polityką i ekonomią emocji, rekonstrukcją społecznych trybów aktywowania ludzkich afektów, a także mechanizmami wytwarzania i wyrażania poszczególnych emocji, takich jak gniew, pogarda, żal lub szczęście (Ahmed, 2014). Temu ostatniemu poświęciła pracę *The Promise of Happiness* (2010). Rozprawia się w niej z iluzjami sprzedawanymi ludziom przez pozytywną psychologię, lecz głównie wskazuje na aprioryzację przez kulturę kapitalizmu psychologicznej wartości szczęścia i uczynienie z niej imperatywu. Projekt „szczęście” oznacza komunikowanie spełniania kulturowych oczekiwań oraz kontrolowanie innych emocji i stanów afektywnych, na przykład związanych z klasowym wstydem i próbą przekroczenia habitusu. Imperatyw szczęścia to też narzędzie dyscyplinowania podmiotów do odgrywania ról wyznaczonych im w strukturze społecznej: kobiety, matki, migranta, przedstawiciela mniejszości. Wreszcie, utowarowiona wartość szczęścia służy do uprawomocnienia polityk publicznych, w tym polityki migracyjnej (opartej na rozumowaniu, że migranci nie mogą być szczęśliwsi od innych obywateli, a ich obecność nie może „unieszczęśliwiać” większości). Ahmed broni prawa do szczęścia wolnego od przymusu, obowiązku, mody i statusu, a także wolności do bycia nieszczęśliwym i wyrażania innych emocji niż radość i satysfakcja. Odrzucając kapitalistyczne sposoby instrumentalizacji afektów, jednocześnie je afirmuje jako indywidualne narzędzie oporu w walce z kryzysami i przemocą, na które narażana jest jednostka, i postuluje etyczne podejście

do emocji, zwłaszcza kiedy ujawniają się one w kontekstach instytucjonalnych i niezależnych od indywidualnej woli (zob. Ahmed, 2025).

Znaczenie emocji jest absolutyzowane w rozważaniach Ahmed (2000) o fetyszymie międzyludzkiej obcości oraz o wytwarzaniu różnicy i barier w polu afektywnym, między innymi poprzez akcentowanie hybrydowości jako zasady wytwarzania tożsamości. Zetknięcie (ang. *encouter*) z tak wytworzonym obcym, symbolicznym i ucieleśnionym, zawsze jest potyczką lub starciem. Jako obcy może być postrzegany praktycznie każdy, z każdego kręgu znajomości i bliskości. Przekraczanie obcości to, inaczej mówiąc, przekraczanie własnych emocji.

W podobnym nurcie mieszczą się ustalenia Evy Illouz, Briana Massumiego czy Marthy C. Nussbaum (2016; w kontekście liberalnej demokracji) i Eve Kosofsky Sedgwick (2003; w kontekście teorii queer). Massumi upomina się o poważne traktowanie afektów zarówno w teorii kultury, jak i w teorii polityki. Wychodzi od badań wskazujących na to, że afekt poprzedza struktury symboliczne w doświadczaniu obrazów, podstawowego dla naszej kultury materiału, i wprowadza pojęcie intensywności, będące miarą afektywnego oddziaływania obrazu na odbiorcę. Afekt jest autonomiczny wobec treści i ciała, ma charakter wirtualny, wyraża się w emocjach, stanowiących formę jego ekspresji. Emocje dezorientują człowieka i zarazem służą mu jako medium najgłębszej introspekcji. Afekt, twierdzi Massumi, „to jeden z kluczy do nowej refleksji nad ponowoczesną władzą w świecie po ideologii” (2013, s. 132). Choć ideologie nie przeminęły, to przestały mieć monopol na władzę społeczną. To afekt jest wszechobecny – poprzez infrastrukturę medialną i ekonomiczną krąży coraz szybciej i efektywniej, stając się transwersalną osią późnokapitalistycznej kultury.

Według Illouz emocje zostały całkowicie wprzęgnięte w ekonomię rynku i populistyczną politykę. Używając pojęcia „struktury uczuć” Raymonda Williama (1977), nazywającego reaktywne doświadczenie poprzedzające przypisanie znaczenia tekstom, autorka *Emocjonalnego życia populizmu* (2025, s. 30) przekonuje, że współczesna komunikacja polityczna nie tylko jest uwarunkowana przez obserwowane w społeczeństwie warianty struktury uczuć, lecz także sama je formuje. Produkuje narracje eksploatujące „nadwyżkę wyimaginowanych afektów”, czyli takich, które mogą być podsycane poprzez opowiadanie scenariuszy społecznych sporów i napięć. Te opowieści „orientują nas w przestrzeni społecznej i kształtują naszą tożsamość oraz nasze rozumienie świata” (Illouz, 2025, s. 25). Funkcja afektów jest więc kluczowa – są one budulcem narracji i mobilizują do interpretowania świata przez pryzmat nasiąkniętych nimi opowieści, co przekłada się na afektywne wzmożenie podbudowujące sferę publiczną. Emocje, których rozgrywanie jest nieodzowne dla populistycznej i autorytarnej komunikacji politycznej, to strach, odraza, resentyment i duma

narodowa. Zwłaszcza odraza służy do legitymizacji segregowania populacji, wrogości międzygrupowej i skutkuje polaryzacją oraz radykalizacją języka i działań politycznych. Z kolei resentyment „[p]rzybiera formę nieustannej ruminacji [nawracającego, obsesyjnego myślenia – przyp. aut.] wokół braku lub utraty przywileju i zawiera pragnienie, jawne lub niejawne, by szczególnie zemścić się na tym [lub na tych – przyp. aut.], co uznajemy za przyczynę naszego podrzędnego statusu i przywileju” (Illouz, 2025, s. 141). Można powiedzieć, że populizm zaciera rozróżnienie na emocje indywidualne, zbiorowe i polityczne, ponieważ wykorzystując jedno z nich, napędza wytwarzanie i podtrzymywanie pozostałych.

Podobną w gruncie rzeczy diagnozę socjolożka stawia w kontekście innych uczuć oraz zdolności ich komunikowania i rozumienia – wszystko, co przedjęzykowe, a po części także przedkulturowe, afektywne, zostaje podporządkowane technologii, racjonalności pracy i definicji sukcesu w gospodarce wolnorynkowej. Nadzieja na lepsze jutro, na której był ufundowany projekt nowoczesności, ustępuje miejsca rozczarowaniu, goryczy albo nostalgii za rzekomo dobrą przeszłością (Illouz, 2010; 2026). Kapitalizm emocjonalny (inaczej: afektywny) zagarnia również miłość, karmiąc oczekiwanie doświadczenia romantycznego, a jednocześnie promując styl życia i technologie komunikacyjne, które uniemożliwiają przeżycie relacji opartej na intymności i zaangażowaniu (Illouz, 2016)³. Środkiem naprawczym staje się święcąca triumf psychoterapia, na którą zapotrzebowanie (a wraz z nim rynek) zostało wytworzone przez między innymi kapitalizm emocjonalny/afektywny.

Powyższe teorie dają silny impuls krytyczny do problematyzacji prymatu afektów i emocji w naukach społecznych, przynoszą jednak paradoksalny efekt. Docenienie emocji jest wielkim osiągnięciem teorii socjologicznej i znakiem zmiany wrażliwości. Niemniej totalizowanie ich miejsca w kulturze oraz reifikacja jako czynnika sprawczego lub zmiennej wyjaśniającej procesy społeczne może służyć do absolutyzacji znaczenia afektów i emocji. Im więcej teoretyzuje się o wszechobecnym oddziaływaniu afektów i polityczno-ekonomicznej instrumentalizacji emocji, tym mniej pozostaje argumentów za rozbiciem fetyszu uczuć i subiektywizmu jako najwyższej miary doświadczania rzeczywistości.

Ten rezultat można zaobserwować w badaniach, w których teoria jest budowana w oparciu o analizy empiryczne. Przykładem są tu prowadzone przez Arlie R. Hochschild etnograficzno-socjologiczne badania amerykańskiego społeczeństwa. Hochschild to autorka popularnego w socjologii i innych naukach społecznych terminu „praca emocjonalna” (2009). Służy ono do wskazania na

³ Podobne tezy są rozwijane w książce Tomasza Szlendaka *Miłość nie istnieje* (2025), polewującego się zresztą na prace Illouz.

rozdzięk między emocjami w sferze prywatnej a tymi, które „powinniśmy” przeżywać jako uczestnicy kultury kapitalistycznej. Praca emocjonalna to proces zamierzonego i taktycznego adaptowania emocji, w tym ich tłumienia, stymulowania lub inscenizowania, tak aby spełniały wymogi systemu kulturowego. W głośnych książkach o amerykańskich wyborcach prawicy Hochschild (2017; 2025) podnosi kwestię napięcia między politycznym zarządzaniem emocjami społecznymi (realizowanym zarówno przez demokratów, jak i republikanów, Tea Party czy Donalda Trumpa) a oddolną pracą emocjonalną Amerykanów z mało zamożnych regionów USA. Podczas diagnozowania roli frustracji, resentymentu, wstydu i dumy w kształtowaniu postaw politycznych i międzygrupowych, socjolożka dostrzegła w nich źródła antagonizmów, wznoszących „mury empatii”, skutecznie oddzielające perspektywę emocjonalną różnych aktorów społecznych. Co prawda Hochschild zakłada możliwość zaistnienia „mostów empatii”, przerzucanych między stronami konfliktu przez rozumiejących pośredników, ale w konkluzji wraca do prostych binaryzmów, reprodukuje biegunowy podział na wyznawców głębokiej prawicowej narracji i na wyznawców demokratyczno-liberalnej opowieści o Ameryce.

Ten sam schemat interpretacyjny pojawia się w inspirowanych pracami Hochschild badaniach Instytutu Krytyki Politycznej. W raporcie zatytułowanym *Ludzie bezwstydni. Dynamika emocjonalna populizmu w Polsce* przeczytać można o podziale postaw kulturowo-politycznych na populizm liberalny i populizm prawicowy. Pierwszy ma być ugruntowany w pogardzie do prawicowych wyborców i w strategiach ich zawstydzania, a drugi – w dążeniu do odrzucenia wstydu. Oba są nastawione do siebie konfliktowo, a poza nimi nie ma już nic, gdyż, jak twierdzą badacze, „[n]ienawiść i agresja zarażają tak jak populizm, a polityka staje się sferą napędzaną negatywnymi emocjami i zarazem zwrotnie nakręcającą te emocje. Może czas dostrzec, że (...) dawno staliśmy się społeczeństwem kiboli” (Sadura i in., 2026, s. 35).

Teorie antagonistycznej kultury i komunikacji mają znaczenie dla badań, a w konsekwencji dla rozumienia rzeczywistości. Choć konstrukcja świata społecznego jest dużo bardziej złożona niż to, co wynika z teorii o uwarunkowanych emocjami dychotomiach, to z emocjami – zarówno faktycznymi, jak i diagnozowanymi w dyskursie nauk społecznych – trudno jest dyskutować. To wyzwanie dla aparatu teoretycznego socjologii, który nazywa zjawiska będące skutkiem instrumentalizacji emocji, ale wydaje się niewystarczający do polemizowania z takimi ujęciami. Wszak każdą krytykę można unieważnić jako niezrozumienie emocji, nieczułą hermeneutykę lub konfrontację dwóch subiektywności.

Podsumowanie

W obliczu konfliktów, które zarządzają rzeczywistością społeczną, chciałoby się, żeby nie tylko badania społeczne, ale także teoria podejmowały je i objaśniały. Nawet jeśli zadaniem teorii nie jest tłumaczenie bieżących zjawisk, pojawia się potrzeba, a może nawet presja szukania powodów tego, co niepokojące. Tam, gdzie makrosocjologiczne teorie społeczne nie oferują satysfakcjonujących wyjaśnień, powstaje przestrzeń dla teorii kultury i komunikacji jako zasobu interpretacyjnego. Ograniczona cyrkulacja teorii w dyskursie publicznym sprawia, że szersze oddziaływanie mają koncepcje biegunowe i akcentujące wiodącą przyczynę konfliktów. Na to zapotrzebowanie odpowiadają na przykład kulturalizm i psychologizm, charakteryzujący nie tylko wybrane nurty teorii kultury i komunikacji, lecz także – w zdroworozsądkowym wariacie – dyskurs publiczny na temat źródeł antagonizmów i napięć (zob. Zarycki, 2015).

Niemniej nadmierna koncentracja na kulturowych wyjaśnieniach różnic politycznych, statusowych czy światopoglądowych może stać się narzędziem specyficznej psychowładzy. Psychowładza to u Bernarda Stieglera (2010, zob. też Rutkowski, 2025) medialnie wzmacniane panowanie nad symbolicznymi i poznawczymi wymiarami rozumienia rzeczywistości, więc jednym z jej rodzajów może być także zarządzanie wyobraźnią socjologiczną. Relatywnie szeroką recepcję mają wszak dziś te podejścia, które uprawomocniają wizję konfliktów kulturowych jako niezbywalnej części kapitalizmu. Nie są to perspektywy ani całościowo obejmujące usytuowanie kultury wobec społeczeństwa, ani pokazujące złożoność jej wybranego wycinka, ani wywrotowe. Mniej uwagi poświęcają tym aspektom sprzeczności kapitalizmu, które maskują inne niż kulturowe źródła różnic społecznych i przemocy, w tym te będące pochodną samego systemu kapitalistycznego.

W obszarze teorii kultury i komunikacji społecznej nie brakuje dziś koncepcji odnoszących się do problematyki nadmiaru i utowarowienia bodźców, emocji, komunikatów, narracji, sądów i wartości będących podłożem dla antagonizmów. Przywołane w tym artykule nośne teorie zaspokajają potrzebę orientacji w świecie, w którym praktyki kulturowe podlegają jawnej waloryzacji ekonomiczno-technologicznej oraz instrumentalizacji politycznej. Należy podkreślić, że teorie oferują narzędzia pojęciowe nie tylko do powierzchniowej krytyki, skoncentrowanej na obserwowalnych skutkach komodyfikacji nadwyżki kulturowej, ale także problematyzują warunki wytwarzania tej nadwyżki w późnym kapitalizmie i inkorporowania do niej emocjonalnej warstwy ludzkiego życia. Trzeba docenić to, że afekty i emocje jako nieodłączny składnik ludzkiego działania kulturowego i komunikacyjnego zajmują w tych teoriach istotne miejsce. Te swoiste „aktywa” teorii nie powinny jednak przesłaniać „pasywów”. Do tych drugich należą: responsywność na bieżące spory polityczne oraz konflikty

wewnątrz- i międzypaństwowe; fetyszyzacja kultury i komunikacji zarówno jako źródła społecznych antagonizmów, jak i narzędzia ich rozwiązywania; koncentracja na zjawiskach kulturowych i komunikacyjnych, które radykalnie różnicują aktorów społecznych i są ekstremalnie problematyczne, zamiast na także kłopotliwym obszarze komunikacji potocznej i kultury codziennej; wreszcie – uznanie kultury emocjonalnej za główne pole, na którym rozgrywa się różnica kulturowa w poszczególnych współczesnych społeczeństwach, jak również między nimi.

Chcąc uniknąć sugerowania wybranej teorii kultury i komunikacji jako remedium na wskazane wyżej słabości i wskazywania na nią jak na faktyczną alternatywę dla ujmowania różnicy kulturowej w kategoriach wojny, wskażę w trybie postulatycznym kilka właściwości, jakie taka propozycja teoretyczna mogłaby spełniać. Po pierwsze, jej punktem wyjścia mógłby być nie nadmiar, lecz deficyt rzeczywistej komunikacji. Inspiracją może być teza Dominique’a Woltona: „Informacji jest mnóstwo, komunikacja jest rzadkością” (2022, s. 9). Francuski socjolog rozwija koncepcję współlistnienia jako minimalną normatywność potrzebną w świecie przeciwstawnych cech i skonfliktowanych wartości. Upomina się o komunikację przekraczającą binaryzmy, opartą na współistnieniu mimo różnic i na ich koordynacji. Po drugie, taka teoria nie powinna odwracać się od refleksji normatywnej poszukującej alternatyw dla diagnozy wojny kulturowej. Martyn Hammersley (2024) twierdzi, że we współczesnej teorii socjologicznej można ponownie zaobserwować wzrost zainteresowania normatywnością i projektowaniem warunków możliwości lepszych łańców społecznych niż te zastane. Jeśli jednak to nie normatywność ma być horyzontem myślowym, to planem minimum dla teorii kultury mogłoby być zrekonstruowanie symbolicznych, dyskursywnych i ideowych ram rozumienia fenomenów kulturowych mających zasadzać się na antagonizmie i polaryzacji⁴. Po trzecie, dobrze by było, aby taka teoria charakteryzowała się silnym wymiarem metateoretycznym i metadyskursywnym, ponieważ każda teoria społeczna jest zarówno próbą uchwycenia prawidłowości regulujących świat ludzi, jak i tekstem w kontekście, a więc dyskursem na temat tego świata i jego mieszkańców, (re)konstruującym ich tożsamości i różnice między nimi. Po czwarte, jeśli kulturę i komunikację społeczną potraktujemy jako sferę ekspresji i problematyzowania różnicy, to potrzebujemy teorii, które nie popadają w jałowe skrajności, nie twierdzą, że komunikację zastąpiła wojna, ani że komunikacja jest czymś, co dzieje się między ludźmi bezwarunkowo, ani że jest kwestią strategii i pracy emocjonalnej, niezależnych od uwarunkowań strukturalnych. Komunikacja jest

⁴ Ciekawym przykładem takiej rekonstrukcji jest opracowana przez Marka Krajewskiego (2022) problematyzacja ram interpretowania zjawiska kultury unieważniania (ang. *cancel culture*) i jego własna propozycja ramy wskazującej na źródła badanego fenomenu, tkwiące w centralnych procesach kapitalizmu afektywnego.

wysiłkiem i błędzeniem, tak jak wysiłkiem i błędzeniem bywa praca nad teorią. I choć diagnoza wojny kulturowej jest nośnym schematem interpretacyjnym, to nie zastąpi teorii na temat źródeł nośności takich diagnoz.

Bibliografia

- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge.
- Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Duke University Press.
- Ahmed, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. (2025). *A No Is Not a Lonely Utterance: The Art and Activism of Complaining*. Penguin Books.
- Archer, M. S. (2019). *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej* (P. Tomanek, tłum.). Narodowe Centrum Kultury.
- Benda, J. (2014). *Zdrada klerków* (M. J. Mosakowski, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Berger, B. (2011). *Attention Deficit Democracy: The Paradox of Civic Engagement*. Princeton University Press.
- Bhatt, S. (2019). *The Attention Deficit: Unintended Consequences of Digital Connectivity*. Palgrave Macmillan.
- Braidotti, R. (2011). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press.
- Burszta, W. J. (2013). *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*. Iskry.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* (K. Krasuska, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Buchowski, M. (2004). *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*. Wydawnictwo UJ.
- Campbell, B., Manning, J. (2018). *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. Palgrave Macmillan.
- Castells, M. (2013). *Władza komunikacji* (J. Jedliński, P. Tomanek, tłum.). PWN.
- Collins, R. (2011). *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych* (K. Suwada, tłum.). Nomos.
- Douglas, M. (2007). *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne* (E. Klekot, tłum.). Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Douglas, M., Wildavsky, A. (1982). *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. University of California Press.
- Elster, J. (2015). *Explaining Social Behaviour: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge University Press.
- Franczak, K. (2016). The Circulation of Knowledge in Public Discourse: Between 'Popularization' and 'Populization'. *Polish Sociological Review*, 193(1), 19–32.
- Fraser, N., Honneth, A. (2005). *Redystrybucja czy uznanie. Debata polityczno-filozoficzna* (M. Bobako, T. Dominiak, tłum.). Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.

- Fraser, N. (2006). Od redystrybucji do uznania różnicy? Dylematy sprawiedliwości w erze „posocjalistycznej”. W: A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (oprac.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2 (s. 1135–1143). Scholar.
- Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*. Verso.
- Garfinkel, H. (2007). *Studia z etnometodologii* (A. Szulżycka, tłum.). PWN.
- Gdula, M. (2017). *Dobra zmiana w Miastku. Neoautorytaryzm w polskiej polityce z perspektywy małego miasta*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Goffman, E. (2006). *Rytuał interakcyjny* (A. Szulżycka, tłum.). PWN.
- Goffman, E. (2010). *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia* (S. Burdziej, tłum.), Nomos.
- Grabowska, M. (2004). *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku*. Scholar.
- Graff, A., Korolczuk, E. (2022). *Kto się boi gender? Prawica, populizm i feministyczne strategie oporu* (M. Sutowski, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Greenberg, S. B. (2004). *The Two Americas: Our Current Political Deadlock and How to Break It*. Thomas Dunne Books.
- Guirri, M. (2018). *The Revolt of the Public and the Crisis of Authority in the New Millennium*. Stripe Press.
- Hall, S. (2012). Ustrukturyzowana komunikacja wydarzeń (D. Kolasa, M. Wróblewski, tłum.). W: M. Wróblewski (red.), *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham* (s. 79–114). Wydawnictwo UMK.
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego*, tom I: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna* (M. J. Siemek, tłum.). PWN.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego*, tom II: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego* (M. J. Siemek, tłum.). PWN.
- Hammersley, M. (2024). Should Sociology Be Normative? *The American Sociologist*, 55, 24–37. <https://doi.org/10.1007/s12108-023-09603-1>
- Himmelfarb, G. (2007). *Jeden naród, dwie kultury* (P. Bogucki, tłum.). Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hochschild, A. R. (2009). *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć* (J. Konieczny, tłum.). PWN.
- Hochschild, A. R. (2017). *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy* (H. Pustuła-Lewicka, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hochschild, A. R. (2025). *Skradziona дума. Strata, wstyd i triumf prawicy* (H. Pustuła-Lewicka, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Huntington, S. (1998). *Zderzenie cywilizacji*. (H. Jankowska, tłum.). Muza.
- Illouz, E. (2010). *Uczucia w dobie kapitalizmu* (Z. Simbierowicz, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Illouz, E. (2016). *Dlaczego miłość rani? Studium z socjologii* (M. Filipczuk, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Illouz, E. (2025). *Emocjonalne życie populizmu. Jak strach, odraza, resentment i miłość osłabiają demokrację* (P. Świerczek, tłum.). Instytut Myśli Politycznej im. Gabriela Narutowicza.

- Illouz, E. (2026). *Explosive Emotions: How Modern Society Shapes What We Feel*. Princeton University Press.
- Jakubowska, U., Szarota, P. (2020) (red.). *Nienawiść w przestrzeni publicznej*. PWN.
- Kattumana, T., Truwant, S. (2024) (red.). *The Post-Truth Condition: Philosophical Reflections*. Bloomsbury Publishing.
- Kochanowski, J. (2004). *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*. Universitas.
- Kochanowski, J. (2025). *Brunatna fala. Socjologia nowego faszyzmu w Polsce*. Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Koczanowicz, L. (2010). Post-postkomunizm a kulturowe wojny. *Teksty Drugie*, 125(5), 9–21.
- Koczanowicz, L. (2022). *Niedokończone polityki. Demokracja, populizm, autokracja*. Pasaże.
- Kołąkowska, A. (2015). *Wojny kultur i inne wojny*. Teologia Polityczna.
- Kosofsky-Sedgwick, E. (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.
- Krajewski, M. (2020). (Nie)nawidzenia. *Świat przez nienawiść*. Universitas.
- Krajewski, M. (2022). Cancel culture: Unieważniając unieważnianie. *Przegląd Socjologiczny*, 71(1), 185–206. <https://doi.org/10.26485/PS/2022/71.8>
- Massumi, B. (2013). Autonomia afektu (A. Lipszyc, tłum.). *Teksty Drugie*, 6(144), 112–135.
- Mika, B. (2016). Ekonomia uwagi – gospodarczy fundament społeczeństwa informacyjnego widziany oczami sceptyka. *Przegląd Socjologiczny*, 65(3), 111–129.
- Mróz, T. (2015). Polska wojna kulturowa. Pole bitwy i strona konfliktu. *Kultura Popularna*, 44(2), 122–131.
- Napiórkowski, M. (2019). *Turbopatriotyzm*. Czarne.
- Nussbaum, M. C. (2015). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Belknap Press.
- Obacz, P. (2018). Podział „Polska solidarna – Polska liberalna” w świetle wybranych koncepcji pluralizmu politycznego. Libron.
- Ortega y Gasset, J. (1995). *Bunt mas* (P. Niklewicz, tłum.). Muza.
- Popielarz, E. (2011) (red.). *Polska solidarna czy Polska liberalna. Wyzwania dla społeczeństwa, państwa i prawa*. Księgarnia Akademicka.
- Proctor, R. N., Schiebinger, L. (2008) (red.). *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Stanford University Press.
- Przybyś, P. (2024). Wojny kulturowe. W: M. Ciesielski, P. Pawlak, S. Szykowna (red.), *Kulturowe konteksty wojny* (s. 233–252). Rys.
- Reginia-Zacharski, J. (2021). Od „kultury wojny” do „wojny kultur”? Rozważania o naturze wojny w XXI wieku. *Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne*, 69(1), 95–115. <https://doi.org/10.15804/athena.2021.69.06>
- Rutkowski, P. (2025). Psychowładza jako system: analiza pojęciowa. *Studia Politologiczne*, 75, 77–101. <https://doi.org/10.33896/SPolit.2025.75.4>
- Rychard, A., Domański, H., Śpiewak, P. (2005). *Polska jedna czy wiele?* Trio.
- Sadura, P., Sierakowski, S. (2023). *Spółeczeństwo populistów*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Sadura, P., Szostek, J., Sutowski, M. (2026). *Ludzie bezwstydni. Dynamika emocjonalna populizmu w Polsce*. Instytut Krytyki Politycznej.
- Said, E. W. (2024). Yeats i dekolonizacja. W: T. Eagleton, F. Jameson, E. W. Said, *Nacjonalizm, kolonializm i literatura* (M. Denderski, tłum.) (s. 78–110). Ossolineum.
- Sacks, H. (1995). *Lectures on Conversation, Volumes I and II*, (G. Jefferson, red.). Blackwell.
- Scheff, T. J. (1990). *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*. University of Chicago Press.
- Spivak, G. Ch. (2010). Czy podporządkowani inni mogą przemówić? (E. Majewska, tłum.). *Krytyka Polityczna*, 24–25, 196–239.
- Spivak, G. Ch. (2016), A Borderless World? W: R. Braidotti, P. Gilroy (red.), *Conflicting Humanities* (s. 47–60). Bloomsbury.
- Sorokin, P. (2024). *Dynamika społeczna i kulturowa. Studium zmian w najważniejszych systemach sztuki, prawdy, prawa i relacji społecznych* (P. Tomanek, tłum.). Scholar.
- Spengler, O. (2001). *Zmierzch Zachodu* (J. Marzęcki, tłum.). Aletheia.
- Stiegler, B. (2010). *Taking Care of Youth and the Generations* (S. Baker, tłum.). Stanford University Press.
- Storey, J. (2003). *Studia kulturowe i badanie kultury popularnej* (J. Barański, tłum.). Wydawnictwo UJ.
- Szlendak, T. (2025). *Miłość nie istnieje. Związki, randki i życie solo w XXI wieku*. Znak Literanova.
- Sztompka, P. (2025). *Socjologia XXI wieku. Wprowadzenie krytyczne. Teorie i teoretycy*. Znak.
- Toynbee, A. (2002). *Wojna i cywilizacja* (T. J. Dehnel, tłum.). De Agostini.
- Turner, J. H. (2002). *Face to Face: Toward a Sociological Theory of Interpersonal Behavior*. Stanford University Press.
- Warczok, T. (2022). Między autonomią a zaangażowaniem. Syntetyczne ujęcie dynamiki i struktury polskiego pola socjologii. W: T. Zarycki (red.), *Polskie nauki społeczne w kontekście relacji władzy i zależności międzynarodowych* (s. 155–184). Wydawnictwo UW.
- Warczok, T., Zarycki, T. (2014). Bourdieu Recontextualized: Redefinitions of Western Critical Thought in the Periphery. *Current Sociology*, 62(3), 334–351. <https://doi.org/10.1177/0011392114523974>
- Wiącek, E. (2022). Wojny kulturowe. W: L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz (red.), *Studia kulturowe* (s. 167–190). Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Williams, J. (2018). *Stand out of Our Light: Freedom and Resistance in the Attention Economy*. Cambridge University Press.
- Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford University Press.
- Wolton, D. (2022). *Informacja i komunikacja* (M. Frybes, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Zarycki, T. (2015). Modernizacja kulturowa i psychologiczna jako ideologia inteligentnej hegemonii. *Przegląd Socjologiczny*, 64(2), 45–68.
- Znaniecki, F. (2013). *Upadek cywilizacji zachodniej*. Wydawnictwo UW.

