

2/2026 (261)

Studia SOCJOLOGICZNE

KWARTALNIK

RAFAŁ DROZDOWSKI, TOMASZ SZLENDAK: Na twogę! Między habituacją a mobilizacją

MARTA BUCHOLC: Rozdziobią nas czarne łabędzie, czyli o konserwatywnym milenaryzmie i graniu na aferę

MAREK KRAJEWSKI: Nienawiść jako (de)mobilizator

MAJA SAWICKA: Praktyki mobilizacji emocjonalnej. O zmaganiach z emocjami w komunikacji cyfrowej

HALSZKA GRONEK-ŻYWICKA: Stawanie się antynatalist(ką). Biograficzne porządkowanie sensu wobec trajektorii cierpienia

PRZEMYSŁAW NOSAL, ADRIANNA KĘPIŃSKA, KAROLINA ŁATWIS, WIKTORIA NAJDUL, BARBARA PEKAL: Freak fighty. O atrakcyjności zmagania

NATALIA ORGANISTA, RADOSŁAW KOSSAKOWSKI: Strażniczki normatywnej kobiecości? Analiza roli matek piłkarek nożnych w podtrzymywaniu upłciowionych relacji władzy w sporcie

MIKOŁAJ CZEŚNIK: Pochodzenie klasowe Polaków. Deklaracje o przodkach jako element pozycji klasowej

ŁUKASZ REMISIEWICZ: Wiecznie aspirujący. Konsekwencje miejsca Polski w globalnej stratyfikacji nauki w kontekście dyskusji o ewaluacji nauki

* * *

ANNA GIZA: Recenzja książki Renaty Włoch *Socjologia cyfrowa. O uspołecznieniu technologii i technologiach uspołecznienia*

P O L S K A A K A D E M I A N A U K
KOMITET SOCJOLOGII INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII
UNIwersytet Warszawski Wydział Socjologii

REDAKCJA / EDITORIAL BOARD

Redaktorka naczelna / Editor in Chief	Małgorzata Sikorska (Uniwersytet Warszawski, Wydział Socjologii)
Sekretarz redakcji / Managing Editor	Jan Frydrych (Instytut Filozofii i Socjologii PAN)

Redaktorzy działów / Associate Editors:

- Marta Bucholc (Uniwersytet Warszawski, Wydział Socjologii) – teorie socjologiczne, socjologia prawa, socjologia humanistyczna
- Anna Horolets (Uniwersytet Warszawski, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW) – antropologia społeczno-kulturowa, socjologia etniczności
- Honorata Jakubowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Socjologii) – socjologia ciała, sportu i ptci
- Katarzyna Kajdanek (Uniwersytet Wrocławski, Instytut Socjologii) – socjologia miasta i obszarów wiejskich, metodologia badań jakościowych
- Radosław Kossakowski (Uniwersytet Gdański, Instytut Socjologii) – socjologia sportu, studia nad męskością
- Marek Krajewski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Socjologii) – socjologia kultury, posthumanizm
- Michał Kotnarowski (Instytut Filozofii i Socjologii PAN) – metodologia badań ilościowych, socjologia polityki
- Adam Mrozowicki (Uniwersytet Wrocławski, Instytut Socjologii) – socjologia pracy i gospodarki
- Karolina Nikielska-Sekuła (Uniwersytet Jagielloński, Instytut Studiów Międzykulturowych) – socjologia migracji, socjologia wizualna/multisensoryczna
- Magdalena Nowicka-Franczak (Uniwersytet Łódzki, Wydział Socjologiczno-Ekonomiczny) – analiza dyskursu, socjologia mediów
- Krzysztof Pietrowicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Instytut Socjologii) – studia nad nauką i technologią, socjologia mediów, socjologia zmiany społecznej
- Tomasz Szlendak (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Instytut Socjologii) – przemiany obyczajów, socjologia kultury, socjologia młodzieży
- Anna Witeska-Młynarczyk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Instytut Socjologii) – studia nad dzieciństwem, antropologia społeczno-kulturowa

RADA REDAKCYJNA / ADVISORY BOARD

Paul Blokker (University of Bologna)	Joanna Kurczewska (Instytut Filozofii i Socjologii PAN)
Krzysztof Jasiewicz (Washington and Lee University)	Janusz Mucha (Akademia Górniczo-Hutnicza)
Krzysztof Koseła (Uniwersytet Warszawski)	David Ost (Hobart and William Smith Colleges)
Ireneusz Krzemiński (Uniwersytet Warszawski)	Grażyna Skąpska (Uniwersytet Jagielloński)
Jan Kubik (Rutgers University; University College London)	Kazimierz M. Słomczyński (Ohio State University)
Jolanta Kulpińska (Uniwersytet Łódzki)	Antoni Sufek (Uniwersytet Warszawski)
	Piotr Sztompka (Uniwersytet Jagielloński)

Studia 2/2026 (261) SOCJOLOGICZNE

P O L S K A A K A D E M I A N A U K
KOMITET SOCJOLOGII INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII

UNIwersytet Warszawski Wydział Socjologii

WYDAWCA

INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII PAN, KOMITET SOCJOLOGII PAN,
UNIwersytet Warszawski Wydział Socjologii

REDAKTOR TOMU

TOMASZ SZLENDĄK

© Copyright by Autorzy

© Copyright by Polska Akademia Nauk – Komitet Socjologii and Instytut
Filozofii i Socjologii PAN and Uniwersytet Warszawski Wydział Socjologii

© Copyright by Studia Socjologiczne 2026

Teksty publikowane na warunkach licencji Creative Commons Uznanie
autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0

[CC BY-NC-ND 4.0] 

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Open access:

www.studiasocjologiczne.pl

<http://journals.pan.pl/sts>

ADRES REDAKCJI

00-330 WARSZAWA, NOWY ŚWIAT 72, pokój 235

redakcja@studiasocjologiczne.pl

REALIZACJA WYDAWNICZA

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN

00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72

publish@ifispan.edu.pl



SPIS TREŚCI

<i>Rafał Drozdowski, Tomasz Szlendak: Na trwogę! Między habituacją a mobilizacją.....</i>	5
<i>Marta Bucholc: Rozdziobią nas czarne łabędzie, czyli o konserwatywnym milenaryzmie i graniu na aferę.....</i>	23
<i>Marek Krajewski: Nienawiść jako (de)mobilizator.....</i>	45
<i>Maja Sawicka: Praktyki mobilizacji emocjonalnej. O zmaganiach z emocjami w komunikacji cyfrowej.....</i>	65
<i>Halszka Gronek-Żywicka: Stawanie się antynatalist(k)ą. Biograficzne porządkowanie sensu wobec trajektorii cierpienia.....</i>	89
<i>Przemysław Nosal, Adrianna Kępińska, Karolina Łatwis, Wiktoria Najdul, Barbara Pękal: Freak fighty. O atrakcyjności zmaczenia.....</i>	117
<i>Natalia Organista, Radosław Kossakowski: Strażniczki normatywnej kobiecości? Analiza roli matek piłkarek nożnych w podtrzymywaniu upłciowionych relacji władzy w sporcie.....</i>	145
<i>Mikołaj Cześnik: Pochodzenie klasowe Polaków. Deklaracje o przodkach jako element pozycji klasowej.....</i>	173
<i>Łukasz Remisiewicz: Wiecznie aspirujący. Konsekwencje miejsca Polski w globalnej stratyfikacji nauki w kontekście dyskusji o ewaluacji nauki.....</i>	203
<i>Anna Giza: Recenzja książki Renaty Włoch Socjologia cyfrowa. O uspołecznieniu technologii i technologiach uspołecznienia.....</i>	241



CONTENTS

<i>Rafał Drozdowski, Tomasz Szlendak: Sounding the Alarm! Between Habituation and Mobilization.....</i>	5
<i>Marta Bucholc: Black Swans Will Peck Us Apart, or on Conservative Mil-lenarianism and Playing the Scandal Card</i>	23
<i>Marek Krajewski: Hate as a (de)mobilizer</i>	45
<i>Maja Sawicka: The Practices of Emotional Mobilization. Wrestling with Emotions in Digital Communication.....</i>	65
<i>Halszka Gronek-Żywicka: Becoming an Antinatalist: Biographical Order-ing of Meaning in the Face of Trajectories of Suffering</i>	89
<i>Przemysław Nosal, Adrianna Kępińska, Karolina Łatwis, Wiktoria Najdul, Barbara Pękal: Freak Fights. On the Appeal of Blurring</i>	117
<i>Natalia Organista, Radosław Kossakowski: Guardians of Normative Femi-ninity? An Analysis of the Role of Female Footballers' Mothers in Sus-taining Gendered Power Relations in Sport</i>	145
<i>Mikołaj Cześnik: The Class Origins of Poles: Ancestral Declarations as an Element of Class Position.....</i>	173
<i>Łukasz Remisiewicz: Perpetually Aspiring: The Consequences of Poland's Position in the Global Stratification of Science From the Perspective of the Debate on Research Evaluation.....</i>	203
<i>Anna Giza: Review of the book Socjologia cyfrowa. O uspołecznieniu tech-nologii i technologiach uspołecznienia (Renata Włoch).....</i>	241

Rafał Drozdowski 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Tomasz Szlendak 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika



NA TRWOGE! MIĘDZY HABITUACJĄ A MOBILIZACJĄ

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

Słowa kluczowe: habituacja; mobilizacja; odporność; kultura woke

Sounding the Alarm! Between Habituation and Mobilization

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

Key words: habituation; mobilization; resilience; woke culture

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Przykładem tej skłonności jest oczywiście denializm klimatyczny.

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

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

Maskująca wizja uśpionego społeczeństwa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Co socjologia dostrzega w działaniach antyhabituacyjnych?

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

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

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

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

Marta Bucholc 
Uniwersytet Warszawski



ROZDZIOBĄ NAS CZARNE ŁABĘDZIE, CZYLI O KONSERWATYWNYM MILENARYZMIE I GRANIU NA AFERĘ

W artykule przedstawiono pojęcie konserwatywnego milenaryzmu jako narzędzie analityczne do rozpoznawania współczesnych konserwatywnych mobilizacji politycznych. Celem tekstu jest inspirowana pojęciem retrotopii Zygmunta Baumana reinterpretacja klasycznej typologii utopii Karla Mannheima. Autorka wychodzi od mannheimowskiej kategoryzacji świadomości utopijnych określonej przez stosunek do czasu i rekonfiguruje ją tak, by opisać hybrydową formę politycznej praktyki łączącą milenarystyczny imperatyw natychmiastowości z konserwatywną orientacją na przeszłość. W perspektywie mannheimowskiej chiliizm czy też milenaryzm to rodzaj utopijnej aktualizacji przyszłości, a konserwatywna utopia rekonstruuje przeszłość jako źródło odnowy; prezentowana koncepcja syntetyzuje te dwie orientacje w jedną kategorię analityczną, użyteczną do badania współczesnych politycznych strategii legitymizacyjnych. Artykuł omawia trzy powiązane wymiary konserwatywnego milenaryzmu. Pierwszy z nich określono jako imperatyw zwrotu wstecz. Drugi – to przekonanie, że zwrot ten nie tylko zatrzymuje ruch do przodu, ale też stanowi unieważnienie procesu historycznego. W konsekwencji powstaje element trzeci, czyli obraz przyszłości jako niezmiennego trwania teraźniejszości totalny, prezenzym, w którym bezruch staje się aktywną strategią ochrony *status quo*.

Słowa kluczowe: utopia; milenaryzm; retrotopia; konserwatyzm; Karl Mannheim; Zygmunt Bauman

Black Swans Will Peck Us Apart, or On Conservative Millenarianism and Playing the Scandal Card

The purpose of this article is to present the concept of conservative millenarianism as an analytical tool for identifying contemporary conservative political mobilizations. This article will revisit Karl Mannheim's classic typology of utopias, drawing inspiration from Zygmunt Bauman's concept of retrotopia. The author takes Mannheim's categorization of utopian mentalities – defined by their relationship to time – as its starting point, and reconfigures it to describe a hybrid form of political practice that combines the millenarian imperative of immediacy with a conservative orientation toward the past. From Mannheim's perspective, chiliasm or millenarianism is a kind of utopian actual-

ization of the future, whereas conservative utopia reconstructs the past as a source of renewal; the concept presented here synthesizes these two orientations into a single analytical category, useful for studying contemporary political strategies of legitimization. The article discusses three interrelated dimensions of conservative millenarianism. The first is the imperative of turning back. The second is the conviction that this turn not only halts forward movement but constitutes an annulment of the historical process. Consequently, the third element emerges: the image of the future as the unchanging extension of the present. This total presentism raises immobility to the rank of an active strategy for preserving the status quo.

Key words: utopia; millenarianism; retrotopia; conservatism; Karl Mannheim; Zygmunt Bauman

Wprowadzenie

Podczas jubileuszowego, osiemdziesiątego Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych 23 września 2025 roku prezydent USA Donald Trump powiedział: „You have to end it now. I see it, I can tell you. I’m really good at this stuff. Your countries are going to hell”¹ (2025). Te słowa, które obiegły świat i wywołały rozmaite reakcje – od konsternacji po rozbawienie – chciałabym potraktować jako współczesną formę politycznego „bicia na alarm”. Polega ono na wzbudzaniu w odbiorcach strachu poprzez roztaczanie apokaliptycznych wizji przyszłości w celu zmotywowania ich do działania, które alarmista zaleca jako sposób na odwrócenie nieszczęścia. Skazane na potępienie zdaniem prezydenta Trumpa są kraje podążające europejską ścieżką rozwoju, z której Stany Zjednoczone pod jego wodzą zeszły. Mówca nakreślił historyczny ciąg wydarzeń wiodący od epoki bezpieczeństwa, dobrobytu, kulturowej homogeniczności i racjonalności w otchłań ekologicznego obłądu, lawinowego wzrostu przestępczości, upadku gospodarczego i radykalnego wyobcowania obywateli państw Europy Zachodniej w ich własnych społeczeństwach. Oto koronny argument, który pada na zakończenie omówienia statystyk europejskiego więziennictwa: „In Switzerland, beautiful Switzerland, 72% of the people in prisons are from outside of Switzerland” (Trump, 2025). W przeszłości w więzieniach szwajcarskich siedzieli zapewne porządni Szwajcarzy.

Rozpaczam ten esej od przypomnienia przemowy Donalda Trumpa wygłoszonej podczas jubileuszu ONZ, bo interpretuję ją jako wirtuozowski performans – na prawdziwie globalnej scenie – bicia na alarm w wersji, która w mojej

¹ Ze względu na szczególne właściwości języka, jakim posługuje się Donald Trump, pozostawiam cytaty z jego wypowiedzi w oryginalne, sądząc bowiem, że w tłumaczeniu straciłyby mocno na sile wyrazu.

opinii staje się właściwa naszym czasom. Wypowiedź Trumpa zawiera wszystkie typowe elementy politycznego alarmizmu znane z dalszej i mniej odległej przeszłości. Należą do nich: wykorzystanie prostego, emocjonalnie nacechowanego języka, odwołanie do negatywnych emocji, w tym zwłaszcza strachu, lęku i niepokoju, a także – jak pokażę później – do dumy narodowej oraz obrazowanie przyszłości jako katastrofy. Pojawia się jednak w wypowiedzi prezydenta USA nowa konfiguracja trzech elementów, których wzajemnemu powiązaniu i interpretacji chciałabym poświęcić ten esej. Pierwszy z nich określam jako imperatyw zwrotu wstecz, natychmiastowego i politycznie radykalnego. Drugi – to przekonanie, że zwrot ten nie tylko zatrzymuje ruch do przodu, lecz także niejako unicestwia strzałkę czasu, przez co następuje, jak to nazywam, unieważnienie procesu historycznego. W konsekwencji otrzymujemy element trzeci – obraz przyszłości jako czegoś w rodzaju rozciągniętej wzdłuż osi czasu teraźniejszości: nie tyle ekstrapolacji czy projekcji, co niezmiennego trwania, czemu nadają miano totalnego prezentyzmu.

Moim celem jest zaproponowanie pojęcia konserwatywnego milenaryzmu jako ramy analitycznej dla odmiany politycznego alarmizmu odpowiadającego powyższej charakterystyce, czyli zakładającego radykalny zwrot wstecz, zmierzającego do unieważnienia procesu historycznego i skutkującego totalnym prezentyzmem. Niniejszy esej to pierwsza próba osadzenia tego pojęcia z jednej strony w tradycji socjologicznej, z drugiej zaś – w socjologicznych i filozoficznych diagnozach współczesności.

Moje ujęcie konserwatywnego milenaryzmu ma dwa źródła. Pierwszym jest pojęcie *retrotopii*, którego użył Zygmunt Bauman w opublikowanej w 2017 roku książce pod takim właśnie tytułem. Poszukiwał w niej odpowiedzi na pytanie, jak i dlaczego rządzi nami przeszłość, uważał bowiem zwrot ku przeszłości za najbardziej uderzającą cechę życia społecznego, a zwłaszcza politycznego naszych czasów. Bauman koncentruje się wprawdzie na interpretacji doświadczeń społeczeństw europejskich, ale jego koncepcja ma uniwersalizujące aspiracje, przez co wpisuje się w nurt socjologicznej diagnozy współczesności, która z konieczności upraszcza, generalizuje i skupia się na podobieństwach. W efekcie przechodzi niekiedy ona zbyt łatwo do porządku dziennego nad różnicami między grupami, społeczeństwami, regionami, kontynentami i epokami. Opisuując konserwatywny milenaryzm, z rozmysłem ulegam – podobnie jak autor *Retrotopii* – pokusie zbiorczego przedstawienia złożonych, nieliniowych i niejednorodnych procesów w jednej, abstrakcyjnej i często metaforycznej narracji. Drugim, klasycznym impulsem do skonstruowania pojęcia konserwatywnego milenaryzmu były dla mnie prace Karla Mannheima, które dostarczają, jak sądzę, pierwszorzędnych narzędzi pomocnych w rozumieniu współczesnych społeczeństw. Cztery wyróżnione przez autora *Myśli konserwatywnej* (2008) rodzaje świadomości utopijnej, które znalazły wyraz w politycznym

milenaryzmie, liberalizmie, konserwatyzmie i socjalizmie, zainspirowały mnie do stworzenia syntezy pojęciowej, stanowiącej zarazem powrót do podejścia, które wykorzystywałam wiele lat temu, pisząc o konserwatywnej utopii kapitalizmu (Bucholc, 2012).

Sięgam nie tylko do Mannheima i Bauman, lecz także do współczesnych badań, szczególnie tych, które strategie alarmistyczne wiążą ze stanem stosunków społecznych, a zwłaszcza ze strukturalnymi uwarunkowaniami polityki. Na obronę swojego eklektyzmu mam tylko to, że pojęcie konserwatywnego milenaryzmu ma pozwolić uchwycić zjawisko *in statu nascendi*, w momencie, kiedy nie przybrało jeszcze ostatecznego kształtu ani też – zapewne – nie osiągnęło swojego docelowego geograficznego i społecznego zasięgu. Krytyczny i syntetyzujący przegląd wybranych koncepcji, których używano do zarysowania i analizy podobnych zjawisk, ma na celu wyposażenie projektowanego pojęcia w sprawności potrzebne do tego, by na gruncie teorii socjologicznej rozumieć to, jak w dzisiejszych społeczeństwach wygląda reagowanie na niepewność, zagrożenie i poczucie nieuchronnej klęski. Mówiąc o „społeczeństwach”, mam tu w istocie na myśli – jak to często w teorii socjologicznej bywa – społeczeństwa wyobrażone, bo stoję na stanowisku, że empirycznie nie da się ugruntować poziomu ogólności, na jakim operuje pojęcie konserwatywnego milenaryzmu.

Nawet jeśli odmiennosc współczesnego bicia na alarm od jego historycznych antecedenencji okaże się złudzeniem albo nieistotną, lokalną osobliwością, pojęcie konserwatywnego milenaryzmu jako eklektyczna konstrukcja teoretyczna zachowa, mam nadzieję, walor krytyczno-historyczny. Jeśli natomiast konserwatywny milenaryzm rzeczywiście jest nowością, to działalność Donalda Trumpa, którego przywołuję tutaj jako emblematyczny przykład tego zjawiska, dostarcza moim zdaniem bezdyskusyjnych argumentów, by jak najszybciej przystąpić do jego systematycznej analizy. Moja propozycja jest krokiem w tym kierunku, jak również w kierunku ugruntowania aparatury pojęciowej analiz zjawisk politycznych uznawanych za radykalne przejawy konserwatyizmu w nurcie mannheimowskiej socjologii krytycznej, który z mojej perspektywy zbyt rzadko bywa dziś wykorzystywany do pojmowania polityki – tak konserwatywnej, jak i wszelkiej innej. Uważam, że socjologia wiedzy i socjologia polityki autora *Wartime Essays of a Sociologist* jest dziś nieocenionym zasobem, także dlatego, że wyrosła w warunkach społecznych i politycznych, które pod wieloma względami niepokojąco przypominają nam współczesne.

Socjologia zwrotu wstecz

Pierwszym elementem składowym pojęcia konserwatywnego milenaryzmu, który poddaję tu analizie, jest imperatyw natychmiastowego i radykalnego

politycznego zwrotu wstecz. Sądzę, że najlepszy obraz tego zjawiska dają pierwsze słowa *Retrotopii* Baumana ze słynnym cytatem z *Tez o filozofii historii* Waltera Benjamina – historiozoficznej wariacji na temat akwareli Paula Klee *Angelus Novus*:

Twarz zwrócił ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch wydarzeń, on widzi jedną wielką katastrofę, która nieustannie piętrzy gruzy i ciska mu je pod nogi. Chciałby może się zatrzymać, pobudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Lecz od razu wieje wichur, który zaplątał mu się w skrzydła i jest tak potężny, że anioł nie może już ich złożyć. Wichur ten gna go niepowstrzymanie w przyszłość, do której zwrócony jest plecami, podczas gdy przed nim po samo niebo rosną zwaliska gruzów. To, co my nazywamy postępem, to ten właśnie wichur. (za: Bauman, 2018, s. 6)

Pomysł Benjamina, by Anioł Historii spoglądał w przeszłość, wydaje się uzasadniony: Anioł Historii poszukuje bowiem sekwencji powiązanych ze sobą przyczynowo wydarzeń, by zrekonstruować te połączenia i nadać im sens w drodze retrospektywnego namysłu. Bauman, jak wiadomo, nadaje tej myśli sens przewrotny, twierdząc, że Anioł Historii patrzy wstecz dlatego, że się boi. Przypuszczalnie Anioł Historii rozumuje indukcyjnie i spodziewa się w przyszłości rumowiska nieporównywalnego z czymkolwiek, czego zaznała przeszłość. Benjaminowski Anioł Historii patrzy jednak w przeszłość, gdyż jest wiedziony tragicznym sentymentem do niej – pragnąłby ją ocalić, „złączyć to, co rozbite”, a może być jedynie świadkiem zniszczenia. Jego spojrzenie to nie tylko emocjonalny gest pożegnania, lecz także gest polityczny – akt bezprzedmiotowej i bezsilnej lojalności wobec czegoś, czego już nie ma.

Polityczną wizję tego rodzaju Bauman nazywa *retrotopią* – dążeniem do zagnieżdżenia się w miejscu z przeszłości. Jeśli rozpatrywać *retrotopię* nie jako ogólną tendencję kulturową, lecz w węższym ujęciu, jako postawę polityczną, pojęcie to wpisuje się w obszar studiów nad politycznymi zwrotami ku przeszłości i ich wymiarem emocjonalnym. Zdecydowanie najczęstszym przedmiotem badań socjologicznych są tu polityczne zjawiska sytuujące się po stronie konserwatywnej i prawicowej, co zapewne wynika z tego, że – jak to celnie ujął Michael Burowoy (2005, s. 6) – „sociology has moved left and the world has moved right”.

Szczególne role przypadnie tu oczywiście badaniom nad strachem. Szeroko cytowane prace Ruth Wodak (2015) dotyczące tego, jak w dyskursie politycznym wykorzystuje się strach do mobilizowania poparcia dla radykalnej prawicy, to dziś jedno z bardziej wpływowych ujęć problematyki mobilizacji emocjonalnej w polityce jako przedmiotu badań empirycznych, akcentujących aktualność i swoistość emocji, którymi karmi się w XXI wieku polityczny ekstremizm i radykalizm (zob. na przykład Mudde, 2007; Ahmed, 2004; Brader, 2006). Nie mniej istotne okazały się dla rozumienia współczesnego prawicowego

radyzmu badania nad innymi emocjami, zwłaszcza żalem i gniewem: emblematyczną pracą w tym nurcie jest *Obcy we własnym kraju* (2017) Arlie Hochschild, książka o USA i o fenomenie Donalda Trumpa. Podobne próby spojrzienia – politycznie rzecz biorąc, nieodmiennie z zewnątrz – na emocjonalną mobilizację na rzecz konserwatywnej prawicy, zwłaszcza w klasie robotniczej, podjęto jednak także gdzie indziej, by wymienić tylko *Powrót do Reims* Didiera Eribona czy *Die Gefühlsgemeinschaft der AfD* Florianą Spissingera. Socjologiczne prace tego rodzaju, niezależnie od ich metodologicznej orientacji i charakteryzującego je na ogół skupienia na współczesności, są empirycznym przyczynkiem do prowadzonej nieprzerwanie filozoficznej refleksji nad emocjami politycznymi (Wigura, 2019). Fundamentalny kontekst dla lektury rozważań Baumana stanowią zwłaszcza analizy nostalgii, resentymentu i ich roli w polityce, by wymienić tylko inspirowane Nietzschem prace Wendy Brown (1995) czy nostalgiczne wędrówki Svetlany Boym (2001), która skądinąd jednym ze swoich przewodników także czyni Anioła Historii.

Socjologiczny wkład w interdyscyplinarną debatę o mobilizacji konserwatywnej widzę w akcentowaniu znaczenia czynników strukturalnych. W *Skradzionej dumie* (2025) Hochschild skupia się na wpływie przemian ekonomicznych, organizacyjnych i infrastrukturalnych na emocje ludzi dotkniętych bezrobociem, ubóstwem i depryzacją polityczną. Celem analizy nie jest jednak tylko przyczynowe powiązanie struktur życia społecznego ze stanami emocjonalnymi, nie ma bowiem nic odkrywczego w konstatacji, że ludzie pozbawieni pracy czują smutek, gniew, złość czy żal. Rzecz w tym – jak pokazuje Hochschild – by zrozumieć, że tych emocji, choć dostarczają paliwa siłom konserwatywnym i pravicowym, nie sposób zbyć jako wytworu ideologicznej manipulacji. Inny cenny wkład socjologii stanowią analizy skutków społecznych przemian technologicznych i komunikacyjnych zachodzących w ostatnich dekadach, a nawet tylko w ostatnich latach. Zarówno w naukach społecznych, jak i w pracach adresowanych do szerszej publiczności szeroko omawiane są skutki wykorzystywania nowych technologii dla funkcjonowania instytucji i przebiegu procesów politycznych – w tym oddziaływanie przedsiębiorstw i organizacji budujących dzięki tym technologiom pozycję gospodarczą (zob. na przykład Maçães, 2026).

Główny atut propozycji Baumana – choć nie opiera się ona na danych etnograficznych ani na pogłębionych wywiadach – stanowi właśnie to, że akcentując związek politycznych retrotopii z szerszym kontekstem przemian społecznych i kulturowych, wskazuje on kierunek socjologicznej analizy skupionej nie tyle na genezie retrotopii, co na jej potencjale mobilizacyjnym. Baumanowskie pojęcie retrotopii daje doskonały punkt wyjścia do pytania o to, dlaczego współczesne bicie na alarm jest inicjowane i legitymizowane gestem zwrotu wstecz.

Przeanalizujmy ten polityczny gest w szczegółach. Jeśli trzymać się baumanowskiego odczytania metafory Benjamin, motywację do zwrotu wstecz czerpie się ze strachu przed postępem jako mechanizmem napędowym historii. Sam Benjamin podkreśla z kolei nostalgię, uczucie skazane na frustrację, bo niemożliwe do zaspokojenia, ale politycznie – jak dowodzi wzmiankowana wyżej literatura – bardzo wydajne. To, że przeszłość leży w gruzach, nie przeszkadza czerpać z niej politycznej energii. Jej polityczna wydajność zasadza się właśnie na łatwym transferze energii ku aktorom skłonny podjąć działanie w imię programu retrotopii

Dlaczego w takim razie Bauman, któremu chodzi o zwrot ku przeszłości, posługuje się pojęciem retrotopii, nawiązującym do utopii, czyli wizji nierealnej czy wręcz niemożliwej do spełnienia? Samo spojrzenie wstecz nie ma w sobie nic utopijnego, wręcz przeciwnie – pomaga zlokalizować odpowiedni zestaw punktów odniesienia w teraźniejszości. Właściwie więc powinno być antidotum na intelektualne i polityczne poszukiwanie miejsc, które są nigdzie, a w każdym razie nie tutaj i nie teraz, by w ten sposób streścić Jerzego Szackiego wyjaśnienie pojęcia utopii (2000). Karl Mannheim, analizując w *Ideologii i utopii* strukturę świadomości utopijnej, uznał ją za zasadniczo sprzężoną z orientacją na przyszłość. Definiując wszelką utopię jako myśl „transcendentną i rozsadzającą aktualny porządek bytu” (Mannheim, 2008, s. 229), Mannheim dostrzegał jednak odmienności między utopijnymi wizjami lepszego świata, które zasadały się głównie na ich zróżnicowanym stosunku do czasu. Utopia implikuje przekroczenie rzeczywistości, musi więc wskazywać, w jakim kierunku owo przekroczenie ma się dokonać i jak daleko ma sięgać. Mannheim, tworząc typologię świadomości utopijnych, określił spektrum rozpościerające się od transcendencji, która niemalże pokrywa się z immanencją, aż po transcendencję zamaskowaną jako strategiczne planowanie długofalowe na skalę całych epok. Dla mojego rozumienia konserwatywnego milenaryzmu istotne będą dwa skrajne typy utopii w tym spektrum, wyodrębnione przez swój paradoksalny stosunek do przyszłości: chiliastyczny i konserwatywny.

Milenaryzm i konserwatyzm: skrajności paradoksalne

Odnosząc się do utopii chiliastycznej i konserwatywnej, zamierzam przeanalizować dwa pozostałe elementy składowe konserwatywnego milenaryzmu, to jest unieważnienie procesu historycznego oraz totalny prezentyzm. Słowo „chiliasm” jest w polszczyźnie mniej powszechnie używane, stąd typ utopijnej mentalności tak przez Mannheima określonej ja będę na ogół nazywać milenarystycznym. Polega on, w uproszczeniu, na przekonaniu, że jutro jest dzisiaj po południu.

Utopia milenarystyczna najsilniej kojarzy się – i pojęciowo, i historycznie – z poczuciem zagrożenia nieuchronną zmianą rzeczywistości uznawanej za złą i odrzucanej oraz z emocjonalnie i politycznie skrajnymi reakcjami na to poczucie. Chiliazm czy też milenaryzm wiąże się więc z myśleniem apokaliptycznym i eschatologicznym. Naturalnie często miewa podłoże religijne, czy to odwołujące się do tradycyjnych wierzeń i wyznań, czy to cechujące się daleko posuniętą innowacyjnością w tym względzie. Wydany w 2011 roku *The Oxford Handbook of Millennialism* zawiera obszerny przegląd postaw milenarystycznych i skrupulatnie dokumentuje ich rosnący wpływ na życie kulturalne i polityczne społeczeństw na całym świecie. Owo oddziaływanie umacnia się również dzięki pluralizmowi myślenia milenarystycznego i jego atrakcyjności, zwłaszcza w wariantach, które podkreślają ludzkie sprawstwo – także w wymiarze doczesnym – jako inherentny element koncepcji Powtórnego Przyjścia (zob. Wojcik, 2011). Fatalizm nie musi iść z milenaryzmem w parze – jak pokazała Amy Johnson Frykholm w *Rapture Culture* (2004), idea katastrofalnego zerwania społecznej ciągłości jest pociągająca dla grup marginalizowanych właśnie dzięki obietnicy upodmiotowienia w nowej rzeczywistości. Ukontekstowanie milenarystycznych tendencji jako nawrotu myślenia utopijnego (Wessinger, 2011) analizowane było zwłaszcza w perspektywie sprzeciwu wobec zmian klimatycznych (przykładowo Friberg, 2022), który motywowany jest chęcią odwrócenia globalnej katastrofy. Nawiasem mówiąc, wgląd w debaty o zmianie klimatycznej dowodzi, że alarmizm – acz często wydajny politycznie – bywa przeciwnie skuteczny, gdyż prowadzi do zdyskredytowania alarmistów jako poszukiwaczy sensacji i egotyków (Jones i in., 2023). Analizy socjologiczne nefatalistycznego alarmizmu wskazują przy tym, że nie jest on bynajmniej ograniczony do jednej opcji politycznej. Dla przykładu Andrew Wilson (2021) przekonująco dokumentuje wpływ myślenia apokaliptycznego na współczesny ekstremizm etnonacjonalistyczny, idąc śladem starszych analiz porównawczych tropów katastroficznych i apokaliptycznych w myśleniu prawicowych populistów (na przykład Mudde, 2007). Wiele z nich wznosi się na historycznych analizach ideologii bazujących na strachu przed katastrofą i nadziei odrodzenia, takich jak faszyzm czy anarchizm (Griffin, 2013; Newman, 2010). Także w polskiej literaturze pojawiły się opracowania alarmizmu w środowiskach aktywistycznych walczących ze zmianą klimatyczną (Kocyba i in., 2021; Klarenbach, 2025). W świetle obszernej i wciąż rosnącej literatury trudno wątpić, że milenaryzm, katastrofizm i myślenie apokaliptyczne przeżywają dziś renesans, umacniany politycznymi wpływami fundamentalistów religijnych (zob. Stewart, 2025).

W myśleniu milenarystycznym, niezależnie od jego politycznych inklinacji, przejście ku przyszłości już zachodzi i niekoniecznie dzieje się to spokojnie i płynnie. Wizje sądu ostatecznego, względnie apokatastazy przez ogień, zdecydowanie przeważają nad alternatywnymi obrazami odnowy lub odrodzenia

(zob. Gallagher, 2011). Milenaryzm jest według Mannheima najczystsza formą świadomości utopijnej, ponieważ przyszłość pokrywa się w nim (niemal o włos) z teraźniejszością, a przeszłość zostaje całkowicie unieważniona, bo nie może nic wnieść do nowego ładu budowanego na czystej negacji. Tym samym proces historyczny traci wszelkie znaczenie i zostaje anulowany, co pozwala skupić całą energię w teraźniejszości. Politycznie rzecz biorąc, milenaryzm na więc charakter radykalnie rewolucyjny, wyrażający się w jego totalnym prezentyzmie. Odsuwanie aktualizacji utopii w przyszłość albo dzielenie jej na etapy, stadia czy inne polityczne *work packages* odbierałoby jej moc mobilizowania emocji tu i teraz. Demonstrują to poniekąd dwie rozwleczone w czasie utopie postoświeceniowe, liberalna i socjalistyczna, które zatraciły milenarystyczny impet, koncentrując się na planowaniu. Zniosły one prezentyzm i rozciągnęły milenarystyczną teraźniejszość w wektor zwrócony w przyszłość. Czas liberałów i socjalistów rozciąga się wstecz (by się z przeszłości uczyć i wyciągać wnioski) i w przód (by przewidywać i planować).

Nic dziwnego, że konserwatywna reakcja na liberalizm zanegowała, między innymi, ustalony w dobie oświecenia kierunek wektora czasu. Konserwatyzm portretowany jest przez Mannheima jako utopia paradoksalna: podczas gdy milenaryzm, liberalizm i socjalizm mają do przeszłości stosunek zasadniczo negatywny i stąd czerpią energię do poszukiwania lepszego świata w przyszłości, konserwatyzm jako jedyny poszukuje w przeszłości świata nie tylko lepszego, ale i nowego.

Dla konserwatysty utopijnie nowe jest to, co było – dlatego konserwatywna przeszłość jest odmienna od przeszłości chronologicznej. Oznacza to, że konserwatywna utopia nie mniej niż milenarystyczna przyczynia się do unieważnienia procesu historycznego jako przesłanki politycznego działania: cała idea procesu historycznego zakłada przecież jego kierunkowość i przebieg od rzeczy pewnych, bo minionych, do niepewnych, bo jeszcze niezaistniałych. Idealizacja, podglebie nostalgii, przydaje przeszłości waloru nowości. Konserwatysta podziela więc rozpacz Anioła Historii na widok zgłiszczy przeszłości, ale ma nadzieję, której Benjamin mu odmówił. Wicher postępu dmie wprawdzie nieustannie, ale wektor czasu politycznego jest w rękach człowieka, a konserwatysta, miast ulec wiatrowi, czyni użytek ze swojej sprawczości, stawiając mu czoła i tym samym kwestionując bezwzględną ważność procesu historycznego.

Taka wizja konserwatyzmu, do której prowadzi moje odczytanie Mannheima, oczywiście odbiega zasadniczo od klasycznego jego ujęcia, akcentującego historyczny i polityczny realizm jako istotę postawy konserwatywnej (Oakeshott, 1975, 1999). Utopia konserwatywna rodzi ponadto fundamentalne trudności pojęciowe, z jakimi nie mierzy się żaden inny wariant świadomości utopijnej. Socjaliści i liberałowie patrzą w przyszłość i widzą ją mniej lub bardziej wyraźnie jako produkt historycznego rozwoju – daje im to pewność,

która w naukowym socjalizmie osiąga status dogmatu. Milenaryzm nie interesuje się przeszłością, nie musi jej więc poznawać – wystarczy, że ją osądzi i skarze. Konserwatysta natomiast musi nie tylko zainteresować się przeszłością, ale także sformułować program polityczny powrotu do niej, mając pełną świadomość, że przeminęła.

Milenaryzm i konserwatyzm są jako utopie podobne do pewnego stopnia, ponieważ łączy je paradoksalny stosunek do przyszłości, którą lokują nie tam, gdzie się jej na ogół poszukuje. Jako utopijne projekty politycznej zmiany oba są także nieintuicyjne, bo dążąc ku przyszłości, mistyfikują zarazem jej miejsce w chronologii i historii. Milenaryzm aktualizuje przyszłość, konserwatyzm zaś przeszłość, i to w imię tej samej racji, to jest by pozbyć się niechcianej teraźniejszości. Teraźniejszość jednak jest, a przeszłości nie ma, więc przemożna konserwatywna koncentracja uwagi na nieistniejącym obiekcie ma istotne konsekwencje poznawcze, które opisałam niegdyś następująco:

Konserwatywna utopia (jak zresztą każdy styl myślowy niespójny z rzeczywistością) każe swoim wyznawcom usuwać z pola widzenia to, co niespójne z projekcją przeszłości na przyszłość. Rzecz jednak w tym, że rozbieżności te mają szczególnie tragiczne (i tragicomiczne) skutki, gdy w warunkach gwałtownej zmiany ekonomicznej i społecznej grupa znajdującą się w samym centrum tego procesu wybiera właśnie strategię konserwatywnej utopizacji. Rzeczywistość podąża w przyszłość (czyli w czas, który jeszcze nie nastąpił), natomiast konserwatywna grupa neguje zarówno samą ideę marszu, jak i jego kierunek i w ten sposób skazuje się na pozostanie w tyle. (Bucholc, 2012, s. 255)

Dziś słowa te czytam jako zapis wybitnie nietrafionego proroctwa. Grupy, ruchy i siły polityczne, których profil ideowy odpowiadałby połączeniu baumanowskiej retrotopii i mannheimowskiej utopii konserwatywnej, bynajmniej nie pozostają w tyle. „America is back”, powtórzył sekretarz stanu w administracji Donalda Trumpa, Marco Rubio, na konferencji prasowej 4 stycznia 2026 roku, kiedy obwieszczał amerykańską interwencję w Wenezueli, uzasadnianą wprost koniecznością powrotu do przeszłości w dziedzinie stosunków międzynarodowych, polityki gospodarczej i bezpieczeństwa (The White House, 2026). Można rozciągnąć to stwierdzenie na całą klasę zjawisk politycznych, w których daje się zaobserwować zasadnicze wyróżniki sposobu działania właściwego dzisiejszemu rządowi amerykańskiemu, który tak mocno postanowił zaakcentować powrót Stanów Zjednoczonych. Kluczowe w wypowiedzi Rubio jest przy tym moim zdaniem to, co akurat angielska fraza w tym wypadku maskuje: Ameryka wraca, nacisk pada tu na jej aktywność, sprawczość i podmiotowość – to akt jej własnej woli, dokonany o własnych siłach.

Kwestia aktywności i sprawczości jest istotna, jako że w piśmiennictwie zdawał się do niedawna dominować pogląd, że retrotopiczne bicie na alarm ma charakter czysto reaktywny. Impulsy do alarmistycznej reakcji zostały w międzyczasie dobrze sklasyfikowane przez wielu badaczy. Należą do nich: upadek

obyczajów, kryzys religijności, pleniące się, różnorodnie definiowane dewiacje seksualne, inwazja inności i gloryfikujących ją ideologii oraz wynikające ze wszystkich tych czynników zagrożenie dla ustalonych form życia społecznego, gospodarczego i kulturalnego. Skuteczność alarmowania gwarantują resentyment, nostalgia i strach, a także gniew i żal. Ponieważ zarówno emocje, jak i identyfikowane zagrożenia mają charakter ogólnoświatowy, mobilizacja z łatwością przekracza granice społeczeństw i państw. Literatura naukowa obfituje w analizy przyczyn sukcesu tej ekumenicznej konserwatywnej międzynarodówki (zob. Graff i Korolczuk, 2022; Kuhar, 2017), zwłaszcza zaś jej świetnych rezultatów w podważaniu mylnie uznawanych za trwałe zdobyczy dekad minionych. Symbolem tych ostatnich stało się obalenie w USA kluczowego dla dostępu do aborcji wyroku w sprawie *Roe v. Wade*, którego globalne reperkusje wciąż trudno właściwie oszacować (Coen-Sanchez i in., 2022). Gwałtowna zmiana społeczna – polityczna, prawna, gospodarcza – następuje, przy czym konserwatyzm jest jej głównym aktorem, a nie tylko biernym, acz niechętnym widzem. Konserwatywna utopia nie jest fatalistyczna ani deterministyczna.

Pruski junkier, uosobienie mannheimowskiego konserwatyizmu, niewątpliwie był sprawczym aktorem w historii – ta jego rola skądinąd dała asumpt do wyodrębnienia konserwatyizmu jako osobnej utopijnej idei przekształcającej rzeczywistość. Niewykluczone, że jesteśmy świadkami powrotu konserwatystów w stylu junkierskim. Warto jednak przyjrzeć się w szczegółach mobilizacji, którą prowadzą. Owe detale każą rozważyć zasadność stosowania pojęcia retrotopii w warunkach, w których polityczna orientacja na przeszłość, z nazwy wciąż konserwatywna, nie daje się już ująć benjaminowską metaforą.

Gra na aferę i czarne łabędzie

Piłkarskie wyrażenie „gra na aferę” oznacza, najkrócej mówiąc, granie dla samego grania, na żywioł, wedle trenerskiego zawołania „piłką gramy, panowie!”². Gra na aferę jest strategią desperacką tylko z pozoru. Kiedy bowiem nic nie wychodzi, a grać trzeba, bo do końcowego gwizdka daleko, to jedyny sposób przetrwania na murawie z godnością. Co więcej, granie na aferę pozwala skutecznie zmylić przeciwnika, który spodziewać się będzie planu, ustawienia i strategii. W grze na aferę metody nie ma, jest za to piłkarski taniec św. Wita, tyle że samoświadomy: strach przed przegraną nie znika, ale dołącza do niego świadomość odmienności gry „normalnej” od „aferalnej”. Gra na aferę byłaby więc

² Za czasów mojego dzieciństwa i młodości, kiedy ostatni raz miałam systematyczny i jak na mój gust zdecydowanie zbyt częsty kontakt z idiolektem futbolowym, piłka nożna była dyscypliną wybitnie męską.

metaforą piłki nostalgicznej, samoświadomej – i aktywnej – a zatem odważnej, a przy tym prezentystycznej, zorientowanej na chwilę obecną, bez perspektywy przyszłości lub przeszłości. Dochodzę tym samym do kolejnego wyznacznika konserwatywnego milenaryzmu, jakim jest jego radykalny prezentyzm.

Nowa perspektywa uzyskana dzięki historyczno-socjologicznemu odpowiednikowi gry na aferę przyniosłaby z pewnością nowy wgląd w proces dziejowy. Nauka daleka jest dziś od konsensu w sprawie tego, co Norbert Elias (2011) nazywał procesem cywilizacji, czyli długofalowych przemian ludzkich społeczeństw, do których przejawów należą wewnętrzna pacyfikacja, eliminacja jawnej przemocy i jej monopolizacja przez ośrodki władzy oraz towarzyszące temu przekształcenia habitusu. Autorzy dokonujący nadinterpretacji lub po prostu błędnej interpretacji Eliasa jako głosiciela naiwnej teorii postępu, na czele ze Stevenem Pinkerem (2015), doczekali się słusznej krytyki akademickiej (Dwyer i Micale, 2021), przy czym ich tezy żyją własnym politycznym życiem poza kręgami uniwersyteckimi. Na pozór niełatwo pogodzić pogląd, że świat staje się coraz lepszy, z baumanowską koncepcją retrotopii, wystarczy jednak uświadomić sobie, że spojrzenie w przeszłość może być źródłem optymizmu. Współcześni zwolennicy teorii postępu, w odróżnieniu od Woltera i Condorceta, są często nader krytyczni wobec współczesności i pesymistyczni wobec dalszego ciągu procesu historycznego, zwłaszcza zaś wobec tych jego przejawów, które prowadzą do zakwestionowania samej idei postępu jako dziejowej przygodności lub do ekscesów postępowości zwanych progresizmem. Można być jednocześnie oświeceniowcem i retrotopistą. Dla mojej tezy ważniejszy jest jednak nie naukowy odpowiednik gry na aferę, lecz jej realizacja polityczna w konserwatywnym milenaryzmie. Kluczową rolę odgrywa tu impuls niepewności. Wzmacnia on połączenie nostalgii z prezentyzmem i niechęcią do politycznego spojrzenia w dalszą przeszłość, a zarazem eliminuje kwintesencjonalny w piłkarskiej grze na aferę komponent odwagi i samoświadomości.

Wprowadzone przez Nassima Taleba pojęcie czarnego łabędzia (2020) zrobiło w latach dwutysięcznych karierę jako metafora wyjaśniająca przedziwne, niezrozumiałe wydarzenia w dziejach technologii, jak również w historii gospodarczej, politycznej, społecznej i kulturalnej. Taleb poniekąd odwrócił porządek historycznego wyjaśniania utrwalony od czasów szkoły *Annales*, który koncentrował się na długich przebiegach i wielkoskalowych prawidłowościach, czy też, jak to ujął Charles Tilly (1984), na ogromnych strukturach, dalekosiężnych procesach i wielkoskalowych porównaniach. Koncepcja czarnego łabędzia Taleba odnosi się do zdarzeń, które nie mieszczą się w długofalowych schematach wyjaśnienia, więc można łatwo je pominąć lub zdeprecjonować. Skutek będzie fatalny, bo czarne łabędzie mają ogromny wpływ na rzeczywistość. Jak go dokładnie uwzględnić, nie do końca wiadomo, ponieważ ich pojawienie się jest

nieprzewidywalne na gruncie tego, co już wiemy – możemy je tylko analizować po fakcie, kiedy wydaje się, że ich zaistnienie było konieczne i nieuniknione.

Czarny łabędź to więc pojęcie dla desperata. W istocie Taleb wprowadził je, by krytykować zadufanie w sobie dziedzin wiedzy bazujących na modelach i przewidywaniach łądzących społeczeństwa fałszywą pewnością. Koncepcja Taleba jest więc poniekąd przewrotną trawestacją wizji Benjamina. Wiara w ekonomiczne, politologiczne i – niestety! – socjologiczne modele oparte na potężnych zbiorach danych i niewyrotnych, matematycznych wnioskowaniach byłaby rodzajem zaburzenia poznawczego, które w historii kazałoby widzieć ład i regularność, ale bez grozy zniszczenia. Niedostrzeganie czarnych łabędzi prowadzi do nadmiernej ufności w ludzką zdolność do kontrolowania przyszłych wydarzeń – a więc odwrócenia dziejowej katastrofy. Anioł Historii bardziej przeczuwa, niż wie, że kontrola to złudzenie. Gdyby spojrział w przyszłość, zamieniłby przeczucie na wiedzę – przyszłość należy do czarnych łabędzi.

Nie sposób przewidzieć rozkładu ich występowania w czasie. Pewne jest jednak, że kiedy nadlatują stadami, nie ma mowy o postępie, procesie cywilizacji czy w ogóle jakimkolwiek procesie. Pozostaje feeria osobliwości, o których pisał Andreas Reckwitz (2020), dając wyraz intuicji wyrażanej w socjologii na wiele rozmaitych sposobów, z których najbardziej znanym jest *Spoleczeństwo ryzyka* Ulricha Becka (2002) wraz z obszerną krytyczną literaturą powstałą na podstawie tej teorii (np. Mythen, 2021; Curran, 2013; Anaïs i Hier, 2014; Wilkinson, 2001). Choć intencją wspomnianych autorów nie było być może bicie na trwogę, a tylko diagnozowanie współczesności, alarmistyczny wymiar ich myśli jest nie do przeoczenia: zamiast zmiany przewidywalnej, obliczalnej i regularnej mamy potencjalnie niszczycielski ciąg zdarzeń, których ani wystąpienia, ani następstw nie potrafimy przewidywać. W dobie nonszalancji, której źródłem stały się w naukach społecznych (i nie tylko) *big data*, trudno o lepsze otrzeźwienie.

Przenieśmy teraz te socjologiczno-ekonomiczne obserwacje na grunt idei politycznych. Z konserwatywnego punktu widzenia przyjęcie poglądu, że przyszłość należy do czarnych łabędzi, oznacza całkowite unieważnienie jego głównego założenia. Skoro bowiem społeczeństwo jest tylko sedymentacją niepojętych przypadków, to heglowski schemat rozwoju ducha nie ma sensu, tak samo jak jego konserwatywna polityczna realizacja. Przeszłość nie zasługuje na konserwację. Planowanie na przyszłość (domena liberałów i socjalistów) skądinąd także nie ma sensu, choć można wyobrażać sobie projektowanie instytucji i procedur względnie odpornych na występowanie czarnych łabędzi, choćby przez wyzbycie się przesadnej ufności w ludzki rozum i akceptację nieładu zamiast upartej wiary w porządek (Taleb, 2023). Liczne dyskursy specjalistyczne i popularne dostarczają nam wciąż nowych danych na temat hipotetycznych czarnych łabędzi, symbolizujących nieprzewidziane i niemożliwe do przewidzenia

zagrożenia w obszarach bezpieczeństwa, ekologii, demografii, procesów migracyjnych, zdrowia publicznego, a także (nie zapominajmy) astrofizyki.

Wszystko wskazuje więc na to, że rozdziobią nas czarne łabędzie. I nieważne, czy ich namnażanie się jest kwestią obiektywną (łabędzi jest więcej, bo świat się zmienił), czy też subiektywną (widzimy więcej łabędzi albo bardziej się na nich koncentrujemy). Jak dawno temu stwierdzili William I. Thomas i Dorothy Swaine Thomas: „Jeżeli ludzie definiują sytuacje jako rzeczywiste, mają one rzeczywiste konsekwencje” (1928, s. 572).

Konserwatywny milenaryzm: utopia na miarę naszych czasów

Jedną z rzeczywistych konsekwencji zdefiniowania sytuacji jako nieprzewidywalnej jest wyparcie. „I’m really good at predicting things”, poinformował Zgromadzenie Ogólne ONZ Donald Trump (2025). Rzut oka na skutki takiej postawy domyka opis milenarystyczno-konserwatywnej formy bicia na alarm. Skoro przyszłość pełna jest czarnych łabędzi, wyparcie zaś polega na twierdzeniu, że charyzmatyczny przywódca jest w stanie je zauważyć, a może i przepłószyc (co już z samej definicji czarnego łabędzia jest nie do wykonania), warto dla uniknięcia konfrontacji z faktami i wiążących się z tym dyskursywnych niedogodności rozważyć pozostanie w teraźniejszości. Radykalny prezentyzm konserwatywnego milenaryzmu, czyli koncentrację na tu i teraz, należy w tym celu uzupełnić o uznanie za nieistotne wszystkiego, na czym aktualnie nie skupiamy politycznej uwagi – tego, co było, i tego, co będzie. W efekcie, jak to ujął Paul Boyer (1992) w tytule swojej książki poświęconej wierze w prorocтва w amerykańskiej kulturze, „time shall be no more”. Tym samym dochodzę do trzeciego i ostatniego z wymienionych elementów konserwatywnego milenaryzmu, jakim jest unieważnienie procesu historycznego.

Wskutek unieważnienia procesu historycznego, na mocy wyżej cytowanego teorematu Thomasów, rozpoczyna się z socjologicznego punktu widzenia najzupełniej realny koniec historii, ale różny od tego, jaki wieszczył Francis Fukuyama (1989). Zamiast idei liberalnej, która w planowy, racjonalny sposób rozprzestrzenia się na całą ludzkość i rozstrzyga spory o optymalną formę społeczeństwa, nastaje on jako konsekwencja politycznej parodii futbolowej gry na aferę – przygodnie, pragmatycznie, nie w akcie odwagi, lecz tchórzostwa.

Pierwiastek milenarystyczny jest wzmacniany przez zagnieżdżenie się w teraźniejszości, co zmienia jego znaczenie. Nie chodzi tym razem o to, by przyszłość i teraźniejszość stały się jednym i tym samym, czyli żeby przyszłość stała się już. Przeciwnie – chodzi o to, by pozostać w teraźniejszości i zabyrykadować się przed przyszłością, zanim będzie za późno, bo nowy milenaryzm podziela przekonanie dawnego chiliazmu, że jutro jest dzisiaj po południu.

Pośpiech i nagłość są wyrazistą dominantą komunikacji milenarystów bijących dziś na alarm. Intuicja Hartmuta Rosy (2010, 2015), który przyspieszenie uznał za dystynktywną cechę współczesności, znajduje tu kolejne potwierdzenie. Walka z ruchem identyfikowanym jako zagrożenie, na przykład migracyjnym czy uchodźczym, a także z ruchem protestu i sprzeciwu, również odbywa się w warunkach przyspieszenia: budujemy mury, póki czas, bo pilny bezruch staje się jedynym pewnym remedium na klęskę.

Milenaryzm współczesny jest odwróceniem chrześcijańskiego chiliazmu opisywanego przez Mannheima, każącego spodziewać się powtórnego przyjścia Mesjasza tu i teraz – milenarysta niczego dobrego się nie spodziewa. Zwróćmy teraz jednak uwagę na drobny niuans, który dodatkowo uzasadnia połączenie w koncepcji konserwatywnego milenaryzmu elementów baumanowskich i mannheimowskich. Odnosi się on do roli politycznych konstrukcji przeszłości i pamięci o niej.

Benjaminowski Anioł Historii zna przeszłość, widział cierpienie, zniszczenia i śmierć, które ją wypełniają. Człowiek z kolei jej nie zna, lecz na miarę swych ograniczonych możliwości odkrywa ją częstkami, a zarazem projektuje i tworzy, uzupełniając luki w poznaniu. Możemy w tym miejscu dodać do charakterystyki konserwatyzmu element narcyzmu: zapałtrzony w przeszłość konserwatysta jest zarazem zawsze po trosze w niej zakochany jako jej rzecznik i propagator, więc nie dopuści do tego, by znalazło się w niej coś, czego nie zechciałby zaakceptować. Oczywiście nie w tym sensie, jakoby konserwatyzm nie dopuszczał istnienia zła w przeszłości; rzecz w tym, że zło interpretowane jest albo jako aspekt dobra, albo jako środek dobra, albo jako przezwyciężona i pokonana przeszkoda na drodze ku niemu. Joseph de Maistre (2020), głoszący z pozycji radykalnego tradycjonalizmu swoją antyrewolucyjną teodyceę, najpełniej wyraził tę myśl w apologii katechizmu: najwstrętniejsza działalność staje się dobrem przy założeniu rządów Opatrzności, zaś najszlachetniejszy czyn traci wszelki sens, gdy odrzucimy to założenie. Retrospektywna projekcja dobra jest sercem utopii konserwatywnej.

Niemniej nie jest to jednak projekcja retrotopiczna, ponieważ w odróżnieniu od sposobu myślenia opisywanego przez Baumaną dąży ona nie do powrotu do historii (cofnięcia czasu), lecz do śmielszej operacji polegającej na selektywnym doborze elementów przeszłości, które zostaną wmontowane w teraźniejszość. Historia w rozumieniu procesu dziejowego pozostaje przy tym nieważna, choć pamięć historyczna – pojmowana konstruktywistycznie – zyskuje pierwszorzędne znaczenie. Jak to ujęli Jeffrey Olick i Joyce Robbins, „grupy społeczne używają przeszłości do teraźniejszych celów”, przy czym obrazy przeszłości są „wytwarzane w teraźniejszości” i „plastyczne” (Olick i Robbins, 1998, s. 127–129). Dotyczy to wszystkich grup i społeczeństw, przy czym niektóre z nich podnoszą pracę nad obrazami przeszłości do rangi podstawowej praktyki politycznej

o pierwszorzędnym znaczeniu dla szans na polityczną mobilizację. Polityka pamięci jest nieodzowna nie tylko dla powodzenia konserwatywnego milenaryzmu, lecz także dla samego jego zaistnienia jako strategii politycznej. Pierwiastek milenarystyczny bierze tym samym górę nad konserwatywnym – zwrot ku przeszłości jest eklektyczny, a przeszłość nie jest celem ruchu, lecz punktem dojścia osiąganym pośpiesznie, bez konieczności przechodzenia pomiędzy poszczególnymi stanami. Pierwiastek konserwatywny trzyma się jednak mocno dzięki sile strachu – spojrzenie w przyszłość niesie taki ładunek grozy, że zwrot ku przeszłości staje się psychologiczną koniecznością. Dość przy tym atrakcyjną, bo to z przeszłości pochodzi budulec do jej konstruowania na potrzeby polityki pamięci. Przeszłość jest jednak tylko zasobnikiem budulca do przetworzenia. Retrotopijny pierwiastek w konserwatywnym milenaryzmie polega więc na zwrocie ku przeszłości, ale nie implikuje niczego na temat wizji przeszłości używanej w politycznej mobilizacji. To, jaka była przeszłość poza czy przed polityczną operacją na pamięci, traci znaczenie tak jak cały proces historyczny.

Tym samym uzyskujemy odpowiedź na pytanie, czy Donald Trump mógłby liczyć na posłuch bez użycia przymusu: tak, ponieważ mobilizacja na rzecz konserwatywnego milenaryzmu dostarcza samoistnej legitymizacji politycznej, która obyć się może bez demonstracji siły pod warunkiem skutecznego operowania emocjami i zręcznego budowania z historycznego materiału współczesnych konstrukcji politycznych. Przepracowanie doktryny Monroe’a przez Donalda Trumpa to przykład tyleż trafny, co anegdotyczny: podczas konferencji prasowej 3 stycznia 2026 roku, wyjaśniając powody amerykańskiej interwencji w Wenezueli, prezydent USA przywołał „Monroe Doctrine” (rocznik 1823) i stwierdził, że jego aktualne działania zastępują ją i przekraczają („we have superseded it by a real lot”), a zarazem stanowią jej pewnego rodzaju (to już moje słowa) historyczną rekonstrukcję opatrzoną nową nazwą: „Donroe Doctrine” (Trump, 2026; zob. New York Post, 2026).

Aprobujące przyjęcie przez Donalda Trumpa wyrażenia „Donroe Doctrine” ilustruje, jak amerykański przywódca, którego traktuję tu jako modelowego konserwatywnego milenarystę, radzi sobie z ahistorycznym uwspółcześnianiem przeszłości. Co jednak z jego twierdzeniem, że potrafi dobrze przewidywać przyszłość? A dokładniej: po co mu to roszczenie, będące tak oczywiście na wyrost w świecie czarnych łabędzi? Konserwatywny milenarysta musi uzurpować sobie dar prorokowania, ponieważ musi uzasadnić niechęć do transformatywnego ruchu. Liberalowie i socjaliści wprawdzie na razie politycznie drzemią, ale mogą się ocknąć – ważne, by zastali obsadzoną rolę proroka-planisty.

W ten sposób powracamy do tematu bicia na alarm i jego związku z konserwatywnym milenaryzmem. Twierdzę, że ta forma świadomości utopijnej, kiedy przechodzi w projekt polityczny, potrzebuje alarmizmu, ponieważ tylko odpowiednio duże natężenie trwogi pozwala skutecznie wygasić polityczne

poparcie dla ruchu naprzód i uzasadnić pozostawanie w teraźniejszości, zwłaszcza w oczach tych, którzy w teraźniejszości niekoniecznie czują się komfortowo. Obietnica lepszej przyszłości, jaką formułują socjaliści i liberałowie, może przekonać tylko ludzi wierzących, że przyszłość przypuszczalnie pozytywnie ich zaskoczy. Donald Trump, powołując się na swój dar prorokowania, przeciwdziała jakimukolwiek niepożądanemu przypływowi optymizmu, przeciwstawiając zarazem swoją charyzmatyczną legitymizację konkurencyjnym wizjom podpierającym się nauką, prawem, logiką czy nawet doświadczeniem życiowym. W tym przypadku może to czynić niewielkim kosztem, ponieważ jego wizje pokrywają się zasadniczo z wizjami rywali: wyobrażenie mrocznej przyszłości deklasuje dziś wszystkie inne, choć socjaliści, liberałowie i konserwatyści rzadko straszą społeczeństwa tymi samymi czarnymi łabędziami. Prawdopodobnie to dlatego konserwatywny milenaryzm wygrywa w politycznym starciu. Skoro aktorzy ze wszystkich stron politycznego spektrum widzą w przyszłości ciemność, wybieramy tych, którzy przynajmniej przeszłość malują w jasnych barwach.

Anioł Historii siedzi – i po meczu

Frank Furedi opisywał polityczne mobilizacje żywiące się niepewnością, obawą przed ryzykiem, lękiem przed terroryzmem, a także przed upadkiem moralnym i nihilizmem jako nowe zjawisko, które nazwał polityką strachu (Furedi, 2005). *The Politics of Fear* ukazała się w roku 2005, w którym to Donald Trump dawał popisy wizjonerskiego podejścia do prac budowlanych w dyskusji o kosztach remontu siedziby ONZ, twierdząc w Kongresie Stanów Zjednoczonych, że potrafiłby to zrobić taniej, lepiej i szybciej. Historia zatoczyła koło – w 2025 ten sam Donald Trump, już jako prezydent USA, wypomniał Narodom Zjednoczonym, że wybrały wówczas innego oferenta. Jako że zgodnie z ustaleniami mediów Trump Organisation nie złożyła oferty w tamtym przetargu na remont siedziby ONZ (Ghaedi, 2025), przypadek ten należy uznać za kolejny przykład kreatywnego wykorzystania historycznego budulca. Pominąwszy tę osobistą wycieczkę, suma wszystkich strachów, które pojawiły się w jubileuszowym przemówieniu Trumpa w ONZ, pokrywa się niemal w stu procentach z przykładami analizowanymi przez Furediego. Polityka strachu popłaca. Zanim przyłączymy się do licznego grona jej krytyków, do których wypadnie zaliczyć – poza Corey Robin, Shoshaną Zuboff czy Giorgiem Agambenem – także Zygmunta Baumaną jako autora *Płynnego lęku* (2008), zastanówmy się przez chwilę nad alternatywą.

Jaki będzie punkt dojścia konserwatywnego milenaryzmu? Po pierwsze, Anioła Historii należy otoczyć ciasno Panoptykonem, by nigdy już nie zdołał

nie tylko rozprostować skrzydeł, ale też choćby drgnąć. Jego obecność w wieży stanie się z upływem lat mitem założycielskim, a zarazem gwarantem bezpieczeństwa poznawczego społeczności konserwatywnych milenarystów, bo póki Anioł trwa w bezruchu, historia stoi w miejscu. Wróży to zasadnicze trudności w uprawianiu nauk obliczonych na destabilizowanie i kwestionowanie wytwarzanych społecznie wizji historii poza doraźną potrzebą polityczną – zaliczam do tych nauk między innymi socjologię.

Po drugie, nadchodzi koniec piłki nożnej. Do pewnego momentu gra na afereę będzie możliwa jako jedyna strategia rozgrywkowa. Epoka konserwatywnego milenaryzmu przyniesie nawet jej krótki wzlot w wersji coraz bardziej prezentystycznej, potem jednak nastąpi jej upadek wraz z zanikiem gry jako takiej, bo bez choćby najkrótszego horyzontu przyszłości w nic grać się nie da.

Po trzecie, cały wysiłek organizacyjny społeczności konserwatywnych milenarystów nakierowany będzie na tropienie czarnych łabędzi. Strach przed tym, że łabędzie nas rozdziobią, stanie się podstawowym źródłem legitymizacji politycznej, a największe szanse na przywództwo będą mieli ci, którzy posiadają charyzmę pogromcy czarnych łabędzi. Inaczej jednak niż w wizjach Taleba czy Becka ich celem będzie nie przebudowa społeczeństwa, by uczynić je bardziej odpornym i adaptatywnym, lecz skatalogowanie łabędzi tak, by podtrzymać przekonanie o charyzmie przywódców. Konserwatywni milenaryści skupiać się będą na tych zagrożeniach, które sami zidentyfikują i nazwą, biorąc za punkt wyjścia ich potencjał mobilizacyjny, czyli siłę emocji, które są w stanie wywołać. Zdecydowanie zwiększy to prawdopodobieństwo przeoczenia prawdziwych czarnych łabędzi, czyli nieadekwatnej reakcji na realne a nieprzewidywalne zagrożenia dla społeczeństwa, kiedy te już nadejdą.

Czy zatem istnieje alternatywa dla polityki strachu w jej specyficznym wariancie, jakim jest konserwatywny milenaryzm? Optimizm czerpie z banału: jakiś potężny, tragiczny wstrząs przyniesie otrzeźwienie, młodzi nie zechcą żyć przeszłością, ciekawość jest silniejsza od strachu, wreszcie – konserwatywny milenaryzm nie wszędzie, jak na razie, święci równe tryumfy, może więc niektóre społeczeństwa są nań odporne? Wyobraźnia socjologiczna, która polega na umiejętności powiązania struktury społecznej, historii i jednostkowej biografii w jedno spójne wyjaśnienie, każe poszukiwać strukturalnych przesłanek kresu konserwatywnego milenaryzmu. Tych, póki co, nie widać wiele: strukturalne przesłanki powstania konserwatywnego milenaryzmu, do których należą wzrost niepewności i ryzyka oraz wynikające z nich nasilanie się strachu, nostalgii i resentymentu, nie tylko nadal występują, ale umacniają się i mnożą. Niezależnie więc od tego, czy proponowane w tym eseju pojęcie konserwatywnego milenaryzmu okaże się trwałym dodatkiem do mannheimowskiego katalogu utopii, kombinacja zwrotu wstecz, radykalnego prezentyzmu i unieważnienia procesu historycznego, którą w ten sposób określam, może dać w życiu społecznym efekt równie

odporny – lub równie podatny – na działanie czasu, jak mentalność konserwatywno-junkierska, liberalna, socjalistyczna, czy chiliazm anabaptystów.

Podziękowania

Tomaszowi Szlendakowi i Rafałowi Drozdowskiemu ogromnie dziękuję za zachętę do napisania tego tekstu. Z całego serca wdzięczna jestem Recenzentom za niezwykle wnikliwe, obszernie uwagi krytyczne do pierwszej wersji tego artykułu oraz za wszystkie życzliwe sugestie zmian i uzupełnień. Dziękuję także członkom Zakładu Socjologii Teoretycznej IFiS PAN za zaproszenie do dyskusji nad tym artykułem, a Markowi Cichockiemu i Michałowi Łuczewskiemu za wygłoszone w dyskusji obszernie komentarze i zawartą w nich cenną krytykę.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). *Stan wyjątkowy* (M. Surma-Gawłowska, tłum.). ha!art.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Anaïs, S., Hier, S. P. (2014). Risk Society and Current Sociology. *Current Sociology*, 62(3), 434–444. <https://doi.org/10.1177/0011392112447706>
- Bauman, Z. (2008). *Plynny lęk* (J. Margański, tłum.). Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2018). *Retrotopia* (K. Lebek, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beck, U. (2002). *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności* (S. Cieśla, tłum.). Scholar.
- Boyer, P. (1992). *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in American Culture*. The Belknap Press.
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. Basic Books.
- Brader, T. (2006). *Campaigning for Hearts and Minds: How Emotional Appeals in Political Ads Work*. University of Chicago Press.
- Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press.
- Bucholc, M. (2012). *Konserwatywna utopia kapitalizmu*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burawoy, M. (2005). For Public Sociology. *American Sociological Review*, 70(1), 4–28. <https://doi.org/10.1177/000312240507000102>
- Coen-Sanchez, K., Ebenso, B., El-Mowafi, I. M., Berghs, M., Yaya, S. (2022). Repercussions of Overturning Roe v. Wade for Women Across Systems and Beyond Borders. *Reproductive Health*, 19, 184–189. <https://doi.org/10.1186/s12978-022-01490-y>
- Curran, D. (2013). What is a Critical Theory of the Risk Society? A Reply to Beck. *The British Journal of Sociology*, 64(1), 75–80. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12006>

- de Maistre, J. (2020). *Wieczory petersburskie. O doczesnym panowaniu Opatrzności* (M. Bucholc, tłum.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dwyer, P., Micale, M. (2021). *The Darker Angels of Our Nature: Refuting the Pinker Theory of History & Violence*. Bloomsbury Academic.
- Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne* (T. Zabłudowski, K. Markiewicz, tłum.). W.A.B.
- Friberg, A. (2022). On the Need for (Con)Temporary Utopias: Temporal Reflections on the Climate Rhetoric of Environmental Youth Movements. *Time & Society*, 31(1), 48–68. <https://doi.org/10.1177/0961463X21998845>
- Frykholm, A. J. (2004). *Rapture Culture: Left Behind in Evangelical America*. Oxford University Press.
- Fukuyama, F. (1989). The End of History? *The National Interest*, 16, 3–18.
- Furedi, F. (2005). *Politics of Fear: Beyond Left and Right*. Continuum.
- Gallagher, Eugene V. (2011). „Catastrophic Millennialism”. W: C. Wessinger (red.), *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford University Press 2011.
- Ghaedi, M. (2025, September 24). Fact Check: Trump Repeats False Claims at Speech Before UN. *Deutsche Welle*. <https://www.dw.com/en/fact-check-trump-repeats-false-claims-at-speech-before-un/a-74121865> [dostęp: 01.06.2026].
- Graff, A., Korolczuk, E. (2022). *Kto się boi gender? Prawica, populizm i feministyczne strategie oporu* (M. Sutowski, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Griffin, R. (2013). *The Nature of Fascism*. Routledge.
- 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.
- Jones, C. A., Davison, A., Lucas, C. H. (2023). Innocent Heroes or Self-Absorbed Alarmists? A Thematic Review of the Variety and Effects of Storylines About Young People in Climate Change Discourses. *WIREs Climate Change*, 14(6), e853. <https://doi.org/10.1002/wcc.853>.
- Klarenbach, M. (2025). Między przyszłością a teraźniejszością. Jak osoby aktywistyczne z Młodzieżowego Strajku Klimatycznego przeżywają codzienność. *Youth in Central and Eastern Europe*, 12(19), 15–23. <https://doi.org/10.24917/ycee.12148>
- Kocyba, P., Łukianow, M., Piotrowski, G. (2021). Młodzieżowe strajki klimatyczne w Polsce. Kto protestuje i dlaczego? *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 21(4), 77–95.
- Kuhar, R. (2017). *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*. Rowman & Littlefield.
- Maçães, B. (2026). *Twórcy świata. Technologia i nowa geopolityka* (W. Falkowski, tłum.). Wydawnictwo WEI.
- Maçães, B. (2022). *Początek historii. Narodziny nowej Ameryki* (M. Szczurowski, tłum.). Teologia Polityczna.
- Mannheim, K. (1986). *Myśl konserwatywna* (S. Magala, tłum.). Kolegium Otryckie.
- Mannheim, K. (2008). *Ideologia i utopia* (J. Miziński, tłum.). Aletheia.
- Mudde, C. (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge University Press.

- Mythen, G. (2021). The Critical Theory of World Risk Society: A Retrospective Appraisal of Ulrich Beck's Sociology of Risk. *Risk Analysis*, 41(3), 533–543. <https://doi.org/10.1111/risa.13159>
- Newman, S. (2010). *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh University Press.
- „New York Post”. (2026). Okładka „New York Post” z 8 stycznia 2025 roku. <https://nypost.com/cover/january-8-2025/> [dostęp: 01.06.2026].
- Oakeshott, M. (1975). *On Human Conduct*. Clarendon Press.
- Oakeshott, M. (1999). *On History and Other Essays*. Liberty Fund.
- Olick, J. K., Robbins, J. (1998). Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105–140.
- Pinker, S. (2015). *Zmierzch przemocy. Lepsza strona naszej natury* (T. Bieroń, tłum.). Zysk i S-ka.
- Reckwitz, A. (2020). *Society of Singularities* (V. A. Pakis, tłum.). Polity.
- Rosa, H. (2010). *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. NSU Press.
- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (J. Trejo-Mathys, tłum.). Columbia University Press.
- Stewart, K. (2025). *Wyznawcy władzy. Religijny fundamentalizm i polityka w USA* (J. Westermarck, tłum.). Czarne.
- Szacki, J. (2000). *Spotkania z utopią. Sic!*
- Taleb, N. N. (2020). *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym światem* (O. Siara, tłum.). Zysk i S-ka.
- Taleb, N. N. (2023). *Antykruchosć. Jak żyć w świecie, którego nie rozumiemy* (O. Siara, tłum.). Zysk i S-ka.
- The White House. (2026, January 4). RUBIO: This is our Hemisphere – and President Trump Will Not Allow our Security to be Threatened. <https://www.whitehouse.gov/articles/2026/01/rubio-this-is-our-hemisphere-and-president-trump-will-not-allow-our-security-to-be-threatened/> [dostęp: 01.06.2026].
- Thomas, W. I., Thomas, D. S. (1928). *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. Knopf.
- Tilly, C. (1984). *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. Russell Sage Foundation.
- Trump, D. (2025, September 23). Przemówienie podczas sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych. <https://gadebate.un.org/en/80/united-states-america> [dostęp: 01.06.2026].
- Trump, D. (2026, January 3). Wystąpienie na konferencji prasowej w Mar-a-Lago. <https://www.youtube.com/watch?v=fyTj2jFdUMI>. [dostęp: 01.06.2026].
- Wessinger, C. (red.). (2011). *The Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford University Press.
- Wigura, K. (2019). *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach*. Scholar.
- Wilkinson, I. (2001). Social Theories of Risk Perception: At Once Indispensable and Insufficient. *Current Sociology*, 49(1), 1–22. <https://doi.org/10.1177/0011392101049001002>

-
- Wilson, A. F. (2021). Retreat to the Future: The Role of Apocalyptic Thought in Current Ethnonationalist Extremism. W: G. Loperfido (red.), *Extremism, Society, and the State. Critical Interventions: A Forum for Social Analysis* (t. 20, s. 128–148). Berghahn Books.
- Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*. Sage.
- Wojcik, D. (2011). Averted Apocalypticism. W: C. Wessinger (red.), *The Oxford Handbook of Millennialism* (s. 66–88). Oxford University Press.
- Zuboff, S. (2021). *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy* (A. Unterschuetz, tłum.). Zysk i S-ka.

Marek Krajewski 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu



NIENAWIŚĆ JAKO (DE)MOBILIZATOR

W eseju tym starano się uchwycić jeden z istotniejszych aspektów współczesnego układu nienawiści. Jego podstawową cechą jest to, że prowadzi on do normalizacji nienawiści jako ważnego narzędzia układania sobie relacji z innymi, jako centralnego środka produkcji uwagi w obrębie kapitalizmu komunikacyjnego oraz jako formy, w jakiej wyrażana jest krytyka systemu. Normalizacja nienawiści sprawia z kolei, iż z konieczności sięgają po nią również ci, którzy starają się ją eliminować z życia społecznego. To zaś sprawia, że nienawiść potężnie jako mobilizator popychający jednostki do działania, jak również demobilizuje do poszukiwania alternatyw wobec porządku, który jest wokół niej zorganizowany. W tekście poddano refleksji to, jak można byłoby powstrzymać te procesy, i wskazano za Sine N. Just, iż nie tyle powinniśmy walczyć z nienawiścią, ile raczej starać się budować układy wokół innych, bardziej pozytywnych afektów.

Słowa kluczowe: nienawiść; układ nienawiści; kapitalizm komunikacyjny; populizm

Hate as a (de)mobilizer

This essay attempts to capture one of the most important aspects of a contemporary system of hatred. Its fundamental feature is that it leads to the normalization of hatred as an important tool for establishing relationships with others, a central means of producing attention within communication capitalism, and a form in which criticism of the system is expressed. The normalization of hatred, in turn, means that even those who seek to eliminate it from social life are forced to resort to it thereby making hatred more powerful as a mobilizer that pushes individuals to act, but also demobilizes them from seeking alternatives to the order that is organized around it. The text reflects on how these processes could be prevented, pointing out, as expressed by Sine N. Just, that we should not so much fight hatred as try to build systems around other, more positive emotions.

Key words: hatred; system of hatred; communicative capitalism; populism

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Socjologii, krajak@amu.edu.pl, ORCID 0000-0003-1555-7234. Tekst opublikowany na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 3.0 Polska (CC BY-NC-ND 3.0 PL). Artykuł stanowi poszerzoną wersję referatu wygłoszonego 19.09.2025 roku podczas Sympozjum „Na trwogę! Między habituacją a mobilizacją” zorganizowanego podczas XIX Zjazdu Socjologicznego w Białymstoku.

Wprowadzenie

Interesuje mnie mobilizacyjny potencjał nienawiści, a więc afektu, którego zdolności aktywizujące są bardzo duże, ponieważ nie tylko pobudza on do działania nienawistników, zniechędzonych i tych, którzy nie godzą się na obecność nienawiści w życiu społecznym, lecz także powołuje do życia niezwykle angażujące socjotechniczne układy. One zaś, upowszechniając się, osłabiają te, które są oplecione wokół innych afektów. Szczególnie groźne jest to, że wypierają one gniew, bo to on pozwala nam artykułować pretensje i roszczenia wobec innych, jak również negocjować z nimi warunki współistnienia, co jest niezbędne, zwłaszcza w demokratycznych i zróżnicowanych wewnętrznie zbiorowościach. W rezultacie tam, gdzie nienawiść staje się dominującym sposobem radzenia sobie z międzygrupowymi napięciami, tam znikają też kontrowersje, tak przecież istotne, by rozumieć oponentów i respektować demokratyczne prawa przysługujące jednostkom. W miejsce sporu pojawia się pewność, iż druga strona nigdy nie ma racji, skutkująca faktycznym rozpadem zróżnicowanych wewnętrznie zbiorowości. Z uwagi na to, że jednocześnie jesteśmy skazani na życie wśród innych, znacznie się od nas różniących, opisywany tu mechanizm uzyskuje pułapkowy charakter. Niemożliwe staje się bowiem niesięganie po nienawiść zarówno wtedy, kiedy pałamy niechęcią wobec innych, jak i wtedy, gdy bronimy przed zarażaniem tym afektem coraz to nowych sfer rzeczywistości. Nienawiść, powszedniejąc, działa więc demobilizująco, bo jej powszechność dowodzi normalności i nieodzowności, a co za tym idzie – iż znalezienie alternatywy dla porządku, który wokół niej wyrósł, jest nieosiągalne.

Nie zamierzam oczywiście dowodzić, iż nienawiści jest dziś więcej niż wcześniej (nie bardzo zresztą wiem, jak można byłoby to zrobić). Mam na myśli raczej to, iż zmienił się jej status i niesie to konsekwencje dla sposobu, w jaki ona działa, dla jej mobilizacyjnych potencji, a w rezultacie również dla jakości życia społecznego. Celem tego eseju nie jest również rekonstruowanie wszystkich aspektów współczesnego układu nienawiści, nie tylko dlatego, że jego szczegółowy obraz został zaproponowany przeze mnie w innym miejscu (Krajewski, 2020), ale głównie z tej przyczyny, że interesuje mnie tu wyłącznie jeden z wielu paradoksów, który jest skutkiem jego istnienia. Paradoks ten wyraża napięcie między mobilizacyjnymi i demobilizacyjnymi aspektami funkcjonowania współczesnego układu nienawiści. Ograniczam przy tym swoje rozważania do form nienawiści funkcjonujących w digitalnej i usieciowionej sferze komunikacyjnej i to w tej jej wersji, która realizuje się w polsko- i anglojęzycznej postaci. Zakładam jednocześnie, że ze względu na jej silne splecenie z codziennością trudno w jednoznaczny sposób oddzielić te formy nienawiści, które mają fizyczne, pozasieciowe emanacje, od nienawistnych aktów komunikacyjnych rozgrywających się w obrębie owej sfery oraz na odwrót – niełatwo

jest traktować nienawiść wyrażającą się poprzez treści zamieszczane w sieci odmiennie od jej bezpośrednich, fizycznych przejawów. Próba rozdzielania sieciowych form nienawiści i ich pozasieciowych emanacji wydaje się dziś skazana na porażkę w równym stopniu, co upieranie się przy możliwości dokonania podziału na świat online i offline albo świat realny i wirtualny.

Artykuł ten opieram przede wszystkim na źródłach naukowych – na pracach w ostatnich latach podejmujących problem rozwijających się układów nienawiści zarówno teoretycznie, jak i badawczo. Wykorzystuję przy tym głównie dorobek relacyjnych ujęć w socjologii i tych, które są efektem zwrotu afektywnego. W tekście znajdują się również odwołania do popularnych źródeł, zwłaszcza doniesień medialnych – sięgam po nie, by zilustrować opisywane w tym artykule tendencje i zjawiska.

Poza krytyką tego procesu spróbuję określić, jak można byłoby zmniejszyć jego intensywność i destrukcyjny charakter. Przypominam przy tym, iż zawsze poszukiwaliśmy jakichś sposobów na układanie sobie relacji z tymi, którzy są od nas różni i których rozpoznajemy jako zagrożenie dla własnych szans adaptacyjnych, dobrostanu i tożsamości, a więc i dziś powinniśmy to robić.

Co to jest nienawiść?

Zanim jednak przejdę do realizacji tych zamiarów, postaram się wyjaśnić, jak ujmować będę samą nienawiść. Podążam tu za swoją książką *(Nie)nawidzenia. Świat przez nienawiść* (Krajewski, 2020), ale ponieważ ukazała się ona kilka lat temu, to uzupełniam zarysowaną tam koncepcję nienawiści o nieobecne w niej ustalenia i konteksty – nie tylko o publikacje nowsze, lecz także te, które podejmują wątek mobilizujących potencji nienawiści.

Zgodnie z ustaleniami poczynionymi w *(Nie)nawidzeniach* afekt ten nie jest przeze mnie ujmowany jako intymna prawie, choć negatywna emocja tworząca trwałe związki między nienawistnikiem i znienawidzonym, której istotą jest dążenie do ograniczania kontaktów, unikanie, a w końcu też próba eliminacji tego, co jest jej obiektem, a co jest rozpoznawane jako zagrażające i przy tym nieprzekształcalne (Sternberg, 2003; Szyszkowska, 1989; Emcke, 2019; Glucksmann, 2008 i in.), ale raczej jako spajający nas wszystkich socjotechniczny układ (Johansen, 2015; Krajewski, 2020). W owym układzie ten niezwykle intensywny afekt krąży i obecny jest jako wspólne doświadczenie oraz jako możliwy do wyobrażenia rodzaj odczucia¹.

¹ Słowo układ jest polskim tłumaczeniem kategorii *assemblage* (Deleuze i Guattari, 2015). Układ w tym rozumieniu to pewna całość składająca się z powiązanych ze sobą i pozostających w ścisłych relacjach aktorów – zarówno tych ludzkich, jak i pozaludzkich, zaś zmiany w niej

Przyjmując taki sposób widzenia nienawiści, nie przeczę oczywiście, iż może być ona uczuciem bardzo prywatnym, łączącym wyłącznie nienawistnika ze znienawidzonym, a więc takim, które często nie wychodzi poza próg domu, poza bliskie relacje rodzinne lub przyjacielskie (Aumer i Bahn, 2016). Jednak i tutaj, wbrew swojej intymności, bezpośredniości oraz wysokiej temperaturze, nienawiść wymaga jakiejś obiektywizacji, symboli, obrazów i tekstów sprawiających, iż się ją odczuwa, a ona sama jawi się jako rzeczywista. Również w tym przypadku, jak przypomina Birgitte Schepelern Johansen, nienawiść musi być gdzieś ulokowana (2015), bo afekt ten realizuje się – jak powiedziałaby z kolei Sara Ahmed (2004) – sklejając ze sobą osoby, miejsca, reprezentacje i emocje w dynamiczną całość pozwalającą kogoś lub coś nienawidzić.

Warto przy tym pamiętać, iż nie powinniśmy układu nienawiści rozpatrywać wyłącznie w kulturalistyczny sposób – jako sieci, w której przemieszczają się znaczenia i sensy produkujące nienawiść. Ta ostatnia to przecież nie tekst, ale afekt, a więc zdolność do odczuwania i wywierania wpływu². Afekt ten ma często poza-reprezentacyjny charakter, odczuwany jest w przed-poznawczy sposób jako niepokój, lęk, skrępowanie, poczucie dyskomfortu, panika, wzburzenie czy wstręt. To właśnie ten (przed)kulturowy i często atawistyczny, ufundowany na biologicznych podstawach charakter afektów sprawia, iż krążąc, mają one tak silną zdolność do wiązania znaczeń, obiektów i sytuacji w taki sposób, by tym niejednoznacznym, a jednocześnie niepokojącym odczuciom nadać sens i znaczenie, a tym samym określić, jakie można wobec nich podjąć działania.

Z kolei narastająca niepewność co do statusu relacji łączących nas z zamieszkującymi Polskę osobami z Ukrainy sprawiła, iż na początku sierpnia 2025 roku koncert białoruskiego rapera Maksa Korża na Stadionie Narodowym w Warszawie (Kocemba, 2025; Górski, 2025), a także hałas, głośne śpiewy, alkohol, szarpanie się młodych ludzi z policją, UPA, język rosyjski, dezercja, chuligaństwo i zdrada złożyły się na obraz przybysza, który zamiast być wdzięczny za ugoszczenie i przyjąć w milczeniu wyznaczoną mu rolę podwładnego, zawłaszcza naszą przestrzeń, kała narodową symbolikę, zakłóca audiosferę i śmie się bawić zamiast pracować. Skrystalizowanie tej postaci ujednoznaczyło też to, co wobec figury przybysza ze wschodu odczuwano, a tym samym nadało niejasnemu afektowi status usprawiedliwionej niechęci, zaś poczuciu, iż coś złego się

zachodzące to skutek ludzkich działań oraz dystrybuowanej sprawczości (zob. Enfield i Kockelman, 2017). Na temat kategorii układu oraz jej użyteczności w analizach życia społecznego (zob. też: Fox i Alldred, 2017; Dépelteau, 2018).

² Używając kategorii afektu, odwołuję się spinozjańskiej tradycji jej rozumienia, spopularyzowanej przez Deluze'a i Guattariego (2015), a następnie upowszechnionej przez różnorodne relacyjne ujęcia w naukach społecznych. Afekt nie jest tu pojmowany jako emocja czy uczucie, ale raczej jako potencja, zdolność pewnego aktora do wywierania wpływu i do ulegania wpływowi, a więc do oddziaływania na innych i bycia obiektem oddziaływania.

dzieje na skutek obecności obcych na naszym terytorium – znamiona racjonalnej i uzasadnionej postawy wrogości.

Układ nienawiści to zatem przestrzeń, w której afekt ulega konkretyzacji, zmieniając się z niedookreślonego poczucia dyskomfortu w samo przez się rozumiałą i często podzielaną przez innych postawę głębokiej niechęci, wstrętu lub wrogości wobec pewnego obiektu, wyzwającą działania jednostek i instytucji nakierowane na szkoderstwo mu lub będące próbą jego eliminacji, a czasami też przybierającą postać przemyślanej i często organizowanej przez państwo przemocy. To również przestrzeń, która może mieć wielkoskalowy charakter i ustala nienawistną relację między jednostką a światem, ale też potrafi tworzyć globalne zbiorowości nienawidzących, tak jak ma to miejsce w przypadku islamofobii, rasizmu czy klasistowskich uprzedzeń. To także przestrzeń mniej lub bardziej zorganizowana – czasami przybierająca postać nieskoordynowanych wybuchów nienawiści będących reakcją na zajęcie symbolizujące tego typu relację, czasami przyjmująca formę zbiorowej przemocy, a czasami zarządzanego przez państwo ludobójstwa (Staub, 1989).

Paradoks polega więc na tym, iż nienawiść – niezależnie od tego, jak bardzo bezpodstawny ma charakter i jak bardzo przypomina ślepą, irracjonalną furję – za sprawą tego układu nie tylko uzyskuje sens, da się uzasadnić i wyjaśnić, lecz także znacznie upraszcza rzeczywistość, dychotomizując ją i przeciwstawiając sobie nas i ich, to, co dobre, i to, co złe (Baumeister, 1997; Kucuk, 2016). Najczęściej, chociaż nie zawsze, jest to sposób samoobrony przed tym, co stwarza niebezpieczeństwo dla wszystkiego, co dla nas cenne i co stanowi rdzeń naszej tożsamości. W obliczu tego zagrożenia nie pozostaje nic innego, jak dążyć do eliminacji jego źródła. Warto przy tym wskazać, iż choć istnieje wiele różnych form oraz powodów doświadczania niechęci, odrazy czy wrogości wobec innych (zarówno osób, jak i aktorów pozaludzkich), to nienawiść jest jedyną, w której są oni traktowani jako nieprzekształcalni, a łączącą nas z nimi relacja – jako nieunikniona. Stąd wynika dążenie do szkoderstwa jej obiektom czy wręcz do ich eliminacji.

Istotne jest również to, że układowy charakter nienawiści pozwala nam odróżnić ją od złości, niechęci czy gniewu (Johansen, 2015). Nigdy nie jest ona sytuacyjna czy przygodna, ale jest trwałym typem relacji możliwym dzięki asamblażowi, w obrębie którego ten afekt krąży, uzyskując coraz to nowe znaczenia i legitymizację oraz potężniejąc jako rodzaj moralnego zobowiązania do walki ze złem, chcącym nam odebrać wszystko, co kochamy.

Układ nienawiści, co trzeba wyraźnie raz jeszcze podkreślić, nie jest więc zjawiskiem nowym i nie należy wiązać jego narodzin – jak często się to robi – z siecią i mediami społecznościowymi, sugerując przy tym, iż mamy do czynienia dziś z „nową nienawiścią” (Goldwag, 2012; Shepherd i in., 2015). Przeciwnie – układ ten istnieje wszędzie, gdzie istnieją ogólnodostępne formy

obiektywizacji relacji międzyludzkich, gdzie istnieje język, umiejętność tworzenia i przekazywania w czasie i przestrzeni różnorodnych reprezentacji tego, co jest aktualnie nieobecne, czego już nie ma albo co jeszcze nie zaistniało i jest zupełną fikcją.

Mobilizacyjny potencjał nienawiści

Zanim przejdę do określania, na czym polega specyfika współczesnego układu nienawiści, spróbuję doprecyzować, skąd bierze się niezwykle silny potencjał mobilizacyjny tego afektu. Jak sądzę, można tu wskazać trzy jego podstawowe źródła.

Głównym jego źródłem jest, jak sugeruje neutralizacyjna teoria nienawiści, tak zwana negatywna wartość asocjacyjna (Sell i in., 2024), a więc skazanie na życie wśród osób, których obecność i działania zostają rozpoznane jako obniżające nasze szanse adaptacyjne (Staub, 1989). Ponieważ nie możemy zmienić tej sytuacji, to w relacjach z nimi pozostaje nam albo szkoderstwo im tak, by je osłabić, albo dążenie do ich eliminacji (Fischer i in., 2018), zaś wysiłkom na rzecz pozbycia się znienawidzonych ludzi towarzyszy niemal obsesyjne zainteresowanie nimi i poszukiwanie wszelkich informacji na ich temat, które mogłyby potwierdzić, iż są źli i nam zagrażają. Jest to bowiem niezbędne, by uzasadnić, dlaczego im szkoderzymy, ale też by usprawiedliwić przed sobą i innymi, że odczuwamy nienawiść, a więc to, co społecznie nieakceptowalne (Aumer i Bahn, 2016). Ta obserwacja z kolei wyjaśnia, dlaczego nienawiść jest tak angażująca i dlaczego jest bezcenna dla kapitalizmu komunikacyjnego, o czym szerzej napiszę za chwilę.

Nienawiść mobilizuje też z tego powodu, że na każdym etapie jej formowania się – a zazwyczaj jest to proces długotrwały – ujawnia się jej niezwykle silny potencjał aktywizujący. Początkowo, gdy kielkuje, jest to rodzaj niejasnego niepokoju i pobudzenia, strachu i niechęci, z którym coś trzeba zrobić, natomiast gdy osiąga swoją dojrzałą postać, to już wezwanie do obrony tego, co może być nam odebrane przez znienawidzone osoby. Wezwania tego nie można odrzucić, nie narażając się jednocześnie na podejrzenia o brak miłości dla własnej grupy, o niełojalność wobec niej, o niewystarczające zaangażowanie w jej sprawy, a czasami nawet o zdradę.

Nienawiść jest potężnym mobilizatorem także dzięki temu, że jest atrakcyjna jako proste narzędzie rozwiązywania niezwykle skomplikowanych problemów, przed którymi stają jednostki. Pomaga wprowadzać porządek poznawczy i jednoznaczność do relacji, które są zbyt liczne, złożone czy ambiwalentne (Allport, 2015; Baumeister, 1997), a także racjonalizuje jednostkowe niepowodzenia czy poczucie degradacji poprzez obarczenie innych winą za ten stan rzeczy (Girard,

1991). Co więcej, pozwala krystalizować się niejasnym identyfikacjom i tożsamości przy pomocy zdecydowanego określenia, kim się nie jest i czego się nie akceptuje (Kucuk, 2016), jak również usprawiedliwia przemoc stosowaną wobec innych jako zasłużoną karę za ich występki i to nawet wówczas, gdy to my sami na nią zasługujemy.

Jak z kolei trafnie zwraca uwagę André Glucksmann, mobilizacyjna moc nienawiści wynika z tego, iż afekt ten narasta wraz z kolejnymi aktami jego wyrażania (Glucksmann, 2008). Zgodnie z tym sposobem rozumienia jednostka, która łamie normy społeczne, nienawidząc, musi pogrążyć się w tym uczuciu, by usprawiedliwić swoje działania, a jednocześnie zatracą przy tym normatywne hamulce, które mogłyby ją powstrzymać przed ich podejmowaniem. Nienawiść, potężniejąc, coraz bardziej angażuje jednostkę w jej wyrażanie, co prowadzi ostatecznie do zniszczenia kogoś takiego jako osoby, podmiotu, człowieka.

Wysoki potencjał mobilizacyjny nienawiści bierze się też stąd, iż w większości znanych nam zbiorowości jest ona albo nieakceptowana jako narzędzie regulacji relacji międzyludzkich, albo próbuje się ją kanalizować i nadawać jej jakąś rytualną postać (Ferro, 2013; Salmela i von Scheve 2017; Baumeister, 1997; Girard, 1991; Fischer i in., 2018; Kucuk, 2016 i in.). Oznacza to, iż nienawiść mobilizuje do działania również tych, którzy się nie godzą na jej obecność w życiu społecznym, bo zaprzecza ona bliskim im wartościom i wierze w możliwość pokojowego układania sobie relacji z innymi.

Wskazane tu czynniki odpowiedzialne za silny mobilizacyjny potencjał nienawiści wydają się uniwersalne. Należy jednocześnie założyć, że potencjał ten może być modulowany przez kontekst, w którym się go uruchamia.

Współczesny układ nienawiści

Tyle koniecznych – i mam nadzieję wystarczających – wyjaśnień przybliżających przyjmowany tutaj sposób rozumienia nienawiści. Teraz chciałbym przejść do charakterystyki współczesnej postaci jej układu. Tak jak już wskazywałem wyżej, rezyduje on dziś przede wszystkim w digitalnych sieciach komunikacyjnych, zwłaszcza zaś w ich społecznościowej formie, ale ze względu na silne splecenie ich z codziennością obejmuje swoim zasięgiem także to, co rozgrywa się poza nimi – fizyczne ataki, eksterminację czy ludobójstwo. Zjawiska te zazwyczaj motywowane są tym, co dzieje się w sieciach komunikacyjnych, które – relacjonując takie działania w skali globalnej – tworzą ich obiektywizację wzmacniającą nienawistne odczucia.

Swoistość tego układu wynika z trzech podstawowych czynników: po pierwsze, pojawia się on w świecie, gdzie życie społeczne jest niezwykle gęste i w którym spotkania z innymi nie są incydentem, ale istotnym aspektem codziennego

porządku; po drugie, jest on osadzony w kontekście liberalnych demokracji oraz po trzecie, opiera się na niezmiernie rozwiniętych, globalnych sieciach telekomunikacyjnych, stanowiących podstawową przestrzeń urzeczywistniania się tego, co Jodi Dean (2019) określiła mianem „kapitalizmu komunikacyjnego”.

Zacznę od pierwszego i chyba najbardziej oczywistego aspektu tego osadzenia współczesnego układu nienawiści, a więc od tego, co Sloterdijk (2011, s. 221–233) przed ponad dekadą określił jako powszechność doświadczenia „wymuszonego sąsiedztwa”, a co dziś uległo znacznej intensyfikacji za sprawą upowszechnienia globalnych sieci komunikacyjnych. Wymuszone sąsiedztwo oznacza kontakt z tymi osobami lub ich kategoriami, których unikamy i od których na różne sposoby próbujemy się izolować, a one i tak pojawiają się na naszej drodze albo w sensie dosłownym, albo jako medialne reprezentacje. Warto wskazać, iż temu zjawisku niezwykle sprzyja gęstość życia społecznego, będąca efektem zarówno ekspansji procesów urbanizacyjnych, masowych migracji oraz gwałtownych, wielkoskalowych kryzysów, które zjawiska te pobudzają, jak również globalizacji komunikacyjnych sieci technicznych i upowszechnienia charakterystycznych dla nich modeli nadawania – wysoce zdecentralizowanych, demokratyzujących prawo do mówienia i pokazywania siebie, zwielokrotniających obecność każdej z jednostek do niezliczonej liczby jej tekstowych i audiowizualnych reprezentacji.

Gęstość tę zwiększa jej skutek, a mianowicie przymus natychmiastowości reagowania (Jupowicz-Ginalska i in., 2022; Pettman, 2016). To zupełnie tak, jakby ludzie, chcąc być usłyszani, zaczęli mieć zdanie na każdy temat. W rezultacie cierpimy z powodu kakofonii różnorodnych przekonań, z którymi się stykamy, ale których nawet nie jesteśmy w stanie wziąć pod uwagę, przemyśleć i rozważyć, uciekamy więc w homogeniczne poznawczo, aksjologicznie czy estetycznie wspólnoty usiłujące bronić się przed tą wielością, jednocześnie nienawidzące wszystkiego, co mogłoby zagrozić pewności, iż praktykowana przez nie forma życia czy ich przekonania są właściwe.

Tam, gdzie życie gęstnieje i zwiększa się intensywność walki o ograniczone zasoby o często wykluczającym charakterze, tam niewątpliwie rośnie też prawdopodobieństwo sięgnięcia po nienawiść. Jak sugeruje bowiem neutralizacyjna teoria nienawiści, afekt ten wyewoluował jako reakcja na obecność innych, którzy zostają rozpoznani jako obniżający nasze szanse adaptacyjne (Navarro, 2013; Sell i in., 2025; Staub, 1989). Doświadczenie spotykania ich na swojej drodze oraz przekonanie, iż nam zagrażają, są bardzo powszechne i stanowią istotny aspekt tego, co zostało przed laty nazwane społeczeństwem strachu (Furedi, 2005), a co dziś coraz bardziej zyskuje na znaczeniu wraz z rozwojem mediów, a także nowych form prowadzenia wojen, których narzędziem staje się destabilizowanie codzienności. Warto o tym wspominać, bo nienawiść jest często ujmowana właśnie jako reakcja na brak równowagi (Walters, 2011).

Osadzenie współczesnego układu nienawiści w kontekście liberalnych demokracji sprawia z kolei, iż przekształca się ona w niezwykle silny mobilizator. Ze względu na rekonstruowane przez wielu badaczy cechy nienawiści jako postawy (Brudholm, 2010; Emcke, 2019) nie mieści się ona w obrębie wielu ideałów leżących u podstaw demokratycznego porządku z kilku podstawowych względów: 1) nienawiść wyrasta z przekonania, iż jej obiekt jest nieprzekształcalny i jedynym sposobem na radzenie sobie z nim jest separowanie go, uniemożliwianie mu dostępu do naszej zbiorowości, a w ostateczności – anihilacja. W demokracjach wierzy się zaś w możliwość naprawy jednostki, przywrócenia jej społeczeństwu, resocjalizacji, w zbawczą moc wybaczenia oraz pojednania; 2) nienawiść wiąże się z poglądem, iż pewne osoby lub zbiorowości są złe, godne potępienia, niemoralne i należy je traktować jako zagrożenie nie z uwagi na to, co robią, ale z powodu tego, czym są, oraz dlatego, że w ogóle istnieją. Taka esencjalizacja jest nie do przyjęcia w demokracjach respektujących w różnicę, edukację i siłę relacji międzyludzkich; 3) nienawiść ma tendencję do nadawania znaczenia moralnego różnicom, które nie mają charakteru aksjologicznego (chodzi o odrębności koloru skóry, narodowości, etniczności, płci, orientacji seksualnej, pełnosprawności itd.). Demokracje natomiast to systemy próbujące nie dostrzegać tego typu różnic wówczas, gdy prowadzą one do nierówności, a jeśli je podkreślają, to aby nierównościami zapobiegać; 4) nienawiść uznaje, iż istnieje jeden właściwy sposób życia, system wartości i światopogląd, który należy za wszelką cenę chronić, dążąc jednocześnie do eliminacji wszystkich form samorealizacji, wierzeń i przekonań wobec niego konkurencyjnych, a więc w istocie do pozbycia się różnorodności, czyli tego, co jest sensem demokracji; 5) nienawiść jako działanie pociąga za sobą przemoc, na której stosowanie w nowoczesnych, demokratycznych zbiorowościach ma monopol państwo; 6) nienawiść jest często ekspresją tego, co irracjonalne i co stanowi produkt nieodpowiedzialnych ideologii, manipulacji oraz indoktrynacji, a co za tym idzie, nie mieści się ona w sferze publicznej charakterystycznej dla zachodnich zbiorowości, której istotą mają być rządy racjonalnej deliberacji. Wszystkie te czynniki sprawiają, iż w liberalnych demokracjach nienawiść ma specyficzny status. Z jednej strony jest czymś, na co nie ma tam miejsca i z czym się tam walczy, bo symbolizuje wszystko, co uznaje się za zagrożenie dla tego systemu. Z drugiej zaś strony to najbardziej efektywny środek mobilizacji tych wszystkich, którzy odczuwają gniew, czują się poniżeni i sponiewierani przez rzeczywistość, a swoje niezadowolenie wyrażają w zgeneralizowanym odrzuceniu zasad stanowiących fundament demokratycznego porządku. Nienawiść łączy więc obrońców demokracji i tych, którzy dążą do jej zniszczenia, ponieważ rozpoznają w niej system będący źródłem ich cierpienia, poniżenia oraz deficytów uznania.

Jak pokazują współczesne doświadczenia, postępy tego drugiego ruchu – określonego może niezbyt szczęśliwie jako zwrot populistyczny – sprawiają, iż

demokratyczna reakcja nań zaczyna nasiąkać rosnącą bezradnością i przekonaniem o nieprzekształcalności tego, z czym się walczy. W rezultacie walka z nienawiścią zaczyna przebierać jej formę, utwierdzając tym samym wysoką pozycję tego afektu we współczesnym repertuarze działań politycznych i prowadząc do jego normalizacji jako trwałego elementu przestrzeni komunikacyjnej i relacji międzygrupowych, a także jako wyobraźalnego środka wyrażania krytycznego stosunku wobec tego, czego nie akceptujemy.

Sytuacja wydaje się pułapkowa, bo polityka oparta na silnej polaryzacji (Salmela i von Scheve, 2017) oferuje tylko dwie możliwości – nienawiść można wykorzystywać albo w celach instrumentalnych, by zdobywać władzę, obiecując życie w świecie bez obcych, albo w celach taktycznych, by bronić demokracji przed tymi, którzy jej nienawidzą. I chociaż ta druga postawa jest bardziej usprawiedliwiona moralnie, to w długotrwałej perspektywie przynosi skutki podobne do tej pierwszej – demontaż platform, na których możemy negocjować z innymi warunki współistnienia. Demontaż taki potwierdza, iż wspólne życie z nimi nie jest możliwe.

Owa pułpkowość wynika również z tego, iż nienawiść pojawiająca się w demokratycznym kontekście stanowi niezbitą dowód na to, iż coś złego dzieje się z porządkiem społecznym, skoro nie poradził on sobie z sygnalizującym niesprawiedliwość słusznym gniewem – nie zrekompensował krzywd i zniewag, przyniósł rozpacz i bezradność, a co więcej, nie znajduje skutecznych sposobów na rozprawienie się z nienawistnikami.

Paradoks nienawiści obecnej w porządku demokratycznym polega więc na tym, iż choć materializuje ona podziały i kwestionuje możliwość życia razem przedstawicieli różnych kategorii społecznych, to jednocześnie łączy ich w zgodzie co do tego, że system jest niewydolny, a to prowadzi do jego delegitymizacji (Gledhill, 2019; Hochschild, 2025). Nienawiść mobilizuje nienawistnika, osoby będące jej obiektem i te, które są jej mniej lub bardziej postronnymi obserwatorami. Mobilizuje też instytucje usiłujące coś z tym destrukcyjnym afektem zrobić. Jej aktywizacyjna siła wynika nie tylko z osobistych urazów, które ją wywołały, lecz także z pokazywania, iż nie da się razem żyć, a porządek społeczny jest fikcją, która w żaden sposób nie chroni nas przed wojną wszystkich ze wszystkimi. W rezultacie nienawiść zaczyna stabilizować pewien rodzaj porządku, bo wymusza na wszystkich jej praktykowanie, a tym samym podważa skuteczność pozostałych form układania sobie relacji z innymi. To zaś oznacza, iż choć afekt ten jest niezwykle potężnym aktywizatorem działań, to jednocześnie na poziomie systemowym działa demobilizująco. Dzieje się tak dlatego, że poszukiwanie drogi wyjścia z sytuacji otwartej wojny wszystkich ze wszystkimi obniża szanse adaptacyjne oraz definiuje jednostkę lub zbiorowość, która próbuje to robić, jako zdrajcę, symetrystkę albo naiwniaka.

Przechodząc do ostatniego aspektu definiującego specyfikę osadzenia współczesnych układów nienawiści, a więc do kapitalizmu komunikacyjnego, warto zwrócić uwagę na to, iż jego istotą jest przede wszystkim deenklawizowanie działalności ekonomicznej i czynienie z niej obiektu oraz miejsca każdej formy komunikowania się, nawet tej najbardziej intymnej. Jest to możliwe dzięki trzem procesom: po pierwsze, głębokiemu utowarowieniu komunikacji jako narzędzia produkcji uwagi; po drugie, za sprawą tego, co można określić mianem podwójnego kodowania komunikatów, oraz po trzecie, poprzez datafikację wymiany informacji.

Ten pierwszy proces jest intuicyjnie uchwytany i doskonale rozpoznany. Chodzi w nim o uczynienie podstawową wartością wszelkich informacji ich dystrykcyjnych potencji potrzebnych do produkcji najważniejszego sieciowego towaru, a więc uwagi i zaangażowania użytkowników. Nienawiść – prezentowanie jej aktów, ale też jej potępienie i prowadzenie medialnych kampanii przeciwko niej – znajduje się więc w samym centrum współczesnych mechanizmów ekonomii uwagi (Siapera i Papadopoulou, 2021). Zdolność tego afektu do produkcji uwagi wzmacnia też to, iż stosunkowo łatwo jest wytwarzać – również w sposób zautomatyzowany i wyłącznie w celach instrumentalnych – treści, które go pobudzają. Upowszechnia się on bardzo szybko i cechuje się zdolnością do mobilizowania reakcji całych wspólnot, czemu towarzyszą gwałtowne, najczęściej bardzo negatywne – a więc też pobudzające do działania – emocje (Waqas i in., 2019). Domknięciem tego procesu jest rozmontowanie autorytetu mediów publicznych w rezultacie zdominowania przestrzeni komunikacyjnej przez silnie angażujące, zdecentralizowane obiegi informacji, które prezentują najczęściej treści skrajne, często ksenofobiczne, spiskowe lub właśnie nienawistne (Aydin i in., 2021).

Podwójne kodowanie polega z kolei na tym, że w każdym akcie sieciowego przekazywania znaczeń jest obecna jakaś trzecia strona, która czyni z niego inny – najczęściej komercyjny – użytek niż uczestniczące w nim osoby. Dla tych ostatnich może być on podcastem, rozmową online, komentowaniem czegoś lub flirtem, zaś dla owej trzeciej strony – narzędziem profilowania komunikujących się osób na potrzeby precyzyjniejszego adresowania do nich komunikatów marketingowych czy ideologicznych (Zuboff, 2020). Co interesujące, obecność tej trzeciej strony jest dla interagujących w sieci osób albo w ogóle niedostrzegalna, albo przywykły one do niej jako koniecznego kosztu komunikacji online.

Trzeci proces, a więc datafikacja (albo danefikacja) zasadza się na tym, że każdy akt komunikacji jest kodowany w języku obliczeniowym, przetwarzany i interpretowany po to, by w przyszłości tworzyć takie ramy dla kolejnych aktów komunikacji, które pozwolą uzyskiwać oczekiwane efekty merkantylne (Iwasiński, 2016; Pettman, 2016). Te ramy to przede wszystkim homogeniczne

zbiorowości powstające na skutek profilowania jednostek i kierowania do nich wysoce spersonalizowanej oferty (Kurz i Rieger, 2013). Podzielają one podobne poglądy, perspektywy widzenia świata oraz wartości; spaja je poczucie bezpieczeństwa wynikające z wymienionych podobieństw, ale są też – z konieczności – zamknięte na innych i traktują ich jako potencjalnie groźnych.

Osadzenie współczesnych układów nienawiści w kontekście kapitalizmu komunikacyjnego sprawia, iż sama nienawiść urasta do roli podstawowego narzędzia organizowania relacji międzygrupowych. Dzieje się tak dlatego, że będąca efektem datafikacji homogeniczność poszczególnych zbiorowości jest wzmacniana przez dostarczanie jej członkom dowodów, które utwierdzają ich w przekonaniu o własnej atrakcyjności oraz wskazują, iż istnieją siły, kategorie społeczne lub zjawiska stanowiące dla nich zagrożenie³. Może to polegać na przykład na silnej ekspozycji męstwa i braterskiej przyjaźni, którym towarzyszy upowszechnianie mizoginicznych komunikatorów, ale też na normalizowaniu automobilności i jednoczesnym patologizowaniu hulajnog lub rowerów jako efektywnych środków transportu publicznego.

Mówiąc jeszcze inaczej – co zauważa dziś coraz więcej osób – powszechność reprezentacji nienawiści, eksponowanie zagrożeń ze strony obcych, treści ksenofobiczne i rasistowskie to nie błędy moderacji czy też skutki uboczne działania social mediów, które zostaną wyeliminowane przez doskonalsze metody ich filtrowania oparte na sztucznej inteligencji, jak obiecuje Mark Zuckerberg (2021), ale raczej istota modelu biznesowego, na którym media społecznościowe bazują (Gilroy-Ware, 2021; Davies, 2019; Aumer-Ryan i Hatfield, 2007). Kapitalizm komunikacyjny potrzebuje nienawiści jako silnego dystraktora oraz po to, by wyodrębnione w procesach profilowania kategorie społeczne stawały się coraz bardziej homogeniczne, ponieważ pozwala to precyzyjniej adresować do nich ofertę.

Nie bez znaczenia w tym procesie jest też fakt, że – jak podkreślał w swojej klasycznej koncepcji Richard Wilk (1997) – konsumpcja opiera się nie tylko na pożądaniu, lecz także na niechęci. Nasze wybory towarów dostępnych na rynku mają często charakter negatywny – sięgamy po to, czego nie wybraliby ci, którymi nie chcielibyśmy się stać. Ustanowienie nienawiści osiłą organizującą relacje międzyludzkie sprawia, iż wybory te są coraz precyzyjniejsze, a to uwalnia konsumentów z mąk ich dokonywania.

³ Część osób zwraca jednocześnie uwagę na to, że przeceniamy znaczenie baniek filtracyjnych i tak zwanych *echo chambers*, zwłaszcza w kontekście narastającej polaryzacji społecznej. Koncentrowanie się na nich, noszące znamiona paniki moralnej, ma odwracać uwagę od bardziej podstawowych problemów, na przykład wzrastających nierówności, ubóstwa czy pozbawiania bezpieczeństwa egzystencjalnego, które są rzeczywistymi źródłami owej polaryzacji (Bruns, 2019).

Takie osadzenie współczesnego układu nienawiści skutkuje tym, iż jej mobilizacyjna moc ulega znaczącej intensyfikacji, a ona sama normalizuje się jako efektywny ekonomicznie i politycznie atraktor (Just, 2025). Nie chcę przez to powiedzieć, iż w tej roli nie występują inne afekty (takie jak radość, poczucie dumy, przyjemność itd.), a jedynie podkreślić, że nienawiść, dla której nie ma miejsca w liberalnych demokracjach, zajmuje wśród nich szczególnie wysoką pozycję. Ambiwalencja ta sprawia bowiem, iż wszelkie przejawy nienawiści przykuwają uwagę jako przekroczenie, ale też jako poręczne narzędzia krytyki oraz radzenia sobie z tym, co zostaje rozpoznane jako zagrożenie dla sposobu życia, jaki prowadzimy.

To zaś pozwala wyjaśnić, dlaczego współczesny układ nienawiści jest tak groźny. Nie chodzi tylko o jego wykluczający, ksenofobiczny charakter, ale też o to, że – jak zauważa Sine N. Just – normalizując nienawiść i czyniąc ją atrakcyjną, uśmierca on *k o n t r o w e r s j e*, a więc spór, który wymaga poznania stanowiska innej osoby (Just, 2025). Kontrowersje są wypierane przez pewność co do słuszności wyłącznie własnych racji i zamknięcie się na innych, rozpoznawanych głównie jako niebezpieczeństwo. Tam, gdzie wszyscy wokół nas się zgadzają i gdzie spaja nas dający poczucie bezpieczeństwa konsensus, rośnie niechęć do każdego głosu, który zajmuje osobne stanowisko. Nie jest on przecież tylko odmienną opinią, ale przejawem sił zagrażających istnieniu wspólnoty. Im silniejsze są w niej podobieństwa, tym większe i bardziej negatywne znaczenie jej członkowie przypisują wszelkim różnicom zdań.

Zakończenie

Na koniec chciałbym się zastanowić, czy można ten proces jakoś zatrzymać. Jak się wydaje, pytanie, czy powinniśmy podjąć starania w tym kierunku, jest retoryczne, o ile zgadzamy się co do tego, iż nienawiść jest czymś złym – szkodzi zarówno znieawidzonemu, jak i nienawistnikowi, prowadzi do przemocy, rozbudza angażujące i wyczerpujące resentymenty, potrzebę rewanżu oraz zemsty. Problem polega na tym, że gdy pytamy, jak powstrzymać precesję układów nienawiści, otrzymujemy odpowiedzi, które są zdecydowanie mało przekonujące.

Nic tu nie da cenzura, proaktywne moderowanie, likwidowanie fałszywych kont i banowanie użytkowników, oferowane dziś przez media społecznościowe jako broń przeciw nienawiści. Nic to nie da, skoro te sposoby opierają się na modelu biznesowym, który uprawdopodobnia nienawiść, bo ją na różne sposoby nagradza. Nie pomoże też walka z mową nienawiści, skoro podejmuje się ją w obronie demokracji, a więc systemu, który sam jest obiektem nienawiści. Nie widzę też nadziei w pomyśle, by ograniczać rolę social mediów czy internetu,

tworzyć różnorodne bariery broniące do nich dostępu (wiek⁴, odpłatność, skomplikowane procedury weryfikacji). Obawiam się, że to nie tylko czyni je jeszcze bardziej atrakcyjnymi, lecz także prywatyzuje problem rozrastania się układów nienawiści, ponieważ przerzuca całą winę na jednostki, gdy tymczasem układy te są bez wątpienia tworem współczesnego kapitalizmu komunikacyjnego. Można też mieć obawy co do tego, czy podobne ograniczenia będą działały tak, jak ma to miejsce w przypadku dostępu do alkoholu czy papierosów. W przeciwieństwie do tych używek media społecznościowe, choć bywają szkodliwe, są niezwykle silnie zintegrowane z codziennością miliardów osób, korzystają z nich instytucje publiczne, używa się ich w procesach edukacyjnych i po to, by upowszechniać społecznie pożyteczne treści. Trudno też uznać za realistyczne idee promujące masowe przejście w stan offline jako rozwiązanie problemu nienawiści, nie tylko dlatego, że niełatwo sobie dziś taką rzeczywistość wyobrazić, lecz także z tej przyczyny, że nie jest jasne, jak miałyby to demontować rozległe układy nienawiści. Ich rozwój w sposób ewidentny powiązany jest przecież z ekspansją antropotechnik pozwalających nam stawać się ludźmi, z rozwojem języka i umiejętności tworzenia różnorodnych reprezentacji, a także z opanowaniem technik ich szerokiego upowszechniania.

Oczywiście istnieje też interesująca sama w sobie tendencja, by myśleć o mediach w kategoriach parareligijnych, jak o transcendentnej i demonicznej sile, która nas zniewala i od której możemy się uwolnić, nie korzystając z nich. Warto też przypomnieć, iż idea ta jest dosyć trwała, a tuż przed epoką internetu przybierała postać Białych Tygodni, w których apelowano o powstrzymanie się od oglądania telewizji, traktowanej jako źródło szkodliwych treści, demoralizujące i aktywizujące międzygrupową przemoc.

Co zatem pozostaje? Jak konstatuje przywoływana już Just (2025), problemem nie są afekty, większe kłopoty sprawia systemowe nagradzanie nienawiści jako zasobu, który może być na różne sposoby użyteczny. Dlatego też, jak sugeruje ta autorka za Evą Illouz (2023), nie powinniśmy walczyć z nienawiścią, lecz budować równie potężne układy jak te wyrastające wokół niej, ale w odniesieniu do innych afektów – miłości, współczucia, empatii czy radości, a także starać się, by tak głęboko, jak to możliwe, różnicować afekty poruszające nas jako zbiorowość.

W praktyce oznacza to nie tyle świecenie osobistym przykładem troski i poświęcenia dla innych, co przede wszystkim konieczność przebudowywania

⁴ Tego rodzaju ograniczenia istnieją zresztą na większości serwisów społecznościowych, ale nie są w sposób skuteczny egzekwowane. Wprowadzony pod koniec 2025 roku w Australii zakaz używania mediów społecznościowych przez osoby poniżej szesnastego roku życia ma wielu zwolenników – podobne przepisy zamierzają wprowadzić między innymi Dania i Francja, zaś dyskusja na ten temat toczy się obecnie też w Polsce.

procesów datyfikacji tak, by krążenie afektów bardziej pozytywnych i wzmacniających demokrację, a przy tym rozwiązujących wiele problemów życia w gęstych zbiorowościach, było również nagradzane przez algorytmy, a tym samym przeobrażało przejawy tych uczuć w silne aktywizatory. Można sobie też wyobrazić doprowadzanie do uchwalania takich regulacji prawnych, zgodnie z którymi firmy Big Tech byłyby obciążane kosztami korzystania z rozwiązań, które generują uwagę dzięki upowszechnianiu polaryzujących, nienawistnych treści, czy karane za wykorzystywanie poufnych informacji na temat użytkowników⁵. Just nie proponuje więc, by obniżyć temperaturę interakcji obecnych w przestrzeni publicznej, ale by wypełnić ją afektami innymi niż nienawiść oraz różnicować ich dostępną pulę. Trafnie przy tym zauważa, iż ich obecność oznacza budowanie ram do dyskusji, które nie wzbudzałyby polaryzacji i nie prowokowały nienawiści. To z kolei ma owocować zwiększeniem liczby kontrowersji i sporów, których obecność to klucz do otwierania zamkniętych, homogenicznych wspólnot.

Choć proponowane rozwiązanie brzmi jak wprost wyjęte ze środka akademickiej dysputy na temat jakości sfery publicznej i jak apologia agonu (Mouffe, 2017), to wciąż ma ono dużo większy sens niż sugerowanie jako remedium na dysfunkcje rosnącej gęstości życia społecznego jeszcze intensywniejszej i rozleglejszej nienawiści do wszystkiego, co nie mieści się w fantazmacie powrotu do starych, dobrych czasów, gdy żyliśmy szczęśliwie wyłącznie wśród swoich, na swojej ziemi, karmiąc się tylko tym, co rodzime i wolne od obcych naleciałości. Brzmi też rozsądniej niż zachęcanie, by nienawidzić nienawistników i wykluczyć ich z życia społecznego.

Można więc propozycję Just nazwać naiwną, ale z pewnością nie jest ona cyniczna jak utopia świata bez różnic. Tę drugą dyskwalifikuje też to, że normalizuje ona nienawiść – przekładając uogólniony niepokój na usprawiedliwioną jako forma samoobrony, trwałą niechęć wobec nich nakierowaną na ich eliminację. Tymczasem, jak słusznie wskazuje Thomas Szanto (2021), nienawiść nigdy nie jest słuszna – ani jako adekwatna reakcja na czyjeś przewinienia, ani jako moralny czyn. Można ją potępiać, ale należy pamiętać o tym, że jeżeli na tym poprzestaniemy, to nie tylko będziemy ją wzmacniać jako integralny element świata, lecz także mobilizować nienawistników do współdziałania. Z tego względu potępieniu nienawiści powinno towarzyszyć różnicowanie obecnych

⁵ Tego rodzaju działania są oczywiście praktykowane również dzisiaj, ale odbywają się na skutek pozwów lub sygnalistów oraz następujących po nich procesów sądowych albo dochodzeń specjalnych rządowych komisji, takich jak te, w których karany był Facebook – w 2019 roku w kontekście afery Cambridge Analytica czy też w 2021 roku na skutek działań sygnalistki Frances Haugen przedstawiającej dokumenty wskazujące, iż algorytmy tej korporacji premiuje antagonizujące treści. Biorąc pod uwagę skalę tego zjawiska oraz to, na jakim modelu biznesowym oparte są media społecznościowe, poczynania te są niewystarczające.

w sferze komunikacyjnej afektów oraz nagradzanie tych pozytywnych wzmożoną uwagą i to nie tylko przez nas, lecz zwłaszcza przez zautomatyzowane systemy tworzące dziś ramy dla relacji łączących nas z innymi.

Poszukiwanie jakiegoś środka na osłabianie współczesnego układu nienawiści – choć jawi się jako skazane na porażkę – reanimuje myślenie utopijne i pobudza szukanie alternatyw. Być może to jedyny optymistyczny akcent tej opowieści. Fantazjowanie o świecie bez nienawiści ma potencjał emancypacyjny, wyzwala bowiem z ram, których jest ona głównym twórczym.

Bibliografia

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Allport, G. W. (2015). *The Nature of Prejudice*. Basic Books.
- Aumer-Ryan, K., Hatfield, E. (2007). The Design of Everyday Hate: A Qualitative and Quantitative Analysis. *Interpersona* 1(2), 143–172. <https://doi.org/10.5964/ijpr.v1i2.11>
- Aumer, K., Bahn, A. C. K. (2016). Hate in Intimate Relationships as a Self-Protective Emotion. W: K. Aumer (red.), *The Psychology of Love and Hate in Intimate Relationships* (s. 131–151). Springer.
- Aydin, Z., Fuess, A., Sunier, T., González-Vázquez, A. (2021). The Web of Hate: Fragmentation of Media Authority and its Link to Right-Wing Populism and Cyber Islamophobia. *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*, 37(3), 231–243. <https://doi.org/10.17576/JKMJC-2021-3703-13>
- Baumeister, R. F. (1997). *Evil: Inside Human Cruelty and Violence*. W. H. Freeman.
- Brudholm, T. (2010). Hatred as an Attitude. *Philosophical Papers*, 39(3), 289–313. <https://doi.org/10.1080/05568641.2010.538912>
- Bruns, A. (2019). *Are Filter Bubbles Real?* Polity Press.
- Davies, M. (2019), Friday Essay: Networked Hatred – New Technology and the Rise of the Right. *The Conversation*, 02.05.2019. <https://theconversation.com/friday-essay-networked-hatred-new-technology-and-the-rise-of-the-right-115837> [dostęp: 25.03.2026]
- Dean, J. (2019). Communicative Capitalism and Revolutionary Form. *Millennium: Journal of International Studies*, 47(3), 326–340. <https://doi.org/10.1177/0305829819840624>
- Deleuze, G., Guattari F. (2015). *Tysiąc plateau* (J. Bednarek, M. Herer, tłum.). Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Dépelteau, F. (2018). *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, Palgrave Macmillan.
- van Doorn, J. (2022). Anger, Feelings of Revenge, and Hate, *Emotion Review*, 10(4), 321–322. <https://doi.org/10.1177/1754073918783260>
- Emcke, C. (2019). *Against Hate*. Polity Press.
- Enfield, N. J., Kockelman, P. (2017). *Distributed Agency*. Oxford University Press.

- Ferro, M. (2013). *Resentment w historii. Zrozumieć nasze czasy* (W. Prażuch, tłum.). Czytelnik.
- Fischer, A., Halperin, E., Canetti, D., Jasini, A. (2018). Why We Hate. *Emotion Review*, 10(4), 309–320. <https://doi.org/10.1177/1754073917751229>
- Fox, N., J., Alldred, P. (2017). *Sociology and the New Materialism: Theory, Research, Action*. Sage.
- Furedi, F. (2005). *Politics of Fear*. Continuum.
- Gilroy-Ware, M. (2021). What is Wrong with Social Media? An Anti-Capitalist Critique. *Socialist Register*, 58(1). <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/37650>
- Girard, R. (1991), *Kozioł ofiarny* (M. Goszczyńska, tłum.). Wydawnictwo Łódzkie.
- Gledhill, J. (2019). Capitalism, the Politics of Hate, and Everyday Cosmopolitanisms. *Critique of Anthropology*, 39(3), 310–328. <https://doi.org/10.1177/0308275X19856418>
- Glucksmann, A. (2008). *Rozprawa o nienawiści* (W. Prażuch, tłum.). Czytelnik.
- Goldwag, A. (2012). *The New Hate: A History of Fear and Loathing on the Populist Right*. Pantheon Books.
- Górski, R. (2025). „Przyszli o 6 rano i wywieźli mnie do Ukrainy”. Rząd Tuska realizuje zapowiedź deportacji po koncercie Maxa Korzha. *Gazeta Wyborcza Warszawa*, 22.08.25.
- Hochschild, A. R. (2025). *Skradziona дума. Strata, wstyd i triumf prawicy* (H. Pustula-Lewicka, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Illouz, E. (2023). *The Emotional Life of Populism: How Fear, Disgust, Resentment, and Love Undermine Democracy*. Polity Press.
- Iwasiński, Ł. (2016). Społeczne zagrożenia danetyzacji rzeczywistości. W: B. Sosińska-Kalata (red.), *Nauka o informacji w okresie zmian. Informatologia i humanistyka cyfrowa*. Wydawnictwo SBP.
- Johansen, B. S. (2015). Locating Hatred: On the Materiality of Emotions. *Emotion, Space and Society*, 16, 48–55. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2015.07.002>
- Jupowicz-Ginalska A., Kisilowska-Sińska M., Iwanicka K., Baran T., Wysocki A., Dudziak-Kisio M., Wróblewska K., Borkowska A., Witkowska, M. (2022), FOMO 2022. Polacy a lęk przed odłączeniem. <https://fomo.wdib.uw.edu.pl/download/2807/> [dostęp: 25.03.2026].
- Just, S. N. (2025). *Controversial Encounters in the Age of Algorithms: How Digital Technologies are Stifling Public Debate and What to do About it*. Bristol University Press.
- Kocemba, J. (2025). Bójki na Narodowym. Awantury przed i po koncercie białoruskiego rapera, WP Wiadomości, 10.08.2025. <https://wiadomosci.wp.pl/bojki-na-narodowym-awantury-przed-i-po-koncercie-bialoruskiego-rapera-7187813969504864a> [dostęp: 25.03.2026]
- Krajewski, M. (2020). *(Nie)nawidzenia. Świat przez nienawiść*. Universitas.
- Kucuk, S. U. (2016). *Brand Hate Navigating Consumer Negativity in the Digital World*. Palgrave Macmillan.

- Kurz, C., Rieger, F. (2013). *Pożeracze danych. O zawłaszczaniu naszych danych i o tym, jak odzyskać nad nimi kontrolę* (M. Sparenberg, tłum.). Muza.
- Martínez, C. A. (2025). Populism and Hate Feelings. W: J. Garland, I. Zempi, J. Smith (red.), *Hate Crime Perpetrators: New Perspectives from Theory, Research and Practice, Volume I – Understanding Offender Profiles and Motivation*. Palgrave Macmillan.
- Mikkil, M. (2018). Democratic Hatreds: The Making of “the Hating Enemy in Liberal Democracy”. W: T. Brudholm, B. Scheepelern Johansen (red.), *Hate, Politics, Law: Critical Perspectives on Combating Hate*. Oxford University Press.
- Mouffe, Ch. (2017). Democracy as Agonistic Pluralism. W: E. Deeds Ermarth (red.), *Rewriting Democracy: Cultural Politics in Postmodernity* (s. 35–45). Routledge.
- Navarro, J. I. (2013). The Psychology of Hatred. *The Open Criminology Journal*, 6, 10–17.
- Pettman, D. (2016). *Infinite Distraction: Paying Attention to Social Media*. Polity.
- Salmela, M., von Scheve, C. (2017). Emotional Roots of Right-Wing Political Populism. *Social Science Information*, 56(4), 567–595. <https://doi.org/10.1177/0539018417734419>
- Sell, A., Scrivner, C., Landers, M., Lopez, A. C. (2024). *The Neutralization Theory of Hatred*. W: L. Al-Shawaf, T. K. Shackelford (red.), *The Oxford Handbook of Evolution and the Emotions*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197544754.013.7>
- Shepherd T., Harvey A., Jordan T., Srauy, S., Miltner, K. (2015). Histories of Hating. *Social Media + Society*, 1(2), 1–10. <https://doi.org/10.1177/2056305115603997>
- Siapera, E., Papadopoulou, L. (2021). Hate as a ‘Hook’: The Political and Affective Economy of ‘Hate Journalism’. *Journalism*, 22(5), 1256–1272. <https://doi.org/10.1177/1464884920985728>
- Sloterdijk, P. (2011). *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji* (B. Cymbrowski, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Staub, E. (1989). *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*. Cambridge University Press.
- Sternberg, R. J. (2003). A Duplex Theory of Hate: Development and Application to Terrorism, Massacres, and Genocide. *Review of General Psychology*, 7(3), 299–328.
- Szanto, T. (2020). In Hate We Trust: The Collectivization and Habitualization of Hatred. *Phenom Cogn Sci*, 19, 453–480. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9604-9>
- Szanto, T. (2021). Can it Be or Feel Right to Hate? On the Appropriateness and Fittingness of Hatred, *Filozofija i društvo*, 32(3), 341–368. <https://doi.org/10.2298/FID2103341S>
- Szyszkowska M. (1989). Nienawiść i zawiść w świetle higieny psychicznej. W: M. Szyszkowska (red.), *Nienawiść i zawiść*. Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
- Walters, M. A. (2011). A General Theories of Hate Crime? Strain, Doing Difference and Self-Control. *Critical Criminology*, 19(4), 313–330. <https://doi.org/10.1007/s10612-010-9128-2>
- Waqas, A., Salminen, J., Jung, S. G., Almerexhi, H., Jansen, B. J. (2019). Mapping Online Hate: A Scientometric Analysis on Research Trends and Hotspots in

-
- Research on Online Hate. *PLoS One*. 14(9), e0222194. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0222194>
- Wilk, R. R. (1997). A Critique of Desire: Distaste and Dislike in Consumer Behavior. *Consumption Markets & Culture*, 1(2), 175–196. <https://doi.org/10.1080/10253866.1997.9670297>
- Zuboff, S. (2020). *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy* (A. Unterschuetz, tłum.). Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Zuckerberg, M. (2021). A Blueprint for Content Governance and Enforcement, <https://www.facebook.com/notes/751449002072082/> [dostęp: 25.03.2026].



PRAKTYKI MOBILIZACJI EMOCJONALNEJ. O ZMAGANIACH Z EMOCJAMI W KOMUNIKACJI CYFROWEJ

Przedmiotem analizy w tym esej są procesy mobilizacji emocjonalnej zachodzące w komunikacji cyfrowej. Zaproponowano, by spojrzec 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, wręczniętych 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 uspołeczniane. 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 (Jemielniak, 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 utrwalalam 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 „uwątkowaniem” 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 pożądaných. 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 ekspresje. 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>

Halszka Gronek-Żywicka 
Uniwersytet Gdański



STAWANIE SIĘ ANTYNATALIST(K)Ą. BIOGRAFICZNE PORZĄDKOWANIE SENSU WOBEK TRAJEKTORII CIERPIENIA

Z dyskusji wokół antynatalizmu najczęściej wynika, że jest on rozumiany jako pogląd filozoficzny lub stanowisko moralne. Autorka proponuje inne podejście – traktuje antynatalizm nie jako teorię, lecz jako biograficznie konstruowaną praktykę indywidualnej sprawczości wobec doświadczania cierpienia i egzystencjalnej niepewności. Analiza opiera się na metodzie rekonstrukcji biografii opracowanej przez Fritza Schützeego. Badanie obejmowało dziesięć indywidualnych wywiadów zrealizowanych z wykorzystaniem pełnej procedury narracyjnego wywiadu autobiograficznego. Wyniki wskazują, że antynatalizm może powstawać afektywnie – jako reakcja na trajektorie cierpienia. W toku retrospektywnej narracji doświadczenie to zostaje opracowane interpretacyjnie i normatywnie, co prowadzi do wytworzenia spójnego, społecznie komunikowalnego uniwersum symbolicznego. Odwołując się do fenomenologii Alfreda Schütza oraz socjologii wiedzy Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna, autorka przedstawia, jak momenty pęknięcia sensu prowadzą do jego re-konstruowania, a narracja jest społecznym mechanizmem sensotwórczym. Wnioski ukazują ponadto defensywny charakter antynatalizmu: radykalizm postaw okazuje się mechanizmem obronnym przed stygmatyzacją, a samo stanowisko – paradoksalną formą odpowiedzialności w dobie globalnych zagrożeń.

Słowa kluczowe: analiza biograficzna; narracyjny wywiad autobiograficzny; trajektoria cierpienia; biograficzne rekonstruowanie sensu; antynatalizm

Becoming an Antinatalist: Biographical Ordering of Meaning in the Face of Trajectories of Suffering

Discussions of antinatalism most often frame it as either a philosophical doctrine or an ethical position. The author proposes a different perspective, approaching antinatalism not as a theory-derived stance but as a biographically constructed form of individual social agency in response to experiences of suffering and existential uncertainty. The analysis is based on Fritz Schütze's method of biographical reconstruction with the study comprising

ten individual interviews conducted in accordance with the full procedure of the narrative autobiographical interview. The findings indicate that antinatalism may emerge affectively, as a response to biographical trajectories of suffering. In retrospective narration, these experiences are interpretatively and normatively processed, leading to the formation of a coherent and socially communicable symbolic universe. Drawing on Alfred Schutz's phenomenology and Peter L. Berger's and Thomas Luckmann's sociology of knowledge, the paper demonstrates how moments of breakdown in meaning lead to its reconstruction, showing narrative as a key social mechanism of sense-making. Moreover, the findings reveal the defensive nature of antinatalism: radical attitudes function as a response to stigmatization, while the stance itself appears as a paradoxical form of responsibility in the context of global threats.

Key words: biographical analysis; autobiographical narrative interview; biographical sense-making; antinatalism; trajectory of suffering

Wprowadzenie

Antynatalizm – stanowisko krytyczne wobec ludzkiej prokreacji – staje się coraz bardziej widoczne w obliczu współczesnych polikryzysów i towarzyszącego im lęku o przyszłość. Mowa tu przede wszystkim o większej obecności antynatalistycznych treści w debacie publicznej, nie zaś o ilościowej zmianie udokumentowanej na poziomie populacyjnym. Jednocześnie antynatalizm wyrasta na istotny – choć kontrowersyjny – głos w debacie o demograficznej przyszłości Europy. Świadczy o tym nasilone w ostatnich latach zainteresowanie tematem w środowisku naukowym, również w Polsce (Florkowski, 2021; Jach, 2017; Karuga i in., 2022; Starzyński, 2020, 2021; Zych, 2023; Żybura, 2025).

Tak w literaturze zagranicznej (Akerma, 2000; Benatar, 2006; Brake i Millum, 2021; Cioran, 1996; Shiffrin, 1999), jak na gruncie rodzimej socjologii dominują ujęcia traktujące antynatalizm jako abstrakcyjny pogląd filozoficzny lub stanowisko moralne. Istniejący dyskurs koncentruje się na opisie praktyk antynatalistów oraz na tym, jak komunikują się oni ze społeczeństwem, dla którego status quo stanowi postawa pronatalistyczna. Analizy te skupiają się zatem na statycznym obrazie „po przemianie”. W tak przyjętej optyce brakuje miejsca na procesualne, socjologiczne zrozumienie tego, co „przed” – dlaczego i w jaki sposób jednostka staje się antynatalistą¹.

Chcąc wypełnić lukę badawczą, w niniejszym artykule proponuję spojrzenie na zjawisko antynatalizmu z perspektywy socjologii biograficznej. Podstawą

¹ W niniejszym artykule rzeczownik antynatalista zapisywany jest w rodzaju męskim ze względów pragmatycznych. Należy przyjąć, że pełni on funkcję umownej lemmy i oznacza każdą osobę podzielającą poglądy antynatalistyczne niezależnie od tożsamości płciowej.

wnioskowania jest analiza narracji biograficznych przeprowadzona z wykorzystaniem metody Fritza Schützego. Materiałem empirycznym jest zapis dziesięciu wywiadów indywidualnych – zrealizowanych i zinterpretowanych zgodnie z rygiem metodologicznym narracyjnego wywiadu autobiograficznego w ujęciu Schützego. Bazując na retrospektywnej narracji autobiograficznej, zrekonstruowano ciągi zdarzeń i trajektorie doświadczeń, które doprowadziły do ukształtowania się u badanych świadomej postawy antynatalistycznej.

Interpretacja danych, będąca rezultatem analizy indukcyjnej, pozwala postawić tezę, że antynatalizm bywa nie tylko oderwanym od empirii poglądem etycznym, lecz także biograficzną strategią odzyskiwania sprawczości w obliczu doznanego cierpienia. Niniejszy artykuł dowodzi, że przyjęcie tej postawy może pełnić funkcję porządkującą – pozwalać jednostce nazwać przeżyte cierpienie, odzyskać utracony wcześniej sens i przekuć doświadczenie bierności w świadomy akt etyczny. W tym ujęciu antynatalizm można odczytywać jako wyraz specyficznie pojmowanej odpowiedzialności oraz solidarności rozumianej w kategoriach społecznych i artykułowanej w obliczu globalnych zagrożeń.

Ramy teoretyczne

Antynatalizm – ramy pojęciowe

Zdefiniowanie antynatalizmu przysparza trudności ze względu na niejednorodność tego zjawiska oraz jego funkcjonowanie na styku refleksji filozoficznej, etyki i praktyk społecznych. Antynatalizm występuje zarówno jako postulat o charakterze globalnym, aksjomat aksjologiczny, w którym narodzinom przypisywana jest wartość negatywna, jak i indywidualna postawa moralna (Starczyński, 2021). Wspólnym mianownikiem tych perspektyw pozostaje kategoria cierpienia – swoista oś, wokół której krystalizuje się myśl antynatalistyczna. Zwolennicy tego stanowiska wychodzą z założenia, że każda egzystencja wiąże się z nieuchronnym doświadczeniem cierpienia, a powoływanie do życia nowych istot bywa interpretowane jako akt moralnie nieuzasadniony („krzywda”). Należy przy tym wyraźnie odróżnić postulat zaprzestania prokreacji (ang. *future-life sense*) od stosunku do życia już trwającego (ang. *present-life sense*). Współczesny antynatalizm nie nawołuje do anihilacji osób żyjących, lecz proponuje tak zwane pokojowe „wygaszenie” gatunku poprzez dobrowolną rezygnację z reprodukcji (Benatar, 2006).

Dla celów analitycznych w niniejszej pracy rozróżniono trzy poziomy, które w praktyce biograficznej mogą się przenikać, ale nie są tożsame: 1) antynatalizm jako stanowisko normatywne przypisujące prokreacji wartość negatywną,

2) dobrowolna bezdzietność (ang. *childfree*) jako decyzja życiowa, która nie musi być uzasadniana etycznie, oraz 3) pesymizm egzystencjalny jako ogólna orientacja światopoglądowa. W dalszym toku rozważań interesuje mnie przede wszystkim proces biograficznego wiązania doświadczeń cierpienia z argumentem etycznym, a nie sama obecność pesymizmu jako cechy psychologicznej.

Choć intuicje antynatalistyczne obecne były w kulturze od starożytności – między innymi w buddyzmie, antycznej Grecji czy tradycji starotestamentowej (Jach, 2017; Misiuna, 2007; Starzyński, 2020) – a ich nowożytny fundament położyli pesymiści XVIII i XIX wieku na czele z Arthurem Schopenhauerem (2009), to współczesna forma tego nurtu jest wytworem ostatniego stulecia. Szczególnie istotną rolę odegrali tu Christian Godin (2004) i Peter Wessel Zapffe (2013), którzy wyraźnie połączyli perspektywę egzystencjalną z refleksją społeczną i środowiskową, *expressis verbis* formułując postulat wygaszenia gatunku ludzkiego (Jach, 2017). Ustrukturyzowany antynatalizm rozumiany jako precyzyjnie sformułowane stanowisko etyczne został wprowadzony do szerszego dyskursu dopiero wraz z publikacjami z początku XXI wieku autorstwa między innymi Karima Akermy (2000), Théophile’a de Girauda (2006) oraz Davida Benatara (2006).

Warto podkreślić, że przez długi czas antynatalizm pozostawał przede wszystkim domeną debat filozoficznych, natomiast badania empiryczne z zakresu nauk społecznych dotyczące osób identyfikujących się z tym stanowiskiem nadal są relatywnie nieliczne.

W literaturze międzynarodowej pojawiają się próby ilościowego uchwycenia zróżnicowania poglądów antynatalistycznych oraz ich korelatów – zwłaszcza w relacji do cech osobowości i dobrostanu psychicznego (Schönegger, 2021). Ważny nurt tworzą również analizy środowiskowych uwarunkowań decyzji prokreacyjnych. Badania Schneider-Mayersona i Leong (2020) nad lękiem ekoreprodukcyjnym – choć bezpośrednio niepowiązane z antynatalizmem, tylko z szerzej rozumianymi dylematami reprodukcyjnymi – pokazują, że dla części badanych rezygnacja z potomstwa jest etyczną odpowiedzią na kryzys klimatyczny.

Na gruncie polskim jednym z nielicznych opracowań o wyraźnie empirycznym charakterze jest badanie ankietowe Karugi i in. (2022). Wskazuje ono na wieloczynnikowe źródła antynatalizmu, obejmujące głównie obawy klimatyczne, ocenę jakości opieki okołoporodowej oraz kondycję zdrowia psychicznego. Obraz jest dopełniany przez analizę dyskursu internetowego (Żybura, 2025), dostarczającą istotny kontekst dla rozumienia społecznego funkcjonowania tożsamości antynatalistów w sieci. Żybura dowodzi, że specyfika mediów społecznościowych sprzyja radykalizacji poglądów tej grupy i intensyfikacji emocji. Jak pokazują wyniki tej analizy, kluczowym elementem dyskursu antynatalistycznego jest systematyczna deprecjacja rodzicielstwa, a szczególnie przedstawianie matek jako osób niekompetentnych i kierujących się nieracjonalnymi pobudkami.

Przywołane badania ilościowe oraz analizy dyskursu zarysowują istotne tło dla prezentowanej w dalszej części tekstu analizy procesów biograficznych. Podejście to, zgodnie ze swoim założeniem, ma pomóc uchwycić antynatalizm nie tylko jako deklarowane stanowisko światopoglądowe, lecz także jako formę tożsamości, kształtującą się w toku doświadczeń życiowych.

Od trajektorii cierpienia do uniwersum symbolicznego. Socjologiczne ramy analizy

O ile zarysowana powyżej perspektywa filozoficzna pozwala zrozumieć treść postulatów antynatalistycznych, o tyle nie wyjaśnia ona genezy tej postawy w życiu konkretnej jednostki. Proces stawiania się antynatalistą można opisać poprzez odwołanie się do aparatury pojęciowej socjologii biograficznej, która czyni subiektywny punkt widzenia badanych podstawą niezbędną do konstruowania uogólnień teoretycznych (Włodarek i Ziółkowski, 1990). W niniejszym artykule najważniejszą rolę odegra w tym zakresie koncepcja Fritza Schützego (zob. Kaźmierska, 1996).

Teoria Schützego nie służy jedynie jako metoda zbierania i porządkowania danych (co zostanie omówione w części metodologicznej), lecz przede wszystkim jako matryca teoretyczna pozwalająca zrekonstruować i interpretować procesualny charakter ludzkich przemian. Schütze zaproponował ramę diagnozowania procesów biograficznych, w których obszarze wyróżnił struktury procesowe – elementy kluczowe dla interpretacji doświadczeń badanych (Kaźmierska i Schütze, 2013). Interpretacja ta stanowi podstawowe podejście badawcze wszystkich metod biograficznych (Gültekin i in., 2012).

W koncepcji Schützego istotne są trajektorie cierpienia – fundamentalnie różnią się one od intencjonalnego działania, czyli struktur, którym autor nadał nazwę biograficznych schematów działania (Schütze, 2012). Trajektorii cierpienia nie należy rozumieć literalnie jako sekwencji negatywnych zdarzeń losowych, lecz jako strukturalny proces nieuporządkowania, w którym jednostka traci zdolność do aktywnego kształtowania swojego życia. Istotą trajektorii jest poczucie bycia „popychanym” przez przemożne siły zewnętrzne (nie zawsze tożsame z potocznie rozumianym cierpieniem), wobec których dotychczasowe schematy działania okazują się niewystarczające (Riemann, 2012). Warto w tym miejscu podkreślić, że perspektywa trajektorii nie była założeniem badawczym niniejszego projektu przyjętym *a priori*. Zaimplementowano ją do ramy teoretycznej *post factum* jako najlepiej objaśniającą dynamikę doświadczeń, które nieoczekiwanie zdominowały narracje przedstawiane przez badanych.

Dynamika samej trajektorii obejmuje z jednej strony załamanie się oczekiwań normatywnych, a z drugiej – narastające poczucie obcości wobec samego siebie i świata. Jednostka osiąga stan ograniczonej sprawczości – przestaje być

w pełni autorką własnych działań, a jej biografię zaczynają kształtować okoliczności pozostające poza jej kontrolą. Konfrontacja z tym chaosem może stać się impulsem do tzw. pracy nad trajektorią (Schütze, 2012), polegającej na interpretacyjnym opracowaniu przeżytych doświadczeń i próbie przywrócenia biograficznej ciągłości. Przepracowanie trajektorii często przybiera formę retrospektywnej narracji, która finalnie prowadzi do metamorfozy – twórczej przemiany tożsamości, otwierającej nową linię rozwoju biograficznego.

W kontekście niniejszego badania kluczowe jest założenie, że przyjęcie radykalnej postawy światopoglądowej (antynatalizmu) można uznać za schütze’owską metamorfozę będącą efektem pracy nad trajektorią, a więc za usiłowanie teoretycznego i praktycznego „opanowania” chaosu oraz nadania sensu cierpieniu, które wcześniej wydawało się go pozbawione. W takim ujęciu trajektorie cierpienia bywają zatem paradoksalnie momentami generatywnymi – choć wiążą się z dezorganizacją dotychczasowego świata życia, mogą jednocześnie inicjować głębokie przemiany tożsamościowe oraz prowadzić do wykształcenia nowych orientacji aksjologicznych (Kaźmierska, 2012; Schütze, 2012).

Analiza procesów biograficznych znajduje swoje naturalne dopełnienie w szerszych ramach teoretycznych fenomenologii społecznej, z której metoda Schützego historycznie wyrasta. Punktem wyjścia jest tu koncepcja Alfreda Schütza, zgodnie z którą sens nie jest immanentną cechą samego przeżycia, lecz powstaje wtórnie – w toku retrospektywnej refleksji (*modo praeterito*) nad zakończonym działaniem (Schütz, 2008). Doświadczenie cierpienia w fazie trajektorii jest przedrefleksyjne i nieuporządkowane, jednostka pozostaje wobec niego bezradna. Dopiero akt narracji – opowiedzenia o swoich przeżyciach – uruchamia społeczny mechanizm sensotwórczy.

Propozycję Schütza twórczo rozwijają Peter L. Berger i Thomas Luckmann, którzy wskazują, że w przeciwieństwie do jednostkowego i nieprzekładalnego charakteru afektu doświadczenie zrozumiane zyskuje charakter społeczny – jest komunikowalne (Berger i Luckmann, 2010). Trajektorie cierpienia odpowiadają w takiej perspektywie sytuacjom granicznym, po których zaistnieniu rzeczywistość musi zostać zdefiniowana na nowo. W takich chwilach jednostka poszukuje własnego, całościowego systemu znaczeń, który pozwoliłby zrekonstruować utracony sens. Taki system Berger i Luckmann nazywają uniwersum symbolicznym.

Niniejszy artykuł pokazuje, że antynatalizm może być postrzegany właśnie jako swoiste uniwersum symboliczne, ponieważ dostarcza narracyjnych narzędzi do legitymizacji doznanego cierpienia, a tym samym umożliwia jego reinterpretację w ramach uporządkowanego światopoglądu o charakterze etycznym. W tym znaczeniu proces stawania się antynatalistą można rozumieć jako włączanie własnej biografii w obręb tego uniwersum, co pozwala jednostce odzyskać utracone poczucie sprawczości.

Metodologia

Przedmiotem niniejszego badania są doświadczenia biograficzne osób spełniających kryteria definicji antynatalisty. Do zbioru tego zakwalifikowano jednostki dzielące i deklarujące stanowisko filozoficzne przypisujące negatywną wartość ludzkiej prokreacji. Kluczowym kryterium doboru próby była motywacja etyczna – rezygnacja z posiadania potomstwa nie ze względu na indywidualny komfort (postawa *childfree*), lecz z uwagi na czynniki uznawane przez badanych za wyższe dobro (na przykład: minimalizacja cierpienia, troska o ekosystem).

Antynataliści są w polskim społeczeństwie grupą niszową. Oszacowanie rzeczywistej wielkości tej populacji jest utrudnione, choćby ze względu na niską rozpoznawalność samego terminu oraz fakt, iż jest to kategoria wciąż formująca się dyskursywnie. Z uwagi na specyfikę zjawiska pole badawcze zawężono do przestrzeni internetowych, które stanowią główne medium krystalizowania się tej tożsamości w Polsce. Najliczniejsze skupiska to grupy na platformie Facebook, między innymi: Partia Antynatalistyczna (1,3 tys. obserwujących), Stowarzyszenie Antynatalistyczne „Pro Death” (1,8 tys.) oraz Stowarzyszenie Polskich Antynatalistów (1,5 tys.) – to dane na styczeń 2026 roku. Należy przyjąć, że aktywni użytkownicy tych forów stanowią jedynie wycinek rzeczywistej zbiorowości osób dzielących ten światopogląd.

Jako głównym problem badawczy wybrano proces stawania się antynatalistą w wymiarze biograficznym. Zgodnie z paradygmatem interpretatywnym założono, że kluczem do zrozumienia tego zjawiska jest analiza narracji retrospektywnych, ujawniających subiektywne definicje sytuacji badanych. Taki wybór strategii badawczej pozwala na dogłębne uchwycenie perspektywy samych aktorów społecznych i procesów nadawania przez nich znaczeń, co stanowi rdzenną wartość metod jakościowych (Silverman, 2008). Mając to na względzie, badanie skoncentrowano wokół następujących pytań szczegółowych:

1. Jakie czynniki (wydarzenia, przeżycia, relacje itp.) wpłynęły na proces biograficzny stawania się antynatalistą?
2. |Jakie procesy biograficzne bądź punkty zwrotne w biografii wpłynęły na rozwój postawy antynatalistycznej u badanych?
3. W jaki sposób bycie antynatalistą kształtuje własne życie jednostki w zakresie codziennych praktyk i światopoglądu?
4. W jaki sposób bycie antynatalistą wpływa na relacje z innymi ludźmi?
5. Jakie wspólne wymiary światopoglądowe istnieją u badanych?

Celem tak zaprojektowanego badania była rekonstrukcja ścieżek biograficznych prowadzących do przyjęcia postawy antynatalistycznej. Analiza materiału empirycznego miała pomóc nie tylko w zidentyfikowaniu indywidualnych motywacji, ale przede wszystkim w uchwyceniu powtarzalnych wzorców

doświadczenia. Pozwoliło to na sformułowanie uogólnień teoretycznych dotyczących szerszych uwarunkowań sprzyjających formowaniu się tożsamości antynatalistycznej, co stanowi fundament rzetelnej analizy zjawisk w badaniach jakościowych (Lofland i in., 2009). Takie ujęcie wpisuje się w ugruntowaną tradycję socjologii jakościowej, która traktuje swobodny wywiad narracyjny jako jedno z kluczowych narzędzi umożliwiających generowanie teorii ściśle zakorzenionej w danych empirycznych (Konecki, 2000, 2012a, 2012b).

Metoda badawcza: autobiograficzny wywiad narracyjny

Autobiografia stanowi podstawowy materiał analityczny w badaniach nad przebiegiem ludzkiego życia (Szczepański, 1973, s. 584). Jak podkreśla Gabriele Rosenthal (2012), podejście to umożliwia precyzyjne rozgraniczenie, a zarazem śledzenie powiązań między doświadczoną historią życia (tym, co przeżyte w przeszłości) a opowieścią o życiu (sposobem jej teraźniejszej, subiektywnej autoprezentacji). Spośród wielu propozycji służących do pozyskiwania tego typu materiału za najbardziej spójną teoretycznie i metodologicznie uważa się obecnie metodę autobiograficznego wywiadu narracyjnego Fritza Schützego (Kaźmierska, 2012). Jest to zwarta koncepcja badawcza, na którą składa się zarówno specyficzna technika zbierania danych, jak i precyzyjna procedura ich analizy.

Główne socjologiczne korzenie tej strategii sięgają socjologii interpretatywnej oraz fenomenologii. Zgodnie z założeniem twórcy wywiad narracyjny ma na celu minimalizację wpływu badacza przy jednoczesnej maksymalizacji ekspresji osoby badanej w zakresie jej spraw osobistych (Helling, 1990). Istotą tej metody jest uzyskanie od narratora całościowej relacji o życiu, która przybiera formę zdynamizowanej retrospekcji. Kluczowe jest tu założenie, że narracja powinna być swobodna, spontaniczna i niezakłócona interwencjami badacza (Kaźmierska, 2012), ponieważ to właśnie niezaburzona prezentacja autobiograficzna najlepiej pozwala uchwycić procesy kształtowania się tożsamości (Treichel i Schwelling, 2012). Powinna również dotyczyć całego życia badanego, a nie tylko okresów potencjalnie istotnych dla tematu badania.

Odwaga i bezprecedensowość tego założenia początkowo budziły u samego Schützego obawy o powodzenie – zwłaszcza w kontekście gotowości badanych do snucia tak obszernych narracji. Jego zespół przeprowadził jednak szereg prób, dyskusji, autoobserwacji i analiz komunikacyjnych, by finalnie wypracować strategię badawczą, która przynosi oczekiwane efekty. Dowodzi to, że metoda – choć po dziś dzień brzmi radykalnie – nie była pomysłem „socjologii gabinetowej”, lecz rodziła się z praktyki badawczej (Riemann, 2012).

W niniejszym badaniu procedura zbierania danych została ściśle podporządkowana klasycznym regułom wywiadu narracyjnego Schützego (Kaźmierska, 2012). Zasadniczym elementem strategii było zachowanie trójdzielnej struktury

spotkania, obejmujące: 1) swobodną narrację autobiograficzną badanego generowaną przez impuls narracyjny, 2) fazę pytań immanentnych i eksmanentnych, formułowanych dopiero po kodzie sygnalizującym zakończenie opowieści, oraz 3) etap domknięcia, służący normalizacji sytuacji badawczej (Kaźmierska, 1996). W fazie głównej narracji ingerencję badacza ograniczono do minimum – sprowadzała się ona do komunikatów parajęzykowych podtrzymujących tok opowieści, co sprzyjało zachowaniu autentycznej spontaniczności narracji oraz jej procesualnego charakteru.

Materiał empiryczny i dobór próby

Na materiał empiryczny składa się zapis 10 indywidualnych narracyjnych wywiadów autobiograficznych. Badania zrealizowano w 2021 roku. Z uwagi na ówczesne obostrzenia sanitarne związane z pandemią COVID-19 oraz rozproszenie terytorialne badanych rozmowy przeprowadzono w trybie zdalnym, za pośrednictwem komunikatorów internetowych (w formie wideorozmowy lub – w nielicznych przypadkach i na wyraźną prośbę badanych – w formule *audio-only*). Czas trwania wywiadów wahał się od 40 minut do 4 godzin, przy czym zdecydowana większość spotkań zajęła od 2 do 3 godzin. Warto podkreślić, że w okresie głębokiej pandemii komunikacja zdalna stanowiła upowszechnioną i oswojoną formę komunikacji, zapewniającą przestrzeń partnerstwa i inkluzywności (Żadkowska i in., 2022). Zniwelowało to ewentualny dystans technologiczny i nie wpłynęło w zauważalny sposób na narracje badanych.

Rekrutacja do badań miała charakter otwarty i odbyła się w środowisku wirtualnym. Wykorzystano w tym celu duże polskie forum dyskusyjne skupiające osoby o badanej tożsamości – grupę Antynataliści na portalu Facebook. Dobór próby oparto na kryterium kolejności zgłoszeń (ang. *first-come, first-served*) spośród osób spełniających warunki brzegowe. Były to: pełnoletniość, deklaracja tożsamości antynatalistycznej, wyrażenie zgody na rejestrację dźwiękową rozmowy oraz wykorzystanie transkrypcji bez prawa do późniejszej ingerencji w jej treść (brak autoryzacji filologicznej zgodnie z założeniami metody narracyjnej).

Zasadnicze dla doboru próby kryterium motywacji etycznej (rezygnacja z posiadania potomstwa ze względu na przekonanie o niemoralności ludzkiej prokreacji, a nie indywidualny komfort) zostało wyraźnie zakomunikowane już na etapie publikacji ogłoszenia rekrutacyjnego. Spełnienie tego warunku znalazło bezpośrednie potwierdzenie w praktyce badawczej – każda ze zrekrutowanych osób w toku wywiadu spontanicznie deklarowała i argumentowała takie właśnie stanowisko.

W badaniu wzięło udział 10 osób: 6 mężczyzn i 4 kobiety (według płci przypisanej przy urodzeniu). Należy zaznaczyć, że jedna z osób z grupy kobiet

deklarowała męską tożsamość płciową, jednak w toku narracji konsekwentnie posługiwała się formami żeńskimi. Szanując materiał empiryczny, w analizie zachowano formę gramatyczną stosowaną przez osobę badaną („Narratorka”), odnotowując jednocześnie złożoność jej identyfikacji.

Badani i badane byli w wieku 20–44 lat i pochodzili z różnych regionów Polski (zarówno z miast, jak i ze wsi). Po wykluczeniu dwóch wywiadów na etapie analizy danych (jeden z przyczyn etycznych, drugi ze względu na niespełnienie wymogów formalnych wywiadu narracyjnego – szczegóły w kolejnych podrozdziałach) na ostateczny korpus analityczny złożyło się 8 narracji, a rozkład płci (przypisanej przy urodzeniu) przedstawiał się następująco: 4 mężczyzn i 4 kobiety.

Procedura przeprowadzania wywiadu była ściśle podporządkowana regułom i fazom wywiadu narracyjnego Schützego. Każde spotkanie rozpoczynało się od sformułowania impulsu narracyjnego, w którym przedstawiano cel projektu i proszono o swobodne opowiedzenie historii swojego życia. Na tym etapie zawiązywano tzw. kontrakt komunikacyjny – rozmówcy byli informowani o wymogu nieprzerywania ich opowieści przez badaczkę aż do momentu wyraźnego sygnału z ich strony (koda). Po zakończeniu fazy swobodnej narracji przystępowano do zadawania pytań. W pierwszej kolejności były to pytania immanentne (wyjaśniające rozpoznane luki w opowieści), a następnie eksmanentne (teoretyczne, nawiązujące do wcześniej przygotowanego katalogu kilkudziesięciu zagadnień szczegółowych) – zgodnie z zasadą „przymusu wchodzenia w szczegóły” (Kohli, 2012). Pozyskany materiał audio poddano samodzielnej, ręcznej transkrypcji, a następnie zanonimizowano.

Należy podkreślić, że badanych przed wywiadem nie informowano, iż rozmowa będzie dotyczyć cierpienia – proszono ich wyłącznie o swobodną opowieść o swoim życiu. Tematyka trudnych doświadczeń nie była narzucana z zewnątrz; wyłoniła się całkowicie indukcyjnie jako spontaniczny element narracji wszystkich rozmówców.

Etyka badań i bezpieczeństwo uczestników

Projekt realizowano zgodnie z zasadami etyki badań społecznych (Polskie Towarzystwo Socjologiczne, 2012). Ze względu na biograficzny charakter badań przyjęto założenie, że w toku rozmów podjęte mogą zostać kwestie o wysokim stopniu wrażliwości. Z tego powodu szczególną wagę przywiązano do kwestii etycznych. Wszystkich uczestników badania poinformowano o jego celu, przebiegu oraz możliwości wycofania się na każdym etapie bez podawania przyczyny. Wyrazili świadomą zgodę na udział w wywiadzie oraz jego nagrywanie.

W celu ochrony prywatności respondentów zastosowano pełną anonimizację materiału badawczego – imiona, nazwiska oraz wszelkie szczegóły biograficzne

umożliwiające identyfikację rozmówców (miejsca pracy, nazwy miejscowości itp.) zostały zmienione na etapie transkrypcji.

Z uwagi na potencjalnie obciążający emocjonalnie charakter narracji na bieżąco monitorowano dobrostan rozmówców i rozmówczyń. Praca z pamięcią o trudnych doświadczeniach okazała się dużym wyzwaniem etycznym. Priorytetem badania było stworzenie bezpiecznej przestrzeni rozmowy, w której narracja mogła pełnić funkcję porządkującą, a nie – przykładowo – retraumatyzującą. Zastosowano zasadę nienaruszania granic intymności, rezygnując z pytań eksmanentnych w wątkach, które niosły ryzyko wywołania dyskomfortu. W jednym przypadku po zaobserwowaniu silnych reakcji emocjonalnych uczestnika podjęto decyzję o zaprzestaniu poruszania trudnych wątków oraz wyłączeniu wywiadu z dalszej analizy. Kierowano się przy tym zasadą nadrzędności bezpieczeństwa psychicznego badanego nad celami poznawczymi projektu.

Procedura analizy

Metoda autobiograficznego wywiadu narracyjnego wiąże się z precyzyjną procedurą analizy materiału empirycznego. Zgodnie z założeniami autora badacz(ka) – pozostając w dialogu z hermeneutyką obiektywną – nie tylko rekonstruuje to, co zostało powiedziane, lecz także stawia hipotezy dotyczące „niepodjętych alternatyw” i strukturalnych uwarunkowań dokonywanych wyborów (Schütze, 2012, s. 133–134). Umożliwia to sekwencja jasno określonych kroków analitycznych, realizowanych w ściśle określonej kolejności.

Pierwszym z nich jest stwierdzenie autentycznej spontaniczności narracji badanego. Z puli dziesięciu rozmów przeprowadzonych w ramach niniejszego badania dwie nie spełniły warunków metodologicznych i zostały wyłączone z dalszej analizy. Wywiad nr 1 odrzucono ze względu na ingerencję osoby trzeciej, która w zauważalny sposób zaburzyła swobodę wypowiedzi i gotowość badanego do dzielenia się intymnymi wspomnieniami. Wywiad nr 8 wycofano z próby ze względów etycznych. W trakcie prowadzenia narracji zaobserwowano u badanego silne reakcje emocjonalne związane z przywoływaniem trudnych doświadczeń. W trosce o dobrostan rozmówcy podjęto decyzję o rezygnacji z pogłębiania wątków i płynnym przejściu do fazy końcowej. Ostatecznej analizie poddano zatem 8 transkrypcji.

Właściwa praca analityczna rozpoczyna się od formalnej analizy tekstu. Polega na ustaleniu schematu komunikacyjnego wywiadu (wyłonienie fragmentów narracyjnych, opisowych i argumentacyjnych) oraz określeniu ustępów narracji badanego (konkretnie: komentarzy teoretycznych, konstrukcji w tle, przesłonieć, autoargumentacji i kodu). Czynności te wykonano manualnie, nanosząc rozbudowany system oflagowań bezpośrednio na wydruki transkrypcji.

Kolejnym krokiem jest stworzenie strukturalnego opisu tekstu każdego przypadku, czyli wyróżnienie w narracji takich struktur procesowych jak biograficzne schematy działania (momenty aktywnego kształtowania własnego życia), trajektorie cierpienia (momenty biernego kształtowania życia wywołane silnymi doświadczeniami) czy metamorfozy (momenty przemiany tożsamości). W tej części uzyskano obszerny materiał interpretacyjny, który stał się podstawą dla finalnego etapu – abstrakcji analitycznej. Polega ona na oderwaniu się od jednostkowych przypadków i zestawieniu narracji w celu poszukiwania powtarzalnych wzorców procesowych.

Wyniki

Analiza zgromadzonego materiału empirycznego pozwoliła na wyłonienie wspólnych dla badanych wzorców biograficznych. Ze względu na specyfikę obranej metody badawczej generującej niezwykle obszerny materiał (obejmujący między innymi szczegółowe opisy strukturalne każdego z przypadków) w niniejszym tekście zaprezentowana zostanie wyłącznie finalna synteza w postaci abstrakcji analitycznej skoncentrowanej na najważniejszych strukturach procesowych.

Biograficzne korzenie postawy: trajektoria cierpienia

Projekt badawczy zakładał eksplorację procesu formowania się tożsamości antynatalistycznej bez założeń dotyczących kondycji życiowej rozmówców przyjętych *a priori*. Mimo to we wszystkich zgromadzonych narracjach na pierwszy plan spontanicznie wysunął się silny motyw trudnych doświadczeń biograficznych. Rozmówcy, poproszeni o swobodne opowiedzenie historii swojego życia, bez ingerencji z zewnątrz układali swoje wypowiedzi wokół doznanego cierpienia.

Porównanie danych pod względem strukturalnym pozwoliło wyciągnąć kluczowy wniosek – w każdej z badanych narracji wyróżnić można trajektorie, które stworzyły podłoże dla późniejszej krystalizacji postawy antynatalistycznej. Wspólnym mianownikiem analizowanych biogramów jest przede wszystkim konstruowanie przez badanych opowieści o trudnym dzieciństwie. Narratorzy najczęściej przywoływali wspomnienia dorastania w rodzinach zmagających się z niestabilnością finansową, konfliktami lub uzależnieniami. Tradycyjny proces wychowawczy był w tych historiach zaburzony – rolę opiekunów często przejmowały osoby inne niż rodzice biologiczni (na przykład dziadkowie) lub opieka ta nie była zapewniana w sposób należyty przez żadnego z rodziców.

W przypadku Narratora 2 początków pesymistycznej wizji świata można doszukiwać się w okolicach jego 10. urodzin, kiedy to śmierć matki okazała

się momentem inicjującym trajektorię cierpienia. Ojciec nie był w stanie zaspokoić potrzeb emocjonalnych dziecka, co skutkowało koniecznością podjęcia psychoterapii w bardzo wczesnym wieku. Badany wspomina, że przyjął wówczas postawę mizoginiczną, a świat zaczął postrzegać jako miejsce powodujące wyłącznie ból. Proces ten pogłębił się, gdy Narrator 2 miał 16 lat i stracił wiarę w Boga. Narrator przyznaje, że to utrzymujące się od dzieciństwa poczucie pustki doprowadziło go w dorosłości do refleksji o bezsensowności ludzkiego istnienia.

Równie silne doświadczenie odrzucenia i braku wpływu na własny los pojawia się u Narratora 3, który został oddany do adopcji w pierwszych tygodniach życia. Drugim bolesnym wydarzeniem strukturyzującym jego biografię była silnie przeżywana ciąża kobiety, w której platonicznie się zakochał. Ta sytuacja wywołała u niego poczucie niezrozumienia i głębokiej niezgody na rzeczywistość, w której – niezależnie od woli jednostki – przytrafiają się rzeczy przynoszące jej cierpienie.

W narracjach kobiet (Narratorki 4, 5, 6 i 7) wyraźnie rysuje się schemat dysfunkcyjnego domu rodzinnego. Narratorka 4, wychowywana głównie przez dziadków, określa własną rodzinę mianem „toksycznej”, a dzieciństwo wprost nazywa traumą. W jej biografii trajektoria cierpienia obejmuje rozpad małżeństwa rodziców, późniejsze problemy finansowe oraz pogłębiającą się depresję i nałogi, wymagające psycho- i farmakoterapii. Podobny obraz wyłania się z opowieści Narratorki 5, dla której dzieciństwo naznaczone przemocą było okresem „największego cierpienia”. Skutkowało to w późniejszych latach nawracającą depresją, próbą samobójczą oraz licznymi hospitalizacjami psychiatrycznymi. Obecnie badana posiada diagnozę PTSD oraz zaburzeń osobowości typu borderline.

Również Narratorka 6 i Narratorka 7 podkreślały cienie dzieciństwa: problem alkoholowy rodziców, burzliwe kłótnie i biedę, co zmuszało je do szukania schronienia u dziadków. W przypadku Narratorki 7 trajektoria ta przedłużyła się na okres wczesnej dorosłości, co wiązało się z trudnościami ekonomicznymi, bezrobociem po studiach oraz własnymi zmaganiem z chorobą alkoholową.

Poczucie bycia ofiarą niesprzyjających okoliczności rodzinnych jest silne także u pozostałych badanych. Narrator 9 stwierdził gorzko, że jego rodzina „była obarczona wszelkimi wadami, którymi tylko można by obarczyć rodzinę”. W ciasnym mieszkaniu dzielonym z babcią był świadkiem ciągłych kłótni i doświadczał krytyki ze strony ojca, a w szkole – wyobcowania rówieśniczego. Dodatkowymi ciężarami były dla niego konieczność uczestniczenia w wychowaniu znacznie młodszego brata oraz przeżycie śmierci obojga rodziców. Z kolei Narrator 10 wskazuje na trajektorię wyznaczoną przez rozstanie rodziców, emocjonalną nieobecność zapracowanej matki (co wymusiło opiekę ze strony krewnej) oraz doświadczenie nękania w szkole podstawowej.

W momencie przeprowadzania wywiadu był w trakcie diagnozowania u siebie zaburzeń osobowości.

Analiza tych przypadków pokazuje, że u podłoża antynatalizmu badanych leży głębokie biograficzne doświadczenie świata jako miejsca wrogiego lub chaotycznego, nad którym jednostka nie ma kontroli. Warto przy tym zaznaczyć, że badani w swoich opowieściach nie definiowali owego wczesnego cierpienia wyłącznie przez pryzmat obiektywnie trudnych zdarzeń zewnętrznych czy opisanych wyżej dysfunkcji środowiskowych. Zjawiskiem istotnym była ich zdaniem wysoka wrażliwość – na bodźce czy na sytuacje życia codziennego – oraz towarzyszące jej niezrozumienie ze strony otoczenia, rodzące dojmujące poczucie egzystencjalnego niedopasowania. Cechę tę można uznać za jeden z czynników sprzyjających krystalizacji postawy antynatalistycznej w analizowanym materiale. Motyw specyficznej, obciążającej wrażliwości pojawił się bezpośrednio w spontanicznych narracjach aż u 7 z 8 badanych (N2, N4, N5, N6, N7, N9, N10). Co więcej, z samej analizy materiału – w tym struktury schematów komunikacyjnych i dynamiki ustępów narracyjnych – jasno wynika, że owa cecha w sposób fundamentalny organizowała wczesne doświadczenie świata przez badanych. Przykładowo jedna z tych osób wspomina:

Byłam całkiem dziwnym dzieckiem, bardzo dużo płakałam i potrafiłam wpaść w ogromną rozpacz i nikt mnie nie mógł uspokoić. (...) Najmniejsza rzecz potrafiła mnie wyprowadzić z równowagi. Później zaczynałam tak dramatycznie myśleć. (...) Pamiętam to jako coś negatywnego. [Słyszałam, że jestem – H. G. Ż.] przewrażliwiona. (Narratorka 6)

Zapytana o źródła tego stanu, badana kwituje krótko: „Już się taka urodziłam. (...) Świat mi się po prostu nie podobał”. Z kolei inny badany przyznaje: „Ja już jako mały wiedziałem, że dużo złych rzeczy się dzieje na planecie (...) W ogóle za dużo ludzi jest na ziemi” (Narrator 2).

Analiza narracji wskazuje, że to właśnie owo wczesne doświadczenie braku kontroli (trajektoria cierpienia) i wspominana przez badanych ich wysoka wrażliwość mogły stwarzać podatny grunt dla późniejszych poszukiwań radykalnego, intelektualnego sensu. Osobiste doświadczenia Narratorów rezonują tu z kluczowym założeniem samego antynatalizmu: „Negatywnych przeżyć człowieka nie da się zneutralizować przeżyciami pozytywnymi, bo pozostają niezatartą, choć często wypartą częścią indywidualnej biografii. Traумы odciskają piętno” (Akerma, 2000).

Trzeba w tym miejscu zasygnalizować, że wniosek o powiązaniu wczesnego doświadczenia cierpienia z późniejszym przyjęciem postawy antynatalistycznej wypływa bezpośrednio z analizy narracji badanych osób. Należy mieć na względzie, że opowieść biograficzna rzadko stanowi dosłowne odzwierciedlenie faktów; ukazuje ona raczej subiektywne przeżycie minionych zdarzeń oraz wiążące się z nimi emocje (tzw. relację między powierzchnią wywiadu a jego

głębią – por. Stachowiak, 2025). Zwłaszcza w przypadku osób urodzonych po 1980 roku (Waniek, 2023, 2025) narracje te coraz częściej koncentrują się wokół dobrostanu emocjonalnego i zdrowia psychicznego, czyniąc z nich centralny element doświadczenia biograficznego. Dzieje się tak w dużej mierze pod wpływem kultury terapeutycznej, która dostarczyła nie tylko nowego słownika do opisu świata, lecz także użytecznych narzędzi do jego tłumaczenia i rozumienia. Dyskurs terapeutyczny jest dziś wszechobecny i dominujący – funkcjonuje wręcz jako świecka religia naszych czasów (Graff, 2024). Wyznacza on sposób doświadczania życiowych wydarzeń, a co za tym idzie – relacjonowania ich, również w wywiadzie autobiograficznym (Waniek, 2025).

Spostrzeżenia te doskonale korespondują z diagnozą Evy Illouz (2010), która przekonuje, że we współczesnej kulturze tożsamość jednostki jest w dużej mierze organizowana wokół „pamięci cierpienia”, a przeszłe urazy stają się główną osią narracyjną ludzkiej biografii. To zapośredniczenie przez kulturę terapeutyczną może tłumaczyć tak silne nasycenie opowieści badanych wątkami cierpienia. Nie unieważnia to jednak ciężaru przeżytych traum, lecz pozwala wyartykułować je w sposób zrozumiały i możliwy do zdekodowania dla odbiorcy usocjalizowanego w tej samej kulturze terapeutycznej. Niezależnie od wpływu owego dyskursu spontaniczne powiązanie przez wszystkich badanych trudnych doświadczeń życiowych z krystalizacją postawy antynatalistycznej pozostaje głównym wnioskiem z niniejszego badania, który bezwzględnie należy odnotować.

Od bólu do idei: procesualna zmiana i rekonstrukcja świata

Analiza materiału pokazuje, że formowanie się tożsamości antynatalistycznej u każdego z rozmówców miało charakter procesualny. Nie był to jednorazowy akt wyboru, lecz długotrwała przemiana, trwająca niekiedy kilkanaście lat. Zapoczątkowana omówioną wyżej trajektorią cierpienia, a następnie umacniana kolejnymi doświadczeniami biograficznymi, doprowadziła do wykształcenia krytycznego, głęboko pesymistycznego oglądu rzeczywistości.

Dla wielu badanych kluczowym etapem tej ewolucji było wyjście poza własne cierpienie i dostrzeżenie go w szerszym kontekście społecznym. Jedna z osób wspomina:

Najpierw myślałem o samej kobiecie, która cierpi (...) ale nie tylko kobieta jako matka cierpi, ale również mąż, rodzina i inni, tak, na świecie. (...) W pewnym sensie antynatalizm rozszerzył (...) moje patrzenie, że to nie jest tylko cierpienie jednej osoby, ale też wielu osób. (Narrator 3)

Z zebranych narracji wynika, że momentem zwrotnym w analizowanych biografiach było nie tyle dostrzeżenie strukturalnych i globalnych oblicz cierpienia,

co wypracowanie mechanizmu przekuwania własnego bólu w troskę etyczną o innych. Dlatego też, gdy spytano jedną z rozmówczyń, Narratorkę 6, skąd u osoby mającej kontakt z najmłodszymi wzięła się tak radykalna postawa odmowna, odpowiedziała bez wahania: „bo właśnie lubię dzieci”. Doskonałym przykładem takiego systemowego „rozszerzenia patrzenia” jest też biografia Narratorki 7, u której antynatalistyczne intuicje pojawiły się już w szkole podstawowej jako – zdaniem samej badanej – reakcja na trudną sytuację domową. W liceum jej poglądy zyskały podbudowę ekologiczną (refleksja nad niszczącym wpływem człowieka na planetę), a studia pedagogiczne i praca w zawodzie arteterapeutki dostarczyły jej ostatecznych argumentów empirycznych. Obserwacja dysfunkcyjnych rodzin w pracy zawodowej stała się dla niej dowodem na słuszność przyjętej postawy:

podczas pracy pięknie widać przykłady, że te dzieciaki, może to zabrzmi trochę okrutnie, ale nie są potrzebne, po prostu nie. Że bez nich to życie byłoby łatwiejsze dla tych ludzi. [milczenie – H. G. Ż.] i jakby dalej to, co robię, to wszystko we mnie buduje to ten pogląd... za antynatalizmem. (Narratorka 7)

Wszyscy badani wskazywali, że na pewnym etapie zaczęli postrzegać codzienność w nowy sposób – poprzez pryzmat sceptycyzmu i „podawania w wątpliwość” zastanych norm kulturowych. To swoiste pęknięcie w dotychczasowym oglądzie świata nierozzerwalnie łączyło się z poczuciem egzystencjalnej pustki i fatalizmu. Przyjmowany wcześniej ład aksjologiczny ulegał dekonstrukcji, a rzeczywistość zaczynała jawić się w kategoriach, jak określił to jeden z badanych, „błędne koła”. Z perspektywy antynatalistycznej dekonstrukcja ta uderza w sam fundament pronatalistycznego przekonania o bezwarunkowej wartości narodzin. Jak argumentuje Karim Akerma: „zanim dziecko żyło, to nie istniało, aby można mu było podarować życie. (...) ale gdy dziecko jest, prędko obciąża się je ciężarem istnienia” (Akerma, 2000). Ten ciężar doskonale ilustruje wypowiedź Narratora 2:

Rodzimy się, umieramy i po co się rodzimy, skoro i tak umrzemy? (...) Ktoś miał taką zachciankę (...). No i ktoś musi się urodzić, przeżyć całe życie, przemęczyć się, mieć swoje rzeczy i na końcu też umrzesz. No to jest taki ciąg, który nie ma sensu. (Narrator 2)

Poczucie bezsensu i konieczności „przemęczenia się” mogło stwarzać potrzebę odzyskania sprawczości oraz intelektualnej rekonstrukcji światopoglądu. Co znamienne, badani nie traktowali ucieczki w antynatalizm w kategoriach emocjonalnych czy wyznaniowych, lecz dążyli do jego racjonalizacji, przyjmując postawę bliską scjentystycznej. Szukali „naukowych dowodów” i logicznych argumentów, które pozwoliłyby im nazwać i uporządkować rodzące się intuicje. Ilustracją tego procesu jest wypowiedź Narratora 10, dla którego antynatalizm jest wynikiem krytycznego myślenia i zapoznawania się z tekstami kultury:

Więc warto czytać i warto, no, w ogóle poddawać wiele rzeczy krytyce, zastanawiać się nad determinizmem środowiska. (...) Właśnie być sceptykiem. No i ja takim sceptykiem jestem, wiele rzeczy poddaję w wątpliwość, czytam, podważam i każdemu to polecam. Stąd też się narodził ten mój antynatalizm. (Narrator 10)

U tego samego badanego impulsem do krystalizacji postawy była również literatura i refleksja historyczna:

na pewno ta lekcja (...) o ten barok, prawda, gdzie w tym baroku, mówię, wojny się przetaczają. Eee, też to marność nad marnościami, wszystko marność. Te odwołania, ta Księga Koheleta, Hiob... Hmm, no takie tematy mocno gdzieś tam egzystencjalne no, to wtedy chyba ta myśl się zrodziła. (Narrator 10)

Podobną ścieżkę intelektualizacji przeszedł Narrator 9. W jego przypadku ewolucja poglądów ściśle wiązała się z edukacją i zdobywaniem wiedzy z zakresu nauk społecznych. Antynatalizm jawi mu się jako wyższy stopień świadomości, „odrobiona lekcja”, którą inni mają wciąż przed sobą:

Kiedy patrzę z perspektywy na swoje poglądy (...) to wiem, że przeszedłem długą drogę i że moje poglądy ewoluowały. (...) Uważam, że moja świadomość w wielu kwestiach jest większa, niż była wtedy, i to jakby rozumiem, że dużo osób jest jeszcze na tym wcześniejszym etapie (...). No dowiedziałem się, yyy, albo czytając jakieś jakieś artykuły naukowe, albo po prostu rozmawiając z ludźmi, którzy... których argumentacja mnie przekonala. (Narrator 9)

Najważniejszym momentem procesu biograficznego dla wszystkich badanych było odkrycie samego terminu „antynatalizm”. Co istotne, przyjęcie przekonania o negatywnej wartości prokreacji zazwyczaj następowało, zanim badani poznali to pojęcie. Chwila natrafienia na definicję (w Internecie, literaturze) była przełomem, który przynosił im ulgę i poczucie przynależności („nie jestem sam”, „nie jestem wariatem”). Działał jak klucz do zrozumienia własnej tożsamości.

Rozkładało się to tak przez bardzo wiele lat. Jeden czynnik teraz, jeden czynnik później... Ale sfinalizował mi to właśnie ten film na YouTube [o antynatalizmie – H. G. Ż.] (...) i tak myślę „no kurde, to jest wszystko to, o czym myślałem, tak? No wszystko w jednym miejscu”. (Narrator 2)

Dla Narratorki 4 znalezienie odpowiedniej literatury i grup internetowych było formą terapii pozwalającej zaakceptować własne wybory życiowe:

I książki o życiu bez dzieci (...) to mi bardzo pomagało w procesie zaakceptowania tego, że ja tych dzieci nie chcę i że to nie jest koniec świata. (...) dzięki znalezieniu sobie właśnie takich głosów czułam się wsparta i jednocześnie no, że nie byłam samotna (...). Zapffe i potem dalej wszystkie nazwiska (...) dały mi właśnie to poczucie takiego bezpieczeństwa i takie poczucie, że okej, ja wiem o czym mówię. (Narratorka 4)

Dla części badanych moment krystalizacji tożsamości miał charakter niemal metafizyczny. Antynatalizm stał się nową osią konstrukcyjną ich życia, wspierającą odbudowę sensu po jego wcześniejszej utracie. Narratorka 4 wprost nazywa antynatalizm „rodzajem świętości”, Narratorka 6 – „fanatyzmem”, a Narrator 10 definiuje siebie przede wszystkim przez pryzmat tej idei, spychając na dalszy plan nawet kwestie płci:

(...) z mojej perspektywy to nie jest znowu aż tak kwestia [płeć – H. G. Ż.]... Znaczy po pierwsze właśnie bym powiedział antynatalista radykalny, prawda, przeciwnik krzywdy ludzkiej (...). Mówię o tym otwarcie, mówię o tej refleksji. (...) czymś, co powtarzam jak mantrę, to jest antynatalizm. (Narrator 10)

W ten sposób antynatalizm, wyrastający z biograficznego bólu, jawi się badanym jako kompletny system porządkujący świat i nadający sens ich egzystencji.

My i Oni: codzienne oblicze antynatalizmu

Analiza narracji ujawnia, że przyjęcie perspektywy antynatalistycznej wywiera głęboki wpływ na funkcjonowanie społeczne badanych, co redefiniuje ich relacje z otoczeniem. Głównym rysem, który w tym kontekście wyłania się z materiału empirycznego, jest silna dychotomia między grupą własną („My” – antynataliści) a resztą społeczeństwa („Oni” – pronataliści). Zmaganie się z brakiem zrozumienia lub tendencyjnym upraszczaniem światopoglądu badanych – który w dominującym dyskursie nierzadko jest deprecjonowany i sprowadzany do miana zwykłej „fanaberii” (Wileczek, 2018) – skutkuje u nich poczuciem alienacji i osamotnienia.

Każdy z rozmówców ma świadomość, że jego poglądy stanowią margines statystyczny, co rodzi dojmujące poczucie niedopasowania. Narratorka 5 stwierdza wprost, że „czuje się niezrozumiana”, gdyż jej wartości „idą na przekór miażdżącej części społeczeństwa”. Z kolei Narratorka 4 podkreśla chroniczne poczucie samotności i trudność w znalezieniu nici porozumienia ze znajomymi, co prowadzi do społecznego wycofania.

W relacjach z osobami o odmiennych poglądach (pronatalistami) badani przyjmują różne strategie adaptacyjne. Część z nich, jak Narratorka 6, wybiera postawę tolerancji i akceptacji odmienności: „Nie mam problemu, że ktoś chce mieć dwunastkę dzieci. Znaczy, no mam z tym problem [śmiech], ale no nie zmienię wszystkich ludzi. [...] to ich decyzja” (Narratorka 6).

Inni stawiają jednak wyraźne granice, postrzegając rodzicielstwo jako cechę dyskwalifikującą w bliskich relacjach. Narrator 3 przyznaje, że antynatalizm „zawęża krąg ludzi, z którymi chciałby się przyjaźnić”, gdyż nie potrafiłby zbudować głębokiej więzi z osobą afirmującą rozmnażanie. Dotyczy to zwłaszcza relacji romantycznych:

Gdy będę miał kobietę, to będzie musiała ona zaakceptować fakt, iż tym antynatalistą jestem. Jeśli spotkałbym kobietę, która na przykład od początku mówiłaby, że jest natalistką i chciałaby dzieci (...) to nie wykluczam faktu, iż ta kobieta byłaby dla mnie skreślona. (Narrator 3)

Jeszcze bardziej radykalne stanowisko prezentuje Narratorka 5, która deklaruje wykluczenie z grona przyjaciół każdego, kto zdecydował się na potomstwo, argumentując to drastycznym stwierdzeniem, że „ludzie, którzy mają dzieci, cofają się w rozwoju”.

Warto jednak zauważyć, że ta niechęć do „Onych” nie zawsze ma charakter ofensywny; często jest mechanizmem obrony przed stygmatyzacją. Badani obawiają się agresji słownej, a nawet fizycznej. Narrator 3 unika otwartego deklarowania swoich poglądów z lęku przed „hejtem” lub pobiciem. Przywołuje on stereotypy funkcjonujące w swoim otoczeniu, według których antynataliści to „wielcy egoiści” oraz osoby „siejące nienawiść”, które „najchętniej zabijałyby dzieci”. Podobne doświadczenia ma Narratorka 6, której znajomi określają antynatalistów mianem „psychicznych”.

Nieustanne odczuwanie zagrożenia i niezrozumienia powoduje u badanych specyficzny rodzaj poczucia winy i przymus ciągłego tłumaczenia się ze swoich wyborów życiowych. Prowadzi to do obniżenia poczucia własnej wartości i internalizacji społecznego odrzucenia, co obrazuje wyznanie Narratorki 4:

Wiesz, ja za każdym razem, kiedy mówię o swoim antynatalizmie, to muszę za to prawie że przeproszać, a na pewno muszę tłumaczyć, że nic mi do tego, w jaki sposób ty prowadzisz swoje życie i ja się w to nie będę wpierdalać (...) i przez to ... ja się czasami sama, sama, sama siebie określam mianem czarownicy. (Narratorka 4)

Antynatalizm staje się również źródłem dylematów moralnych w relacjach rodzinnych. Ta sama Narratorka opisuje ból związany z niemożnością spełnienia oczekiwań bliskich, w tym własnej teściowej:

[O własnej teściowej – H. G. Ż.] *autentycznie martwię się, że tą swoją decyzją sprawię jej wielką krzywdę i przykrość. (...) bo pewnie wymarzyła sobie swoje życie inaczej, i że będzie babcią, i to jest dla niej ważne. Przy czym no ja nie jestem też od spełniania jej marzeń do końca, nie. Eee i potrafię oczywiście sobie to jakby... powiedzieć, a to nie zmienia faktu, że... ciężko.* (Narratorka 4)

W obliczu odrzucenia w świecie realnym badani poszukują zrozumienia w grupie tożsamościowej („my”). Przestrzenią, która umożliwia budowanie takich więzi, jest Internet. Wszyscy badani są członkami wirtualnych społeczności antynatalistycznych, które pełnią funkcję grupy wsparcia. Dzięki nim odzyskują poczucie sprawstwa i otrzymują walidację swoich poglądów. Narrator 2 wskazuje, że grupy na Facebooku dają mu „większe zrozumienie”, a Narratorka 5 dodaje, że niwelują one dojmujące poczucie osamotnienia.

Ostatecznie – mimo kosztów społecznych – przynależność do wspólnoty antynatalistycznej jest postrzegana jako wartość dodana. Jak konkluduje Narrator 3, bilans zysków i strat w relacjach międzyludzkich może być dodatni: „nawet jeśli straciłbym pewne osoby w związku z tym, że jest antynatalistą, to z drugiej strony ja mogę zyskać, może nawet jeszcze więcej osób, w związku z tym, że tym antynatalistą się stałem” (Narrator 3).

Dyskusja

Przeprowadzone badania dowodzą, że w przypadku analizowanej grupy antynatalizm nie jest jedynie prostym przyjęciem zestawu poglądów, lecz tożsamością formującą się stopniowo w toku procesu biograficznego. Analiza materiału empirycznego pozwala stwierdzić, że u podstaw tego światopoglądu mogą leżeć sekwencje trudnych doświadczeń, które malują obraz rzeczywistości – w perspektywie samych narratorów – jako wrogiej, chaotycznej i wywołującej nieuchronne cierpienie. To właśnie ta pesymistyczna optyka staje się podłożem dla późniejszej krystalizacji postawy antynatalistycznej. Jednocześnie nie oznacza to, że antynatalizm jest prostą pochodną cierpienia ani że da się go wyjaśnić wyłącznie kondycją psychiczną jednostki. Materiał sygnalizuje raczej mechanizm łączenia afektywnych doświadczeń biograficznych z dostępnymi zasobami interpretacyjnymi, co umożliwia przekształcenie przeżyć w stanowisko etyczne. Innymi słowy, cierpienie nie „produkuje” antynatalizmu automatycznie, ale może stać się jednym z warunków sprzyjających wejściu w określone uniwersum symboliczne.

Dzięki tym результатам można doprecyzować obraz wyłaniający się z dotychczasowych badań ilościowych. O ile Philipp Schönegger (2021) wykazał istnienie korelacji między nastrojem depresyjnym a poglądami antynatalistycznymi (co współbrzmi z pesymistyczną optyką narracji analizowanych w ramach niniejszej pracy), o tyle polskie badania zespołu Karugi (2022) przynoszą rezultaty bardziej niejednoznaczne. Choć badacze ci wymieniają czynniki związane ze zdrowiem psychicznym wśród przyczyn antynatalistycznych postaw, to nie odnotowali istotnych statystycznie różnic w natężeniu lęku i depresji, które pozwalałyby wyraźnie oddzielić antynatalistów od pronatalistów – wskazują raczej na rolę obaw klimatycznych czy lęku o cierpienie dziecka. Rozbieżność tę można wyjaśnić, sięgając po analizę biograficzną. Przeprowadzona analiza sugeruje, że czynnikiem decydującym nie jest samo występowanie doświadczeń lękowo-depresyjnych (które mogą być udziałem szerokiej populacji), lecz specyfika ich biograficznego przepracowania. U badanych doświadczenie cierpienia zostało osadzone w określonych ramach interpretacyjnych, obejmujących konkretną wrażliwość i zasoby poznawcze. Umożliwiły one przekształcenie

indywidualnego bólu w spójny system etyczny, różniący się od interpretacji nadawanych podobnym doświadczeniom w innych ramach znaczeniowych.

Doświadczenia wspomniane przez badanych (konflikty rodziców, bieda, choroby czy porażki w relacjach) można odczytać w kategoriach biograficznych trajektorii cierpienia w ujęciu Fritza Schützego. Są to momenty załamania, które przerywają intencjonalne schematy działania jednostki, pozbawiając ją sprawczości i burząc dotychczasowy ład aksjologiczny. W świetle tej teorii przyjęcie postawy antynatalistycznej jawi się nie jako akt destrukcji, lecz jako metamorfoza – twórcza przemiana tożsamości, otwierająca nową linię rozwoju biograficznego. Antynatalizm staje się narzędziem odzyskiwania kontroli nad własnym losem.

Kluczowe jest w tym procesie przepracowanie trajektorii, co znajduje uzasadnienie w fenomenologii społecznej Alfreda Schütza (będącej inspiracją dla metody biograficznej). Zgodnie z tą koncepcją sens nie jest immanentną cechą samego przeżycia (które w trakcie trwania może być chaotyczne), lecz powstaje wtórnie – w toku retrospektywnej refleksji (*modo praeterito*). Narratorzy, opowiadając o swoim cierpieniu przez pryzmat antynatalizmu, dokonują aktu nadania sensu temu, co wcześniej było tylko bezradnym trwaniem w bólu.

Ów mechanizm sensotwórczy widoczny jest w dążeniu badanych do intelektualnej rekonstrukcji światopoglądu. Pęknięcie w dotychczasowym postrzeganiu świata rodziło potrzebę racjonalizacji własnej przemiany, co objawiało się poszukiwaniem „naukowych dowodów” i logicznych argumentów. Odkrycie terminu „antynatalizm” działało jak swoista eureka – moment iluminacji pozwalający nazwać i uporządkować rodzące się intuicje.

W tym kontekście antynatalizm może pełnić funkcję uniwersum symbolicznego w rozumieniu Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna. Jest to całościowy system znaczeń, który dostarcza narzędzi do legitymizacji doznanego cierpienia i integruje biografię jednostki. Dla większości badanych antynatalizm stał się bowiem nową osią konstrukcyjną życia, wypełniającą egzystencjalną pustkę – co potwierdzają określenia takie jak „mantra” czy „świętość”, które pojawiają się w narracjach.

Podobnie jak w przypadku innych uniwersów symbolicznych antynataliści dążą do tworzenia wspólnoty. Współczesne przestrzenie wymiany myśli koncentrują się głównie w sferze wirtualnej, co z jednej strony wpisuje się w globalne trendy cyfryzacji dyskursu, a z drugiej – tworzy konieczny pomost komunikacyjny dla rozproszonej terytorialnie mniejszości. Praktyki dyskursywne w takich grupach (na przykładzie Facebooka) analizowała niedawno Weronika Żybura (2025). Na łamach „Studiów Socjologicznych” badaczka wskazała, że dyskurs antynatalistyczny służy budowaniu silnego podziału „my – oni”, w którym pozycja oponentów prokreacji konstruowana jest na podstawie poczucia znaczącej przewagi moralnej, intelektualnej i klasowej.

Wnioski płynące z niniejszego badania stanowią istotne uzupełnienie perspektywy zaproponowanej przez Żyburę. Choć elitaryzm i dystynkcja są dostrzegalne w dyskursie (co potwierdza tezę o poczuciu moralnej wyższości), analiza biograficzna ujawnia ich głęboko defensywny charakter. Pozycja wyższości nie wynika tu z arogancji silniejszego, lecz jest strategią przetrwania grupy marginalizowanej. Z przeprowadzonych rozmów wyłania się obraz dojmującego egzystencjalnego osamotnienia badanych w świecie realnym. Codziennosc antynatalisty naznaczona jest koniecznością ciągłego tłumaczenia się, poczuciem winy wobec bliskich oraz stygmatyzacją, spychającą jednostkę do roli „innego” czy wręcz – jak metaforycznie ujęła to jedna z Narratorek – „czarownicy” zmuszonej do ukrywania swojej tożsamości.

W analizowanych narracjach ofensywna postawa wobec pronatalistów w sieci jawi się jako reakcja na prawdziwą wrogość świata zewnętrznego. Badani w wywiadach przywoływali konkretne doświadczenia agresji: od inwektyw i bycia określanym mianem „psychicznych”, przez życzenia śmierci, aż po rzeczywiste obawy przed przemocą fizyczną (pobicie). W tym kontekście wirtualne uniwersum symboliczne staje się czymś więcej niż tylko miejscem dyskusji. Jest bezpiecznym azylem („bunkrem”), w którym badani mogą zaspokoić podstawowy głód akceptacji i „opuścić gardę”.

Specyfika funkcjonowania baniek w mediach społecznościowych mogłaby sugerować, że przyjmowanie radykalnych postaw (jak antynatalizm) jest jedynie performatywnym nadawaniem sobie wyrazistej etykiety służącej antagonizacji i budowaniu wirtualnej wspólnoty. Przeprowadzona analiza biograficzna stanowczo przeczy jednak takiemu spłyceciu. Zgromadzony materiał dowodzi, że dla rozmówców antynatalizm nie jest powierzchowną, cyfrową pozą, lecz głęboko zinternalizowaną identyfikacją zakorzenioną w prawdziwych, nierzadko dramatycznych doświadczeniach życiowych. Z kolei ucieczka w wirtualność i budowanie radykalnego podziału „my – oni” to w istocie mechanizm ratunkowy, pozwalający zniwelować lęk i odzyskać poczucie godności w świecie, który postrzegany jest jako fundamentalnie opresyjny.

Przyjęcie takiej perspektywy rozumiejącej rzuca nowe światło na środowisko antynatalistyczne. Poszerzenie dyskursu naukowego – koncentrującego się dotąd często na kontrowersyjnych i wojowniczych postawach tej grupy – o głębszy, biograficzny i defensywny kontekst może stanowić punkt wyjścia do bardziej zniuansowanego opisu i interpretacji tego zjawiska.

Wnioski

Zaprezentowana tutaj analiza biograficzna proponuje redefinicję antynatalizmu w perspektywie socjologicznej. Wyniki wskazują, że nie musi być on traktowany jedynie jako zestaw argumentów etycznych, lecz przede wszystkim jako biograficzna strategia radzenia sobie z cierpieniem. Kluczowym ustaleniem niniejszego artykułu jest uchwycenie adaptacyjnej i sensotwórczej funkcji antynatalizmu, który poprzez narrację i późniejszą intelektualizację afektów umożliwia badanym symboliczne odzyskanie sprawczości w sytuacji chaosu egzystencjalnego. Ujęcie to pozwala zarazem uzupełnić wciąż wąski nurt badań empirycznych nad antynatalizmem dzięki przesunięciu punktu ciężkości z identyfikacji korelatów postaw na rekonstrukcję procesów biograficznych, w których stanowisko to stopniowo się formuje.

Z socjologicznego punktu widzenia relewantna jest również dekonstrukcja stereotypu antynatalisty jako agresywnego napastnika. Ujawniony w toku analizy defensywny charakter tej tożsamości sugeruje, że obserwowany radykalizm poglądów nie musi być wyłącznie przejawem agresji *per se*, lecz mechanizmem ochrony kruchej konstrukcji sensu przed szerokim niezrozumieniem i społeczną stygmatyzacją.

Należy jednak zaznaczyć ograniczenia przedstawianego tu projektu. Analiza miała charakter wyłącznie jakościowy i opierała się na próbie rekrutowanej w środowisku wirtualnym, co sprzyja nadreprezentacji osób silnie identyfikujących się z badaną postawą i aktywnych w sieci. Ponadto ze względu na specyfikę metody biograficznej – czasochłonnej i dostarczającej niezwykle obszerne materiały analityczne – grupa badawcza została zawężona do 10 osób, co stanowi wartość niższą niż w przypadku tradycyjnych wywiadów pogłębionych i uniemożliwia statystyczną generalizację wyników.

Zarysowane w pracy rezultaty otwierają istotne kierunki dalszych badań. Zasadne wydaje się przeprowadzenie weryfikujących badań ilościowych na reprezentatywnej próbie. Pozwoliłoby to nie tylko oszacować rzeczywistą skalę zjawiska, ale przede wszystkim sprawdzić, w jakim stopniu zrekonstruowane w niniejszym badaniu jakościowym mechanizmy biograficzne (jak choćby rola wczesnych trajektorii cierpienia czy specyficznej wrażliwości) mają charakter uniwersalny i statystycznie istotny w szerszej populacji. Co więcej, badania bazujące na większej próbie umożliwiłyby weryfikację wyników z uwzględnieniem kategorii płci. Choć w prezentowanej analizie jakościowej płeć nie okazała się czynnikiem znacznie różnicującym trajektorie prowadzące do przyjęcia tożsamości antynatalistycznej, systematyczne zbadanie ewentualnych różnic międzypłciowych na poziomie populacyjnym mogłoby stanowić poznawczo obiecujący i ciekawy kierunek dalszych dociekań.

Dobrze rokującą perspektywą badawczą są także analizy podłużne (longitudinalne), sprawdzające trwałość tej tożsamości w czasie – na przykład to, czy

ewentualna poprawa dobrostanu psychicznego może prowadzić do porzucenia poglądów antynatalistycznych. Ze względu na zaobserwowaną w niniejszym badaniu silną relację między przyjętą postawą a kondycją psychiczną jednostek wskazane byłoby też sięgnięcie w przyszłych projektach po podejście interdyscyplinarne, łączące perspektywę socjologiczną i psychologiczną. Pogłębienie tych wątków mogłoby przyczynić się do bardziej zniuansowanego i empatycznego rozumienia współczesnych form sprzeciwu wobec norm prokreacyjnych i pozwoliłoby dostrzec w radykalnych postawach nie tylko bunt, lecz także złożony los człowieka.

Podziękowania

Dziękuję moim Rozmówcom za zaufanie i odwagę, by powrócić pamięcią do doświadczeń trudnych i bolesnych. Bez Waszej otwartości na wpuszczenie badacza do intymnego świata przeżyć ten tekst nigdy by nie powstał.

Bibliografia

- Akerma, K. (2000). Manifest antynatalistyczny. O etyce antynatalizmu oraz bezdzietności wśród ludzi i zwierząt (A. Bobrowicz, tłum.). http://antynatalizm.com/Manifest_antynatalistyczny_-_Karim_Akerma.pdf [dostęp: 18.04.2026].
- Benatar, D. (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford University Press.
- Berger, P. L. i Luckmann, T. (2010). *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy* (J. Niżnik, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brake, E. i Millum, J. (2021). Parenthood and Procreation. W: E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/parenthood/> [dostęp: 18.04.2026].
- Cioran, E. (1996). *O niedogodności narodzin* (I. Kania, tłum.). Oficyna Literacka.
- Florkowski, R. (2021). Pro- i antynatalizm. Spór o sens życia i sposoby ratowania planety. *Fabrica Societatis*, 4, 139–158. <https://doi.org/10.19195/142710>
- Giraud, T. de (2006). *L'art de guillotiner les procréateurs: Manifeste anti-nataliste*. Le Mort-Who-Trompe.
- Godin, Ch. (2004). *Koniec ludzkości* (Z. Pająk, tłum.). WAM.
- Graff, A. (2024). Jak ryby w wodzie. Kultura terapii i jej krytycy. *Er(r)go. Teoria – literatura – kultura*, 48, 331–349. <https://doi.org/10.31261/errgo.15035>
- Gültekin, N., Inowłocki, L., Lutz, H. (2012). Poszukiwanie i pytanie. Interpretacja wywiadu biograficznego z turecką robotnicą w Niemczech. W: K. Kaźmierska (red.), *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów* (s. 277–304). Nomos.

- Helling, I. K. (1990). Metoda badań biograficznych. W: J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii* (s. 13–37). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Illouz, E. (2010). *Zbawienie nowoczesnej duszy. Terapie, emocje i kultura samopomocy* (S. Królak, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Jach, F. (2017). Antynatalizm jako recepta na problemy współczesności? *Hybris*, 39, 200–224. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.39.11>
- Karuga, F. F., Szmyd, B., Petroniec, K., Walter, A., Pawełczyk, A., Sochal, M., Białasiewicz, P., Strzelecki, D., Respondek-Liberska, M., Talarowska, M. (2022). The Causes and Role of Antinatalism in Poland in the Context of Climate Change, Obstetric Care, and Mental Health. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(20), 13575. <https://doi.org/10.3390/ijerph192013575>
- Kaźmierska, K. (1996). Wywiad narracyjny – technika i pojęcia analityczne. W: M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszewska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa* (s. 35–44). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kaźmierska, K. (red.). (2012). *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*. Nomos.
- Kaźmierska, K., Schütze, F. (2013). Wykorzystanie autobiograficznego wywiadu narracyjnego w badaniach nad konstruowaniem obrazu przeszłości w biografii. na przykładzie socjologicznego porównania narracji na temat życia w PRL-u i NRD. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 9(4), 121–139. <https://doi.org/10.18778/1733-8069.9.4.08>
- Kohli, M. (2012). Biografia: relacja, tekst, metoda. W: K. Kaźmierska (red.), *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów* (s. 35–50). Nomos.
- Konecki, K. (2000). *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Konecki, K. (2012a). Metodologia teorii ugruntowanej – strategia analiz i badań jakościowych. W: K. Konecki, P. Chomczyński (red.), *Słownik socjologii jakościowej* (s. 176–181). Difin.
- Konecki, K. (2012b). Wywiad narracyjny. W: K. Konecki, P. Chomczyński (red.), *Słownik socjologii jakościowej* (s. 329–331). Difin.
- Lofland, J., Snow, D., Anderson, L., Lofland, L. H. (2009). *Analiza układów społecznych. Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych* (A. Kordasiewicz i in., tłum.). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Misiuna, B. (2007). *Filozofie afirmacji*. Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Polskie Towarzystwo Socjologiczne. (2012, 25 marca). Kodeks etyki socjologa, <http://pts.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/kodeks.pdf> [dostęp: 18.04.2026].
- Riemann, G. (2012). Wprowadzenie do pracy badawczej w ramach badań biograficznych. W: K. Kaźmierska (red.), *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów* (s. 51–88). Nomos.
- Rosenthal, G. (2012). Badania biograficzne. W: K. Kaźmierska (red.), *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów* (s. 239–250). Nomos.
- Schneider-Mayerson, M., Leong, K. L. (2020). Eco-Reproductive Concerns in the Age of Climate Change. *Climatic Change*, 163(2), 1007–1023. <https://doi.org/10.1007/s10584-020-02923-y>

- Schopenhauer, A. (2009). *Świat jako wola i przedstawienie* (J. Garewicz, tłum., t. 2). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schönegger, P. (2021). What's up with Anti-Natalists? An Observational Study on the Relationship Between Dark Triad Personality Traits and Anti-Natalist Views. *Philosophical Psychology*, 34(8), 1172–1196. <https://doi.org/10.1080/09515089.2021.1946026>
- Schütz, A. (2008). *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Nomos.
- Schütze, F. (2012). Presja i wina. Wojenne doświadczenia młodego niemieckiego żołnierza i ich biograficzne implikacje (B. Molińska, tłum.). W: K. Kaźmierska (red.), *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów* (s. 453–482). Nomos.
- Shiffrin, S. V. (1999). Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm. *Legal Theory*, 5(2), 117–148. <https://doi.org/10.1017/S1352325299052015>
- Silverman, D. (2008). *Prowadzenie badań jakościowych* (J. Ostrowska, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stachowiak, J. (2025). Powierzchnia i głębia wywiadu. Dyskursowa organizacja opowieści o trudnej biografii. *Studia Socjologiczne*, 2, 63–88. <https://doi.org/10.24425/sts.2025.154897>
- Starzyński, M. (2020). Przeciw złudzeniom. Antynatalizm i jego argumenty. *Miesięcznik Znak*, 776, 66–71.
- Starzyński, M. (2021). *Antynatalizm. O niemoralności płodzenia dzieci*. Towarzystwo Naukowe im. Stanisława Andreskiego.
- Szczepański, J. (1973). Metoda biograficzna. W: J. Szczepański, *Odmiany czasu terazniejszego* (s. 573–607). Książka i Wiedza.
- Treichel, B., Schwelling, B. (2012). Tożsamości biograficzne i zbiorowe. W: K. Kaźmierska (red.), *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów* (s. 251–276). Nomos.
- Waniek, K. (2023). Kilka uwag o dobrym życiu w biograficznym doświadczeniu i jego nadmiernej terapeutyzacji. *Studia Socjologiczne*, 1, 31–58. <https://doi.org/10.24425/sts.2023.144833>
- Waniek, K. (2025). Dyskurs terapeutyczny i psychologizacja życia codziennego w relacjach autobiograficznych. Obserwacje badawcze i wyzwania metodologiczne dla socjologii biografistycznej. *Kultura i Społeczeństwo*, 69(4), 75–92. <https://doi.org/10.35757/KiS.2025.69.4.5>
- Wileczek, A. (2018). Obrazy współczesnego rodzicielstwa na stronach parentingowych. *Studia Pedagogiczne. Problemy Społeczne, Edukacyjne i Artystyczne*, 32, 105–123.
- Włodarek, J., Ziółkowski, M. (1990). *Metoda biograficzna w socjologii*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zapffe, P. W. (2013). Ostatni mesjasz (tłum. A. K. Trzeciak). *Analiza i Egzystencja. Czasopismo filozoficzne*, 21, 5–19.
- Zych, A. (2023). Antynatalizm jako reakcja na sytuacje graniczne. W: D. Kobyłański (red.), *Człowiek w sytuacji granicznej. Wybrane zagadnienia* (s. 81–97). Wydawnictwo Naukowe ArchaeGraph.

- Żadkowska, M., Dowgiałło, B., Gajewska, M., Herzberg-Kurasz, M., Kostecka, M. (2022). The Sociological Confessional: A Reflexive Process in the Transformation From Face-To-Face to Online Interview. *International Journal of Qualitative Methods*, 21, 1–12. <https://doi.org/10.1177/16094069221084785>
- Żybura, W. (2025). Jak można sobie zrobić coś takiego? Podział „my – oni” w antynatalistycznych grupach na Facebooku. *Studia Socjologiczne*, 4, 37–66. <https://doi.org/10.24425/sts.2025.157345>



Przemysław Nosal 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Adrianna Kępińska 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Karolina Łatwis 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wiktoria Najdul 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Barbara Pękal 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

FREAK FIGHTY. O ATRAKCYJNOŚCI ZMĄCENIA

Freak fighty to walki toczone w ringu przez celebrytów, którzy wcześniej nie uprawiali zawodowo sportów walki. Cieszą się one bardzo dużym zainteresowaniem publiczności, wytwarzają liczne treści kulturowe i generują znaczne zyski. Jednocześnie są krytykowane za promowanie przemocy, szerzenie mowy nienawiści oraz brak poszanowania zasad *fair play*. Ich obecność w przestrzeni publicznej wywołała istotną dyskusję o podstawowych regułach życia zbiorowego. Celem artykułu jest rekonstrukcja przyczyn popularności freak fightów. Opiera się ona na rezultatach badań jakościowych przeprowadzonych wśród oglądających je młodych osób. Na podstawie uzyskanych wyników wyodrębniono cztery najważniejsze powody śledzenia tych wydarzeń: redefiniowanie przez nie klasycznej formuły sportu, dokonywaną przez nie dekontekstualizację, ambiwalencję doświadczanych w związku z nimi emocji oraz wstydliwą przyjemność wynikającą z ich oglądania. W szerszym kontekście popularność freak fightów wynika zatem z atrakcyjności płynącej z gatunkowego „zmącenia”, w tym przypadku dotyczącego widowiska sportowego.

Słowa kluczowe: socjologia sportu; sztuki walki; freak fight; freak; sport i przemoc; zmącenie

Przemysław Nosal, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, pnosal@amu.edu.pl, ORCID 0000-0002-4794-1479; Adrianna Kępińska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, adrkepl@st.amu.edu.pl, ORCID 0009-0002-7898-3003; Karolina Łatwis, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, karlatl@st.amu.edu.pl, ORCID 0009-0007-0883-6207; Wiktoria Najdul, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wiknajl@st.amu.edu.pl, ORCID 0009-0007-1924-4805; Barbara Pękal, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, barpek@st.amu.edu.pl, ORCID 0009-0000-2888-8863.

Freak Fights. On the Appeal of Blurring

Freak fights are fights staged in the ring by celebrities who are sports amateurs. They enjoy great popularity among the public, generate significant profits, and produce a lot of cultural content. However, they are also criticised for promoting violence and hate speech, and for showing a lack of respect for fair play. Their presence in the public sphere has sparked an important discussion about the fundamental principles of society. This article aims to explore the reasons behind the popularity of freak fights based on qualitative research conducted with young people who watch them. Four main reasons for following these events were identified based on the results obtained: the redefinition of the traditional sporting formula, the decontextualisation of celebrities, the ambivalence of the emotions experienced in connection with them, and the guilty pleasure derived from watching them. More broadly, the popularity of freak fights is linked to the appeal of ‘blurring genres’ – in this case, the genre of sporting events.

Key words: sociology of sport; mixed martial arts; freak fight; freaks; sport and violence; blurring genres

Wprowadzenie

Rzecznik Praw Obywatelskich w październiku 2024 roku wypowiedział się na temat ważnego wyzwania w zakresie regulowania życia społecznego:

To jest kwestia moralnych granic wolności działalności gospodarczej. Te gale są organizowane przez osoby fizyczne, osoby prawne, które czerpią z tego zysk. W warunkach swobody, wolnego rynku trudno wyobrazić sobie całkowity zakaz tego typu imprez czy towarzyszących im działań. Natomiast organy władzy publicznej odpowiedzialne za poszanowanie prawa powinny się przyjrzeć temu zjawisku i zastanowić, czy nie dochodzi tam do działalności przestępczej, czy nie dochodzi tam do demoralizacji dzieci i czy nie powinny być wprowadzone pewne ograniczenia. (...) Rolą państwa jest dostrzeżenie tego typu zjawiska i wprowadzenie odpowiednich restrykcji. Tak żeby pogodzić z jednej strony wolność działalności gospodarczej i pewne zainteresowanie – bo te gale odwiedzają dziesiątki tysięcy ludzi – ale też należy mieć na względzie to, że obowiązkiem państwa jest zapobieganie demoralizacji dzieci i młodzieży. (Rzecznik Praw Obywatelskich, 2024)

Powodem zabrania głosu przez rzecznika i zarazem ilustracją napięcia pomiędzy wolnością (wolnym rynkiem, wolnym wyborem konsumenckim) a kontrolą (zdefiniowaniem ram obecności w życiu społecznym, ograniczeniem dostępu wybranych grup do określonych zasobów) była gala tak zwanych *freak fights* (dosłownie: „walk dziwaków”), która w ostatnim dniu sierpnia 2024 roku zgromadziła na Stadionie Narodowym w Warszawie 47 tysięcy widzów.

Freak fighty to walki toczne w ringu przez celebrytów, którzy wcześniej nie uprawiali zawodowo sportów walki. Cieszą się one bardzo dużym zainteresowaniem publiczności, wytwarzają liczne treści kulturowe oraz generują znaczne zyski

finansowe dla swoich uczestników i organizatorów. Jednocześnie są krytykowane za promowanie przemocy, szerzenie mowy nienawiści oraz brak poszanowania zasad *fair play*. Powyższe atrybuty sprawiają, że freak fighty stanowią soczewkę, w której ogniskuje się wiele sporów dotyczących sportu czy mediów, a w szerszym kontekście także obyczajowości czy aksjologii. Innymi słowy, wywołują one niezwykle istotną dyskusję o podstawowych regułach życia zbiorowego.

Celem tego tekstu jest rekonstrukcja przyczyn popularności freak fightów. Opiera się ona na wynikach badań jakościowych przeprowadzonych wśród oglądających je młodych osób. Na podstawie uzyskanych danych wyodrębniono cztery najważniejsze powody śledzenia tych wydarzeń: transgresję klasycznej formuły sportu, dekontekstualizację, mozaikowość doświadczanych emocji oraz wstydliwą przyjemność. Jednocześnie ambicja osób autorskich niniejszego artykułu nie ogranicza się tylko i wyłącznie do opisu, choćby nawet i „gęstego”, zjawiska „walk dziwaków”, ale sięga dalej i stara się traktować je jako wskaźnik szerszego fenomenu – atrakcyjności płynącej ze „zmącenia” gatunku.

Czym są freak fighty?

Freak fighty to wydarzenia, w których – najczęściej – dwójka zawodników bądź zawodniczek walczy ze sobą w ringu. Reguły starć bazują na formule mieszanych sztuk walki (ang. *mixed martial arts*, MMA), co oznacza, że rywalizujący używają rąk i nóg do zadawania ciosów, a wynik zawodów ocenia sędzia. W tym kontekście freak fighty nie odstają od innych imprez tego nurtu, na przykład organizowanych przez takie federacje jak KSW (Konfrontacja Sztuk Walki) czy UFC (Ultimate Fighting Championship). Czynnikiem, który je od nich odróżnia, pozostaje jednak specyfika osób walczących ze sobą na arenie. Nie są to bowiem profesjonaliści/profesjonalistki, ale różnego rodzaju amatorzy/amatorki – influencerzy/influencerki (również patoinfluencerzy/patoinfluencerki), aktorzy/aktorki, celebryci/celebrytki, uczestnicy/uczestniczki *reality shows*, politycy/polityczki czy emerytowani sportowcy i emerytowane sportowczynie (między innymi piłkarze, siatkarze, lekkoatleci/lekkoatletki, bokserzy/bokserki). Osoby te zwykle nie mają doświadczenia w walce, a głównym powodem zaproszenia ich do freak fightów jest ich duża rozpoznawalność. Dodatkowo postacie te często dobierane są w pary na podstawie toczonych właśnie konfliktów (zwykle w przestrzeni mediów społecznościowych) albo istniejących pomiędzy nimi różnic (takich jak wzrost, waga, doświadczenie, wiek, a także poglądy polityczne).

Freak fighty od dawna cieszą się popularnością w Azji i Ameryce Południowej oraz w wybranych krajach europejskich (między innymi w Czechach, Rumunii czy Rosji). W Polsce pojawiły się w 2018 roku i szybko wzbudziły ogromne zainteresowanie. Przyciągają dużą publiczność zarówno na żywo na

arenie, jak i poprzez transmisje w systemie *pay-per-view*. Zwraca się uwagę, że skupiają uwagę przede wszystkim osób młodych, choć nie brakuje fanów/fanek we wszystkich kategoriach wiekowych (Lewandowski, 2024). Obecnie w Polsce działają dwie federacje zajmujące się organizacją tego typu walk: Fame MMA (największa federacja w Polsce i w całej Europie) oraz Prime MMA; kilka innych zaprzestało w ostatnim czasie działalności. Do tej pory odbyło się ponad 60 gal walk freakowych (stan na 13.01.2026), które na żywo w halach sportowych obejrzało prawie 550 tysięcy widzów, a kilka milionów śledziło odpłatne transmisje online. Najpopularniejsze zawodniczki i najpopularniejsi zawodnicy otrzymują wynagrodzenie sięgające nawet 500–800 tysięcy złotych za walkę (zob. Kołodziejcki, 2022; Ciepielewski, 2023; por. Hryniewicz, 2024) – dotyczy to w równym stopniu osób znanych z innych sfer życia, które zdecydowały się na udział w walkach, jak i tych, które swoją rozpoznawalność zyskały właśnie dzięki galom.

Ważnym elementem freak fightów jest także to, że galom towarzyszy bardzo rozbudowana produkcja tekstów kultury. Organizatorzy przygotowują karty z opisem walk; nagrywają ich zapowiedzi; organizują *talk shows*, konferencje na żywo z udziałem fanów, ważenia i oficjalne prezentacje walczących; transmitują przygotowania do walk, same walki oraz wiele materiałów im towarzyszących; tworzą krótkie filmiki oraz dłuższe kompilacje z najbardziej emocjonującymi sytuacjami, które miały miejsce podczas walk i poza nimi (na przykład bijatyki podczas konferencji, wzajemne obrażanie się). Wszystkie one trafiają później do wybranych mediów, gdzie są oglądane, udostępniane i komentowane. W efekcie treści związane z freak fightami tworzą ważny – coraz ważniejszy – element pejzażu kulturowego, również dla osób, które się nimi nie interesują. Dla fanów stanowią platformę wspólnego przeżywania; dla osób postronnych – materiał starający się pozyskać ich uwagę, a dla przeciwników – formę promowania mowy nienawiści, przemocowych zachowań i osłabiania ducha sportu. W każdym z przypadków pozostają one jednak ważnym aspektem agendy społecznej.

Przegląd literatury

Jak wskazano w poprzednim podrozdziale, freak fights to fenomen dość nowy i najpewniej z właśnie tego powodu nie poświęcono mu jeszcze socjologicznej uwagi (zob. Nosal i Brzozowska-Brywczyńska, 2026). W polskojęzycznym piśmiennictwie możemy znaleźć wyłącznie fragmenty książek (Wątor, 2024; Sepioło, 2024; Suchecka, 2023, s. 19–25) i zaangażowane teksty publicystyczne (na przykład Głuchowski, 2024; Ostapiuk, 2024; Walkiewicz, 2024; Bartosiak, 2023; Borys, 2022; Danielewicz, 2022), nieliczne analizy z zakresu nauk o mediach (Porębski, 2024, s. 160–164; Klata, 2024; Lewandowski, 2024).

Sytuacja ta nie oznacza jednak, że proponowana tutaj refleksja nad *freak fights*-mi osadzona jest w literaturowej próżni. Wręcz przeciwnie – wskazać należy na nurty literatury dostarczające narzędzi oraz inspiracji do ich badania.

W szerszym kontekście są to na pewno studia nad *freak shows*. Temat „pokazów dziwaków”, organizowanych już od XIX wieku, doczekał się licznych opracowań historycznych i kulturoznawczych. W ich ramach analizowano kontekst społeczny przedstawień, typologię występujących w nich postaci oraz sposoby definiowania „inności”, „obcości” czy „dziwności” (Bogdan, 1990, s. 84–105). Podkreślano, że *freak shows* stanowiły przykład przemocy kolonialnej i utowarowienia ludzkiej istoty, ale też poszerzały uniwersum wyobrażeń o cielesności i przyczyniały się do budowania kategorii normy – fizycznej albo moralnej (zob. Durbach, 2009; Garland-Thomson, 1996, 1997; Chemers, 2003; Tromp, 2008; Putova, 2018). Urefleksyjniano również rolę publiczności tych pokazów oraz rangę samego spojrzenia padającego na freaki (Putova, 2018). W innych pracach opisywano zaś kontekst logistyczno-organizacyjny wydarzeń związany z cyrkiem, obwoźnymi wystawami albo prezentacjami na dworach królewskich (Kérchy i Zittlau, 2013). Szczególną uwagę, z racji tematyki niniejszego tekstu, należy poświęcić tym fragmentom większych prac, w których osoby autorskie opisywały „dziwne walki”, organizowane, by wywołać dodatkowe emocje – walki osób wysokich z niskorosłymi, otyłych z chudymi, a nawet ludzi ze zwierzętami (najczęściej z małpą albo kangurem) (Durbach, 2009, s. 168–170; Bogdan, 1990, s. 89–90). Na zakończenie tego wątku warto dodać, że późnym odpryskiem badań nad *freak shows* są analizy programów telewizyjnych eksponujących „dziwność” i łączących je z mechanizmem konfrontacji, tak jak dzieje się to w przypadku niektórych form *reality TV* i *talk shows* (zob. Brotman i Brotman, 1996; Gamson, 1998; Tolson, 2001; Lunt i Stenner, 2005, por. Hamilton, 1998). Sandra Pitcher, analizując wybrane programy *reality TV*, stwierdza wręcz, że wykorzystują one te same mechanizmy freakowego dyskursu (ang. *freak discourse*), co narracje wokół dziewiętnastowiecznych widowisk (Pitcher, 2021, s. 191–193).

Fundamentu literaturowego można szukać także w studiach poświęconych wrestlingowi (ang. *professional wrestling*). Wrestling to rodzaj rozrywki sportowej, widowiska łączącego walkę zawodników na ringu z elementami spektaklu charakteryzującego się przede wszystkim wyreżyserowaną fabułą odgrywaną przez zadających sobie udawane ciosy atletów (zob. Tyson Smith, 2014; Chow i in., 2017; Reinhard i in., 2018). Pisał już o nim w *Mitologiach* Roland Barthes (2000) – w rozdziale pod tytułem *Świat wolnoamerykanki* stwierdzał, że jego cechą jest „widowiskowa przesada” (tamże, s. 31), a chodzi w nim przede wszystkim o „sprawiedliwość immanentną”: „im podłejsze działania «lajdaka», tym większa radość publiczności z powodu sprawiedliwie oddanego ciosu” (tamże, s. 38). Inni autorzy wzmacniają „gatunkową” niejednoznaczność

wrestlingu. Podkreślają jego synkretyzm zarówno na poziomie zaplecza sportowego (zapasy, MMA, elementy boksu i akrobatyki), jak i widowiskowego (charakterystyka postaci, fabularność walk, efektowne stroje, choreografia, charakterystyczne oprawy muzyczne) i konkludują, że zaciera on granice między sportem a teatrem (Chow i in., 2017). W tym kontekście niezwykle istotnym elementem profesjonalnego wrestlingu jest koncepcja *kayfabe* – budowanie i zarazem utrwalanie wiary widzów w iluzję, że wszystko, co jest prezentowane publiczności w czasie gal, jest autentyczne; że walki i rywalizacja są prawdziwe, mimo że w rzeczywistości są reżyserowane i odgrywane, a ich wynik jest z góry znany (Tyson Smith, 2006). We wrestlingu zatem, podobnie jak w przypadku freak fightów, zaciera się granica między sportem a widowiskiem parateatralnym, podczas którego z wykorzystaniem choreografii rywalizacji sportowej oraz rozbudowanych elementów narracyjnych tworzy się dość szczególny spektakl sportowo-rozrywkowy (zob. Glenday, 2013; McBride, 2005).

Idąc dalej coraz bardziej sportowym tropem, dociera się wreszcie do rozbudowanej literatury z zakresu socjologii i nauk społecznych dotyczącej sportów walki. Nie chodzi jednak o wszystkie teksty obecne w tym polu, ale przede wszystkim o te, które analizują sport jako przejaw cywilizowania przemocy. Wielu autorów, poczynając od Norberta Eliasa i Erika Dunninga (Elias i Dunning, 1986), podkreśla bowiem, że umowność sportu stanowi formę kulturalizowania pierwotnych instynktów ludzkich, takich jak choćby agresja (zob. Sánchez García i Spencer, 2013; Spencer, 2014; Bret, 2017). Kolejni badacze zauważają problematyczność granicy między umownością a realizmem sportów walki, w których reguły w niewielkim stopniu wpływają na starcie osób rywalizujących, a przebieg zawodów ma dla nich – dla ich ciał – rzeczywiste (bolesne) skutki (zob. Channon i Matthews, 2022; por. Lenartowicz, Dobrzycki i Jasny, 2023). Dyskusja ta doprowadziła do postawienia tezy o zachodzącej w sporcie desportyzacji przemocy – zjawisku wpisywania różnych form przemocy w konwencję sportu w celu jej uprawomocnienia w przestrzeni publicznej (na przykład Van Bottenburg i Heilbron, 2006; Sánchez García i Malcolm, 2010). Jej konsekwencją jest zatem nie tylko redefinicja sportu (przykładowo zmniejszenie rangi konwencji, reguł, treningu i umiejętności, a wyekspozowanie „nagiej” przemocy, transgresji i medialnego show), ale również zwiększona obecność seansów okrucieństwa w życiu zbiorowym (Sugden, 2022; por. Channon i Jennings, 2014; por. Gaarenstroom i in., 2015; Zembura i Żyśko, 2015). Wskazywanie na powyższy stan rzeczy jest także nawracającym motywem w dyskusji o skutkach rozpowszechnienia freak fightów.

Innym ważnym wątkiem, który jawi się jako istotny w kontekście „walk dziwaków”, jest analiza zjawiska spektakularyzacji wydarzenia sportowego. Zwraca się bowiem uwagę na wzmacnianie i rozbudowywanie tych aspektów widowiska, które mają podnieść jego atrakcyjność i przyciągnąć jeszcze większą

liczbę odbiorców. Mieszczą się tu procesy związane z estetyzacją (zob. Gwóźdź, 2003; Mumford, 2012), technologizacją (zob. Nosal, 2014; Flynn, 2024; Bustad i Abeza, 2025), komodyfikacją (zob. Horne, 2006; Nosal i Kossakowski, 2017), brutalizacją (zob. Andreasson i Johansson, 2018) czy wreszcie szeroko rozumianą mediatyzacją sportu (zob. Rowe, 2004; Frandsen, 2020; Licen i in., 2022). Badacze podkreślają, że te zjawiska zmieniają zewnętrzny charakter rywalizacji, jak również rekonfigurują jej strukturę, reguły i hierarchię wartości, integrując sport z rozrywką i rynkiem medialnym. Radykalnym przejawem tego procesu jest powstawanie nowych form rywalizacji czerpiących ze sportu, czego ilustracją są właśnie freak fighty.

Wreszcie, na zakończenie warto zasygnalizować, że dyskusja wokół freak fightów wpisuje się w szeroką debatę dotyczącą definiowania sportu, czyli refleksji nad tym, czy i w jakim zakresie określone aktywności spełniają jego kluczowe kryteria (Meier, 1981; Nosal, 2015; Lagaert i Roose, 2016), oddają jego „istotę” (Krawczyk, 1997). Walki analizowane w artykule mają definicyjne atrybuty sportu, ale też cechy niemieszczące się w jego ramie. Ten hybrydyczny charakter freak fightów – choć także wielu innych aktywności (na przykład e-sportu albo parkouru) – staje się wyzwaniem nie tylko dla samego porządku instytucjonalnego pola sportu, lecz także nauk próbujących go opisać.

Powyższy przegląd stanu wiedzy pokazuje, że istnieją obszerne badania zarówno dotyczące „dziwaków”, jak i widowisk sportowych bazujących na walce, takich jak wrestling czy MMA. Większość z nich koncentruje się jednak na tym, czy i w jaki sposób wpisują się one w formułę współczesnego sportu – opartą na cywilizowaniu przemocy, zasadzie *fair play*, konwencjach i ramach spektaklu kulturowego. Jednocześnie istnieje luka badawcza dotycząca „gatunków zmaconych” (zob. Geertz, 1990), widowisk wykraczających poza prostą definicję sportu, takich jak choćby freak fighty. Spektakle te ilustrują złożoność świata sportu, jak również są lustrem dla szerszych procesów zachodzących w życiu społecznym. Zmaćenie (ang. *blurring*) stanowi przedmiot zainteresowania przede wszystkim osób badających gatunki literackie. Zwraca się uwagę, że obejmuje ono nie tylko zacieranie granic między gatunkami i powstawanie nowych mozaikowych twórców, zapożyczających wybrane elementy z różnych pól, ale też zmianę pozycji badacza/badaczki. Podkreśla to Przemysław Czapliński:

To rozmycie konturów wydaje mi się jednak najwartościowszą przypadłością refleksji o literaturze. Badacz dzieła literackiego nie może w takiej sytuacji zbyt wiele dziedziczyć – w dużo większym stopniu zaś musi definiować na własny użytek, stawiać indywidualne pytania metodologiczne, mieszać składniki różnych szkół. Wie przy tym, że może więcej – to znaczy, że granice są luźne, przepuszczalne, perforowane (performatywne?), a więc, że może swobodnie importować rozmaite pojęcia z antropologii, socjologii, filozofii, historiografii (ze świadomością, że dziedziny te znajdują się w stanie takiego samego kryzysu definicyjnego, metodologicznego i substancjalnego). (Czapliński, 2010, s. 35)

Zmącenie jawi się jako proces niosący za sobą nowe teksty kultury – przyciągające jakościową odmiennością i umykające dotychczasowym klasyfikacjom. Jednocześnie stanowi ono (atrakcyjne!) wyzwanie badawcze i interpretacyjne – atrakcyjne, ponieważ dające pole do „hybrydycznych” analiz.

Niniejszy tekst wykorzystuje zatem „walki dziwaków” – widowiska programowo „zmącone” – nie tylko, by przyjrzeć się, w jaki sposób „rozmywają kontury” współczesnego sportu, ale także, by opowiedzieć o społecznych potrzebach, które takie wydarzenia zaspokajają.

Metodologia

Bazą empiryczną tego artykułu są wyniki badania rekonstruującego przyczyny popularności freak fightów, przeprowadzonego wśród osób w wieku 18–35 lat, ponieważ to właśnie one są głównym odbiorcą tych wydarzeń (zob. Partum, 2023; Chłopaś, 2024). W jego ramach pomiędzy marcem a majem 2025 roku zrealizowano 40 wywiadów pogłębionych z osobami respondenckimi, które w ciągu dwunastu miesięcy poprzedzających rozmowę obejrzały co najmniej jedną galę freak fightową oraz towarzyszące jej materiały. Osoby te zamieszkiwały Poznań lub powiat poznański. Dobór próby miał charakter celowy, ale jednocześnie zadbano o jej zróżnicowanie ze względu na płeć, wykształcenie oraz – w obrębie przyjętej kategorii – wiek. Szczegółowy rozkład próby przedstawia poniższa tabela.

Tabela 1. Opis próby badawczej

Zmienna	Kategoria	Liczebność
Płeć	Mężczyzna	28
	Kobieta	12
Wykształcenie	Podstawowe, gimnazjalne lub zawodowe – edukacja zakończona na tym etapie	6
	Podstawowe, gimnazjalne lub zawodowe – edukacja kontynuowana obecnie w szkole średniej	4
	Średnie – edukacja zakończona na tym etapie	6
	Średnie – edukacja kontynuowana obecnie na studiach wyższych	12
	Wyższe	12
Wiek	18–23	14
	24–29	13
	30–35	13

Źródło: opracowanie własne.

Średnia długość wywiadu wynosiła około 60 minut, choć niektóre z nich trwały nawet dwie godziny. Scenariusz rozmowy składał się z pytań wprowadzających, czterech segmentów pytań dotyczących określonych aspektów oglądania walk (doświadczanych emocji, form zaangażowania, naruszania reguł w ramach walk, a także stosunku do osób biorących w nich udział) oraz pytań podsumowujących. Zebrany materiał badawczy po uprzedniej transkrypcji poddano analizie z wykorzystaniem programu MaxQDA. Dane kodowano zgodnie z zasadami analizy tematycznej (zob. Braun i Clark, 2024).

Akt wywiadu poprzedzony był wypełnieniem przez badanego(-ą) tak zwanej karty walk – kwestionariusza dotyczącego najważniejszych faktów o zaangażowaniu respondenta(-ki) w freak fighty. Obejmował on między innymi pytania o pierwszą obejrzaną walkę, łączną liczbę obejrzanych walk, czas poświęcany śledzeniu gal czy najczęstsze okoliczności ich oglądania. Jego zastosowanie miało podwójną funkcję. Z jednej strony uzyskane przy jego użyciu dane mają charakter *stricte* badawczy. Po zakodowaniu i analizie statystycznej pozwoliły stworzyć roboczy profil osoby oglądającej freak fighty. W niniejszym tekście, z racji ograniczeń objętościowych oraz niepogłębienia uzyskanych danych, ten wątek o charakterze ilościowym nie został jednak zaprezentowany. Z drugiej strony karty odegrały również ważną rolę facylitacyjną – zebrane dzięki nim informacje stanowiły podstawę wywiadu i punkt wyjścia do rozszerzenia uzyskanego już pejzażu praktyki o wątki dotyczące przypisywanych jej znaczeń, emocji czy ocen moralnych. Dodatkowo sprawiały, że respondent(ka) czuł(a) się doceniony(-a) przez osobę prowadzącą wywiad, która w momencie jego realizacji wiedziała już dużo o aktywności rozmówcy(-czyni).

Zrealizowane badanie miało udzielić odpowiedzi na pytanie o to, jakie są powody oglądania „walk dziwaków”. Na podstawie zebranego materiału empirycznego udało się zmapować cztery główne przyczyny atrakcyjności freak fightów: transgresję formuły sportu, dekontekstualizację znanych postaci, mozaikowość doświadczanych w związku z nimi emocji i wstydliwą przyjemność czerpaną z oglądania walk.

Wyniki

W tej części tekstu zaprezentowane zostaną wybrane wyniki badania. Podzielono je na cztery części odpowiadające zasygnalizowanym powyżej najważniejszym powodom popularności walk.

Transgresja gatunkowa

W logikę freak fightów wpisane jest dążenie do przekraczania granic sportowej rozgrywki. Pragnąc być jednocześnie niesportem i sportem, są one bytem

granicznym, łączącym wybrane elementy obu formatów. W efekcie tworzą spektakl o nieokreślonym statusie – zespalają scenografię i choreografię sportu z cechami *reality show* i ulicznej kłótni. Daje temu wyraz jeden z respondentów: „Nie widziałem nigdy czegoś takiego! Pomijając oczywiście jakieś konflikty na Jeźcach w Poznaniu między ludźmi spod monopolowego” (R13_M_30–35)¹. Ten stan niejednoznaczności wcale jednak nie przeszkadza oglądającym je osobom. Wręcz przeciwnie – podkreślają one quasisportowy charakter wydarzenia i zwracają uwagę na te jego części składowe, które redefiniują formułę sportu, a zarazem czynią ją szczególnie atrakcyjną.

Jedną z nich jest elastyczny system reguł. W przeciwieństwie do sportów konwencjonalnych, w których obowiązują jednoznaczne przepisy, we freak fightach panuje nierygorystyczny zbiór kilku ogólnych zasad, a im częściej zawodnicy je łamią, tym bardziej walka jest zaskakująca i chętniej oglądana. Nie chodzi zatem o brak reguł, ale o programowe umniejszenie ich rangi i założenie ich nieprzestrzegania: „Nie no, jakieś tam regulaminy i zasady mają. Tylko że są one dziurawe jak szwajcarski ser albo zależą od interpretacji” (R03_M_18–24). Widowisko o tak zmańconych granicach staje się świeże, zaskakujące i atrakcyjne w odbiorze. Oferuje bowiem osobom oglądającym eklektyczne zestawienie wielu – wydawałoby się sprzecznych – atrybutów jednocześnie. Publiczność zaś – często, bo oczywiście nie zawsze – poszukuje takiej właśnie nowości i nieprzewidywalności, by przełamać swoją poznawczą rutynę: „(...) Taka nieobliczalność [tego], co się wydarzy... Czy, nie wiem, skoczy mu na głowę? Czy się na niego rozpędzi głową w brzuch? No taki wiesz, element takiego pozytywnego zaskoczenia, takiego «turbo freaka»” (R10_M_30–35). Niedookreślenie freak fightów i wymykanie się przez nie znanym schematom narracyjnym derutynizuje praktyki odbiorcze związane z oglądaniem wydarzeń sportowych.

Ważnym obszarem transgresji klasycznej formuły sportu jest także kwestia umiejętności zawodników(-czek) oraz związanych z nimi oczekiwań publiczności. Osoby walczące we freak fightach to amatorzy, a wiele z nich w ogóle nie miało wcześniej do czynienia ze sportem. Prezentują zatem niski poziom sprawności fizycznej, są słabo wytrenowane, a ich starcia charakteryzują się często nieporadnością. Mówi o tym respondent: „cep za cep albo stoją pod tą siatką i nic nie robią” (R03_M_18–24). Publiczność nie wymaga od nich kunsztu na ringu, ale oczekuje właśnie niespodzianek oraz podejmowania przez uczestników prób wychodzenia poza swoją dotychczasową rolę. Im większy dysonans pomiędzy oczekiwanym rezultatem a rzeczywistym wystąpieniem, tym walka jest atrakcyjniejsza. Takimi sytuacjami są choćby wygrane osób mierzących się z wyjątkowo trudnymi warunkami walki (na przykład jeden zawodnik stawia

¹ Oznaczenia osób respondenckich stosowane w tekście: (numer respondenta_płeć_przedział wiekowy), na przykład (R05_K_18–24).

czoła grupie przeciwników: „I on się bił z dwunastoma chłopakami... No, to dla mnie, na przykład, to jest coś. No, bo to nie jest ważne, że oni się nie umieją bić, no ale sam musisz wytrzymać 20 minut z ciągle zmieniającymi się ludźmi, no nie?” [R33_M_30–35]) lub też zwycięstwa słabeuszy albo porażki faworytów (na przykład respondent mówi, że lubi, gdy „wchodzi do klatki zawodnik, który wie, że ma przeszłość typowo alkoholową albo po prostu patostreamingową, a nagle wchodzi i on jest terminatorem, nie do zabicia po prostu i pokonuje, jak ostatnio Taazy [jeden z zawodników – przyp. autorów] się pokazał, który jeździł kurierką, a nagle wchodzi i pokonuje każdego po kolei, mimo że wcześniej nie miał żadnych styczności z walkami” [R27_M_18–24]). Publiczność liczy więc na goffmanowskie momenty załamania kontroli, fuszerki i sztuczki (Goffman, 1984, s. 342–343), czyli sytuacje, w których to, co wydaje się kontrolowalne, wymyka się spod kontroli i odwrotnie.

We freak fightach marginalizuje się zatem kluczowe elementy sportu, czyli rywalizację, trening, dyscyplinę czy perfekcję, a w centrum stawia się aspekty dotychczas poboczne, takie jak konflikty między walczącymi, agresja czy nieporadne bijatki w ringu. Rama sportu staje się przede wszystkim scenografią dla widowiska. Z jednej strony dzięki takiej formule wydarzenie przypomina fanom klasyczne walki w ringu, a przez to cieszy się jeszcze większą popularnością. Z drugiej natomiast zmniejszenie rangi umiejętności i zatarcie granicy między tym, co konwencjonalne, a tym, co realne, prowadzi do sygnalizowanej już desportyzacji – „odsportowienia” walk i uczynienia z nich wehikułu uprawomocniania przemocy w przestrzeni publicznej (na przykład van Bottenburg i Heilbron, 2006; Sánchez García i Malcolm, 2010).

I jakby też w tych wszystkich walkach ciekawe jest to, że sport jest najmniej istotny... W sensie ja na przykład też się kompletnie nie znam na walkach, więc ja nawet nie wiem czasem dobrze, kto wygrywa, a kto przegrywa... Wydaje mi się, że duża część ludzi też nie zdaje sobie z tego sprawy i właśnie ogląda to raczej dla samego show wokół niż dla samej walki. (R35_K_25–29)

Innym istotnym wymiarem transgresji jest podniesienie rangi wydarzeń, które dzieją się poza samą rozgrywką, czyli poza ringiem. Dotyczy to różnego rodzaju interakcji pomiędzy zawodnikami lub zawodnikami i publicznością, zachodzących przed walką i po niej. Niezwykle istotną rolę odgrywają konflikty toczne przez zawodników poza areną czy konferencje, podczas których dochodzi do ich pierwszej fizycznej konfrontacji: „[freak fighty] bazują na tym. Na tych konfliktach, przemocy, agresji, na tej patologii, więc jak najbardziej na tym zyskują” (R09_K_30–35). Dochodzi tu zatem do przeniesienia ciężaru wydarzenia z samego momentu walki na jej tło i otoczenie, czas przed starciem i po nim. To sytuacja zupełnie inna niż w tradycyjnym sporcie, gdzie liczy się przede wszystkim „tu i teraz”, a konflikty personalne nie mają większego znaczenia

w kontekście walki na ringu czy rywalizacji na boisku. We freak fightach stają się one kołem zamachowym całej gali. Zwykle są atrakcyjnym kluczem doboru zawodników w parę (na przykład lewicowy aktywista kontra prawicowy publicysta), a także są medialnie kreowane, aby przyciągnąć uwagę publiczności (na przykład matka popularnego patoinflucera kontra jego była dziewczyna). Konflikt traci swój użytkowy wymiar, a staje się symulakrum sporu – odgrywanym dramatem służącym budowaniu napięcia przed walką i wygasającym wraz z jej zakończeniem. Jak zauważa respondent, ta przemiana ma charakter celowy:

show trzeba zrobić, trzeba nakręcić, trzeba zbudować – w cudzysłowie weźmy w tym przypadku – jakiś konflikt. (...) Kiedyś te konflikty były faktyczne, biznesowe, a dziś one są głównie prywatne, bo po prostu „nie lubię cię”, bo „mi odbiłeś dziewczynę”, bo coś i jeszcze głębiej się tam wjeżdża. (...) Nawet bym się pokusił o stwierdzenie, że jest to trochę szydzenie i obrażanie sportu, bo zobacz, dlaczego profesjonalni zawodnicy UFC czy wszystkich innych gal takich profesjonalnych, czysto sportowych, którzy z tego żyją, oni też mają konferencję, oni też rozmawiają i oni potrafią rozmawiać normalnie, patrzą sobie w twarz, walczą o miliony złotych na najlepszych organizacjach świata i nikt nikogo nie ruszy, bardzo rzadko się zdarzy tak, że jeden drugiego odepchnie, bądź jakiś liść zostanie wypłacony, to na palcach jednej ręki w skali roku jestem w stanie policzyć. (R10_M_30–35)

W nowej roli obsadzono również widownię wydarzenia. W tradycyjnie pojmomowanym sporcie zaangażowanie publiczności ogranicza się głównie do dopingowania faworytów, natomiast we freak fightach bierze ona nieco aktywniejszy udział w gali: uczestniczy w konferencjach prasowych, często zadając zawodnikom niewygodne pytania albo ich po prostu obrażając, oczekuje też od nich na ringu zachowań łamiących reguły. Widownię freak fightów można zatem w pewnym stopniu porównać z widownią wrestlingu, która to swoimi reakcjami podczas walki wpływa na dalszy przebieg rozgrywki (zob. Henricks, 1974):

Bo relacja takiego wrestlera z publicznością jest bardzo duża. (...) Jest taki misio całkiem postawny, Człowiek-Kulka, tak go przedstawię, pseudonim sceniczny – Samson. W życiu nie widziałem, żeby ktoś taki robił salta i gwiazdy. Fantastyczny człowiek. I są sytuacje, gdzie trzyma na przykład swojego oponenta w ringu i publiczność krzyczy „Zjedz mu łeb”. No to ten udaje, że gryzie przeciwnika w czoło. Ten krzyczy „aaaaaa” i w panice próbuje się wyrwać. Takie bardzo, bardzo zabawne sytuacje. (R18_M_30–35)

Jednocześnie mechanizm ten jest rozszerzony, przez co wzmocnieniu ulegają wszystkie elementy gal zwiększające ich medialny zasięg oraz podnoszące ich oglądalność, jak choćby zaskakujące formaty walk – na przykład starcia w klatkach rzymskich albo dwa na jeden.

Te pierwsze parę razy, jak są jakieś innowacje, to są ciekawe. (...) Tak jak ta rzymska klatka. Na początku też to było ciekawe, mówię, kurde, takie malutkie, tam nawet nie będzie jako odskoczyć, nic. (R33_M_30–35)

Była tam walka dwóch na jednego. Sam w drużynie był Thanos, przeciwko niemu był na pewno Koziółek i jeszcze był jeden zawodnik, ale nie kojarzę, jak on się nazywał, musiałbym pomyśleć. No, ale na pewno było to ciekawe, że ten zawodnik, którego nie pamiętam nazwiska, został zdyskwalifikowany przez też faule, a ten Thanos miał przewagę, dlatego walczył dwóch na jeden, ale zostało jeden na jeden, bo tamten został zdyskwalifikowany. No i była najciekawsza, bo po prostu ten, który już został sam i był skazywany na przegraną, to jednak pokazał charakter i walczył myślę, że nawet jak równy z równym. (R15_M_18–24)

Transgresyjność freak fightów nie ma zatem na celu wypracowania nowego układu sił w zbiorowości, a tylko rozszerzenie widowiska na pole wychodzące poza samą rywalizację sportową. Zmącenie prowadzi jedynie do podniesienia atrakcyjności wydarzenia i szybkiej monetyzacji pozyskanej w ten sposób zwiększonej uwagi publiczności.

Dekontekstualizacja

Freak fighty to przestrzeń, w której różni aktorzy życia społecznego lokowani są w nowym, odmiennym od wcześniejszego kontekście. Influencerzy/influencerki, celebryci/celebrytki, politycy/polityczki czy inne znane postacie zostają umieszczone w nietypowych dla siebie warunkach walki na ringu. Role przypisane im w widowisku znacznie różnią się od tych, z których odgrywania są szerzej rozpoznawalni. Zmiana kontekstu prowadzi do wytwarzania nowych znaczeń i ich odczytań oraz ukazuje kolejne sposoby czerpania przyjemności. Proces ten można określić mianem dekontekstualizacji, czyli celowego pozbawiania kogoś (lub czegoś) „zwykłego/dotychczasowego kontekstu i przesunięcie go do kontekstu niezwykłego”, co skutkuje zmianą sposobu jego interpretacji i analizy (zob. Chrzanowska-Kluczevska, 2010, s. 185). Freak fighty stanowią więc scenografię, w obrębie której znane postacie zmuszone są – oczywiście w zamian za duże wynagrodzenie – do wchodzenia w rolę, która jest im zasadniczo obca. Czerpiąc z koncepcji performatywnej natury tożsamości wypracowanej przez Judith Butler, można stwierdzić, że zaangażowanie zawodników(-czek) ma mimetyczną naturę – nie jest wyrazem wewnętrznej esencji bycia sportowcem(-czynią) (czymkolwiek miałyby ta esencja być), lecz efektem powtarzania aktów i gestów; celebryci nie stają się sportowcami, lecz odgrywają ich rolę na potrzeby widowiska (Butler, 1997, s. 401–417). Ich styl bycia, wypowiedzi i kreacja wizerunku stanowią serię powtarzalnych aktów, które akcyjnie wytwarzają iluzję zawodnika. Freak fighty funkcjonują z tej perspektywy jako baudrillardowskie symulakry trzeciego rodzaju (zob. Baudrillard, 2005), oparte nie na odtwarzaniu natury sportu, ale na operacyjnym modelu pozbawionym referencji do oryginału, gdzie informacja i gra zastępują rzeczywistą rywalizację.

W wyniku dekontekstualizacji we freak fightach próbie poddawana jest nie tylko fizyczna sprawność osób znanych, lecz przede wszystkim ich zdolność do kontrolowania własnego wizerunku. Na co dzień ich głównym zajęciem jest generowanie uwagi i emocji we własnym polu specjalizacji. Biorąc udział w walkach, walczą nie tylko o wygraną w sensie literalnym, lecz także o zwycięstwo poprzez utrzymanie spójności i wiarygodności swojej osobowości medialnej w tym nowym kontekście, co stanowić będzie o jej sile i dalszym bycie. Walka staje się testem tego, na ile trwała jest popularność znanej postaci i do jakiego stopnia tożsamość celebryty jest odporna na radykalną zmianę konwencji. Dla wielu osób respondenckich właśnie utrata kontroli przez występujących – ośmieszenie się, poniżenie, przegrana w ringu – jest najatrakcyjniejszym aspektem freak fightów: „No, bawi mnie to na przykład, jak ktoś bardzo dużo mówi przed galą i jest taki pewny siebie, a wychodzi i jest taka kłapa, nie?” (R07_M_18–24). Dekontekstualizacja jawi się zatem jako szansa na obserwowanie słabości osób znanych i czerpanie z tego przyjemności, „doświadczenie ich ludzkiej niedoskonałości, która równoważy nadwidzialność sieciowych sław” (Krajewski, 2020, s. 69). Często wręcz staje się ona formą zastępczego karania, szansą widzów na poczucie chwilowej wyższości nad kimś, kto w rzeczywistym świecie cieszy się popularnością i dużymi zarobkami:

Lubię patrzeć na... znaczy „lubię”, to dziwnie zabrzmii. Lubię patrzeć na ludzi, którzy robią z siebie idiotów, bo wtedy mogę, bo wtedy ja mogę... to jakby informacja dla mnie, że „Ej, słuchaj, [imię respondenta], nigdy, nigdy nie bądź taki, ucz się od nich. No i nigdy nie możesz upaść tak”. Mimo to, że mogą mi zapłacić kasę, miliony, miliony, tak? Nie potrzebuję tych milionów, naprawdę. Nie mam takiej potrzeby, ale wiem, że będę sobą i że nie robię z siebie idioty. (R25_M_25–29)

W szerszym kontekście powyższa wypowiedź stanowi także przykład przyjemności płynącej z – chwilowego! – odwrócenia hierarchii społecznych. Freak fights to bowiem rzadka okazja, by osoby ponadprzeciętnie majątne (celebryci, influencerzy) były traktowane z wyższością przez przeciętną, zwykle niemającą publiczność. Paradoksalnie jednak ta sytuacja wzmacnia istniejące podziały i nierówności. Walki, będąc wentylem emocjonalnym, przyczyniają się do doraźnego upuszczenia złych uczuć wobec elit i osłabiają chęć podjęcia działań na rzecz realnej równościowej zmiany systemowej.

Jeśli chodzi o perspektywę systemową, to zmącenie prowadzi do powstania dotąd niespotykanych, nieoczywistych sytuacji. Niewielkie przesunięcie elementów może skutkować zmianą dotychczasowego układu czy wytworzeniem zupełnie nowego. Pojawiają się nowości, niespodzianki i kolejne ryzyka. Przykładowo niektóre osoby respondenckie zwracały uwagę, że ruch między kontekstami daje możliwość ujawnienia się niezauważonego talentu czy wykorzystania uśpionego wcześniej potencjału:

można podejść do tego pozytywnie, bo jest to przełamywanie stereotypów, tak? Był na przykład we freak fightach Isamu [jeden z zawodników], czyli tam gdzie gracz komputerowy (...) który zawodowo gra po prostu na komputerze, prawie że 24 godziny na dobę. I nagle się okazuje, że jest wybitnym freak fighterem, bardzo dobrym sportowcem. Bo się okazuje, że ma właśnie do tego talent, tak? No to jest takie fajne jako przełamywanie stereotypów, że każdy może i każdy może spróbować i sprawdzić. (R_32_M_30–35)

Inni z kolei wskazywali, że dekontekstualizacja w przypadku niektórych postaci niesie ze sobą ryzyko przenikania do mainstreamu wzorców i treści o wątpliwym lub szkodliwym profilu, które wcześniej pozostawały zmarginalizowane lub naznaczone jako niebezpieczne. Ich ekspozycja we freak fightach zwiększa popularność samego widowiska, a także aktorów w nim występujących i ich działań pozaringowych, jak choćby patostreamingu albo przemocowych relacji. Walki przyczyniają się zatem do promowania oraz legitymizowania negatywnych wzorców i wzmacniania układów nienawiści (Krajewski, 2020, s. 22–27):

[Freak fighty] to jest poznanie różnych środowisk, no i przez to można też po prostu potem do takiej osoby wrócić po takich freak fightach i bardziej się jakby zagłębić [w jej] działalność internetową. Można by dowiedzieć się czegoś ciekawego, no, tylko właśnie są dwie strony medalu, że z drugiej strony przychodzą też osoby, które lepiej jakby się nie zagłębiać, co one robią bardziej w życiu takim społecznościowym, bo są to szkodliwe rzeczy. (R31_K_18–24)

Dekontekstualizacja działa zatem we freak fightach jako – genialny w swej prostocie – mechanizm produkowania nowości: nowych aktorów, treści, konfliktów, doświadczeń czy sensów kulturowych, ponieważ sprawia, że każdą postać czy emocję można ponownie wykorzystać i sprzedać. Jednocześnie zabieg ten prowadzi do pytań, czy mącenie kontekstów nie przyczynia się do wypłynięcia na (medialną) powierzchnię aktorów i wątków destrukcyjnych dla określonej zbiorowości.

Mozaikowość emocji

Paleta emocji odczuwanych przez osoby oglądające freak fighty jest bardzo szeroka. Aby ją nieco zawężyć na potrzeby niniejszego tekstu, przedmiotem rozważań w tej części będą wyłącznie „emocjonalne korzyści”, a więc jednostkowe uzyskiwanie z oglądania tych widowisk. Walki zwykle przyjmują jedną z dwóch głównych postaci: generatora emocji i wrażeń oraz kanału ich ujęcia, umiarkowanie kontrolowanego mechanizmu rozładowywania napięć. Ujawnia się tutaj sygnalizowane już podobieństwo między freak fightami a programami typu *reality show*, które angażują widzów poprzez szokowanie, balansowanie na granicy norm społecznych i karykaturalizację zachowań społecznie

nieaprobowanych. W obu przypadkach widownia może realizować potrzebę, aby czuć się lepiej od innych, w społecznie aprobowany sposób. Może też doświadczać emocjonalnej transgresji, odczuwając emocje zazwyczaj niedostępne lub o wiele intensywniejsze niż w życiu codziennym – takie jak oburzenie, rozbawienie, pogarda czy nienawiść.

Jedną z podstawowych, a zarazem najważniejszych korzyści emocjonalnych płynących z oglądania freak fightów jest jednak samo zmaćnienie emocjonalne, doświadczone zarówno poprzez zdziwienie, jak i frustrację. Frustracja nie zachęca do oglądania, ale sprawia, że się je kontynuuje, ewentualnie porzuca w momencie przesycenia. Silnie przyciąga zaś potrzeba bycia zaskoczonym, zobaczenia czegoś nietypowego, nienormatywnego, do czego nie wiadomo, jak się odnieść. Jeden z respondentów ujął to następująco: „Oglądając *talent show*, no nie możemy się spodziewać, na przykład, że nagle jakiś uczestnik zaatakuje Agnieszkę Chylińską krzesłem. (...) A w świecie freak fightów to się może zdarzyć, tak? (...) czasem te dziwne rzeczy ciekawią najbardziej” (R32_M_30–35). Freak fighty czerpią więc swoją atrakcyjność również z bycia sferą, w której może się zdarzyć to, co normalnie się nie zdarza, lub – zgodnie z przyjętymi regułami ładu społecznego – zdarzać się nie powinno. Może być to brutalność, przemoc czy krew, które – jak mówią badani – „budzą w człowieku jakieś zwierzęce instynkty”:

To myślę, że bardziej z takich pierwotnych wychodzi rzeczy, bo lubię na przykład, jak jest w walce dużo krwi. I jak to jest, to ja wtedy faktycznie widzę, że te emocje znowu gdzieś tam rosną. (...) Ta pierwotna, nie wiem, potrzeba zobaczenia czegoś, czego nie widzi się na co dzień akurat w tym momencie u mnie po prostu wychodzi, dominuje i jest takie „żądam krwi!!!”. (R14_K_30–35)

Podobnie w przypadku szeroko dyskutowanego w kontekście freak fightów wątku, w głównym nurcie nazywanego „patologią” – to sfera, w której można z bezpiecznej odległości jej się przyglądać, oburzać się, oceniać ją i potępiać. W tym kontekście freak fighty jako „promocja” tej patologii wielu osobom są potrzebne: „Uważam, że jest to promocja patologii. I teraz pytanie, czy to źle, czy dobrze. No bo jednak ludzie chcą oglądać tą patologię, nie? Więc uważam, że tak, ale nie negowałbym tego do końca. W sensie jest to patola, ale no ktoś jednak jakby jest target na to, nie? W sensie, jakby, no jest popyt, jest podaż, tak?” (R13_M_30–35).

Bardzo istotnym aspektem freak fightów jest komizm sytuacyjny, który sprawia, że są one – w pewien szczególny, właśnie „zmaćniony” sposób – obrazoburczo zabawne. Zresztą, jak wielokrotnie podkreślały osoby badane – a o czym wspomiano we fragmencie dotyczącym transgresji sportu – freakfighterzy często nie potrafią walczyć, a samo oglądanie bijących się ludzi, którzy nie umieją tego robić, nie jest dla nich satysfakcjonujące. Nie bez przyczyny uczuciem

mocno wybrzmiewającym w zebranych materiale badawczym jest właśnie rozbawienie. Zabawne są zwłaszcza sytuacje lub postaci absurdalne – może to być złamanie nóg w „śmieszny sposób”; mężczyzna walczący w masce lwa, nie wiadomo, z jakiego powodu; porażki, szczególnie osób, które według widzów na nie zasłużyły; czy takie, które mają swoją własną legendę: „Najmana ogląda się nie po to, żeby czekać na jego zwycięstwo, tylko żeby czekać, jak szybko przegra, tak? I im szybciej przegrał, w bardziej kuriozalny sposób, tym bardziej, że tak powiem, walka spełniła większe oczekiwania kibiców” (R32_M_30–35).

Rozbawienie, którego doświadczały osoby badane – wyraźnie odróżniające doświadczenie freak fightów od doświadczenia sportów tradycyjnych – to również zasługa transgresji, będącej immanentną cechą tych walk. W środowisku związanym z freak fightami można się śmiać z łamania norm społecznych i konwenansów, balansując czy wręcz przekraczając granice sądów moralnych (na przykład wyśmiewając różne przejawy upodlenia człowieka). Tu transgresji podlegają same emocje, których osoby oglądające walki doświadczają jakby na opak – z rzeczy normatywnie niezabawnych, takich, które zwykle byłyby powodem do wstydu, współczucia czy zmieszania, widzownia może śmiać się bez konsekwencji. Podobnie z pogardą, nienawiścią czy drwiną – freak fighty dostarczają postaci, wobec których można je bezpiecznie praktykować i czerpać z tego przyjemność: „[o zawodniku, któremu złamano nogę podczas walki] nienawidzę tego człowieka przez jego zachowania i to, w jaki sposób się wybił, tak [więc] po prostu aspekt tego, że przerobili go [po doznaniu kontuzji] na pingwina z tej bajki, gdzie był taki z plasteliny pingwin, to [mnie rozbawił]” (R19_M_25–29). Przyjemne jest zatem wymykanie się normom dotyczącym odczuwanych emocji na co dzień i posiadanie enklawy, w której można te negatywne emocje uwalniać.

Nie tylko balansowanie moralne i transgresyjność przynoszą korzyści emocjonalne, bo freak fighty zapewniają także przestrzeń na emocje pozostające w zgodzie z obowiązującymi normami. W ten sposób można postrzegać zaangażowanie emocjonalne w „pozytywne” kibicowanie freakfighter(k)om. Najczęściej dopingowano postacie, z którymi osoby badane mogły się jakoś utożsamiać, bliższe im niż typowi sportowcy, bo wywodzące się z innych środowisk, czasem problemowych – ta bliskość wydaje się szczególnie ważna: „aktualnie no to Taazy’ego lubię obejrzeć (...) bo on jest właśnie taki, no, swój” (R33_M_30–35). Po rozpoczęciu kariery freakfightera(-ki), takie osoby, podejmujące pracę nad sobą i przechodzące pewną metamorfozę, walczyły, „udowadniając swoją wartość”, co postrzegano jako inspirujące. Wzmocnienie w takich przypadkach wynikało z wpisywania się zawodników w kilkukrotnie przywoływaną kategorię underdoga, czyli osoby, na którą nikt nie stawiał, a która zaskakuje i odnosi sukces (zob. Frazier i Snyder, 1991; Love, 2021; Fry, 2017). Można doszukiwać się tutaj formy zapośredniczonego spełnienia, w której osoby oglądające starcie projektują własne emocje na ścieżkę i sukcesy zawodnika.

Wstydliva przyjemność

Z emocjami pośrednio związany jest też ostatni obszar atrakcyjności freak fightów. Dotyczy on wstydlivej przyjemności (ang. *guilty pleasure*) płynącej ze śledzenia tych widowisk. W obrębie społecznie konstruowanych ram funkcjonowania jednostek pewne treści kulturowe uchodzą za akceptowalne, a inne za nieakceptowalne. (Nie)właściwość wynika z różnego stopnia ich podporządkowania się normom społecznym określającym granice tego, co wypada lubić i z czego można czerpać przyjemność. W tym świetle *guilty pleasure* jest poczuciem winy spowodowanym upodobaniem do rozrywki, której według społecznie narzuconych i reprodukowanych reguł (na przykład klasowych) nie powinniśmy lubić (zob. Goffin i Cova, 2019).

Freak fights stanowią źródło owej wstydlivej przyjemności, miejsce spotkania barthesowskiego *plaisir* i *jouissance* (Barthes, 1973; por. Kołdrzak, 2015), czyli hybrydę tego, co akceptowalne i wspólnotowe, oraz tego, co wychodzi poza konformizm dominującej ideologii, a przyjemność odnajduje w odejściu od zasad panującego porządku społecznego. „Walki dziwaków” nie mają jasno określonego schematu interpretacyjnego, ale jednocześnie ich oglądaniu towarzyszy silne poczucie wykraczania poza reguły życia zbiorowego. Osoby respondenckie czerpią więc z ich śledzenia (nie)jawną i społecznie (nie)akceptowalną przyjemność. Ambiwalencja wynikająca z napięcia pomiędzy hedonistycznym wymiarem rozrywki a świadomością jej moralnie wątpliwego charakteru cechuje większość wypowiedzi badanych.

Ja mam [tak], że mi czasami jest wstyd, że ja takie rzeczy oglądam po prostu, że to jest mimo wszystko czasami tak, jakby trochę wykorzystywać niepełnosprawnego, nie? Wykorzystuje się pewne takie cechy negatywne ludzi, właśnie agresję, niepanowanie z emocjami, traumy, bo to też się zdarza, wykorzystuje się właśnie te takie braki intelektualne, czy nawet naiwność, no i to jak się o tym myśli tak szerzej, no to to nie jest dobre, nie? (R17_K_25–29)

[Po zakończeniu walki] *wyłączałam i po prostu szłam spać. Myślę, że rodzajem ulgi można to określić, że „o, wreszcie koniec, mogę iść spać”.* (R14_K_30–35)

Badani niemal wprost opisywali doświadczenie dysonansu poznawczego, czyli stanu wewnętrznej niezgodności i zarazem akceptacji określonej sytuacji. Objawiał się on u nich poczuciem dyskomfortu wynikającym z deklaratywnego sprzeciwu wobec przemocy w życiu społecznym przy jednoczesnym jej wspieraniu poprzez oglądanie freak fightów. Co ważne, ta ambiwalencja nie przekładała się na zakłócenie samego aktu oglądania, bo wciąż dostarczał on przyjemności i był kontynuowany, a zarazem nie zagrażał w poważnym stopniu – przynajmniej według deklaracji – spójności tożsamości osób badanych.

Myślę, że to jest też trochę wstydlive, że to mnie, właściwie nas, ze znajomymi, przyciągnęło do freak fightów. No bo jednak, jakby nie było, no jest to skrajna patologia, to, co się wtedy tam działo. Też te wyzwiska, no dosłownie jest to trzoda i uważam, że nie powinno się tego wspierać. Jednocześnie to wspierałam [bo oglądałam]. (R37_K_18–24)

Podczas badania szczególnie wyraźnie zarysowała się również funkcja freak fightów jako rozrywki o charakterze, jak mówi przywoływany poniżej respondent, „odmóżdżającym”. Oznacza to, że tego typu treści służą osobom je oglądającym jako sposób wytechnienia – pozwalają oderwać się od obowiązków dnia codziennego oraz od treści wymagających większego skupienia i wysiłku intelektualnego. Mechanizm swoistego resetu opiera się zwykle na czterech wskaźnikach przez rozmówczyń/rozmówców elementach: oglądaniu czegoś zupełnie innego niż zwykle, odstresowaniu płynącym z niskiego progu wejścia do uczestnictwa w rozrywce (brak konieczności znajomości reguł czy osób walczących, brak oczekiwań co do wyniku zawodów), doświadczaniu zróżnicowanych emocji (opisanych już wcześniej, takich jak zażenowanie, rozbawienie czy ekscytacja) oraz wykorzystywaniu transmisji zawodów jako tła dla innych aktywności (spotkania towarzyskiego, jedzenia, leżenia na kanapie): „Natomiast teraz to [oglądam] na zasadzie już takiego odmóżdżenia się. Żeby sobie obejrzeć coś po prostu, wypić piwko i po prostu sobie posiedzieć” (R11_M_30–35).

Jednocześnie owo „odmóżdżanie” wchodzi w złożoną relację z przekonaniami na temat dystynkcji klasowej. Społeczne naznaczenie freak fightów jako rozrywki niskich lotów to także przejaw utrwalania podziału na kulturę niską i wysoką, a tym samym reprodukcji podziałów i hierarchii społecznych. U osób respondenckich rodził się więc często dylemat dotyczący tego, kiedy freak fightowe „odmóżdżanie” to wyraz podmiotowej praktyki oporu wobec opresyjnych norm, a kiedy przejaw „zepsucia gustu” i „zwykłego” uczestnictwa w wulgarnej rozrywce dla klas niższych.

Więc jak rozmawiamy, to żeby nie było, że ja jestem jakimś nie wiadomo jakim fanem tego tematu. Usprawiedliwiałem się po każdym zakupie paypal. Usprawiedliwiałem się tym, że po prostu z racji mojego wykształcenia, skończyłem kulturoznawstwo na uniwersytecie, więc stwierdziłem, że z mojego kulturoznawczego punktu widzenia zapoznaję się z tematem. To było „for the science” po prostu. Tak jest, tak jest. I tego się trzymajmy, tego się trzymajmy. (R13_M_30–35)

Istotnym aspektem praktyki oglądania freak fightów jest również jej wspólnotowe przeżywanie. Wykorzystując tezy Georga Simmela, można by wytłumaczyć ten fenomen przez pryzmat tworzenia „tajnego stowarzyszenia” (Simmel, 1975; por. Tokarzewska, 2006). Skupienie grupy wokół „tajemnicy” oglądania społecznie nieakceptowanych widowisk połączone z określonymi rytuałami zbiorowymi („posiadówką” z alkoholem i przekąskami) wytwarza elitarną wspólnotę doświadczania tej rozrywki: „Też piliśmy alkohol na pewno, czyli

w sumie jakieś tam takie, no posiadówka się z tego robi. Nie nazwałbym to imprezą, ale posiadówka, siedzimy sobie, jakieś jedzenie też można do tego zrobić, żeby się lepiej oglądało” (R15_M_18–24). Freak fighty tworzą zatem atrakcyjną przestrzeń współprzeżywania i budowania relacji z innymi, stając się tym samym nie tylko katalizatorem emocji, lecz także społecznej bliskości. Co więcej, wspólnotowość doświadczania neutralizuje negatywną ocenę moralną samego widowiska – wspólne oglądanie sprawia, że nie robimy czegoś potępianego samotnie, a korzyści płynące z takiego wzmacniania relacji przewyższają różne społeczne koszty związane ze śledzeniem „walk dziwaków”. Świadczą o tym deklaracje wielu badanych, którzy oglądają freak fighty jedynie z wybranymi osobami, bo czują się lepiej, gdy wiedzą, że uczestniczą w tej (nie)wstydlivej rozrywce z innymi, a osobom spoza „kręgu tajemnicy” w ogóle nie wspominają o swoim zaangażowaniu z obawy przed potępieniem (dotyczyło to przede wszystkim zatajania swoich zainteresowań przez rodzicami i partnerami).

Kluczowym aspektem doświadczanej dzięki freak fightom przyjemności jest zatem nie tylko odpowiadanie społecznym oczekiwaniom, ale również – a może przede wszystkim – wymykanie się im. Poczucie chwilowego zrzucenia jarzma społecznej kontroli nad spełnianiem własnych potrzeb jest na tyle atrakcyjne dla jednostek, że tworzy szerszą kategorię przyjemności ucieczkowych (por. Cohen i Tylor, 1992). Wypływają one z zawieszenia zewnętrznie narzuconych tożsamości oraz zobowiązań i doświadczania swoistego wyzwolenia spod kontroli społecznej. Można zatem postawić tezę, że zjawisko oglądania freak fightów nie pełni wyłącznie funkcji trywialnej rozrywki, lecz stanowi również przejaw wewnętrznego buntu wobec rygorowi norm.

Podsumowując, dane zebrane w badaniu pokazują, że wielowymiarowość i polisemiczność „walk dziwaków” stanowi dla wielu osób atrakcyjną przestrzeń „użytków i gratyfikacji” (Katz i in., 1973) trudno dostępnych w polu tradycyjnego sportu, a szerzej – w całym życiu społecznym.

Zakończenie

Odnosząc wyniki badania do przywołanej na wstępie kategorii „zmacenia”, należy stwierdzić, że, choć freak fighty nie są tak radykalnym zmaceniem gatunkowym, jak wieszczono przez Geertza „teoria kwantów wierszem lub biografia w zapisie algebraicznym” (Geertz, 1990, s. 114), to odpowiadają za istotne poruszenie w dotychczasowym uniwersum sportowo-medialnym. Opisane w tekście przyczyny atrakcyjności freak fightów, takie jak przekraczanie przez nie granic, dekontekstualizacja, mozaikowość emocji doświadczanych podczas ich śledzenia czy towarzyszące im poczucie wstydlivej przyjemności, pokazują tylko wybrane aspekty tego fenomenu. Uzupełniając to wyliczenie, warto wskazać

również inne elementy, które sprawiają, że kulturowe akty mącenia cieszą się popularnością: niosą za sobą urok nieklasyfikowalności; uwypuklają złożoność świata, a zarazem osławiają zawierające się w nim przeciwieństwa; wywołują efekt nowości budujący poczucie, że otrzymuje się coś odmiennego od własnych przyzwyczajęń. Zmącenie jest zatem uniwersalnie atrakcyjne, ponieważ oferuje wyjście poza precyzyjnie skatalogowany świat tekstów kultury.

Proces mącenia niesie ze sobą także znacznie dalej idące konsekwencje. Pojawieniu się freak fightów, jak również wielu innych transgresyjnych fenomenów (na przykład wspomnianych *reality shows*, nowych form pornografii, hazardu czy uzależnień), towarzyszy szersza dyskusja dotycząca kluczowych dla danej zbiorowości wartości, podczas której refleksji poddane zostaje to, czy i w jakim stopniu określone zjawisko zagraża integralności wspólnoty oraz jakie działania pozwolą się uchronić przed jego zgubnymi konsekwencjami (na przykład regulacje, przepisy, zakazy).

Te konferencje i te wszystkie [wydarzenia na nich], no to tam jednak powinno być jakoś to weryfikowane [kto to ogląda], no bo tam to już się mięsem obrzucają konkretnie. Więc [powinniśmy] bardziej chronić tych małych od tej patologii. (...) Wchodzą [na konferencje] kibole, jacyś kibole z jakichś tam klubów i zarzucają więziennymi slangami, jakimś grypsami... No dla małego to nie [jest odpowiednie], bo on ich będzie naśladował i on będzie chodził po szkole i się pytał „czy grypsujesz?”, a on nawet nie wie, o co z tym chodzi. No to już jest świat, który te dzieci nie powinny go znać i nigdy nie powinny nawet tam dołączyć do tego świata. Bo to jednak więzienne rzeczy, tak, no mogą go jak najdalej omijać, no nie? (R33_M_30–35)

Zmącenie stanowi zatem przyczynek do aktualizacji najważniejszych definicji, kategorii i norm. Działa niczym zewnętrzne zagrożenie, w obliczu którego następuje wewnętrzna mobilizacja zbiorowości i wynikająca z niej konieczność odświeżenia najistotniejszych elementów łączących jej członków/członkinie.

Godnym uwagi zjawiskiem jest również dynamika instytucjonalna zmącenia. Z jednej strony zmącenie bowiem wywołuje reakcje istniejących już instytucji – najczęściej krytykę powiązaną z postulatem zaniechania funkcjonowania albo dostosowania się do obowiązujących kategorii. Jednocześnie kategorie powstałe na skutek zmącenia dość szybko wytwarzają własny porządek instytucjonalny – w przypadku freak fightów są to osobne federacje, media, grupy zawodników(-czek), fandom czy obowiązujący słownik. Fenomen będący wyłomem w instytucjonalnym porządku docelowo powołuje do życia taki sam równoległy porządek, ponieważ proces ten pozwala mu optymalizować działania promocyjno-organizacyjne i maksymalizować korzyści płynące z organizacji wydarzeń. W dłuższej perspektywie prowadzi on jednak do pytań o „ustępowanie” czy „uspokajanie” zmącenia, czyli idące za instytucjonalizacją wyczerpanie efektu nowości, unieważnienie uroku nieklasyfikowalności i zwyczajne znudzenie.

Osoby respondenckie zwracają uwagę, że „wszystko jest na jedno kopyto”, a do gal wkrada się „normalność” (R33_M_30–35):

Nie odczuwam tej satysfakcji z oglądania tego typu rzeczy. Ten temat się przejadł. Już nie mam takiego... Wcześniej to było takie nowe. W sensie, że ktoś wychodzi, oglądasz jakąś konferencję w internecie i widzisz, że ktoś tam potrafi co drugie słowo rzucić do kogoś słowem na „k”, na „ch” i tak dalej. (...) Myślę, że temat się po prostu przejadł. Ja też się znudziłem tym, że już nic nowego mnie tutaj nie może zaskoczyć. (R13_M_30–35)

Przesyciło [mi się], szczególnie, że teraz już takie same twarze ciągle widać. Więc czy to ma jakkolwiek sens oglądać, jeżeli to jest cały czas ten sam jakby monotematyczny temat? Gdzie widzisz tych samych ludzi, którzy obrażają się na taki sam sposób i mają cały czas ten sam problem do siebie, a na końcu, jak walczą ze sobą, to zbijają piątkę i później jest kolejna konferencja i znowu gadają o tym samym i znowu się nie lubią? (R29_M_25–29)

Freak fighty, a więc fenomen świeży i transgresyjny, z czasem staje się kolejnym, jednym z wielu elementów oferty rynkowej. Zarazem zamieniają się one w punkt wyjścia dla kolejnych zmaczeń: „Wydaje mi się, że prędzej po prostu się wypali się ten koncept. I przerzucą się wtedy [na coś innego]. I myślę, że ucisną i pojawi się coś nowego, co zaspokoi nam takie potrzeby, o których rozmawialiśmy” (R13_M_30–35). Historia zatem zatacza koło, a najwierniejszym fanom „walk dziwaków” pozostaje tylko nostalgia:

Nie ma już takich [walk], które mnie przyciągną, żebym obejrzał... Są ciekawe oczywiście, ale nie na zasadzie, że chcę na to wydać swoje pieniądze po prostu. Również nie ma tego, co kiedyś, nie ma tych konfliktów, tak jak wcześniej wspomniałem, nie ma takich dymów, nie ma takiego po prostu naturalnego, po prostu, bagna, które tam zawsze było. Wszystko jest takie już podsyczone, nudne i monotonne, więc teraz to już nie jest to samo. (R27_M_18–24)

Na zakończenie należy zaznaczyć, że zaprezentowana w tekście analiza ma oczywiste ograniczenia. Chcielibyśmy wskazać na dwa najważniejsze. Pierwsze wiąże się z wewnętrznym zróżnicowaniem próby badawczej. Choć staraliśmy się uwzględnić heterogeniczność zbiorowości osób oglądających freak fighty, to przy relatywnie niewielkiej liczebności próby to zniuansowanie nie wybrzmiało na tyle mocno, aby interpretować uzyskane wyniki przez jego pryzmat. Artykuł opisuje zatem różne wymiary doświadczania freak fightów, ale nie wskazuje na socjodemograficzne uwarunkowania tego doświadczania. Warto byłoby zatem przeprowadzić badanie, które pozwoliłoby zgłębić relacje pomiędzy płcią, wiekiem, wykształceniem, dochodami czy wykonywaną pracą a praktykami związanymi ze oglądaniem freak fightów. Ta propozycja łączy się z drugim ograniczeniem prezentowanego tutaj badania. Zaproponowana

w tekście analiza obejmuje wyłącznie dane jakościowe. Ze wspomnianych już wcześniej powodów nie wykorzystano w niej danych ilościowych pochodzących z kart walk, a sam charakter narzędzia służącego do ich zbierania sprawił, że dane te skupiały się wyłącznie na kilku zagadnieniach związanych ze śledzeniem gal. Realizacja badania ilościowego na odpowiednio licznej próbie pozwoliłaby zatem stworzyć rzetelny profil osób oglądających freak fighty i opisać podejmowane przez nie aktywności oraz zmierzyć relacje zachodzące pomiędzy jednym a drugim. Wyniki takiego badania oraz wnioski z niego płynące mogłyby być interesujące również w kontekście polityk publicznych. Oba te ograniczenia pokazują jednak, że freak fighty są tematem godnym dalszego zgłębiania i mogącym w istotny sposób uzupełnić naszą wiedzę na temat życia społecznego.

Finansowanie

Działanie badawcze będące podstawą niniejszego tekstu zostało sfinansowane w ramach programu Miniatura 8 Narodowego Centrum Nauki.

Bibliografia

- Andreasson, J., Johansson, T. (2018). Negotiating Violence: Mixed Martial Arts as a Spectacle and Sport. *Sport in Society*, 22(7), 1183–1197. <https://doi.org/10.1080/17430437.2018.1505868>
- Barthes, R. (1975). *The Pleasure of the Text* (R. Miller, tłum.). Hill and Wang.
- Barthes, R. (2000). *Mitologie* (A. Dziadek, tłum.). Wydawnictwo KR.
- Bartosiak, K. (2023). *Freak fighty: może pora z tym skończyć?* <https://krytykapolityczna.pl/weekend/freak-fighty-moze-pora-z-tym-skonczyc/> [dostęp: 18.04.2026].
- Baudrillard, J. (2005). *Symulakry i symulacja* (S. Królak, tłum.). Sic!.
- Bogdan, R. (1990). *Freak Show: Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*. University of Chicago Press.
- Borys, M. (2022). *Nędzne patoobrazy*. <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/9905-wrazliwosci-nedzne-patoobrazy.html> [dostęp: 18.04.2026].
- van Bottenburg, M., Heilbron, J. (2006). De-Sportization of Fighting Contests: The Origins and Dynamics of No Holds Barred Events and the Theory of Sportization. *International Review for the Sociology of Sport*, 41(3–4), 259–282. <https://doi.org/10.1177/1012690207078043>
- Braun, V., Clarke, V. (2024). *Analiza tematyczna* (D. Przygucka, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brett, G. (2017). Reframing the ‘Violence’ of Mixed Martial Arts: The ‘Art’ of the Fight. *Poetics*, 62, 15–28. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2017.03.002>

- Brottman, M., Brottman, D. (1996). Return of the Freakshow: Carnival (De)formations in Contemporary Culture. *Studies in Popular Culture*, 18(2), 89–107. <http://www.jstor.org/stable/23413694>
- Bustad, J., Abeza, G. (2025). *Technology, Sport and Recreation*. Routledge.
- Butler, J. (1997). Performative Acts and Gender Constitution. W: K. Conboy, N. Medina, S. Stanbury (red.), *Writing on The Body: Female Embodiment and Feminist Theory* (s. 401–417). Columbia University Press.
- Channon, A., Jennings, G. (2014). Exploring Embodiment Through Martial Arts and Combat Sports: A Review of Empirical Research. *Sport in Society*, 17(6), 773–789. <https://doi.org/10.1080/17430437.2014.882906>
- Channon, A., Matthews, C. R. (2022). Communicating Consent in Sport: A Typological Model of Athletes' Consent Practices within Combat Sports. *International Review for the Sociology of Sport*, 57(6), 899–917. <https://doi.org/10.1177/10126902211043992>
- Chemers, M. (2003). Le Freak, C'est Chic: The Twenty-First Century Freak Show as a Theatre of Transgression. *Modern Drama*, 46(2), 285–304. <https://doi.org/10.3138/md.46.2.285>
- Chłopaś, M. (2024). *Fame MMA – miliony złotych za bijatykę. Jak freak fighty opanowały umysły Polaków*. <https://www.newsweek.pl/polska/spoleczenstwo/fame-mma-miliony-zlotych-za-bijatyke-jak-freak-fighty-opanowaly-umysly-polakow/qvv2tne> [dostęp: 18.04.2026].
- Chow, B., Laine, E., Warden, C. (red.) (2017). *Performance and Professional Wrestling*. Routledge.
- Chrzanowska-Kluczevska, E. (2010). Dekontekstualizacja i rekontekstualizacja w dyskursie naukowym i artystycznym. *Bulletin De La Société Polonaise De Linguistique*, LXVI, 185–196.
- Ciepielewski, B. (2023). *Ile zarabiają gwiazdy freak-fightów? Nawet 1 mln złotych dla najpopularniejszych influencerów i sportowców*. <https://strefabiznesu.pl/ile-zarabiaja-gwiazdy-freakfightow-nawet-1-mln-zlotych-dla-najpopularniejszych-influencerow-i-sportowcow/ar/c3-17904529> [dostęp: 18.04.2026].
- Cohen, S., Tylor, L. (1992). *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life*. Routledge.
- Czapliński, P. (2010). Tekst drugi. *Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 1/2(121–122), 34–40.
- Danielewicz, P. (2022). *Chleba i igrzysk? Chleb drożeje – cała nadzieja we Freak-Fight!* <https://antyweb.pl/freak-fight-popularnosc> [dostęp: 18.04.2026].
- Durbach, N. (2009). *The Spectacle of Deformity: Freak Shows and Modern British Culture*. University of California Press.
- Elias, N., Dunning, E. (1986). *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Basil Blackwell.
- Flynn, J. (2024). *Sports and Technology Have the Power to Change the World: Driving Positive Change Through the Use of Data and AI*. Willey.
- Frandsen, K. (2020). *Sport and Mediatization*. Routledge.
- Frazier, J., Snyder, E. (1991). The Underdog Concept in Sport. *Sociology of Sport Journal*, 8(4), 380–388. <https://doi.org/10.1123/ssj.8.4.380>

- Fry, J. (2017). Underdogs, Upsets, and Overachievers. *Journal of the Philosophy of Sport*, 44(1), 15–28. <https://doi.org/10.1080/00948705.2017.1279974>
- Gaarenstroom, T., Turner, P., Karg, A. (2015). Framing the Ultimate Fighting Championship: an Australian Media Analysis. *Sport in Society*, 19(7), 923–941. <https://doi.org/10.1080/17430437.2015.1096243>
- Garland-Thomson, R. (red.). (1996). *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York University Press.
- Garland-Thomson, R. (1997). *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. Columbia University Press.
- Gamson, J. (1998). *Freaks Talk Back: Tabloid Talk Shows and Sexual Nonconformity*. University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1990). O gatunkach zmaconych. Nowe konfiguracje myśli społecznej. *Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 2, 113–130.
- Gersz, O. (2021). 204-kilogramowy facet walczy z drobną kobietą. *Freak fighty w MMA są dziś jak freak shows przed laty*. <https://natemat.pl/364031,freak-fights-to-wspolczesne-freak-shows-wtedy-baba-z-broda-dzis-celebryci> [dostęp: 18.04.2026].
- Glenday, D. (2013). *Professional Wrestling as Culturally Embedded Spectacles in Five Core Countries: the USA, Canada, Great Britain, Mexico and Japan*. *La Revue de Recherche en Civilisation Américaine*, 4, <https://journals.openedition.org/rcca/548> [dostęp: 18.04.2026].
- Gluchowski, P. (2024). *Obejrzałem 50 walk FMMA. Wielkie pieniądze i kryminalna przeszłość. Fani czekają na widowisko, wyzwiska i mordobicie*. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,31243602,fame-mma-na-czym.html#s=S.index-K.C-B.1-L.3.duzy> [dostęp: 18.04.2026].
- Goffin, K., Cova, F. (2019). An Empirical Investigation of Guilty Pleasures. *Philosophical Psychology*, 32(7), 1129–1155. <https://doi.org/10.1080/09515089.2019.1646897>
- Goffman, E. (1984). Pierwotne ramy interpretacji. W: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma*, t. 1 (s. 363–387). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gwóźdź, A. (red.) (2003). *Media – eros – przemoc. Sport w czasach popkultury*. Universitas.
- Hamilton, J. (1998). *Channeling Violence: The Economic Market for Violent Television Programming*. Princeton University Press.
- Henricks, T. (1974). Professional Wrestling as Moral Order. *Sociological Inquiry*, 44(3), 177–188. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682x.1974.tb00738.x>
- Horne, J. (2006). *Sport in Consumer Culture*. Palgrave Macmillan.
- Hryniewicz, J. (2024). *Potężne przychody FAME MMA! Znamy wyniki sprawozdania finansowego*. <https://strefamma.pl/potezne-przychody-fame-mma-znamy-wyniki-sprawozdania-finansowego/> [dostęp: 18.04.2026].
- Katz, E., Blumler, J., Gurevitch, M. (1973). Uses and Gratifications Rresearch. *Public Opinion Quarterly*, 37(4), 509–524.
- Kérchy, A., Zittlau, A. (red.). (2013). *Exploring the Cultural History of Continental European Freak Shows and 'Enfreakment'*. Cambridge Scholars Publishing.

- Klata, N. (2024). Gale freak fight — od patostreamingu do najszybciej rozwijających się programów streamingowych. Czy media zdominuje kultura przemocy i upokorzenia? *Dziennikarstwo i Media*, 20, 83–89. <https://doi.org/10.19195/2082-8322.20.6>
- Kołdrzak, E. (2015). „Plaisir” and „Jouissance”. The Case of Potential and Textual Reading of Barthes’ Theory. *ARGUMENT: Biannual Philosophical Journal*, 5(1), 51–58.
- Kołodziejski, F. (2022). *Freak fight. Ile zarabiają najwięksi influencerzy i zawodowi sportowcy?* <https://sport.tvp.pl/65292642/freak-fight-ile-zarabiaja-najwieksi-influencerzy-i-zawodowi-sportowcy> [dostęp: 18.04.2026].
- Krajewski, M. (2020). *(Nie)nawidzenia. Świat przez nienawiść*. Universitas.
- Krawczyk, Z. (1997). Sport. W: Z. Krawczyk (red.), *Kultura fizyczna – Sport* (s. 61–82). Instytut Kultury Polskiej.
- Lagaert, S., Roose, H. (2016). Exploring the Adequacy and Validity of ‘Sport’: Reflections on A Contested and Open Concept. *International Review for the Sociology of Sport*, 51(4), 485–498.
- Lanham, R. A. (2006). *The Economics of Attention: Style and Substance in the Age of Information*. University of Chicago Press.
- Lenartowicz, M., Dobrzycki, A., Jasny, M. (2023). “Let’s Face It, It’s Not a Healthy Sport”: Perceived Health Status and Experience of Injury Among Polish Professional Mixed Martial Arts Athletes. *International Review for the Sociology of Sport*, 58(3), 589–607. <https://doi.org/10.1177/10126902221119041>
- Lewandowski, M. (2024). Organizing Sports Events Based on Freak Fights – Assessment of Development Trend and Analysis of Marketing Activities of Organizers. *Scientific Papers of Silesian University of Technology – Organization and Management Series*, 199, 319–332. <https://doi.org/10.29119/1641-3466.2024.199.25>
- Ličen, S., Frandsen, K., Horky, T., Onwumechili, C., Wei, W. (2022). Rediscovering Mediatization of Sport. *Communication & Sport*, 10(5), 795–810. <https://doi.org/10.1177/21674795221123675>
- Love, H. (2021). *Underdogs: Social Deviance and Queer Theory*. Chicago University Press.
- Lunt, P., Stenner, P. (2005). The Jerry Springer Show as an Emotional Public Sphere. *Media, Culture & Society*, 27(1), 59–81. <https://doi.org/10.1177/0163443705049058>
- McBride, L. (2005). *Professional Wrestling, Embodied Morality, and Altered States of Consciousness*. USF Tampa Graduate Theses and Dissertations. <https://digitalcommons.usf.edu/etd/764> [dostęp: 18.04.2026].
- Mumford, S. (2012). *Watching sport: Aesthetics, Ethics and Emotion*. Routledge.
- Nosal, P. (2014). *Technologia i sport*. Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Nosal, P. (2015). Społeczne ujęcie sportu. (Trudne) definiowanie zjawiska i jego dyskurs. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 12(2), 16–38. <https://doi.org/10.18778/1733-8069.11.2.02>
- Nosal, P., Kossakowski, R. (2017). Doświadczenie czarnego łabędzia, mity logistyczne i okręt Tezeusza. Trzy mechanizmy wytwarzania i wzmacniania tożsamości zbiorowej kibiców. *Kultura i Społeczeństwo*, 61(2), 3–38. <https://doi.org/10.35757/KiS.2017.61.2.1>

- Nosal, P., Brzozowska-Brywczyńska, M. (2026). Fight Like a Freak: The Phenomenon of Poland's Freak Fights and the Redefinition of Sports Spectacles. *Sport in Society*, 29(1), 22–39. <https://doi.org/10.1080/17430437.2025.2596506>
- Ostapiuk, A. (2024). *Czy freak fighty powinny być zakazane? Granice wolności jednostki i rynku*. <https://oko.press/czy-freak-fighty-powinny-byc-zakazane-granice-wolnosci-jednostki-i-rynku> [dostęp: 18.04.2026].
- Partum, A. (2023). *Polacy pokochali freak fighty*. <https://www.sport.pl/inne/7,102005,29785096,polacy-pokochali-freak-fighty-sprawdzilismy-za-co-dymy.html> [dostęp: 18.04.2026].
- Pitcher, S. (2021). Here Come My 600-Pound Quintuplets: A Discussion of Reality Television as a Freak Discourse. *Media and Communication*, 9(3), 189–197. <https://doi.org/10.17645/mac.v9i3.4107>
- Porębski, A. (2024). *Igrzyska bez końca. Serwis YouTube w życiu młodych odbiorców*. Scholar.
- Putova, B. (2018). Freak Shows. Otherness of the Human Body as a Form of Public Presentation. *Anthropologie*, LVI/2, 91–102. <https://doi.org/10.26720/anthro.17.07.20.1>
- Reinhard, C. L., Castleberry, G., Olson, C. (red.) (2018). Professional Wrestling. Special Edition of the Popular Culture Studies Journal. *Popular Culture Studies Journal*, 6(1–2).
- Rowe, D. (2004). *Sport, Culture and the Media: The Unruly Trinity*. Open University Press.
- Rzecznik Praw Obywatelskich. (2024). RPO w mediach o zjawisku patostreamingu i galach freak-fightowych. <https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/rpo-w-mediach-patostreaming-gale-freak-fightowe-demoralizacja>
- Sánchez García, R., Malcolm, D. (2010). Decivilizing, Civilizing or Informalizing? The International Development of Mixed Martial Arts. *International Review for the Sociology of Sport*, 45(1), 39–58. <https://doi.org/10.1177/1012690209352392>
- Sánchez García, R., Spencer, D. (red.) (2013). *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*. Anthem Press.
- Sepioło, M. (2024). *Pato&influencerzy. Twoje dziecko lubi to*. SQN.
- Simmel, G. (1975). *Socjologia*. Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Spencer, D. (2014). Sensing Violence: An Ethnography of Mixed Martial Arts. *Ethnography*, 15(2), 232–254. <https://doi.org/10.1177/1466138112471108>
- Suchecka, J. (2023). *Pokolenie zmiany. Młodzi o sobie i świecie, który nadejdzie*. W.A.B.
- Sugden, J. (2022). Fight the Biopower! Mixed Martial Arts as Resistance. *International Review for the Sociology of Sport*, 57(6), 879–898. <https://doi.org/10.1177/10126902211039772>
- Tokarzewska, M. (2008). Georg Simmel o tajemnicy. *Studia Socjologiczne*, 2(189), 65–90.
- Tolson, A. (2001). *Television Talk Shows: Discourse, Performance, Spectacle*. Lawrence Erlbaum.
- Tromp, M. (red.). (2008). *Victorian Freaks: The Social Context of Freakery in Britain*. Ohio State University Press.

- Tyson Smith, R. (2006). Wrestling with “Kayfabe”. *Contexts*, 5(2), 54–55. <http://dx.doi.org/10.1525/ctx.2006.5.2.54>
- Tyson Smith, R. (2014). *Fighting for Recognition: Identity, Masculinity, and the Act of Violence in Professional Wrestling*. Duke University Press.
- Walkiewicz, M. (2024). *Klatki na oczach. Dlaczego Polacy kochają freak fighty?* <https://www.tygodnikpowszechny.pl/klatki-na-oczach-dlaczego-polacy-kochaja-freak-fighty-188650> [dostęp: 18.04.2026].
- Wątor, J. (2024). *Influenza. Mroczny świat influencerów*. Agora.
- Wojśław, B. (2024). *Państwo wobec kultu przemocy, czyli problem z freak fightami*. <https://www.rp.pl/rzecz-o-prawie/art41531711-bartosz-wojswlaw-panstwo-wobec-kultu-przemocy-czyli-problem-z-freak-fightami> [dostęp: 18.04.2026].
- Zembura, P., Żyśko, J. (2015). An Examination of Mixed Martial Arts Spectators’ Motives and Their Sports Media Consumption in Poland. *Journal of Human Kinetics*, 46(10), 199–210. <https://doi.org/10.1515/hukin-2015-0048>

Natalia Organista 
AWF Warszawa
Radosław Kossakowski
Uniwersytet Gdański 



STRAŻNICZKI NORMATYWNEJ KOBIECOCI? ANALIZA ROLI MATEK PIŁKAREK NOŻNYCH W PODTRZYMYWANIU UPŁCIOWIONYCH RELACJI WŁADZY W SPORCIE

Dotychczas zrealizowane badania wskazywały, że zawodniczki uprawiające sporty uważane za męskie „negocjują” swoją kobiecość i stosują strategie, aby równocześnie pozostać kobiecymi oraz sprostać wymaganiom dyscypliny, którą trenują. Rzadziej skupiano się na roli rodziców sportowczyń w konstruowaniu kobiecości zawodniczek, dlatego też celem artykułu jest analiza opinii polskich piłkarek nożnych na temat podejścia ich matek do wybranej przez córki dyscypliny sportu w odniesieniu do kulturowo-społecznych standardów normatywnej kobiecości. Przeprowadzono 25 indywidualnych wywiadów pogłębionych z piłkarkami grającymi w profesjonalnie zorganizowanych rozgrywkach ligowych. Wykorzystując teorie kobiecości M. Schippers i P. H. Collins, przeanalizowano opisywane przez zawodniczki postawy ich matek i wyodrębniono praktyki związane z ich obawami, troską oraz – rzadziej – akceptacją uprawiania piłki nożnej przez córki. Obawy dotyczyły zaangażowania córek w „męską” dyscyplinę sportu i przejawiały się w: 1) niechęci wobec treningów, 2) kontroli ubioru, 3) lęku przed maskulinizacją ich wyglądu i ciała. Wyniki pokazują również, że matczyna troska koncentrowała się wokół lęku przed doznaniem kontuzji i łączyła się z kulturowo utrwalonym wyobrażeniem kobiecości jako delikatności. Wskazano, że znaczna część matek zawodniczek odgrywa rolę strażniczek normatywnej kobiecości, przyczyniając się do reprodukcji upłciowionych relacji władzy w sporcie. Odwołując się do pojęć kobiecości premium czy matrycy dominacji, ukazano złożoność procesów konstruowania i podważania kobiecości w sporcie oraz ich konsekwencje.

Słowa kluczowe: kobiecości; piłka nożna; zawodniczki; matki; relacje płci

Natalia Organista, Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie, Wydział Wychowania Fizycznego, natalia.organista@awf.edu.pl, ORCID 0000-0003-0106-7568; Radosław Kossakowski, Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych, radoslaw.kossakowski@ug.edu.pl, ORCID 0000-0002-4150-9730. Tekst opublikowany na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 3.0 Polska (CC BY-NC-ND 3.0 PL).

Guardians of Normative Femininity? An Analysis of the Role of Female Footballers' Mothers in Sustaining Gendered Power Relations in Sport

Previous research shows that women athletes in “masculine” sports negotiate their femininity to conform to normative expectations while meeting the demands of the sport. However, the role of parents in shaping athletes’ femininity has received limited attention. Therefore, this article analyzes the opinions of Polish female football players regarding their mothers’ attitudes toward their participation in football in relation to socio-cultural norms of femininity. The study is based on 25 in-depth interviews with players in professional leagues. Drawing on theories by M. Schippers and P. H. Collins, the analysis examines maternal attitudes, identifying practices related to mothers’ concerns, care, and—less frequently—acceptance of their daughters’ participation in football. Concerns about involvement in a “masculine” sport were expressed through reluctance toward training, control over clothing, and anxiety about the masculinization of their daughters’ appearance and bodies. The findings further indicate that maternal care centered on fears of injury and reflected notions of femininity as delicacy. The study demonstrates that many mothers act as gatekeepers of normative femininity, contributing to the reproduction of gendered power relations in sport. Drawing on concepts such as pariah femininity and the matrix of domination, both the article highlights the complexity and consequences of constructing and challenging femininity in sport.

Key words: femininities; football (soccer); female athletes; mothers; gender relations

Wprowadzenie

Cielesność, ściśle powiązana z tożsamością płciową, jest jedną z centralnych kategorii w naukowych analizach sportu. Honorata Jakubowska (2023, s. 65) opisuje jej znaczenie jako daleko wychodzące poza samą rywalizację, a polegające chociażby na podtrzymywaniu widzialności czy uznania zawodników. Ciała sportowców wskazują na ich kompetencje i predyspozycje do osiągania niezwykłych rezultatów w swojej dziedzinie. Do dziś konstruowanie tożsamości płciowej i cielesności przez sportowczynie wiąże się z pewnymi wyzwaniem, ponieważ ciało wysportowane przez długi czas było prawie zawsze ciałem męskim. Dzieje się tak szczególnie w tych dyscyplinach sportu, których charakter jest łączony z konkretną płcią. Tradycyjnie te, które wymagają dużej siły fizycznej, wytrzymałości i bezpośredniego kontaktu z przeciwnikiem, uznawano za przeznaczone dla mężczyzn, z kolei te, w których liczyły się gibkość i szczupła sylwetka – dla kobiet.

Dotychczas sposobom postrzegania przez sportowczynie własnej kobiecości i cielesności poświęcono wiele badań, które pokazały, że zawodniczki doświadczają pewnego paradoksu. Próbowaly bowiem dostosować się do

ideału normatywnej kobiecości¹ – który w warstwie odnoszącej się do wyglądu zewnętrznego opiera się na szczupłej, smukłej sylwetce, długich i zadbanych włosach czy modnym wyglądzie – oraz do sportowej kobiecości równocześnie (Krane, 2001, Krane i in., 2004, Krane i in., 2014). Pojęcie kobiecości sportowej nawiązuje do cech charakterystycznych dla wyglądu sportowczyń. Ich ciała są często bardziej umięśnione niż w przypadku kobiet nieuprawiających sportu zawodowo i odpowiadają wymogom dyscypliny, w której zawodniczki się specjalizują. Gdy sportowczynie eksponują swoje mięśnie, zaburzają binarny porządek płci, ponieważ tradycyjnie charakterystyczne markery wyglądu fizycznego kobiet i mężczyzn miały za zadanie podkreślać różnice między nimi (Shilling i Bunsell, 2009). Co równie istotne, w przypadku, gdy wygląd kobiet staje się podobny do wyglądu mężczyzn, kobiety nie tylko uważane są za nieatrakcyjne, lecz także często zakłada się ich homoseksualność (Waldron, 2016).

Z tych powodów większość sportowczyń „negocjuje” swoją kobiecość i stosuje określone strategie, aby równocześnie pozostać kobiecymi i sprostać wymaganiom dyscypliny, którą trenują (Adjepong, 2017; Chase, 2006; Ezzell, 2009). Na przykład rozbudowują muskulaturę, która staje się dla nich źródłem siły i pewności siebie. Jednocześnie angażują się w praktyki „przepraszające” (ang. *apologetic behaviors*) czy tak zwane balansowanie między konkurującymi wymaganiami kobiecości i muskularności (ang. *balancing acts*) (Ezzell, 2009; Grogan i in., 2004; Shilling i Bunsell, 2009), które mają przekonywać, że pozostają „prawdziwymi” kobietami. Takim przepraszającym zachowaniem miałyby być choćby podkreślanie swojej kobiecości na treningach czy zawodach poprzez nakładanie makijażu, noszenie kobiecych strojów czy dbanie o zachowanie ładnej fryzury podczas rywalizacji sportowej (Jeanes, 2011; Krane i in., 2004). Niektóre badania podkreślały także pewien stopień opierania się normatywnej kobiecości przez zawodniczki. Niemniej analizy pokazały również, że te praktyki oporu wobec wymagań dotyczących podkreślania kobiecości nigdy nie były całościowe – część zachowań badanych była zgodna z zachowaniami przepraszającymi (Bäckström, 2013; Hardy, 2017).

¹ Pojęcie normatywnej kobiecości definiujemy za Wiklund i in. (2018, s. 2) jako: „dominujący kulturowo wzorec kobiecości, ukształtowany historycznie jako «normalny», a przez to znaturalizowany sposób właściwego odgrywania kobiecości zachodniej i «białej» [przeł. autorzy]. Normatywna kobiecość jest często opisywana w ramach matrycy heteroseksualnej, a biała normatywna kobiecość stanowi punkt odniesienia dla wszystkich kobiecości. Wiklund i in. (2018) odwoływały się również do pracy Ringrose i Renold (2010), w której normatywna kobiecość wiąże się także z wyidealizowanymi kulturowymi oczekiwaniami wobec dziewcząt i kobiet, przykładowo bycia miłą. Wykorzystując teorię Judith Butler, autorki pokazały, że odgrywanie normatywnej (białej) kobiecości związane jest z byciem przyjazną, zainteresowaną innymi, pomocną i wyzbytą skłonności do rywalizacji czy agresji. Pojęcie normatywnej kobiecości zatem obejmuje zarówno znaturalizowane wzorce wyglądu zewnętrznego, jak również cechy charakteru i zachowań.

Znacznie mniej badań poświęcono najbliższemu środowisku sportowemu zawodniczek pod kątem wspierania czy kontestowania ideałów normatywnej kobiecości. W niniejszym artykule przedstawiamy opinie sportowczyń na temat podejścia ich matek do trenowania piłki nożnej – sportu, który w Polsce uchodzi za męski. Uważamy, że nasza analiza uwypukla napięcia związane z odtwarzaniem określonych typów kobiecości i stanowi przyczynek do dyskusji na temat roli sportowczyń we wzmacnianiu bądź podważaniu upłciowionych relacji władzy. Co więcej, może ona skutkować zmniejszeniem luki badawczej w obecnie wciąż niedostatecznie zbadanym obszarze, jakim jest rola osób bliskich – szczególnie kobiet – w życiu i karierze zawodniczek, jeśli chodzi o podtrzymywanie czy podważanie normatywnej kobiecości. Dodatkowo nasza praca wpisuje się w istniejące w studiach nad sportem analizy, które skupiają się na roli normatywnej kobiecości jako punktu odniesienia dla zawodniczek w tworzeniu własnej kobiecości (Krane i in., 2004; Krane i in., 2014). W tym kontekście podstawowym celem artykułu jest analiza znaczenia opinii matek polskich piłkarek na temat ich gry w piłkę nożną w odniesieniu do kulturowo-społecznych standardów normatywnej kobiecości. Artykuł porusza także to, w jaki sposób matki zawodniczek pełnią funkcję „strażniczek” tradycyjnych wzorców dotyczących kobiecości i cielesności, oraz to, jak badane piłkarki negocjują swoją kobiecość w tym kontekście.

Przegląd literatury

W badaniach analizujących wyrażanie przez zawodniczki swojej tożsamości w sporcie podkreślano rolę znaczących innych, wpływających na to, jak konstruują one swą kobiecość. Analizy te pokazują oddziaływanie społeczności sportowej i osób bliskich na odnoszenie się sportowczyń do swoich ciał oraz na to, jak nawigują one pomiędzy złożonymi i niejednokrotnie sprzecznymi komunikatami dotyczącymi fizyczności i kobiecości, które otrzymują. Wśród często wymienianych istotnych postaci, odgrywających rolę punktów odniesienia dla konstruowania własnej kobiecości przez zawodniczki, są trenerzy i trenerki, koledzy i koleżanki z drużyny czy rodzice. Przykładowo, badanie Pericak i Clarke (2023) pokazywało, że ciała zawodniczek w sporcie akademickim w USA podlegają dyscyplinowaniu przez trenerów (mężczyzn) według norm białej i heteroseksualnej kobiecości. Trenerzy nadzorowali zarówno parametry fizyczne sportowczyń (masa ciała, tętno), jak też ich posiłki, styl ubierania się oraz wizerunek kreowany w mediach społecznościowych. Tego rodzaju mechanizmy kontroli skłoniły badaczy do wyciągnięcia wniosku, że heteronormatywny kobiecy ideał narzucany zawodniczkom jest dla nich jednym z głównych źródeł stresu oraz może być szkodliwy dla każdej sportowczynie niepasującej do

wyobrażenia o normatywnej kobiecości. Steinfeldt i in. (2013), badając przekonania i oczekiwania dotyczące tak wyglądu ciała, jak strojów sportowych zawodniczek grających w siatkówkę uniwersytecką, również odnotowali znaczenie wypowiedzi trenerów, rodziców, kolegów i koleżanek z drużyny dla opinii zawodniczek na temat własnej powierzchowności. Tezy Steinfeldt i in. (2013) potwierdzają wyniki badań wskazujących, że zawodniczki otrzymują sprzeczne komunikaty dotyczące ich ciał w odniesieniu do tego, jak powinny prezentować się na boisku i poza nim. W konsekwencji nadal funkcjonują one w paradoksie opisanym przez Krane i in. (2004), który polegał na tym, że sportowczynie odmiennie oceniają swoje ciała w środowisku sportowym, a inaczej w kontekstach pozasportowych.

Badania podkreślają także kluczową rolę rodziców dla funkcjonowania dziewcząt w sporcie. Analizowano, czy – a jeżeli tak, to na ile – aktywność fizyczna rodziców i ich postawy wobec aktywności fizycznej jako takiej przekładają się na kształtowanie postaw dzieci w tej kwestii (Schoeppe i in., 2016, 2017). Potwierdzano pozytywny udział rodziców w modelowaniu aktywnych zachowań dzieci. Zwracano uwagę, że rodzice są istotnym źródłem wsparcia emocjonalnego (Crane i Temple, 2015) i mają zasadniczy wpływ na pozostanie dziewcząt w sporcie, a także na ich dobrostan psychofizyczny. Niektóre prace sprawdzały również znaczenie zaangażowania rodzica w sport dla pozytywnych doświadczeń sportowych dzieci tej samej płci, czyli tak zwane zjawisko dopasowania płci (ang. *sex-matching phenomenon*) (Leppard i Dufur, 2021). Należy jednak pamiętać, że w tych badaniach nie zawsze rozróżniano aktywność rekreacyjną dzieci od typowo sportowej (rozumianej jako członkostwo w klubie sportowym i regularne treningi). Niemniej część analiz potwierdzała znaczącą rolę matek w zaangażowaniu córek w aktywność fizyczną (Schoeppe i in., 2017), podczas gdy inne wyniki wskazywały na istotną rolę chociaż jednego rodzica w tym obszarze (Davison i in., 2003). Przywołane prace wykorzystywały najczęściej dane ilościowe i nie przyglądały się roli rodzica w odtwarzaniu kobiecości przez zawodniczki. Poniżej zaprezentowane zostaną nieliczne badania jakościowe dotyczące tego zagadnienia, zazwyczaj jednak niepoświęcające wątkowi płci rodzica w tym kontekście zbyt wiele miejsca.

Praca Cooky i in. (2016), dotycząca zawodniczek w Czarnogórze, opisała postawy matek zawodniczek wobec uprawiania sportu przez ich córki. Część z nich stanowiła dla zawodniczek wsparcie. Były też jednak sportowczynie, które podkreślały, że matki je do tego zniechęcały, namawiając do wybrania edukacji zamiast kariery sportowej oraz wyrażając obawy przed zmianami w wyglądzie fizycznym córek – bazowały przy tym na utartych, stereotypowych twierdzeniach dotyczących na przykład wykrzywania się nóg w wyniku treningów piłki nożnej. Cooky i in. (2016) konkludują, że uprawianie szeregu dyscyplin uważanych za męskie powodowało dezaprobatę społeczną i poczucie osamotnienia.

Kolejne badania eksplorujące zachowania kobiet uprawiających sporty uważane za „męskie” ilustrują opór rodziców bazujący na binarnych, tradycyjnych założeniach dotyczących tego, czym jest kobiecość. Brace-Govan (2004) analizowała sprzeczne pozycje, na jakich znajdują się kobiety uprawiające profesjonalnie podnoszenie ciężarów. Niekiedy ich rodzice byli przekonani, że nadmierna muskulatura nie jest dla kobiet. Na początkowym etapie przygody z tą dyscypliną zawodniczki słyszały, że rozwiną sylwetkę, która upodobni je do mężczyzn. Rodzice, chcąc chronić córki przed krytyką ze strony społeczeństwa, wynikającą z przekraczania społecznych granic kobiecości, zniechęcali je do uprawiania podnoszenia ciężarów. Dlatego też sprzeciwiali się zwiększaniu przez kobiety liczby treningów oraz bali się, że ich córki doznają kontuzji. W tym przypadku rodzina działała jak agent kontroli społecznej, co powodowało, że zawodniczki próbowały zarządzać oczekiwaniami i postrzeganiem swojej aktywności przez bliskich. Z czasem matki badanych okazywały większe wsparcie, natomiast ojcowie pozostawali przeciwni takiemu wyborowi dyscypliny przez córki. Podobne opinie rodziców przedstawiły McGrath i Chananie-Hill (2009) w swojej pracy na temat kobiet zajmujących się kulturystyką. Badane zawodniczki podkreślały, że rodzice (ale też dziadkowie) przeszli od początkowej fazy niechęci wobec aktywności córek bądź wnuczek do akceptacji ich działań. Stało się tak, ponieważ sportowczynie pokazały bliskim, że nie zmieniały się w „wielkich mężczyzn”, a jedynie mają bardziej atletyczną budowę ciała i lepiej zarysowane mięśnie. Podobne doświadczenia opisywały kulturystki badane przez Shillinga i Bunsell (2009). Wyrażając zainteresowanie kulturystyką czy rozpoczynając treningi, spotkały się z silnym zdziwieniem, sugerującym postrzeganie ich jako „dewiantek” (Shilling i Bunsell, 2009).

Z kolei Molly George (2005) na podstawie wywiadów z zawodniczkami drużyn uniwersyteckich piłki nożnej przedstawiła, jak podstawowe grupy odniesienia – w tym rodzice – wpływały na ich samoocenę związaną z fizycznością. Piłkarki próbowały zachować balans między formą sportową a odpowiednim wyglądem. Skutkowało to ciągłym ocenianiem swojej powierzchowności i strachem przed wyjściem poza normatywną kobiecość i heteroseksualność. George podzieliła postawy rodziców na dwie grupy (2005). W pierwszej umieściła rodziców zaangażowanych w rozwój sportowy córek, którzy rozumieli, że gra w piłkę nożną wymaga posiadania określonego typu sylwetki. Druga grupa rodziców albo nie miała zbyt dużej wiedzy o tej dyscyplinie, albo wołała, aby ich córki zajęły się bardziej „kobiecyymi” aktywnościami. W badaniu Elliott i in. (2020) dziewczęta grające w football australijski wskazywały, że często musiały „przekonywać” rodziców, że chcą uprawiać sport i stosowały w tym celu różne taktyki. Z wypowiedzi rodziców w tym badaniu wynikało, że musieli oni zrozumieć, iż football australijski jest odpowiedni dla ich córek.

Na wyróżnienie zasługuje polskie badanie Honoraty Jakubowskiej i Dominiki Byczkowskiej-Owczarek (2018). Socjolożki analizowały strategie stereotypizacji płci w procesie socjalizacji sportowej dziewcząt uprawiających piłkę nożną i chłopców ćwiczących taniec towarzyski. Autorki, opisując praktyki stereotypizacji, nie wyróżniały płci rodzica, jednak stwierdziły, że pewna grupa rodziców była sceptyczna wobec trenowania piłki nożnej przez ich córki, ponieważ obawiali się, że ta aktywność spowoduje skrzywienie nóg u ich dzieci. Inaczej niż w przypadku chłopców częścią pracy trenerów było przekonywanie rodziców młodych piłkarek, że ta dyscyplina sportu nie doprowadzi do ich „maskulinizacji”. Z kolei rodzice chłopców, którzy wybrali taniec towarzyski, niepokoiłi się, czy ich synowie nie będą zniewieściali.

Koncepcje kobiecości w krytycznych studiach nad sportem

W tej części przedstawimy wykorzystywane w badaniach sportu teorie kobiecości, które ukazują działanie upłciowionych relacji władzy przyczyniających się do utrzymywania dominującej pozycji określonych typów męskości i kobiecości oraz ich cielesności. Znaczący korpus prac na temat kobiecości w sporcie wykorzystuje teorię relacji płci Reawyn Connell. W istniejących analizach szczególnie często sięgano po koncepcję męskości hegemonicznej oraz kobiecości emfatycznej jako dominującego rodzaju kobiecości, który występuje w relacji podporządkowania wobec męskości hegemonicznej. Kobiecość emfatyczna postrzegana była jako komplementarna względem dominującej męskości hegemonicznej, bierna i przez nią zdominowana.

Sport często uważa się za przestrzeń, w której męskość hegemoniczna jest szczególnie często odtwarzana. Znaczenie siły fizycznej, stanowczości czy niekiedy pewnych przejawów agresji sprzyja postrzeganiu poszczególnych sportowców jako uosobienia męskości tego typu. Warto jednak zaznaczyć, że Connell i Messerschmidt (2005; Messerschmidt, 2019), odpowiadając na krytykę tej teorii, zwracali uwagę, iż niezgodne z jej założeniami jest zarówno przypisywanie określonym cechom statusu zawsze hegemonicznych, jak i traktowanie jednostek jako archetypowych dla danego rodzaju męskości. Chociaż w społecznych studiach nad sportem przeważają opracowania odnoszące się głównie do męskości hegemonicznej i relacyjnie z nią powiązanej kobiecości emfatycznej, to dyskusje nad znaczeniem i aktualnością teorii Connell oraz koncepcjami dotyczącymi poszczególnych wersji kobiecości i męskości nie ustają (Pringle, 2024). W ostatnich dekadach badacze i badaczki starali się znaleźć odpowiedzi na pytania o definicje, status i powiązania między poszczególnymi typami męskości i kobiecości, ich relacje do innych ważnych kategorii społecznych

(takich jak klasa społeczna, seksualność, etniczność i tym podobne) oraz ich ewentualną uniwersalność bądź zależność od kontekstu społecznego.

W ramach krytycznych badań nad kobiecościami podkreślano, że w kulturze Zachodu dominowało przekonanie o ich bierności, pasywności, emocjonalności i skupieniu na wyglądzie zewnętrznym. Założenia te były i są wzmacniane przez podstawowe instytucje społeczne, co dewaluuje kobiecość i naturalizuje męską dominację (Barton i Huebner, 2022; Hamilton i in., 2019). Z tego powodu niełatwo jest wyobrazić sobie kobiecość jako dominującą czy władczą. Obciążenie znaczeniowe konceptu kobiecości spowodowało chociażby rozwój teorii femme jako budzącej bardziej pozytywne skojarzenia i niewykłanej w podtrzymywanie norm patriarchatu (Hoskin i Blair, 2022). Teoria femme od początku była pomyślana jako przedsięwzięcie, które „uwalnia” myślenie o kobiecościach jako współkonstituujących patriarchat i ułatwia zmianę perspektywy w tym obszarze. Według Hoskin i Blair (2022) „kobiecość przedstawiano jako jednowymiarowy, wyraźnie wyodrębniony konstrukt. W ramach takiego ujęcia kobiecość bywa stereotypizowana i redukowana do uproszczonych znaczeń, a także traktowana jako oczywista i tożsama z byciem kobietą, co często wiąże się z presją dostosowania się do patriarchalnych norm” [przeł. autorzy].

Jedną z bardziej znanych analityczek teorii kobiecości jest Mimi Schippers (2007), której teoria wprost nawiązuje do teorii Connell (2013, 2020) oraz jej późniejszych udoskonaień (Connell i Messerschmidt, 2005) i bywa wykorzystywana w krytycznym nurcie badań nad sportem (Bäckström, 2013; Hamilton, 2020; Kulynych, 2020). Schippers zaproponowała alternatywną konceptualizację porządku płci na podstawie różnych męskości i kobiecości, przyjmując dominację męskości hegemonicznej, jednak inaczej postrzegając kobiecość emfaticzną. Teoria Schippers jest rezultatem założenia o niedostatecznym przebadaniu różnych wersji kobiecości. Zdaniem Schippers, „przekonująca i empirycznie użyteczna konceptualizacja hegemonicznej kobiecości oraz wielorakich, hierarchicznych kobiecości jako centralnych dla męskodominujących relacji płciowych nie została jeszcze opracowana” (2007). Ponadto według tej badaczki koncepcja Connell miałaby nie wyjaśniać, w jaki sposób rozumieć pojęcie podporządkowania w kontekście rozróżniania między kobiecościami innymi niż dominująca. Z tego powodu Schippers chciała tak przeformułować teorię Connell, aby stworzyć definicję kobiecości, która wraz z męskością przynależy do hegemonii płci i umożliwia trwanie wielu rodzajów kobiecości.

Schippers stwierdziła, że Connell i Messerschmidt (2005) niesłusznie uważali jedynie męskość za hegemoniczną, ponieważ to zarówno męskość, jak i kobiecość uzasadniają organizowanie praktyk społecznych, które z czasem – jako powtarzające się wzory zachowań – utrzymują dominację męskości hegemonicznej. Dzieje się tak, ponieważ męskość i kobiecość są ze sobą nierozdzielnie związane. W teorii Connell i Messerschmidta (2005) kobiecość była

opisywana głównie przez swoje podporządkowanie męskości hegemonicznej, Schippers natomiast akcentowała, że kobiecość jest hegemoniczna, gdyż współkonstruuje porządek społeczny. Według socjolożki cechy definiujące kobiety i mężczyzn są zarówno komplementarne, jak i różnicujące. Przykładowo Schippers wskazuje, że charakteryzowanie męskości hegemonicznej za pomocą siły (fizycznej czy moralnej) jest możliwe dlatego, że kobiecość jest kojarzona z biernością, uległością czy słabością. Biorąc pod uwagę, że hegemoniczne jest to, co służy grupie dominującej, uprawomocnia jej pozycję oraz skłania podległych do akceptowania relacji władzy, to zdaniem badaczki męskość i kobiecość są hegemoniczne ze względu na pracę ideologiczną i legitymizowanie działania niektórych mężczyzn.

Schippers postulowała zatem powrót do koncepcji kobiecości hegemonicznej (Connell początkowo posługiwała się tą nazwą, ale zmieniła ją na kobiecość emfatyczną). Kobiecość hegemoniczna jest podległa wobec męskości hegemonicznej, ale nadrzędna wobec innych kobiecości. Podrzędne kobiecości mają natomiast charakter subwersywny wobec zastanego porządku płciowego, ponieważ nie wzmacniają relacji władzy. Wszystkie kobiecości niehegemoniczne nazywa Schippers kobiecociami pariasów (ang. *pariah femininities*). Kobiecoci pariasów zakłócają komplementarność kobiecości i męskości hegemonicznej, dlatego że podważają normatywne relacje społeczne (Schippers, 2016). Kobiecoci te, odmawiając swojej roli w podtrzymaniu relacji opartych na dominacji, doświadczają licznych sankcji społecznych, które są konieczne dla podtrzymania hegemonicznej roli określonych męskości i kobiecości. Analiza relacyjności męskości i kobiecości pozwala nie tylko uchwycić mechanizmy hegemonii płci w kontekstach lokalnych i narodowych, lecz także prowadzić empiryczne badania nad możliwością przekształcania męskości i kobiecości hegemonicznych oraz kobiecości pariasów, a zarazem nad powstawaniem alternatywnych konfiguracji kobiecości i męskości.

Teoria Schippers spotkała się z zarzutami związanymi z niezrozumieniem samej teorii Connell (Messerschmidt, 2019) oraz pominięciem innych tożsamości społecznych (rasowych, klasowych, etnicznych) oddziałujących na kulturowe ideały kobiecości (Hamilton i in., 2019). Z tej przyczyny część badaczy i badaczek uważa, że intersekcyjna perspektywa P. H. Collins (1990, 2004) wraz z koncepcją matrycy dominacji pozwala lepiej doprecyzować teorie kobiecości. Collins (1990, 2004) twierdziła, że teoria Connell redukuje złożoności kobiecości i uniemożliwia rozważania nad kobiecą władzą czy sprawstwem. Ona sama proponuje zatem, aby – wykorzystując feminizm intersekcyjny – rozpatrywać relacje między męskociami a kobiecociami przy jednoczesnym odniesieniu ich do odpowiedniego klasowego, rasowego czy etnicznego wymiaru (Hamilton i in., 2019). W takim przypadku, umieszczając kobiecoci w matrycy dominacji, widoczna staje się złożoność dostępnych im pozycji.

Chociaż określone kobiecości są podporządkowane męskości hegemonicznej, to równocześnie mogą dominować nad innymi rodzajami męskości dzięki tak zwanej kobiecości premium (ang. *femininity premium*) (Hamilton i in., 2019; Ispa-Landa i Oliver, 2020). Realizując wzorce kobiecości hegemonicznej – dostępne najczęściej białym, heteroseksualnym kobietom z klasy średniej i wyższej – zyskują więcej, niż tracą jako grupa. Co prawda nasilają dominację męskości hegemonicznej, ale czerpią korzyści z dostosowania się do założeń kobiecości hegemonicznej. Praktyki kobiecości hegemonicznej wzmacniają ich uprzywilejowaną pozycję także na innych osiach dominacji. Taka perspektywa dotycząca odmiennych wersji kobiecości odniesionych do różnych tożsamości społecznych pokazuje znacznie bardziej złożoną strukturę niż jednokategorialna (Collins, 2015) teoria Connell (Hamilton i in., 2019). Dodatkowo, wykorzystując teorię Collins, badacze (Hamilton i in., 2019; Ispa-Landa i Oliver, 2020) posłużyli się pojęciem podatku od kobiecości (ang. *femininity tax*), który dotyczy kosztów związanych z sięganiem po kobiecość hegemoniczną (choćaby współodpowiedzialności za gorszą społeczną pozycję niebiałych kobiet czy konieczność realizowania kulturowych ideałów piękna). Przykładowo Anima Adjepong (2017), opisując praktyki zawodniczek rugby, udowodniła, jak przywileje związane z rasą i seksualnością mogą przyczyniać się do wzmacniania, a nie podważania opresyjnych norm łączących się z białą, heteroseksualną kobiecością w sporcie. Rugbyстки doświadczały działania tych norm w sporcie poprzez swoje usytuowanie społeczne, co zasadniczo wpływało na ich zdolność do kwestionowania normatywnych, urasowionych hierarchii płci w tym obszarze. Z tego powodu Adjepong (2017) apelowała o uważność przy interpretowaniu możliwości kobiet w zakresie podważania dominujących form kobiecości czy męskości w sporcie – właśnie ze względu na możliwe współuczestniczenie niektórych sportowczyń w zwiększaniu opresji innych. Wskazywała też na realną bierność określonych zawodniczek jako potencjalne „uciekanie się do niewinności”, służące utrzymywaniu ich relatywnie wysokiej pozycji społecznej.

Podobnie Matthew Ezzell (2009), badając zarządzanie własną tożsamością przez zawodniczki rugby w homofobicznej i seksistowskiej społeczności, zaproponował kategorię defensywnego dystansowania. Termin ten oznacza aktywne identyfikowanie się sportowczyń z wartościami grupy dominującej – w tym wypadku odpowiadającej mężczyznom przywiązanych do ideałów normatywnej kobiecości. W rezultacie zawodniczki wypracowały tożsamość zbiorową nazwaną przez autora *heterosexy-fit*. Nieintencjonalnie przyczyniały się także do zwiększania stygmatyzacji sportowczyń, które nie chciały angażować się w te praktyki. Badane rugbyстки reprezentujące fit heteroseksualność podkreślały swoją tradycyjną kobiecość (makijażem i ubiorem), a jednocześnie celebrowały siłę i atletyczność. W ten sposób pozycjonowały się „blisko” mężczyźn. Równocześnie dbały o to, by być szczuplejsze i „mniejsze” niż członkinie innych zespołów

rugby. Negatywnie oceniały także zawodniczki, które były „większe” i wyglądały na mniej wysportowane. Ezzell (2009) twierdził, że w ten sposób badane utrzymywały granicę między dominującymi i zdominowanymi w sporcie oraz przyczyniały się do stygmatyzacji innych kobiecości niż biała i heteroseksualna.

Zaproponowane pojęcia ułatwiają interpretowanie odtwarzania kobiecości poprzez rachunek „zysków i strat” oraz tłumaczą, dlaczego poszczególne kobiety wykorzystują kobiecość hegemoniczną, chociaż gwarantuje im ona jedynie podrzędną pozycję wobec męskości hegemonicznej. Ispa-Landa i Oliver (2020, s. 897), podsumowując dyskusję wokół płciowych relacji władzy, stwierdziły, że użycie teorii Collins, pojęcia hegemonicznej kobiecości oraz kobiecości premium pozwala spojrzeć na kobiety odtwarzające kobiecość hegemoniczną, nie jak na bezrefleksyjne odtwórczynie kultury (ang. *cultural dopes*), cierpiące z powodu fałszywej świadomości, ale jak na współuczestniczące podmioty, które ze względu na „premię za kobiecość” decydują się (na ogół nieświadomie) na performowanie konkretnej wersji kobiecości.

Metodologia

Nasze badanie dotyczyło wpływu, jaki na piłkarki miały najbliższe dla nich osoby – zwłaszcza matki, ale także ojcowie, babcie i inni członkowie rodzin. W związku z ograniczeniami związanymi z ramami artykułu, a przede wszystkim z chęcią udzielenia odpowiedzi na pytanie badawcze, koncentrujemy się tutaj tylko na wpływie matek. Nie zawsze dało się wydzielić z rozmów z badanymi samą treść wypowiedzi matek, ponieważ w trakcie wywiadów czasami padały nawiązania do innych osób, które niekiedy również pojawiają się w cytowanych fragmentach. Mamy świadomość, że nie sposób wyabstrahować ze środowiska socjalizacyjnego tylko jednego aktora (informatorki wspominają między innymi o ojcach i babciach). Bez wątplenia wpływ na poczucie kobiecości u badanych miało więcej osób. Nasze „wyselekcjonowanie” matek ma zatem wyłącznie charakter analityczny i wiąże się z ich rolą w utrwalaniu, a niekiedy też kontestowaniu ról kobiecości, co objawiało się w ich stosunku do uprawianej przez córki piłki nożnej.

Dodatkowa uwaga, jaką należy poczynić, dotyczy tego, że analizowaliśmy wypowiedzi piłkarek, a nie bezpośrednio ich matek. Przypatrujemy się zatem sposobom reprodukcji, rekonstruowania normatywnych wzorców kobiecości przez matki z takiej perspektywy, z jakiej przedstawiały to ich córki – piłkarki. Z jednej strony rodzi to pytania, czy takie zapośredniczone świadectwa w pełni oddają postawy matek. Z drugiej strony uznajemy jednak, że piłkarki przekazywały informacje o swoich doświadczeniach i zdarzeniach, które miały miejsce w kontekstach naturalnych. Interpretacja zachowań matek dokonana

przez zawodniczki sama w sobie jest ciekawym przedmiotem badania. Zakładamy także, że ich opowieści nie służyły temu, aby przedstawić matki w dobrym czy złym świetle, choć jesteśmy świadomi, że taka pokusa istniała i może stanowić wyzwanie w kontekście analizy takich wywiadów. Naszym zadaniem nie było także pochylenie się nad relacją matka – córka w kontekście całościowego rozwoju tożsamości badanych (Korolczuk, 2019). Najważniejsze było dla nas wychwycenie procesów związanych z normami kobiecości, jakie starały się przekazać matki swoim córkom – piłkarkom.

W celu uzyskania odpowiedzi na pytanie badawcze przeanalizowaliśmy dane pochodzące z 25 wywiadów jakościowych z polskimi piłkarkami nożnymi grającymi w profesjonalnie zorganizowanych rozgrywkach ligowych. Informacje na temat badanych przedstawiono w tabeli numer 1. Równocześnie zadbać, aby udostępnione dane uniemożliwiły identyfikację piłkarek. Z tego powodu nie podano informacji o miejscu zamieszkania zawodniczek czy klubie sportowym, w którym grały w chwili przeprowadzenia wywiadów. Rozmowy odbyły się online w 2021 i 2022 roku. Badane rekrutowano, wykorzystując metodę kuli śnieżowej. Piłkarki reprezentowały 12 klubów sportowych.

Długość wywiadów wahała się od jednej do prawie trzech godzin. Ich scenariusz dotyczył także innych wymiarów kariery piłkarskiej – były bowiem częścią szerszego projektu badawczego dotyczącego piłki nożnej kobiet w Polsce.

Z tego względu na potrzeby niniejszego tekstu skupiono się tylko na tych fragmentach rozmów, które dotyczyły postawionego tutaj pytania badawczego. Wszyscy autorzy skrupulatnie przeczytali wszystkie transkrypcje, natomiast szczegółowej analizie poddano fragmenty dotyczące relacji sportowczyń z bliskimi i ich opinii na temat kariery piłkarek, a także kobiecości, cielesności i wiążących się z tym normatywnych standardów. Wykorzystano podejście „analizy tematycznej” (Braun i Clarke, 2006), które nie tyle jest pojedynczą metodą, ile stanowi „rodzinę metod” (Braun i Clarke, 2024). W pierwszym rzędzie kodowaliśmy materiał empiryczny niezależnie, a następnie indywidualne rozstrzygnięcia analityczne podlegały *consensus coding* (Braun i Clarke, 2023). Gdy pracuje się w zespole, taki konsensus wyłania się niejako naturalnie, ponieważ ostateczne wnioski są wynikiem refleksyjności grupowej, nawet jeżeli nie myśli się o tym procesie w kategoriach obiektywizmu. Swoje analizy wspieraliśmy rozstrzygnięciami teoretycznymi dotyczącymi typów kobiecości (przedstawiliśmy je w paragrafie teoretycznym), które z kolei są wynikiem analiz przedstawicieli paradygmatu krytycznego. Kodując dane, a następnie grupując je w „tematy”, nie prezentowaliśmy zatem czysto indukcyjnego podejścia. Interpretacja była bowiem wspomagana przez pojęcia wywodzące się z istniejących perspektyw teoretycznych. Nie służyły one jednak jako warunkujące ramy interpretacyjne, miały raczej charakter „uczulający”, który uwrażliwiał naszą analizę na pewne kwestie, nie rozstrzygając ich ostatecznego wyjaśnienia (Konecki, 2019, s. 33).

Tabela 1. Dane na temat badanych piłkarek

Numer wywiadu	Wiek	Poziom
1	32	Ekstraliga, reprezentantka Polski
2	22	Ekstraliga
3	26	Ekstraliga
4	35	Ekstraliga, reprezentantka Polski
5	30	Trzecia liga
6	24	Ekstraliga, reprezentantka Polski
7	25	Ekstraliga
8	22	Ekstraliga, reprezentantka Polski
9	23	Ekstraliga
10	26	Trzecia liga
11	29	Ekstraliga
12	23	Trzecia liga
13	24	Ekstraliga
14	25	Ekstraliga
15	33	Ekstraliga
16	22	Ekstraliga
17	27	Czwarta liga
18	23	Czwarta liga
19	25	Ekstraliga, reprezentantka Polski
20	25	Ekstraliga, reprezentantka Polski
21	21	Ekstraliga
22	25	Pierwsza liga
23	22	Ekstraliga
24	21	Ekstraliga
25	25	Ekstraliga

Źródło: opracowanie własne.

Wyniki

Analiza wywiadów pozwoliła wskazać trzy główne kategorie, wokół których zbudowano interpretację wyników. Każda z nich dotyczy stosunku matek do gry w piłkę córek. Są to: obawy matek, matczyzna troska i matczyzna akceptacja. Kategorie te są rozbudowywane za pomocą subkategorii. W przypadku obaw matek analizowane są kwestie łączące się z odtwarzaniem kobiecości

przez córki – piłkarki. Wyrażają się one poprzez: 1) niechęć matek do podejmowania treningów przez córki, 2) kontrolowanie ubioru, 3) wyrażanie sprzeciwu wobec domniemanej „maskulinizacji”. Następnie omówiono troskę matek o córki, wynikającą z lęku przed kontuzjami swoich dzieci i dbania o ich edukację. Ostatnie akapity części wynikowej poświęcono opisowi przypadków, w których matki akceptują wybór córek.

1. Obawy matek

Niechęć matek wobec podejmowania treningu przez córki

Na początku wywiadów zadawano zawodniczkom ogólne pytanie o reakcje rodziców na ich zaangażowanie w grę, które okazały się w wielu przypadkach zróżnicowane ze względu na płeć rodzica. Badane opowiadały o obawach matek dotyczących ich uczestnictwa w treningach piłkarskich, natomiast ojcowie zawodniczek inicjowali kontakt ze sportem i cieszyli się, że córki podzielały ich pasję do piłki. To oni zabierali je na pierwsze treningi czy też na stadion, aby mogły z nimi kibicować ulubionej drużynie. W dwóch przypadkach ojcowie zawodniczek byli trenerami tej dyscypliny, więc dziewczynki od najmłodszych lat spędzały czas razem z ojcami w klubach piłki nożnej. Rozmówczynie wspominały także, że pierwsze próby gry w piłkę nożną podejmowały za namową brata (bądź braci) czy kuzynów. Innymi słowy, wejście w świat piłki nożnej wynikało z inicjatywy męskich członków rodziny, którzy nie wyrażali obaw, że kontakt dziewcząt z piłką nożną może w jakiś sposób wpływać na ich kobiecość: „Tato zawsze mocno mi kibicował i chciał, żebym grała w piłkę, widział we mnie potencjał, sam był piłkarzem, był chyba też prezesem klubu. Mama na początku to wiadomo, dziewczynka, to chciała, abym gdzieś chodziła na tańce” (wywiad 6).

To, że mężczyźni byli dla badanych głównymi agentami socjalizacyjnymi, nie jest bez znaczenia w kontekście konstruowania kobiecości. Piłka nożna jest postrzegana jako męski sport, a fakt, że mężczyźni są *gatekeepers* zarówno w kontekście trenowania tej dyscypliny, jak i kibicowania, może tylko wzmacniać to wrażenie, szczególnie w opinii matek i innych bliskich dla badanych kobiet. Matki mogły bowiem dostrzegać zagrożenie dla kobiecości dziewcząt leżące w fakcie „zawłaszczania” przez mężczyzn ich socjalizacyjnych ścieżek. W przeciwieństwie do opisanych wcześniej badań (Brace-Govan, 2004; Ezzell, 2009; Pericak i Clarke, 2023; Steinfeldt i in., 2013) przeprowadzone wywiady pokazały, że obawy dotyczyły głównie jedynie matek, a nie rodziców w ogóle.

Narzucanie kobiecego ubioru

Ta interpretacja nabiera znaczenia, gdy weźmie się pod uwagę narracje informaterek na temat reakcji matek (rzadziej babć czy ciotek) na ich pasję

do uprawiania piłki nożnej. Zawodniczki wskazywały, że od najmłodszych lat matki nakłaniały je do ubioru zgodnego z normatywną kobiecością. Taki strój miałby być różny od tego, który badane będą nosić jako piłkarki. Kiedy matki zauważały, że ich córki wolą luźniejsze ubrania – takie jak na przykład sportowy dres, który często nie wskazuje jednoznacznie na płeć dziecka – to wtedy starały się nakłonić córki do zmiany stylu.

Można powiedzieć, że jak zawsze były jakieś uroczystości, to mama mówiła: „a te nogi takie poobijane, a siniaki na nogach, a trzeba ubrać sukienkę”. U nas zawsze największy problem i zawsze o to miała pretensje, no ale co można było zrobić. Robiła zawsze wszystko, żeby to ukryć i ubrać nas [siostrę informatorki, która też grała w piłkę nożną] stosownie. Robiła co mogła, ciężko było jej z tym walczyć. (wywiad 3)

Gdzieś ten stereotyp, że dziewczyna: „Dlaczego nie wybierzesz spędzania czasu w inny sposób?”. Były takie pytania, pojawiało się. Chodziło też o wygląd. Kiedyś się śmiano, że będzie się miało krzywe nogi. Też mama może się martwiła, że w spódnice nie wejdę. Ale ja całe życie byłam przekonana, że ja w spódnicach chodzić nie będę. A jeżeli będę, to raczej na jakiejś grubej imprezie. I to musiałoby być naprawdę święto. (wywiad 10)

Powyższe wypowiedzi pokazują, że obawy matek ogniskowały się wokół wyglądu zewnętrznego badanych. Tego typu przekonania według naszych rozmówczyń wzmacniane były przez założenia, że istnieją odpowiednie dla dziewcząt dyscypliny sportowe, a piłka nożna do nich nie należy. Jedna piłkarka wspominała, że mama chciała, aby córka chodziła na tańce (wywiad 6), inne informatorki opowiadały, że matki sprzeciwiały się zapisaniu córek na judo – ponieważ podczas takich treningów rozwijają się „nie te mięśnie” (wywiad 12) – czy uczestnictwu w treningu karate (wywiad 17). W zamian matki proponowały udział w zajęciach z capoeiry czy lekkoatletyki. Badane piłkarki mówiły, że matki utrzymywały, iż sporty walki nie są aktywnościami „dla dziewcząt”. Uwewnętrznione przekonania na temat określonych aktywności i ich ewentualnego wpływu na kształt sylwetki trenujących świadczą o tym, że w społeczeństwie nadal funkcjonuje stereotyp o upłciowieniu określonych dyscyplin sportowych. Te, które proponowano badanym – zamiast piłki nożnej – to dyscypliny niekontaktowe i indywidualne. Zgodnie z rezultatami badań naukowych uważane są one za neutralne ze względu na płeć (lekkoatletyka, capoeira) czy kobiece (tańce) (Jakubowska, 2014). Kolejna informatorka, zapytana, jak jej matka argumentowała swoją niechęć wobec treningów piłki nożnej córki, powiedziała:

To chyba tak klasycznie, że to nie jest znane, że to nie jest normalne, teraz to już jest, wiadomo, zupełnie inaczej (...) U mnie to było. Wszystkie te stereotypy, to nie jest dla dziewczyny, że to jest tak jakby takie nieopłacalne, no bo poświęcasz się temu, wiadomo, nie uczysz się tak dobrze. (wywiad 2)

Powyższy cytat pokazuje, że matki badanych miały silne poczucie tego, czym jest normatywna kobiecość, i „przekraczanie” jej granic wywoływało w nich sprzeciw. Sportowczynie podkreślały również, że znaczenie miał niewielki rozwój kobiecej piłki nożnej w czasie, kiedy zainteresowały się tą dyscypliną (pierwsza dekada XXI wieku). Brak wiedzy o kobiecej piłce nożnej i jej niszowość mogły wzmacniać niepokoje matek ze względu na domniemany wpływ tego sportu na kobiecość naszych rozmówczyń. Ostatecznie piłkarki pozostały przy piłce nożnej dzięki swojej nieustępliwości i zaangażowaniu. Widząc, że z czasem uprawianie tej dyscypliny nie staje się dla badanych mniej istotne, matki akceptowały ich wybory bądź chociaż „przyzwyczajają” się do nich.

Sprzeciw wobec domniemanej maskulinizacji

Z wypowiedzi zawodniczek wynika, że dla ich matek istotne było również ukształtowanie u córek odpowiedniej sylwetki, która podkreślałaby ich kobiecość. Dlatego też w historiach, którymi dzieliły się piłkarki, jednym z wiodących tematów był stereotyp krzywych nóg jako skutku długotrwałego treningu piłkarskiego (był on widoczny także w badaniach Jakubowskiej i Byczkowskiej-Owczarek, zob. 2018). Przykłady niepokojów matek co do wyglądu fizycznego zawodniczek były bardzo podobne. Dominowały dwie kwestie: strach przed tym, że córki nie nauczą się chodzić w kobiecych strojach (głównie mówiono o sukienkach i spódniczkach) oraz będą miały „niekobiecą” sylwetkę, a w konsekwencji zostaną „chłopczykami”. Warto przy tym podkreślić, że piłkarki wspominały o roli babć w tym kontekście. Babcie niektórych z rozmówczyń także wyrażały obawę o to, że wnuczka stanie się „chłopczycą” w rezultacie uprawiania tego sportu.

Figura chłopczycy pojawiała się w wywiadach jako skrajna wersja niewłaściwej kobiecości czy nawet ostrzeżenie bądź groźba, na co wskazuje fragment wywiadu 5. Miała zniechęcać piłkarki do pozostania przy wybranym sporcie i dotychczasowym sposobie spędzania wolnego czasu. Takie wypowiedzi rodziców, akcentujące brak odpowiedniości między kobiecością a sportem uważanym za męski, pojawiały się również w badaniach Elliotta i in. (2020) czy Shillinga i Bunsell (2009), gdzie kulturystyki były postrzegane jako „dewiantki”.

Moja mama... Oczywiście moja mama była pierwszą osobą, która mówi – ale ty będziesz tak z tymi chłopakami biegala, ty będziesz taką chłopczycą. Ty będziesz jak oni, taka chłopaciara. (wywiad 5)

Mama nie była nigdy tak jakby przekonana do tego, że gram. No bo zawsze chciała mieć tak jakby taką córkę, która gdzieś tam się stroi, nie biega z tymi chłopakami, a jednak byłam takim przewodniczącym gangu osiedla. Że zawsze dzwoniono do mnie tam na domofon i pytano, czy jest [imię informatorki], czy wyjdzie z nami pograć w piłkę.

Rzadko kiedy dzwoniła do mnie koleżanka, czy pójdę z koleżankami poskakać na skakance. I mamę zawsze to denerwowało, i zadawała sobie pytanie, czy ja wyrosnę z tych piłkarskich dresów, czy z tych chłopięcych bojówek. (wywiad 5)

Zatem na normatywną wersję kobiecości według bliskich piłkarek składał się, oprócz konkretnego ubioru i kształtu ciała, również określony sposób spędzania czasu wolnego i towarzystwo dziewcząt, a nie chłopców.

Z kolei następny cytat pokazuje, że zawodniczki zdawały sobie sprawę z obaw matek i próbowały je zmniejszać, zapewniając o swojej kobiecości. Zebrane dane ujawniły, że sportowczynie starały się zarządzać postrzeganiem zarówno dyscypliny, którą uprawiały, jak i swojego wyglądu w taki sposób, aby przekonać o swojej kobiecości. Takie praktyki „przepraszające” czy „balansujące” między różnymi kobiecościami są spójne z opisywanymi przez Adjepong (2017), McGrath i Chananie-Hill (2009), George (2005) i Elliott i in. (2020) zachowaniami, które podejmowały ich informatorki w celu zmniejszenia obaw czy niechęci rodziny wobec preferowanej przez siebie aktywności sportowej.

Może coś tam mama kiedyś inicjowała, że stanę się chłopczycą. To też było takie na samym początku, jak mnie puszczała. Tylko, że no ja zawsze jej mówiłam, że mamę ja zawsze będę kobieca, zawsze będę chciała mieć zrobione paznokcie, zawsze będę chciała być umalowana i tak dalej, więc na pewno to mnie nie zmieni. Jedyne co, to po sobie mogę zobaczyć, że więcej przeklinam, bo na boisku i na treningu, o Jezus, po prostu leją się za każdym razem. (wywiad 15)

Ponadto, zachowując się kobieco, zgodnie z oczekiwaniami swoich matek, część badanych mogła „negocjować” możliwość dalszego uprawiania sportu, na którym im bardzo zależało. Z czasem poprzez odtwarzane praktyki kobiecości piłkarki mogły zinternalizować zachowania i reguły związane z normatywną kobiecością, do których nakłaniały je matki. Co więcej, piłkarki niekoniecznie były „przeciwniczkami” tego typu kobiecości. Utwierdzanie matek w przekonaniu, że „wszystko jest z nimi w porządku”, że po treningu, po meczu wracają do tradycyjnych zabiegów (malowania paznokci i tym podobnych), u niektórych zawodniczek wynikało z własnych zapatrywań. Takie praktyki uznawały za ważne dla siebie, nawet jeśli niejako potwierdzały tym samym zasadność presji wywieranej przez matki. Bycie piłkarką nie musi bowiem oznaczać, że kobieta z definicji rezygnuje z takich kwestii jak makijaż czy inne zabiegi kosmetyczne (a czego obawiają się matki). Wbrew pozorom dla wielu rozmówczyń było ważne, aby po ciężkim wysiłku fizycznym podczas treningu czy meczu „wrócić” do kobiecości przez pielęgnację ciała, makijaż lub fryzurę.

Opisane zachowania zawodniczek zdają się dowodzić słuszności uwag Adjepong (2017). Informatorki nie tyle mogły prezentować bierność wobec wdrażania ich przez matki w normatywną kobiecość, ile zachowywały się w ten

sposób, zdając sobie sprawę, że tego typu praktyki im się opłacają. „Zysk” mógł dotyczyć aprobaty uzyskiwanej za kobiecy wygląd w oczach matek czy najbliższego środowiska zawodniczek. Tym samym, jak twierdzi Adjepong (2017), bez krytycznej świadomości sportowczynie, tworząc „swoją przestrzeń” i poczucie przynależności do sportu, który postrzegany jest jako męski, równocześnie normalizują heteroseksualną kobiecość.

2. Matczyna troska

Strach przed kontuzjami

Kolejną obawą, na którą wskazywały nasze rozmówczynie, był lęk matek przed urazami i kontuzjami, których mogły doświadczyć ich córki. Po części zostało to już zasygnalizowane we wcześniejszych cytatach z wywiadów, w których matki narzekały na siniaki i poobijane nogi córek. Dominujący wzorzec kobiecości zakłada, że dziewczęta i kobiety powinny wyglądać schludnie i czysto (Krane i in., 2004), a ślady bezpośrednich konfrontacji fizycznych na ciałach piłkarek mu zaprzeczały. Ze względu na fakt, że piłka nożna jest sportem kontaktowym, ten niepokój mógł się nasilać. Szczególnie że – jak pokazuje poniższy fragment – konsekwencje takich bezpośrednich starć mogą być bardzo dotkliwe.

I też jak dostali informacje o kontuzjach, no bo to też się zdarza w sporcie, u mnie akurat były dosyć, można powiedzieć, drastyczne, bo dwa razy dostałam w twarz, miałam złamanie pod okiem i dwa razy straciłam zęby, a rodzice kiedyś mi „wywalili” po prostu kilka tysięcy na aparat, więc na pewno ich [rodziców] to bolało i też wtedy się pojawiają takie pytania: po co ty to robisz, dziewczynie nie wypada, sobie nogi poniszczysz. (wywiad 9)

Wyidealizowany kulturowo obraz kobiecości przedstawia dziewczęta i kobiety jako delikatne, co może wzmacniać społeczne przekonanie, że urazy sportowe powinny skłaniać je do ograniczania aktywności w tym obszarze. Kwestia strachu przed kontuzjami wraz z opisanymi powyżej obawami dotyczącymi wyglądu zewnętrznego tworzy zwartą koncepcję kobiecości, którą matki dziewcząt mogły chcieć wzmacniać. Kontuzje i zmiany w ciele (potencjalnie) wywołane uprawianiem konkretnej dyscypliny sportu stanowiły kolejny argument dotyczący niezgodności między piłką nożną a normatywnym wzorcem kobiecości, który matki wpajały swoim córkom. Tego typu przekonania ilustruje następujący fragment rozmowy:

Czasami ma [matka informatorki] jeszcze takie..., bo nie wiem, coś mi się stanie, szczerze powiedziawszy, przyznam się, że zrobiły mi się haluksy na stopach, i mama „no widzisz, mogłaś nie grać w tę piłkę, tak to obcasów nie założysz, bo coś tam”. No, to ma czasami jeszcze takie, ale z chęcią przyjeżdża na każde mecze. (wywiad 15)

Rzadziej natomiast pojawiały się wypowiedzi świadczące o strachu przed zmianą zachowań badanych, która wynikałaby z rywalizacji na boisku. Poza wypowiedzią babci jednej z zawodniczek o tym, że wnuczka będzie przejmowała zachowania od chłopców (wywiad 24), grając z nimi w piłkę, sportowczynie nie wspominały o tym, że lata walki na boisku miałyby prowadzić do zmian w ich charakterze polegających na pojawieniu się u nich większej zaciętości czy agresywności, zazwyczaj przypisywanych mężczyznom.

Nauka jako najistotniejsza aktywność

Chociaż w przypadku rywalizacji na boisku nie podnoszono kwestii kształtowania „odpowiedniego” dla dziewcząt i kobiet charakteru, to koncentracja matek badanych na edukacji córek może sugerować, że bycie pilną, grzeczną i jednocześnie zdobywanie wiedzy było przez nie wartościowane wyżej niż kompetencje sportowe i potencjalna kariera zawodowa w tej dziedzinie. Zawodniczki opowiadały, że znaczna część sceptycznego nastawienia matek wobec ich zaangażowania w uprawianie piłki nożnej wiązała się z obawą o zaniedbanie nauki w szkole.

Mama bardziej sceptycznie podchodziła. Dla niej to była bardziej zabawa. „Nauka, nauka, co ty dziecko robisz? Po co ty jesteś na tym podwórku? Nauka jest najważniejsza. Pamiętaj, że piłka nie da ci chleba, tylko szkoła i wiedza”. Więc nawet później, jak ukończyłam szkołę podstawową i poszłam do liceum, w liceum też kierowałam się nie profilem klasy, ale tym, gdzie może być drużyna piłkarska. Mimo że ukończyłam zespół szkół budowlanych, ochronę środowiska, to wiedziałam, że tam chodzą wszystkie piłkarki ze [nazwa miasta]. Mimo że to był ciężki orzech do zgryzienia i trudne przedmioty, i miałam zagrożenia, do czego się przynaję. Natomiast był najbardziej konflikt z mamą, nie ukrywam, dochodziło do sytuacji, że zabraniała mi jeździć na treningi, ale ja i tak wolałam jechać na trening niż wrócić do domu. Nie mieszkalam stricte w [nazwa miasta], tylko dojeżdżałam autobusem, więc po szkole nie wracałam do domu, tylko jechałam od razu na swój trening. Ale tata mnie bronił, jak chodził na wywiadówki, to mówił, że wszystko okej. Mimo że były jedynki, to zawsze mówił mamie, że wszystko jest okej. Zawsze mieliśmy takie relacje, że mi wierzył i bronił tego, co robię. (wywiad 4)

Badacz/ka: Jakie zdanie mieli rodzice na temat grania?

Informator/ka: Mieszane, różne.

Badacz/ka: Opowiadałyby mi pani coś więcej?

Informator/ka: Że szkoła, że opuszczam zajęcia. Gdzieś tam może i na początku patrzyli na to, że średnio, że gram w piłkę, ale zawsze grałam w piłkę, więc się przyzwyczaili. (wywiad 25)

W drugim z przytoczonych cytatów widać, że obawy o trudności z nauką w związku z treningami dotyczyły obojga rodziców, natomiast w pierwszym

ojciec starał się pomóc piłkarce, aby ta mogła nadal grać, co wskazuje, że kwestia edukacji mogła być ważniejsza dla matek zawodniczek. Nacisk na dobre wyniki w nauce niewątpliwie może również wynikać z przekonania, że kariera zawodowa w sporcie jest bardziej „naturalnym” wyborem dla chłopców, tym bardziej, że opisywane są opinie matek o dyscyplinie sportu, która w Polsce uchodzi za „męską” (por. Cooky i in., 2016).

3. Matczyna akceptacja

Poza główną narracją matek zawodniczek, które swoje obawy dotyczące gry córek w piłkę nożną lokowały w odstawianiu tej dyscypliny od norm kobiecości, od pięciu rozmówczyń usłyszeliśmy, że ich matki nie miały żadnych zastrzeżeń do pasji córek. Dwie matki były związane ze sportem (uprawiały lekkoatletykę i piłkę ręczną), co przypuszczalnie stanowiło przyczynę ich bardziej pozytywnego nastawienia do aktywności sportowej własnych dzieci, a ich postawa mogła w mniejszym stopniu opierać się na stereotypach. W przypadku trzech kolejnych informaterek zakładamy, że ich młody wiek mógł mieć pewne znaczenie. W związku z trudnością w rekrutacji piłkarek grających w Ekstralidze w naszej próbie znalazły się zarówno te bardzo doświadczone sportowczynie, mające 35 lat w chwili przeprowadzenia wywiadów, jak i zawodniczki młode, na przykład dwudziestodwuletnie. Poglądy matek badanych mogą się różnić z powodu zmieniających się przekonań na temat normatywnej kobiecości, jak również zwiększającej się widoczności piłki nożnej kobiet w kraju i za granicą. Obecnie piłka nożna kobiet w Polsce szybko się profesjonalizuje, a w Europie Zachodniej proces ten rozpoczął się dwie dekady temu. Dodatkowo jest to coraz popularniejsza rekreacyjna dyscyplina sportu dla kobiet i dziewcząt zarówno na zachodzie Europy, jak i w Ameryce Północnej. Tym samym jest możliwe, że zaangażowanie dziewcząt w treningi już nie wzbudza u matek znaczącego strachu o „maskulinizację” ich córek. Badane niekiedy również zaznaczały, że przekonania ich matek odpowiadały perspektywie z czasów dzieciństwa piłkarek, i akcentowały przy tym, że obecnie obawy rodziców, o których opowiadały, mogą już być nieaktualne. Również trenerzy badani przez Jakubowską i Byczkowską-Owczarek (2018) obserwowali zmiany w postawach niektórych rodziców. Wskazywali, że kiedyś rodzice dziewcząt grających w piłkę nożną byli zdecydowanie mniej zainteresowani ich aktywnością. Z czasem jednak zaczęli wykazywać większe zaangażowanie, widoczne chociażby w częstym kibicowaniu swoim córkom.

Dyskusja i wnioski

Przedstawione wypowiedzi piłkarek dotyczące postaw ich matek wobec zaangażowania córek w piłkę nożną pokazały, że dla matek badanych wygląd fizyczny ich córek był bardzo istotny. Matki odgrywały rolę swoistych strażniczek kobiecości, namawiając swoje dzieci do dbałości o powierzchowność zgodnie z normatywną wizją kobiecości. W dotychczasowych analizach wskazywano, że rodzice (nie rozróżniając zachowań matek i ojców) (Brace-Govan, 2004; Ezzell, 2009; George, 2005; Jakubowska i Byczkowska-Owczarek, 2018; McGrath i Chananie-Hill, 2009) byli sceptyczni wobec gry córek w piłkę nożną, rzadziej zwracano uwagę na konkretne postawy matek bądź ojców. Nasze badanie potwierdza analizy Cooky i in. (2016), opisujące krytyczny stosunek matek wobec poświęcania się córek treningowi sportowemu. Biorąc jednak pod uwagę pracę Brace-Govan (2004), która wykazała, że to ojcowie trudniej sobie radzą z uprawianiem przez córki dyscypliny uważanej za „męską” (w tym przypadku: podnoszenia ciężarów), należy przeprowadzić więcej badań mających na celu dokładne ustalenie czynników odpowiedzialnych za przekonania matek i ojców na temat trenowania przez dziewczęta określonych sportów. Przyszłe badania powinny objąć swym zasięgiem dyscypliny, które różnią się od siebie sposobem ich oceny i są postrzegane jako bardziej „męskie” bądź bardziej „kobiece”. Dotychczasowe opracowania traktowały ten wątek jako poboczny.

Niemniej praktyki narzucania zawodniczkom odtwarzania normatywnej kobiecości pokazują, że w społeczeństwie nadal funkcjonuje podział dyscyplin ze względu na płeć, w którym to podziale piłka nożna jest uważana za sport męski, a tym samym potencjalnie nieodpowiedni dla dziewcząt i kobiet. Matki (i niekiedy inne członkinie rodzin sportowczyń), świadome tego kategoryzowania, obawiały się, że treningi piłkarskie mogą negatywnie wpłynąć na ocenę kobiecości i tożsamość płciową ich córek. Tym samym nasza analiza uwidacznia, że binarny i sztywny podział na kobiecość i męskość był mocno zakorzeniony w sposobie myślenia matek piłkarek. Z cytowanych w pracy wypowiedzi wynika, że gdyby uprawianie dyscypliny sportu określanej jako męska zależało wyłącznie od matek, zawodniczki mogłyby mieć trudność z realizacją swojej pasji. Przekroczenia granic normatywnej kobiecości matki piłkarek obawiały się znacznie bardziej niż ojcowie. Pozornie taka sytuacja może się wydawać kontrintuicyjna, ponieważ to kobiety uchodzą za tę część społeczeństwa, która częściej odczuwa negatywne skutki uprzedzeń ze względu na płeć, a w konsekwencji powinny chcieć opierać się i przeciwdziałać praktykom stereotypizacji. Uważamy jednak, że to właśnie wiedza dotycząca negatywnego etykietowania kobiet przekraczających granice kobiecości normatywnej sprawiła, że matki badanych były bardziej zaniepokojone zainteresowaniami sportowymi piłkarek

i dążyły do tego, aby ich córki odtwarzały normatywną kobiecość. Równocześnie zdawały się potwierdzać, że performowanie kobiecości hegemonicznej czy kobiecości premium może dawać kobietom (młodym i pełnosprawnym) określone społeczne przywileje. Przedstawione wyniki badań opisały częste obawy matek przed możliwym oskarżeniem swoich córek o męskość. Próba przystosowywania piłkarek do normatywnej kobiecości za pomocą odpowiedniego ubioru (na przykład spódnic) czy dbałości o ciało (nogi nienoszące śladów „walki sportowej”) i „kobiecej” sylwetki zdawała się mieć na celu zapewnienie córkom akceptacji społeczności. Możliwe również, że dyscyplinowanie dziewcząt w tym obszarze wynikało z przekonania matek, że ewentualna „męskość” ich córek zostanie odebrana jako porażka wychowawcza ich samych.

Podczas wywiadów nie poruszano kwestii potencjalnych negatywnych konsekwencji odtwarzania normatywnej kobiecości dla badanych piłkarek. W tym kontekście, korzystając z pojęcia podatku od kobiecości, uważamy, że wydawał się on niezauważalny zarówno dla zawodniczek, jak i ich matek. Dodatkowo wypowiedź jednej z badanych, która opowiadała o zapewnianiu swojej mamy o pozostawaniu kobiecą (w znaczeniu normatywnej kobiecości) – co pozostaje w zgodzie z badaniami George (2005) oraz McGrath i Chananie-Hill (2009) – i inne stwierdzenia piłkarek, które padły podczas przeprowadzania wywiadów, świadczą o zinternalizowaniu norm implementowanych piłkarkom przez matki. W trakcie rozmów znaczna część informaterek miała dużą potrzebę zapewnienia o swojej (normatywnej) kobiecości oraz opowiedzenia o sposobach dbania o swój wygląd zewnętrzny. Dyscyplinowanie do realizowania określonej wersji kobiecości, charakteryzujące znaczną część matek badanych, pokazuje również, że matki miały uwewnętrznione przekonanie o sporcie jako aktywności, która może zagrażać kobiecości ich córek. O rozpoznawaniu podobnych trudności ze strony ojców informatorki nie mówiły. Możliwe, że zaręczanie – w wywiadach – o swojej kobiecości przez piłkarki było częścią procesu legitymizowania normatywnej kobiecości, szczególnie że zgodnie z literaturą wciąż utrzymuje się stereotyp określający zawodniczkę uprawiającą sporty „męskie” jako homoseksualne. Zadaniem tak zwanego *lesbian myth* (albo *lesbian stigma*) jest nie tylko społeczna kontrola mająca korygować nieodpowiednie zachowania sportowczyń, lecz także wzmacnianie binarnych podziałów płciowych w sporcie (Adjepong, 2017; Waldron, 2016). Zapewnienia informaterek o możliwości uprawiania „męskiej” dyscypliny i równoczesnego pogodzenia jej wymogów z dostosowaniem się do norm białej, heteroseksualnej kobiecości pozwalają spojrzeć na zawodniczki jak na aktywne podmioty korzystające z posiadanych przywilejów białej kobiecości. Jednocześnie, jak podkreślali to Adjepong (2017) czy Ezzell (2009), wzmacniają one opresję innych sportowczyń, które nie czerpią korzyści wynikających z pozycji społecznych zajmowanych przez heteroseksualne kobiety odwzorowujące normatywną kobiecość.

Zgadza się z Adjepong (2017), że współudział zawodniczek wykorzystujących „kobiecość premium” często nie jest przez nie w ogóle rozpoznany, co uniemożliwia im solidarność z tymi, które są najbardziej marginalizowane w sporcie.

Również narracje na temat postaw matek piłkarek wobec pasji ich córek do tej dyscypliny wskazują na aktywne działania mające na celu wdrożenie córek do normatywnej czy hegemonicznej kobiecości. Matki zdają się dobrze rozumieć społeczne korzyści, jakie ich córki mogą uzyskać, korzystając z „kobiecości premium”. Taka postawa jest daleka od postrzegania kobiecości (szczególnie, jak w tym przypadku, kobiecości białej i pełnosprawnej) jako biernej i podporządkowanej. Aktywny wybór podążania za wzorami „kobiecości premium” odpowiada zachowaniom kobiet opisanym w teorii Schippers (2007) i Collins (1990, 2004). Jeśli chodzi o teorię Schippers, to mamy do czynienia z kobiecością hegemoniczną w tym sensie, że jest to ta wersja kobiecości, która zapewnia badanym piłkarkom dominującą pozycję wśród innych wersji kobiecości występujących w sporcie (choćby kobiecości homoseksualnej). Natomiast po umieszczeniu postaw matek informaterek na matrycy dominacji Collins widać, że wybór „kobiecości premium” daje szansę na zdystansowanie się od sportowej kobiecości rozumianej często jako homoseksualna i muskularna (sportowa). Praktyki dyscyplinowania córek przez matki i zapewnienia o kobiecości czynione przez same piłkarki sugerują zrozumienie reguł hierarchii płci i aktywne działania na rzecz zapewnienia sobie najlepszej możliwej pozycji. Tym samym opisane praktyki przeczą założeniom teorii Connell i Messerschmidta (2005). Przedstawiają kobiety jako sprawcze i poszukujące „najlepszych” – według nich – pozycji społecznych w ramach swojej kobiecości. Równocześnie wydaje się, że ewentualne negatywne konsekwencje podtrzymywania normatywnej kobiecości nie były przez matki badanych rozpatrywane bądź postrzegane jako zagrożenie. Potwierdzałoby to założenia Adjepong (2017), Ezzell (2009), Hamilton i in. (2019) oraz Collins (1990, 2004), że dostosowanie się do białej, normatywnej kobiecości uprzywilejowuje, a konsekwencje wynikające z podtrzymywania męskości hegemonicznej jako dominującej formy nie są odbierane jako uciążliwe.

Bibliografia

- Adjepong, A. (2017). ‘We’re, Like, a Cute Rugby Team’: How Whiteness and Heterosexuality Shape Women’s Sense of Belonging in Rugby. *International Review for the Sociology of Sport*, 52(2), 209–222. <https://doi.org/10.1177/1012690215584092>
- Barton, B., Huebner, L. (2022). Feminine Power: A New Articulation. *Psychology & Sexuality*, 13(1), 23–32. <https://doi.org/10.1080/19419899.2020.1771408>

- Bäckström, Å. (2013). Gender Manoeuvring in Swedish Skateboarding: Negotiations of Femininities and the Hierarchical Gender Structure. *Young*, 21(1), 29–53. <https://doi.org/10.1177/1103308812467670>
- Brace-Govan, J. (2004). Weighty Matters: Control of Women's Access to Physical Strength. *The Sociological Review*, 52(4), 503–531. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2004.00493.x>
- Braun, V., Clarke, V. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp0630a>
- Braun, V., Clarke V. (2023). Toward Good Practice in Thematic Analysis: Avoiding Common Problems and Be(com)ing a Knowing Researcher. *International Journal of Transgender Health*, 24(1), 1–6. <https://doi.org/10.1080/26895269.2022.2129597>
- Braun, V., Clarke, V. (2024). *Analiza tematyczna. Praktyczny przewodnik* (D. Przygucka, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chase, L. F. (2006). (Un)Disciplined Bodies: A Foucauldian Analysis of Women's Rugby. *Sociology of Sport Journal*, 23(3), 229–247. <https://doi.org/10.1123/ssj.23.3.229>
- Collins, P. H. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge.
- Collins, P. H. (2004). *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*. Routledge.
- Collins, P. H. (2015). Intersectionality's Definitional Dilemmas. *Annual Review of Sociology*, 41(1), 1–20. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>
- Connell, R. W. (2013). *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. John Wiley & Sons.
- Connell, R. W. (2020). *Masculinities*. Routledge.
- Connell, R. W., Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829–859. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>
- Cooky, C., Begovic, M., Sabo, D., Oglesby, C. A., Snyder, M. (2016). Gender and Sport Participation in Montenegro. *International Review for the Sociology of Sport*, 51(8), 917–939. <https://doi.org/10.1177/1012690214559109>
- Crane, J., Temple, V. (2015). A Systematic Review of Dropout From Organized Sport among Children and Youth. *European Physical Education Review*, 21(1), 114–131. <https://doi.org/10.1177/1356336X14555294>
- Davison, K. K., Cutting, T. M., Birch, L. L. (2003). Parents' Activity-Related Parenting Practices Predict Girls' Physical Activity. *Medicine and Science in Sports and Exercise*, 35(9), 1589–1595. <https://doi.org/10.1249/01.MSS.0000084524.19408.0C>
- Elliott, S., Bevan, N., Litchfield, C. (2020). Parents, Girls' and Australian Football: A Constructivist Grounded Theory for Attracting and Retaining Participation. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 12(3), 392–413. <https://doi.org/10.1080/2159676X.2019.1602560>
- Ezzell, M. B. (2009). "Barbie Dolls" on the Pitch: Identity Work, Defensive Othering, and Inequality in Women's Rugby. *Social Problems*, 56(1), 111–131. <https://doi.org/10.1525/sp.2009.56.1.111>
- George, M. (2005). Making Sense of Muscle: The Body Experiences of Collegiate Women Athletes. *Sociological Inquiry*, 75(3), 317–345. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.2005.00125.x>

- Grogan, S., Evans, R., Wright, S., Hunter, G. (2004). Femininity and Muscularity: Accounts of Seven Women Body Builders. *Journal of Gender Studies*, 13(1), 49–61. <https://doi.org/10.1080/09589236.2004.10599914>
- Hamilton, J. (2020). Undoing Gender or Overdoing Gender? Women MMA Athletes' Intimate Partnering and the Relational Maintenance of Femininity. *Sociology of Sport Journal*, 37(4), 346–354. <https://doi.org/10.1123/ssj.2019-0132>
- Hamilton, L. T., Armstrong, E. A., Seeley, J. L., Armstrong, E. M. (2019). Hegemonic Femininities and Intersectional Domination. *Sociological Theory*, 37(4), 315–341. <https://doi.org/10.1177/0735275119888248>
- Hardy, E. (2017). The Female 'Apologetic' Behaviour within Canadian Women's Rugby: Athlete Perceptions and Media Influences. W: S. Hedenborg, G. Pfister (red.), *Gender, Media, Sport* (s. 35–47). Routledge.
- Hoskin, R. A., Blair, K. L. (2022). Critical Femininities: A 'New' Approach to Gender Theory. *Psychology & Sexuality*, 13(1), 1–8. <https://doi.org/10.1080/19419899.2021.1905052>
- Ispa-Landa, S., Oliver, M. (2020). Hybrid Femininities: Making Sense of Sorority Rankings and Reputation. *Gender & Society*, 34(6), 893–921. <https://doi.org/10.1177/0891243220968882>
- Jakubowska, H. (2014). *Gra ciałem. Praktyki i dyskursy różnicowania płci w sporcie*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jakubowska, H. (2023). Ciało i sport. W: D. Byczkowska-Owczarek (red.), *Ciało i społeczeństwo. Socjologia ciała w badaniach i koncepcjach teoretycznych*. Wydawnictwo UŁ.
- Jakubowska, H., Byczkowska-Owczarek, D. (2018). Girls in Football, Boys in Dance. Stereotypization Processes in Socialization of Young Sportsmen and Sportswomen. *Qualitative Sociology Review*, 14(2), 12–28. <https://doi.org/10.18778/1733-8077.14.2.02>
- Jeanes, R. (2011). 'I'm into High Heels and Make Up but I Still Love Football': Exploring Gender Identity and Football Participation with Preadolescent Girls. *Soccer & Society*, 12(3), 402–420. <https://doi.org/10.1080/14660970.2011.568107>
- Konecki, K. T. (2019). Kreatywność w badaniach jakościowych. Pomędzy procedurami a intuicją. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 15(3), 30–54. <https://doi.org/10.18778/1733-8069.15.3.03>
- Korolczuk, E. (2019). *Matki i córki we współczesnej Polsce*. Universitas.
- Krane, V. (2001). We Can Be Athletic and Feminine, But Do We Want To? Challenging Hegemonic Femininity in Women's Sport. *Quest*, 53(1), 115–133. <https://doi.org/10.1080/00336297.2001.10491733>
- Krane, V., Choi, P. Y., Baird, S. M., Aimar, C. M., and Kauer, K. J. (2004). Living the Paradox: Female Athletes Negotiate Femininity and Muscularity. *Sex Roles*, 50(5), 315–329. <https://doi.org/10.1023/B:SERS.0000018888.48437.4f>
- Krane, V., Ross, S. R., Barak, K. S., Lucas-Carr, C. B., Robinson, C. L. (2014). Being a Girl Athlete. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 6(1), 77–97. <https://doi.org/10.1080/2159676X.2013.809380>

- Kulynych, Y. (2020). Resistant Formations of Alternative Femininities within Skateboarding – an Exploration of Gender at a Time of Feminist Transformation. *Masculinities: A Journal of Identity and Culture*, 14, 61–86.
- Leppard, T. R., Dufur, M. J. (2021). Paternal Closeness in Adolescence: The Association of Sports and Gender. *Sociology of Sport Journal*, 39(4), 401–411. <https://doi.org/10.1123/ssj.2021-0062>
- McGrath, S. A., Chananie-Hill, R. A. (2009). “Big Freaky-Looking Women”: Normalizing Gender Transgression Through Bodybuilding. *Sociology of Sport Journal*, 26(2), 235–254.
- Messerschmidt, J. W. (2019). The Salience of “Hegemonic Masculinity”. *Men and Masculinities*, 22(1), 85–91. <https://doi.org/10.1177/1097184X18805555>
- Pericak, K., Clarke, C. V. (2023). *Embodied Regulation: the Case of Women Collegiate Athletes Sport in Society*, 26(12), 1957–1978. <https://doi.org/10.1080/17430437.2023.2225449>
- Pringle, R. (2024). Are We Really That Inclusive? An Examination of the Performance of Masculinities in Rugby Union Clubs in England, Australia, and Aotearoa/New Zealand. *Sociology of Sport Journal*, 42(2), 140–150. <https://doi.org/10.1123/ssj.2023-0196>
- Ringrose, J., Renold, E. (2010). Normative Cruelties and Gender Deviants: The Performative Effects of Bully Discourses for Girls and Boys in School. *British Educational Research Journal*, 36(4), 573–596. <https://doi.org/10.1080/01411920903018117>
- Schippers, M. (2007). Recovering the Feminine Other: Masculinity, Femininity, and Gender Hegemony. *Theory and Society*, 36(1), 85–102. <https://doi.org/10.1007/s11186-007-9022-4>
- Schippers, M. (2016). Theories of Masculinity and Femininity, W: *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies* (1–6). John Wiley & Sons.
- Schoeppe, S., Roehl, M., Liersch, S., Krauth, C., Walter, U. (2016). Mothers and Fathers Both Matter: The Positive Influence of Parental Physical Activity Modeling on Children’s Leisure-Time Physical Activity. *Pediatric Exercise Science*, 28(3), 466–472. <https://doi.org/10.1123/pes.2015-0236>
- Schoeppe, S., Vandelanotte, C., Bere, E., Lien, N., Verloigne, M., Kovacs, E., Manios, Y., Bjelland, M., Vik, F. N., Van Lippevelde, W. (2017). The Influence of Parental Modelling on Children’s Physical Activity and Screen Time: Does it Differ by Gender? *The European Journal of Public Health*, 27(1), 152–157. <https://doi.org/10.1093/eurpub/ckw182>
- Shilling, C., Bunsell, T. (2009). The Female Bodybuilder as a Gender Outlaw. *Qualitative Research in Sport and Exercise*, 1(2), 141–159. <https://doi.org/10.1080/19398440902909009>
- Steinfeldt, J. A., Zakrajsek, R. A., Bodey, K. J., Middendorf, K. G., Martin, S. B. (2013). Role of Uniforms in the Body Image of Female College Volleyball Players. *The Counseling Psychologist*, 41(5), 791–819. <https://doi.org/10.1177/0011000012457218>

- Waldron, J. J. (2016). It's Complicated: Negotiations and Complexities of Being a Lesbian in sport. *Sex Roles*, 74(7), 335–346. <https://doi.org/10.1007/s11199-015-0521-x>
- Wiklund, M., Ahlgren, C., Hammarström, A. (2018). Constructing Respectability From Disfavoured Social Positions: Exploring Young Femininities and Health as Shaped by Marginalisation and Social Context. A Qualitative Study in Northern Sweden. *Global Health Action*, 11(sup3), 1519960. <https://doi.org/10.1080/16549716.2018.1519960>



POCHODZENIE KLASOWE POLAKÓW. DEKLARACJE O PRZODKACH JAKO ELEMENT POZYCJI KLASOWEJ

Artykuł przedstawia analizę deklarowanego pochodzenia społecznego Polaków jako istotnego, choć dotąd marginalizowanego wymiaru pozycji klasowej we współczesnym społeczeństwie. Pochodzenie społeczne rozumiane jest tu nie tylko jako fakt biograficzny, odnoszący się do strukturalnej pozycji przodków, lecz także jako akt symbolicznej identyfikacji z określoną tradycją klasową, zakorzeniony w pamięci rodzinnej i dziedzicznym habitusie. W tekście postawiono pytania o to, w jakim stopniu Polki i Polacy posługują się kategorią pochodzenia klasowego, jakie typy pochodzenia deklarują oraz jakie konsekwencje społeczne, kulturowe i polityczne wiążą się z tymi deklaracjami. Analizy empiryczne oparto na danych z Polskiego Generalnego Studium Wyborczego 2023, obejmujących reprezentatywne próby dorosłych mieszkańców Polski. Wyniki pokazują, że deklarowane pochodzenie społeczne jest silnie powiązane z innymi wymiarami klasowości, takimi jak wykształcenie, pozycja zawodowa, kapitał kulturowy i społeczny, a także z subiektywną oceną własnej pozycji społecznej. Jednocześnie zachowuje ono autonomiczne znaczenie nawet po kontroli klasycznych wskaźników statusu społeczno-ekonomicznego. Artykuł wskazuje również, że deklarowane pochodzenie społeczne systematycznie różnicuje orientacje światopoglądowe i preferencje polityczne, szczególnie w obszarze kwestii kulturowych i symbolicznych. Konkluzja zawiera argument, że pochodzenie społeczne należy traktować jako odrębny, relacyjno-historyczny komponent klasowości, który uzupełnia dominujące w badaniach ilościowych strukturalne ujęcia klasy społecznej.

Słowa kluczowe: struktura klasowa; habitus; pochodzenie społeczne; zachowania polityczne; tożsamość klasowa

The Class Origins of Poles: Ancestral Declarations as an Element of Class Position

This article examines declared social origins in Poland as a significant yet underexplored dimension of class position in contemporary society. Social origin is conceptualized not only as a biographical fact referring to the structural position of one's ancestors but also as a symbolic act of identification with a particular class tradition, rooted in family memory and inherited habitus. The study investigates whether and how Poles use categories of social origin, which types of origins they declare, and what social, cultural, and political

consequences accompany these declarations. The empirical analysis draws on data from the 2023 Polish National Election Study (POLNES), based on representative samples of adult residents of Poland. The findings show that declared social origin is strongly associated with other dimensions of class position, including education, occupational status, cultural and social capital, and subjective assessments of social standing. Importantly, social origin retains independent explanatory power even after controlling for conventional socioeconomic indicators. Declared class origins also systematically differentiate ideological orientations and voting preferences, particularly in the cultural and symbolic domain. The article concludes that social origin constitutes a distinct, relational, and historical component of class that complements dominant structural approaches in quantitative class analysis.

Key words: habitus; class structure; political behavior; social origin; class identity

Wprowadzenie

W codzienności PRL samookreślenie klasowe było doświadczeniem niemal powszechnym, a zarazem przymusowym. Przez dekady miliony Polek i Polaków wypełniały kwestionariusze osobowe i ankiety personalne, w których obok daty urodzenia i miejsca zamieszkania obowiązkowo należało podać „pochodzenie społeczne” – chłopskie, ziemiańskie, robotnicze, mieszczańskie czy inteligencje. To klasowe samookreślanie wrosło w naszą kulturę. Widać to dobrze w polskiej sztuce. W *Zezowatym szczęściu* Andrzeja Munka główny bohater jest zmuszony do twórczego dopasowywania swego pochodzenia do zmieniających się wymogów kolejnych władz (i staje się ono albo obciążeniem, albo narzędziem koniunkturalnego przetrwania). Podobną atmosferę oddaje groteskowa scena zbiorowego wypełniania ankiety personalnej w *Rejsie* Marka Piwowskiego, w której absurdy biurokratycznych pytań przyczyniają się do obnażenia mechanizmów politycznej kontroli. W *Kartotece* Tadeusza Różewicza bohater zostaje sprowadzony do szeregu rubryk i metryk, jakby jego egzystencję można było w pełni ująć jedynie w formularzu. Te znaczące teksty kultury PRL przypominają, że dla starszych pokoleń Polek i Polaków życie społeczne było nierozzerwalnie związane z koniecznością samookreślenia się poprzez pochodzenie klasowe – kategorię zarówno administracyjną czy polityczną, jak również kulturową czy mentalną, która na długo wpisała się w język polskiej codzienności.

Głównym celem tego artykułu jest analiza deklarowanego pochodzenia społecznego (klasowego) Polek i Polaków oraz jego skutków. Rozumiem je przede wszystkim jako subiektywną identyfikację z tradycją (klasową) przodków. Stanowi ono istotny, choć dotąd marginalizowany wymiar klasowości we współczesnej Polsce. W niniejszym tekście podejmuję próbę teoretycznego i empirycznego uchwycenia go nie tylko jako faktu biograficznego, lecz także jako

nośnika tożsamości, symbolicznego dziedzictwa oraz potencjalnego predyktora istotnych postaw społecznych i politycznych. Koncentruję się na empirycznej analizie deklarowanego pochodzenia społecznego oraz jego związków z innymi wymiarami struktury społecznej. W szczególności stawiam następujące pytania: jakie typy pochodzenia społecznego deklarują Polki i Polacy oraz jaki jest ich rozkład w populacji? W jaki sposób różnicuje ono pozycję społeczną jednostek, mierzoną poziomem wykształcenia, pozycją zawodową oraz zasobami ekonomicznymi, kulturowymi i społecznymi? W jakim stopniu wiąże się z orientacjami społeczno-politycznymi oraz postawami światopoglądowymi? Takie doprecyzowanie zagadnienia pozwalają opisać znaczenie deklarowanego pochodzenia jako zmiennej empirycznej bez rozstrzygania, na ile badani „posługują się” tą kategorią w sensie refleksyjnym czy dyskursywnym. Pytania te mają charakter opisowo-wyjaśniający i stanowią bezpośrednią podstawę przeprowadzonych analiz empirycznych. Proponowane podejście ma na celu wypełnienie luki w polskich badaniach ilościowych nad strukturą społeczną poprzez uwzględnienie nowego wymiaru, który łączy elementy obiektywne i deklaratywne, faktograficzne i symboliczne.

Kategoria pochodzenia społecznego, mimo swojej oczywistej obecności w języku potocznym i narracjach tożsamościowych Polek i Polaków, rzadko była dotąd uważana za pełnoprawny element analizy klasowej w polskiej socjologii ilościowej. W badaniach nad strukturą społeczną dominowało podejście strukturalno-ekonomiczne, skupione na zmiennych takich jak zawód, dochód, wykształcenie czy miejsce zamieszkania. Pochodzenie społeczne, choć niekiedy pojawiało się jako zmienna pomocnicza (na przykład uwzględnianie wykształcenia ojca), nie było przedmiotem pogłębionej analizy ani interpretacji kulturowej, a tym bardziej politycznej.

Niniejszy artykuł prezentuje analizę pochodzenia jako znaczącego i autonomicznego wymiaru struktury społecznej (i klasowości), który wiąże się z wyborem określonej tradycji pochodzenia. Wybór ten może być też odczytywany jako specyficzny przejaw, aspekt czy pochodna habitusu, trwałego systemu dyspozycji ukształtowanego przez warunki socjalizacji (klasowej). To właśnie habitus, jako ukryty mechanizm postrzegania świata i siebie w świecie, może częściowo wyjaśniać, dlaczego jednostki identyfikują się z daną genealogią społeczną niezależnie od jej poprawności faktograficznej.

Moim punktem wyjścia są pytania dotyczące pochodzenia przodków, stosowane w badaniach ilościowych. Respondenci wybierali spośród kategorii opisujących pochodzenie (szlacheckie, inteligenckie, mieszczańskie, robotnicze, chłopskie). Odpowiedzi te mogą być rozumiane dwojako: po pierwsze, jako faktyczna informacja biograficzna na temat przeszłości rodzinnej; po drugie – i to podejście interesuje mnie szczególnie – jako deklaratywny akt identyfikacji społecznej, w którym ujawnia się przekonanie o własnej przynależności do

określonej tradycji kulturowej i społecznej. W tym sensie pochodzenie zmienia się w kategorię z pogranicza faktu i wyobrażenia, rodzaj „symbolicznego dziedzictwa”, które może w istotny sposób wiązać się z kształtowaniem postaw, wartości i orientacji społeczno-politycznych.

Przyjęcie powyższego rozróżnienia ma niebagatelne konsekwencje dla wyciągania wniosków z wyników empirycznych. Jeżeli deklarowane pochodzenie definiujemy jako względnie wiarygodny wskaźnik genealogii społecznej, obserwowane zależności można rozpatrywać w ramach mechanizmów międzypokoleniowej reprodukcji nierówności. Jeżeli jednak uznamy je za formę deklaratywnej identyfikacji społecznej, wówczas analizowane powiązania mogą odzwierciedlać procesy symbolicznego dopasowywania narracji o przeszłości do aktualnej pozycji społecznej, wartości i orientacji jednostek. W niniejszym artykule nie rozstrzygam jednoznacznie między tymi wersjami, traktując deklarowane pochodzenie jako zmienną o charakterze złożonym, sytuującą się na pograniczu faktu biograficznego i konstrukcji tożsamościowej. W konsekwencji przedstawiane wyniki interpretuję ostrożnie jako zależności empiryczne, które mogą mieć różne, częściowo konkurencyjne wyjaśnienia.

Moje podejście wpisuje się w szerszy nurt rewaloryzacji kategorii klasy społecznej w badaniach nad współczesnymi społeczeństwami. Choć jeszcze do niedawna popularna była teza o „śmierci klas” (Pakulski i Waters, 1996) i wyczerpaniu się ich użyteczności analitycznej, dziś coraz częściej uznaje się klasowość za trwałą, a jednocześnie wielowymiarowy element struktury społecznej. W polskim kontekście klasowe linie podziału są szczególnie wyraźne, choć często ukryte pod powierzchnią dyskursów o równości szans, indywidualnej przedsiębiorczości czy merytokracji. W takiej perspektywie deklarowane pochodzenie jest nie tylko nośnikiem pamięci i tożsamości, ale także narzędziem samoidentyfikacji klasowej oraz środkiem artykulacji społecznego statusu i aspiracji.

Analiza kategorii deklarowanego pochodzenia społecznego staje się we współczesnej Polsce szczególnie istotna z kilku powodów. Po pierwsze, w polskich badaniach ilościowych zmienna ta wciąż pozostaje niedoreprezentowana i słabo rozpoznana (choć warte odnotowania są ważne badania sięgające po tę kategorię: Słomczyński i Wesołowski, 1973), mimo że w doświadczeniu społecznym odgrywa (prawdopodobnie) znaczącą rolę. Po drugie, istnieje głęboka potrzeba poszerzenia dominujących modeli klasowych o wymiar symboliczny i tożsamościowy, co pozwoliłoby lepiej przyjrzeć się mechanizmom autoidentyfikacji, dziedziczenia kulturowego i wytwarzania tożsamości (szczególnie dotyczy to właśnie badań ilościowych). Po trzecie, coraz częściej uwidaczniają się w debacie publicznej napięcia kulturowo-klasowe, w których deklaracje pochodzenia pełnią funkcję kodu znaczeniowego, służącego do wyrażania przynależności, aspiracji lub dystansu wobec innych grup społecznych; w tym sensie deklarowane pochodzenie klasowe jest wykorzystywane jako środek

ustanawiania granic symbolicznych (Lamont, 2000), mających na celu różnicowanie „swoich” i „obcych” w obrębie przestrzeni społecznej, kulturowej i politycznej. Po czwarte, w polskim piśmiennictwie dotychczas nie analizowano systematycznie związku między deklarowanym pochodzeniem a postawami społeczno-politycznymi, co ogranicza nasze rozumienie społecznych, klasowych i kulturowych uwarunkowań zachowań w przestrzeni publicznej. Po piąte, polska socjologia potrzebuje dziś nowych konceptualizacji i operacjonalizacji klasowości w badaniach ilościowych – takich, które umożliwią pełniejsze uchwycenie relacji między strukturą społeczną a jednostkowym doświadczeniem, pamięcią a tożsamością.

Podsumowując, pochodzenie społeczne – pojmowane jako element tożsamości, pamięci i autoidentyfikacji – stanowi ważne, lecz niedocenione ogniwo w budowaniu obrazu struktury klasowej społeczeństwa. Jego znaczenie nie ogranicza się do przeszłości, lecz pozostaje dostrzegalnie powiązane z obecnymi wyborami, postawami i wartościami. W niniejszym artykule podejmuję próbę zrozumienia, czy deklaracja pochodzenia jest aktem genealogicznego realizmu, czy może narzędziem symbolicznego konstruowania pozycji społecznej, a ponadto – jak te dwa porządki współistnieją w deklaracjach jednostek dotyczących ich przodków. W tym sensie proponuję odczytywać pochodzenie jako efekt działania habitusu, a jednocześnie jako akt narracyjny – społecznie zdeteminowany wybór własnej przeszłości.

W pierwszej kolejności przedstawiam inspiracje teoretyczne oraz ramy analityczne, w których osadzam rozważania nad pochodzeniem społecznym Polaków. Następnie przechodzę do omówienia kwestii metodologicznych i formułuję główne pytania badawcze oraz tezy, które są punktem wyjścia dla analiz empirycznych. W tej części skupiam się również na danych wykorzystanych w badaniu oraz technikach analizy danych, które pozwalają zaobserwować interesujące mnie zależności. Kolejna część artykułu poświęcona jest szczegółowej prezentacji wyników analiz, a całość zamykają dyskusja oraz podsumowanie, które wskazuje kierunki dalszych badań, a także podkreśla znaczenie przeprowadzonej analizy zarówno w perspektywie teoretycznej, jak i w praktyce.

Inspiracje teoretyczne

Klasa społeczna pozostaje jedną z kluczowych kategorii analitycznych w naukach społecznych, gdyż służy do opisu mechanizmów kształtujących hierarchie społeczne oraz zróżnicowanie szans życiowych jednostek. Badania nad strukturą klasową umożliwiają analizę nierówności społecznych, ruchliwości międzypokoleniowej oraz procesów reprodukcji statusu. Pomimo okresowych debat nad rzekomym „końcem klas” refleksja klasowa zachowuje wysoką użyteczność

analityczną, zwłaszcza w kontekście utrwalonych nierówności społeczno-ekonomicznych i kulturowych.

W literaturze przedmiotu można wyróżnić dwa dominujące podejścia do analizy klas społecznych. Pierwsze koncentruje się na obiektywnych, strukturalnych wyznacznikach pozycji klasowej, takich jak zawód, dochód, wykształcenie czy własność, czerpiąc z tradycji marksistowskiej i weberowskiej (Wright, 1997; Goldthorpe, 2000). Drugie akcentuje kulturowy i symboliczny wymiar klasowości, obejmujący tożsamość, style życia, wzory konsumpcji oraz habitus i inspirowane jest przede wszystkim pracami Pierre’a Bourdieu oraz jego kontynuatorów (Bourdieu, 1986; Savage, 2015). W tym ujęciu klasa społeczna nie jest wyłącznie pozycją strukturalną, lecz także trwałym zespołem dyspozycji, sposobów percepcji i praktyk społecznych zakorzenionych w procesach socjalizacji.

Polskie rozważania nad klasami społecznymi rozwijały się w podobnym, dwutorowym porządku. Z jednej strony przeważała tradycja badań stratyfikacyjnych, w których klasy definiowano głównie na podstawie zawodu, wykształcenia i dochodu (Ossowski, 1957; Wesołowski, 1966; Słomczyński i Wesołowski, 1973; Janicka i Słomczyński, 2014; Domański, 2015). Z drugiej strony coraz większe znaczenie zyskiwały podejścia inspirowane teorią Bourdieu, podkreślające rolę kultury, habitusu i świadomości klasowej w reprodukcji nierówności (Cebula, 2019; Cześnik i Miśta, 2021; Świrek, 2022; Jacyno, 2022). W ostatnich latach namysł ten był dodatkowo wzmacniany przez badania historyczne, humanistyczne i krytyczną eseistykę, które przywracały klasowość jako istotny wymiar charakterystyki polskiego społeczeństwa, zwłaszcza w kontekście doświadczeń XX wieku i transformacji ustrojowej.

Na tym tle zagadnienie deklarowanego pochodzenia społecznego sytuuje się na przecięciu kilku nurtów badawczych: socjologii klas, teorii habitusu i dziedziczenia kulturowego, badań nad pamięcią społeczną oraz analiz ruchliwości międzypokoleniowej. Kategorie klasowe są tu zarówno obiektywnymi pozycjami w strukturze społecznej, jak również ramami interpretacyjnymi, za pomocą których jednostki odnoszą się do przeszłości własnej rodziny i konstruują narracje tożsamościowe.

W klasycznym, strukturalnym ujęciu pochodzenie społeczne definiowane było przede wszystkim jako pozycja klasowa rodziny pochodzenia, najczęściej operacjonalizowana poprzez zawód ojca (Blau i Duncan 1967; Hout, 1988). Tak rozumiane pochodzenie stanowiło istotny predyktor późniejszej pozycji społecznej jednostki i umożliwiało badanie skali i mechanizmów ruchliwości międzypokoleniowej. Model ten, choć empirycznie użyteczny, w ograniczonym stopniu uwzględniał symboliczne i tożsamościowe aspekty pochodzenia, a więc sposób, w jaki pamięta na przeszłość klasowa rodziny jest interpretowana i komunikowana.

Badania zorientowane kulturowo wskazują natomiast, że pochodzenie społeczne funkcjonuje nie tylko jako fakt biograficzny, lecz także jako element

pamięci rodzinnej i zasób narracyjny, który jednostki wykorzystują do nadawania sensu własnej pozycji społecznej (Bertaux i Thompson 1997; Erll, 2011). Z tego punktu widzenia deklaracje dotyczące pochodzenia przodków mogą być traktowane jako przejaw habitusu – trwałego systemu dyspozycji ukształtowanego w procesie socjalizacji klasowej – który wpływa na to, z jaką tradycją społeczną jednostka się identyfikuje oraz jakie elementy przeszłości uznaje za znaczące (Bourdieu, 1986; Friedman, 2016). Szczególnie istotne są tu kategorie symbolicznie prestiżowe, takie jak „inteligencja” czy „szlachta”, mogące odgrywać rolę zasobów kulturowych i narzędzi dystynkcji w rywalizacji o status społeczny (Lamont, 2000; Skeggs, 1997).

Deklarowane pochodzenie społeczne pozostaje również ściśle związane z doświadczeniem ruchliwości międzypokoleniowej (Janicka, 1973; Warzywoda-Kruszyńska, 1973). Awans lub degradacja społeczna często wiążą się z napięciem między dziedziczonym habitusem a nową pozycją klasową, co sprzyja reinterpretacji własnej genealogii społecznej (Friedman, 2014; Kajta, 2023; Kajta i in., 2026). W takich sytuacjach pochodzenie może być tak dystansowane, jak symbolicznie przywoływane – na przykład jako źródło etosu pracy, moralnej legitymizacji lub kulturowego zakorzenienia (Lawler, 2005). Badania jakościowe pokazują, że jednostki stosują różne strategie narracyjne, aby spójnie połączyć przeszłość rodzinną z teraźniejszą pozycją społeczną, czyniąc z pochodzenia narzędzie negocjowania tożsamości klasowej (Skeggs, 2004; Cebula, 2019; Świrek, 2022).

Perspektywa ta wpisuje się w szerszy zwrot narracyjny w badaniach nad klasami społecznymi, w ramach którego klasa ujmowana jest jako projekt tożsamościowy, konstruowany poprzez dostępne repertuary kulturowe i schematy interpretacyjne (Savage i in., 2013). Zgodnie z podejściem socjologii pamięci pamięć zbiorowa nie polega na prostym odtwarzaniu faktów z przeszłości, lecz na ich społecznej rekonstrukcji w zależności od aktualnych kontekstów kulturowych i politycznych (Halbwachs, 1992). Deklaracje pochodzenia przodków można więc interpretować jako akty narracyjne, których funkcją jest legitymizacja aktualnej pozycji społecznej oraz osadzenie jej w określonej tradycji klasowej.

W kontekście społeczeństw posttransformacyjnych, między innymi Polski, znaczenie tych procesów jest szczególnie widoczne. Doświadczenie PRL-u oraz transformacji ustrojowej doprowadziło do głębokich przekształceń struktury klasowej, a zarazem do symbolicznych przewartościowań kategorii takich jak „robotnik”, „chłopstwo” czy „inteligencja” (Leszczyński, 2020; Pobłocki, 2021). W efekcie deklarowane pochodzenie społeczne bywa naznaczone ambiwalencją, selektywną pamięcią lub dostosowaniem do obecnych hierarchii prestiżu. Pochodzenie staje się wówczas nie tylko zapisem historii rodzinnej, lecz także elementem polityki tożsamości i narzędziem symbolicznego pozycjonowania się w przestrzeni społecznej.

W niniejszym artykule wychodzę zatem z założenia, że deklarowane pochodzenie społeczne traktowane jest jako autonomiczny, symboliczno-tożsamościowy wymiar klasowości, który ten nie redukuje się do obiektywnych wskaźników pozycji społecznej, lecz współwystępuje z nimi i pozwala uchwycić kulturowe oraz narracyjne mechanizmy reprodukcji nierówności. Tak rozumiane pochodzenie stanowi użyteczne narzędzie analizy empirycznej, umożliwiające badanie związków między dziedziczną tradycją klasową a współczesnymi postawami społecznymi i politycznymi.

Metodologia

Problematyka badawcza

Celem tego tekstu jest dyskusja teoretyczna i analiza empiryczna roli deklarowanego pochodzenia społecznego jako elementu pozycji klasowej w dzisiejszej Polsce. Przyjmuję, że pochodzenie – rozumiane nie tylko jako obiektywna biografia rodzinna, lecz także jako symboliczne dziedzictwo i akt identyfikacji społecznej – może być powiązane ze społecznym postrzeganiem siebie i innych, orientacjami politycznymi, aspiracjami oraz poczuciem przynależności klasowej. Tym samym deklarowane pochodzenie społeczne traktuję jako autonomiczny, symboliczno-tożsamościowy wymiar klasowości, który współwystępuje z obiektywnymi wskaźnikami pozycji społecznej, ale nie daje się do nich zredukować. Dotychczas pozostawał on na marginesie analiz empirycznych (przede wszystkim ilościowych), a w kontekście przemian społeczno-politycznych w Polsce bez wątpienia zasługuje na systematyczne zbadanie. Mój problem badawczy dotyczy więc znaczenia deklarowanego pochodzenia społecznego oraz jego ewentualnego związku z innymi cechami społecznymi, a także postawami i zachowaniami. Kluczowe jest przy tym ujęcie pochodzenia jako fenomenu dwuznacznego – jednocześnie zakorzenionego w realiach biograficznych i funkcjonującego jako element narracji tożsamościowej.

Pytania badawcze

W niniejszym artykule stawiam następujące pytania badawcze (spójne z problematyką zarysowaną we wprowadzeniu): jakie typy pochodzenia społecznego deklarują Polki i Polacy oraz jaki jest ich rozkład w populacji? W jaki sposób deklarowane pochodzenie społeczne różnicuje pozycję społeczną jednostek, mierzoną poziomem wykształcenia, pozycją zawodową oraz zasobami ekonomicznymi, kulturowymi i społecznymi? W jakim stopniu wiąże się ono z orientacjami społeczno-politycznymi oraz postawami światopoglądowymi?

Dane

Podstawą analizy empirycznej są tutaj dane pochodzące z Polskiego Generalnego Studium Wyborczego (PGSW), z edycji badania z 2023 roku. PGSW to jedno z najbardziej kompleksowych badań sondażowych w Polsce, realizowane cyklicznie od 1997 roku, afiliowane przy Comparative Study of Electoral Systems (CSES). Jest przeprowadzane na reprezentatywnej próbie dorosłych obywateli Polski. Użyte dane pochodzą z badania zrealizowanego techniką CAPI na ogólnopolskiej próbie 1500 dorosłych mieszkańców Polski (Cześniak i in., 2023), dobranej losowo, warstwowanej, uwzględniającej strukturę populacji według podstawowych cech demograficznych; w kilku miejscach sięgnięto też po dane z badania zrealizowanego techniką CAWI (ogólnopolska próba kwotowa 2058 dorosłych mieszkańców Polski). Badania zostały przeprowadzone w listopadzie i grudniu 2023 roku przez instytut badawczy DANAE.

W analizowanej tu edycji projektu PGSW zastosowano rozszerzony zestaw pytań dotyczących pochodzenia społecznego¹, co umożliwia pogłębioną eksplorację tej kategorii jako wymiaru tożsamości i pozycji społecznej. Dane zawierają informacje dotyczące zarówno deklarowanego pochodzenia społecznego przodków (z sześcioma kategoriami: chłopskie, robotnicze, mieszczańskie, inteligentkie, szlacheckie, mieszane/różne), jak i podstawowych zmiennych socjodemograficznych (płeć, wiek, wykształcenie, miejsce zamieszkania), w tym obecnej sytuacji społeczno-ekonomicznej respondentów (zawód, dochody, samookreślenie na skalach zamożności, wpływów i poważania). Ponadto dane obejmują szeroki zakres zmiennych politycznych i światopoglądowych (m.in. samookreślenie na skali lewica–prawica, preferencje wyborcze, opinie w społecznie istotnych kwestiach gospodarczych, politycznych i społecznych). Zaletą PGSW jest możliwość łączenia wymiaru klasowego z postawami politycznymi na poziomie indywidualnym, dzięki czemu można badać relacje między deklarowanym pochodzeniem a orientacjami politycznymi w sposób metodycznie spójny i empirycznie ugruntowany. Ponadto struktura danych pozwala na analizę zróżnicowania pochodzenia społecznego w zależności od cech demograficznych i społecznych (wieku, płci, miejsca zamieszkania). Dzięki odpowiedniemu doborowi próby dane z PGSW 2023 odzwierciedlają – na ile jest to współcześnie realne, biorąc pod uwagę ograniczenia badań sondażowych (por. Sułek, 2001; Jabkowski i Piekut, 2022) – strukturę populacji dorosłych mieszkańców Polski, co dopuszcza generalizację wyników w obrębie analizowanego zjawiska, choć w ograniczonym stopniu.

¹ Dane są publicznie dostępne (Cześniak i in., 2025), włącznie z całą dokumentacją, w tym z kwestionariuszem.

Schemat analiz

W analizach empirycznych stosuję wieloetapową strategię badawczą, umożliwiającą kompleksowe ujęcie zjawisk związanych z deklarowanym pochodzeniem społecznym. W pierwszym etapie skupiam się na rozkładzie pochodzenia klasowego przodków w badanej próbie. W drugim etapie badam rozkłady pochodzenia przodków w grupach wyróżnianych ze względu na inne wskaźniki pozycji klasowej (wykształcenie, zawód, samookreślenie na skalach zamożności, wpływów i prestiżu, poziom kapitału społecznego i kulturowego). W kolejnym etapie zajmuję się relacjami pochodzenia klasowego ze zmiennymi socjodemograficznymi, takimi jak płeć, wiek, miejsce zamieszkania, religijność; tu wykorzystuję analizę tabelaryczną z użyciem standaryzowanych reszt skorygowanych (co pozwala uchwycić statystycznie istotne odchylenia od rozkładu oczekiwanego w przypadku braku zależności). Celem czwartego etapu jest identyfikacja zależności pomiędzy deklarowanym pochodzeniem społecznym a wybranymi postawami społecznymi i politycznymi²; tu sięgam po porównania średnich (ANOVA). W ostatniej fazie analizy empirycznej badam związki między pochodzeniem społecznym a głosowaniem.

Opisane metody statystyczne zostały dobrane z uwzględnieniem charakteru zmiennych oraz eksploracyjnego celu badania. W analizach tabelarycznych, obok testów istotności statystycznej, użyłem standaryzowanych reszt skorygowanych, dzięki którym mogę określić kategorie odpowiedzialne za obserwowane zależności poprzez wskazanie na nadreprezentację (i niedoreprezentowanie) przypadków w porównaniu z rozkładem oczekiwanym. Jeśli chodzi o zmienne mierzone na skalach quasiciągłych, wybrałem analizę wariancji (ANOVA), ułatwiającą porównanie średnich wartości w więcej niż dwóch grupach. Ze względu na wielokategorialny charakter zmiennej pochodzenia społecznego rozwiązanie to pozwala dostrzec ogólny wzorzec zróżnicowania między analizowanymi kategoriami. W celu bardziej szczegółowego określenia, które grupy różnią się między sobą znacząco, skorzystałem z testów post hoc Duncana, dających możliwość identyfikacji jednorodnych podzbiorów kategorii o zbliżonych średnich. W wybranych przypadkach uzupełniłem analizy o modele regresji liniowej, by oszacować relacje między zmiennymi przy jednoczesnej kontroli innych czynników. Dzięki temu mogłem sprawdzić, czy obserwowane zależności – w szczególności między pochodzeniem społecznym a orientacjami politycznymi oraz innymi wymiarami pozycji społecznej – utrzymują się po uwzględnieniu podstawowych zmiennych socjodemograficznych i strukturalnych.

² W tym miejscu konieczna jest uwaga metodologiczna. Nie można wykluczyć, że deklaracje pochodzenia są częściowo współkształtowane przez aktualne światopoglądowe orientacje respondentów. Zdaję sobie z tej możliwości sprawę i uwzględniam ją przy interpretowaniu otrzymanych wyników.

W niniejszym artykule celowo ograniczam się do stosunkowo prostych metod analizy statystycznej (jedynie sporadycznie użyto bardziej zaawansowanych technik analizy statystycznej: w wybranych przypadkach zastosowano modele regresji liniowej, aby wstępnie oszacować niezależny wpływ pochodzenia społecznego). Traktuję bowiem niniejszy tekst jako rozpoznawczy i eksploracyjny krok w badaniu znaczenia deklarowanego pochodzenia społecznego Polaków i Polek. Priorytetem jest tutaj uchwycenie podstawowych rozkładów, zależności i różnic, które mogą wskazać na dalsze perspektywy badawcze tej kategorii, a nie jej pełne, pogłębione modelowanie. Zdaję sobie sprawę, że tak zarysowane podejście ma charakter wstępny i nie wyczerpuje wszystkich możliwości, jakie oferują dane PGSW 2023. W kolejnych krokach analitycznych i publikacjach podejmę próbę bardziej zaawansowanego ujęcia statystycznego, wykorzystując między innymi modelowanie wielozmiennowe. Szczególnie ważne wydaje się testowanie hipotez dotyczących relacji deklarowanego pochodzenia przodków z innymi wymiarami klasowości i postawami politycznymi. Pozwoli to lepiej ocenić jego rolę jako niezależnego korelatu/predyktora dynamiki społeczno-politycznej w Polsce. W niniejszym tekście uzasadnione jest jednak skupienie na nieskomplikowanych analizach, które w przejrzysty sposób pokazują złożoność badanego zjawiska i ewentualny potencjał eksplanacyjny omawianej kategorii (zmiennej). Artykuł ten stanowi zatem raczej punkt wyjścia do dalszych, pogłębionych analiz (w których hipotezy będą testowane *sensu stricto*) niż ich podsumowanie. Takie świadome ograniczenie metodologiczne pozwala nadać całości spójny charakter eksploracyjny i wyraźnie otwiera pole do dalszych rozważań.

Analizy empiryczne

Rozkład pochodzenia klasowego

Prezentację wykonanych analiz statystycznych rozpoczynam od omówienia rozkładu interesującej mnie zmiennej (czyli deklarowanego przez respondentów pochodzenia społecznego ich przodków) w polskim społeczeństwie. Te wyniki przedstawia tabela 1. W próbie odnotowano 6 przypadków odmowy udzielenia odpowiedzi (0,4%) oraz 78 przypadków stwierdzenia trudności w określeniu pochodzenia społecznego przodków (5,2%). Dane te mogą świadczyć o ograniczonej wiedzy części respondentów na temat historii rodzinnej bądź o niechęci do kategoryzowania przodków według schematów klasowych. Jeśli chodzi o właściwe, merytoryczne odpowiedzi, to najczęściej wskazywano pochodzenie robotnicze, które zadeklarowało 39,8% ogółu badanych. Drugą najczęściej wybieraną odpowiedzią było pochodzenie mieszczańskie (19,8%), a trzecią – pochodzenie chłopskie (19,6%). Łącznie te trzy kategorie stanowią aż 79,2%

odpowiedzi, co dowodzi dominacji w społeczeństwie polskim (w deklaracjach respondentów) pochodzenia z niższych i średnich warstw (klas) społecznych. Pochodzenie inteligenckie zadeklarowało 5,3% badanych, natomiast pochodzenie szlacheckie – jedynie 0,9% respondentów, co czyni tę kategorię najmniej liczną wśród wszystkich odpowiedzi (w kolejnych analizach pomijam tę grupę ze względu na zbyt małą liczebność). Stosunkowo często w badaniu pojawiała się odpowiedź „moi przodkowie mieli różne pochodzenie” (9,0%), co sugeruje zróżnicowane tło społeczne badanych lub brak jednoznacznej identyfikacji klasowej w rodzinnych narracjach.

Tabela 1. Rozkład deklarowanego pochodzenia klasowego w społeczeństwie polskim

większość moich przodków była pochodzenia chłopskiego	294	19,6%
większość moich przodków była pochodzenia robotniczego	597	39,8%
większość moich przodków była pochodzenia mieszczańskiego	297	19,8%
większość moich przodków była pochodzenia szlacheckiego	13	0,9%
większość moich przodków była pochodzenia inteligenckiego	80	5,3%
moi przodkowie mieli różne pochodzenie	136	9,0%
odmowa odpowiedzi	6	0,4%
trudno powiedzieć	78	5,2%

Źródło: PGSW 2023 (CAPI).

Moje badanie zatem ukazuje silną reprezentację robotników, chłopów i mieszczań wśród przodków respondentów, co może odzwierciedlać strukturę społeczną Polski w XX wieku, zwłaszcza w okresie powojennym (por. Wasilewski, 1986). Jednocześnie niskie wskaźniki identyfikacji z warstwami inteligenckimi i szlacheckimi wskazują na ograniczoną obecność tych klas w pamięci społecznej badanych lub na realnie niski udział w populacji.

Inne wymiary klasowości

Ze względu na przekrojowy charakter użytych danych prezentowane zależności mają charakter korelacyjny i nie pozwalają na jednoznaczne wnioskowanie o związkach przyczynowych. Deklarowane pochodzenie społeczne przodków łączy się z poziomem wykształcenia (tabela 2). Moja analiza ujawnia wyraźną strukturę zależności między tymi zmiennymi: różne grupy pochodzenia mają wyraźnie odmienne profile edukacyjne. Osoby deklarujące pochodzenie chłopskie zdecydowanie rzadziej osiągają wykształcenie wyższe (reszta skorygowana: -7,4), natomiast znacznie częściej reprezentują poziom wykształcenia podstawowego lub zawodowego (po 5,1). Można to interpretować jako wzorzec zgodny z ograniczoną mobilnością edukacyjną w tej grupie oraz z niskim poziomem

akumulacji kapitału edukacyjnego. Respondenci deklarujący robotnicze pochodzenie przodków również rzadziej mają wykształcenie wyższe (-4,5), natomiast są nadreprezentowani w grupach z wykształceniem zawodowym (2,8) i średnim (2,1), co odzwierciedla typowy dla tej klasy społecznej model awansu edukacyjnego ograniczony do poziomu średniego. Z kolei osoby pochodzenia mieszczańskiego, a w szczególności inteligenckiego, wyraźnie częściej mają wykształcenie wyższe (odpowiednio: 5,5 i 9,6), a dalece rzadziej zawodowe i podstawowe (na przykład wśród osób pochodzenia inteligenckiego: -4,5 dla zawodowego i -3,2 dla podstawowego).

Tabela 2. Pochodzenie klasowe a wykształcenie

	podstawowe, gimnazjalne	zasadnicze zawodowe	średnie	wyższe
pochodzenie chłopskie	5,1	5,1	-1,2	-7,4
pochodzenie robotnicze	-0,6	2,8	2,1	-4,5
pochodzenie mieszczańskie	-3,2	-4,5	1,2	5,5
pochodzenie inteligenckie	-3,2	-4,5	-2,6	9,6
różne pochodzenie	0,9	-1,9	-1,4	2,6

Źródło: PGSW 2023 (CAPI).

Taki rozkład sugeruje silny związek między pochodzeniem z klas wyższych a dostępem do kapitału edukacyjnego, w myśl klasycznych ujęć Bourdieu (1986) dotyczących dziedziczenia pozycji społecznej poprzez wykształcenie. Osoby deklarujące pochodzenie inteligenckie w największym stopniu zostają absolwentami uczelni, co potwierdza trwałość tego profilu statusowego w strukturze społecznej oraz jego zdolność do reprodukcji w kolejnych pokoleniach. W przypadku osób wskazujących, że ich przodkowie mieli różne pochodzenie, obserwujemy umiarkowaną nadreprezentację wykształcenia wyższego (2,6) oraz nieznaczne odchylenia w pozostałych stopniach edukacji, co może świadczyć o bardziej zróżnicowanym i elastycznym kapitale społecznym tej grupy. Podsumowując, z danych wynika, że deklarowane pochodzenie społeczne przodków jest silnie skorelowane z poziomem wykształcenia jednostki. Osoby pochodzenia inteligenckiego i mieszczańskiego znacznie częściej osiągają wyższe wykształcenie, natomiast osoby pochodzenia chłopskiego i robotniczego przeważnie kończą edukację na poziomie zawodowym lub średnim. Tabelę można interpretować jako odzwierciedlającą wzory zgodne z mechanizmami strukturalnej reprodukcji nierówności edukacyjnych, a także jako pokazującą, że kapitał edukacyjny pozostaje silnie zakorzeniony w biografii rodzinnych.

Należy jednak podkreślić, że przedstawione odczytanie opiera się na założeniu, iż deklarowane pochodzenie stanowi względnie trafny wskaźnik genealogii

społecznej respondentów. Alternatywnie obserwowane zależności mogą częściowo wynikać z procesu odwrotnego: osoby o danym poziomie wykształcenia i określonej pozycji społecznej mogą rekonstruować lub reinterpretować swoje pochodzenie w sposób spójny z ich obecnym statusem. W takim ujęciu deklarowane pochodzenie byłoby nie tylko dziedzicznym zasobem, lecz także elementem narracyjnego konstruowania tożsamości klasowej.

Kolejną brana na warsztat zmienna to zawód (tabela 3), często operacjonalizowany jako podstawowy wskaźnik pozycji klasowej. Tabela przedstawia rozkład skorygowanych reszt standaryzowanych, obrazujący związek między deklarowanym pochodzeniem społecznym respondentów a ich aktualną pozycją zawodową. Klasy zawodów zostały wyróżnione na podstawie skali ISCO i są pogrupowane według poziomu niezbędnych umiejętności oraz specjalizacji: profesje o niskiej złożoności pracy i wymaganiach kompetencyjnych (ISCO 50 i więcej), zawody o średniej złożoności pracy i wymaganiach kompetencyjnych (ISCO 30–49) oraz zawody o wysokiej złożoności pracy i wymaganiach kompetencyjnych (ISCO 0–29). Zmienną niezależną w analizie jest pochodzenie społeczne, natomiast zmienną zależną jest zawód (w sensie analitycznym, nie przyczynowym).

Tabela 3. Pochodzenie klasowe a zawód

	zawody o niskiej złożoności pracy i wymaganiach kompetencyjnych	zawody o średniej złożoności pracy i wymaganiach kompetencyjnych	zawody o wysokiej złożoności pracy i wymaganiach kompetencyjnych
pochodzenie chłopskie	6,9	-3,3	-5,2
pochodzenie robotnicze	5,4	-1,1	-5,6
pochodzenie mieszczańskie	-7,6	3,8	5,6
pochodzenie inteligenckie	-8,0	0,9	9,0
różne pochodzenie	-1,7	0,4	1,7

Źródło: PGSW 2023 (CAPI).

Zestawienie ujawnia wyraźne, statystycznie istotne powiązania między deklarowanym pochodzeniem przodków a obecną sytuacją zawodową jednostek. Respondenci wskazujący pochodzenie chłopskie lub robotnicze są znacząco nadreprezentowani wśród wykonawców zawodów o niskiej złożoności pracy i niskich wymaganiach kompetencyjnych (reszty: odpowiednio 6,9 i 5,4), a jednocześnie wyraźnie niedoreprezentowani w grupie zawodów specjalistycznych (-5,2 i -5,6). Odwrotny wzorzec dotyczy osób wywodzących się z rodzin inteligenckich i mieszczańskich, które są nadreprezentowane w zawodach o wysokiej złożoności pracy i wymaganiach kompetencyjnych (odpowiednio 9,0 i 5,6) oraz niedoreprezentowane w zawodach o niskiej złożoności pracy i wymaganiach

kompetencyjnych (-8,0 i -7,6). Wyniki te są zgodne z hipotezą trwałości między-pokoleniowych wzorów zróżnicowania statusu, co potwierdza znaczenie kapitału rodzinnego, zarówno kulturowego (np. styl wychowania, aspiracje edukacyjne), społecznego (sieci powiązań, relacje wspierające mobilność), jak i ekonomicznego (dostęp do zasobów materialnych, możliwość inwestowania w edukację czy zabezpieczenia startu zawodowego). Różne formy kapitału przekazywane między pokoleniami mogą zatem odgrywać ważną rolę w reprodukcji pozycji klasowych oraz w ograniczaniu rzeczywistej otwartości struktury społecznej.

Podobne rezultaty przynosi analiza trzech wskaźników subiektywnej pozycji społecznej (samookreślenie na skalach zamożności, wpływów i poważania, por. Cześniak i Miśta, 2021): wyraźnie wiąże się ona z tym, z jakiego środowiska rodzinnego dana osoba się wywodzi (tabela 4). W przypadku zamożności osoby z rodzin chłopskich i robotniczych postrzegają swoją sytuację materialną jako wyraźnie gorszą niż ci, których przodkowie należeli do inteligencji lub mieszczaństwa. Różnice między osobami z chłopskim i robotniczym pochodzeniem są niewielkie, a razem tworzą dolną warstwę samopozostawiania społecznego. Osoby z rodzin inteligentnych oceniają swoją zamożność najwyżej, a zaraz za nimi plasują się respondenci o korzeniach mieszczańskich i mieszanych.

Tabela 4. Średnie (deklarowane) zamożności, wpływów i poważania w poszczególnych klasach pochodzenia

	Test Duncana (podzbiory dla alfa = 0,05)		
pochodzenie chłopskie	4,90		
pochodzenie robotnicze	5,09		
różne pochodzenie		5,62	
pochodzenie mieszczańskie		5,79	5,79
pochodzenie inteligentne			6,03
pochodzenie chłopskie	4,43		
pochodzenie robotnicze	4,69		
różne pochodzenie		5,21	
pochodzenie mieszczańskie			5,72
pochodzenie inteligentne			5,98
pochodzenie chłopskie	5,59		
pochodzenie robotnicze	5,64		
różne pochodzenie		6,01	
pochodzenie mieszczańskie		6,14	
pochodzenie inteligentne			6,77

Źródło: PGSW 2023 (CAPI). Skale 1–10.

Co ważne, są to różnice istotne statystycznie (wynik nie jest dziełem przypadku, lecz odzwierciedla rzeczywisty, populacyjny wzorzec społeczny). Podobny schemat ujawnia się w ocenie własnych wpływów. Osoby z rodzin chłopskich i robotniczych ponownie lokują się najniżej. Wyżej oceniają się ci, którzy mają mieszane korzenie, a najwyżej – osoby z rodzin mieszczańskich i przede wszystkim inteligenckich. Także w tym przypadku różnice między grupami są statystycznie istotne, co potwierdza, że pozycja przodków jest bezsprzecznie powiązana z tym, jak respondenci dziś odbierają własną siłę oddziaływania w świecie społecznym.

Jeśli chodzi o poważanie, obraz jest podobny, choć tutaj różnice wydają się nieco mniej zarysowane. Najniższe oceny własnej pozycji pod względem szacunku i uznania mają osoby o pochodzeniu chłopskim i robotniczym. Wyżej lokują się osoby z rodzin mieszczańskich i mieszanych, a najwyżej – ponownie – respondenci z rodzin inteligenckich. To właśnie ta ostatnia grupa zdecydowanie wyróżnia się na tle pozostałych, co sugeruje, że dziedziczenie społecznego prestiżu, szacunku i uznania również przebiega w Polsce w przekazie międzypokoleniowym. W tym przypadku różnice między niektórymi grupami są bardziej subtelne, a przez to nie zawsze osiągają poziom istotności statystycznej, ale kierunek relacji jest wyraźny. Podsumowując, przedstawiane dane jasno wskazują, że we współczesnej Polsce subiektywna pozycja społeczna – niezależnie od tego, czy mówimy o zamożności, wpływach czy poważaniu – silnie łączy się z dziedziczonym pochodzeniem społecznym. Często różnice te są statystycznie istotne, co oznacza, że występują z dużym prawdopodobieństwem też w całej populacji. Dziedziczymy więc nie tylko warunki materialne, ale także pewien obraz siebie i swojej pozycji w społeczeństwie – obraz, który kształtowany jest przez miejsce naszego pochodzenia i odzwierciedla głębokie, utrwalone nierówności społeczne.

Kolejnym analizowanym wskaźnikiem pozycji klasowej jest poziom kapitału kulturowego. W PGSW 2023 (badanie CAWI) operacjonalizując go poprzez wskaźniki częstotliwości praktyk kulturowych (czytania książek, chodzenia na koncerty, wizyt w muzeach i galeriach, chodzenia do teatru). W omawianych analizach³ zmienną niezależną jest pochodzenie społeczne przodków, a zmiennymi zależnymi są cztery omawiane wskaźniki praktyk kulturowych. W każdej analizie uzyskałem istotne statystycznie różnice między grupami pochodzenia (we wszystkich przypadkach $p < 0,001$), a wartości statystyki F mieszczą się w przedziale od około 6,4 do niemal 13, co dowodzi stabilnego i powtarzalnego

³ Wyniki analizy związków pochodzenia z kapitałem kulturowym i społecznym są dostępne u autora na życzenie; nie zostały zamieszczone w artykule ze względu na ograniczenia jego objętości.

efektu pochodzenia społecznego. Wielkości efektów pozostają niewielkie, lecz konsekwentne (pochodzenie społeczne „wyjaśnia” kilka procent wariancji badanych zmiennych), co jest typowe dla analiz opartych na danych sondażowych i jednocześnie sugeruje, że nie mamy do czynienia z efektem przypadkowym. Warto przy tym zauważyć, że ogólny poziom uczestnictwa w kulturze pozostaje umiarkowany – większość respondentów deklaruje raczej sporadyczne niż regularne praktyki kulturowe.

Testy post hoc Duncana ujawniają czytelną hierarchię klasową: najwyższe średnie wartości, a więc najwyższy poziom kapitału kulturowego i najczęstsze praktyki kulturowe, odnotowujemy u respondentów wskazujących pochodzenie inteligenckie, a także mieszczańskie, natomiast najniższe średnie występują wśród osób wywodzących się z rodzin chłopskich i robotniczych. Wzór ten powtarza się w zakresie form uczestnictwa w kulturze. Można więc wyciągnąć wniosek, że nie jest on specyficzny dla pojedynczego wskaźnika, lecz dotyczy ogólnego zasobu kapitału kulturowego. Rezultaty te są zgodne z tezą o jego międzypokoleniowej reprodukcji: „elitarnie” pochodzenie społeczne łączy się z trwałą przewagą w zakresie praktyk kulturowych, choć siła tego związku pozostaje umiarkowana i nasuwa stwierdzenie, że pochodzenie stanowi jeden z kilku, a nie jedyny mechanizm strukturyzujący uczestnictwo w kulturze we współczesnym społeczeństwie.

Ostatnią analizowaną w tej części zmienną jest poziom kapitału społecznego, rozumiany jako zasób relacji umożliwiających uzyskanie wsparcia materialnego lub instytucjonalnego. W PGSW 2023 (CAWI) operacjonalizuję go poprzez wskaźniki znajomości z osobami mającymi dostęp do określonych zasobów (które mogą pożyczyć dużą sumę pieniędzy, pomóc w załatwieniu spraw urzędowych, przetłumaczyć coś na język obcy itp.). Tu użyłem syntetycznego wskaźnika kapitału społecznego, który sumuje wymienione kontakty. Analiza ujawnia wyraźne i statystycznie istotne zróżnicowanie tego zasobu w zależności od deklarowanego pochodzenia społecznego przodków. Rozkład wartości wskaźnika kapitału społecznego dowodzi, że większość respondentów dysponuje umiarkowanym poziomem zasobów (najczęściej 2–3 wskazania). Osoby o pochodzeniu inteligenckim i mieszczańskim częściej osiągają najwyższe wartości indeksu (4–5), podczas gdy respondenci o pochodzeniu chłopskim i robotniczym częściej lokują się w niższych kategoriach. Uzyskane wyniki wskazują, że we współczesnej Polsce kapitał społeczny pozostaje istotnie powiązany z genealogicznym zapleczem społecznym jednostek oraz, podobnie jak kapitał ekonomiczny i kulturowy, wykazuje zdecydowanie niejednorodny, klasowy charakter.

Zmienne socjodemograficzne

W kolejnym kroku analizuję rozkłady warunkowe deklarowanego pochodzenia przodków w grupach wyodrębnionych ze względu na główne zmienne socjodemograficzne⁴. Chcę się dowiedzieć, czy tak wyróżniane grupy różnią się rozkładem deklarowanego pochodzenia przodków. Zaczynam od płci: nie odnotowuję statystycznie istotnych różnic między kobietami a mężczyznami w tym zakresie. Podobnie nie dostrzegam dużych różnic między grupami wiekowymi; jedynie w przypadku osób 65+ widać statystycznie istotną „nadwyżkę” respondentów deklarujących pochodzenie chłopskie wśród większości swoich przodków. Z kolei jeśli chodzi o miejsca zamieszkania (tu operacjonalizowanego jako binarna zmienna wieś–miasto), zauważam niezaskakującą relację: w grupie osób mieszkających na wsi można zidentyfikować wyraźną i statystycznie istotną nadwyżkę osób deklarujących chłopskie pochodzenie większości swoich przodków.

W Polsce istotnym elementem szeroko rozumianego statusu społecznego jest religijność. Analiza dwóch zmiennych odnoszących się do tej kwestii (deklarowanej wiary w Boga i regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych) ukazuje silny związek między pochodzeniem przodków a zaangażowaniem religijnym. Najwyraźniejsze i statystycznie istotne różnice dotyczą osób z rodzin chłopskich, które są zdecydowanie nadreprezentowane wśród wierzących (reszta skorygowana: 6,0) oraz regularnie praktykujących religijnie (8,3). Jednocześnie są one znacznie niedoreprezentowane wśród niewierzących, a także wśród niepraktykujących lub praktykujących nieregularnie; ze względu na binarny charakter zmiennych zależnych (wierzy/nie wierzy; regularnie praktykuje/nie praktykuje regularnie) standaryzowane reszty skorygowane mają tu taką samą wielkość i przeciwny znak. Uzyskane wyniki wskazują na ciągłość kulturową, w której dziedzictwo chłopskie wiąże się z trwałym przywiązaniem do religii zarówno na poziomie wiary, jak i uczestnictwa w życiu wspólnoty religijnej. Taki rezultat można interpretować jako efekt głęboko zakorzenionej roli religii w tradycyjnych społecznościach wiejskich, gdzie Kościół stanowił (od dawnych czasów) istotny punkt odniesienia nie tylko duchowego, lecz także społecznego i tożsamościowego.

Nieco odmienne rezultaty dotyczą osób deklarujących, że ich przodkowie mieli różne pochodzenie społeczne. Są one częściej niewierzące (2,7) i rzadziej regularnie praktykujące (-0,4), co może sugerować mniej jednoznaczne zakorzenienie w tradycyjnych strukturach religijnych oraz bardziej indywidualizowane podejście do kwestii duchowości. Z kolei osoby o pochodzeniu

⁴ Również wyniki tych analiz nie zostały zamieszczone w artykule ze względu na ograniczenia jego objętości; są one dostępne u autora na życzenie.

robotniczym prezentują umiarkowany poziom religijności, z lekkim przesunięciem w stronę wiary i praktyk, choć wartości te nie osiągają progu istotności statystycznej. Zupełnie inny wzorzec ujawnia się w przypadku osób deklarujących pochodzenie mieszczańskie lub inteligenckie. Obie grupy są istotnie nadreprezentowane wśród osób niewierzących (3,6 i 3,9) oraz nieuczestniczących regularnie w praktykach religijnych (7,4 i 1,3), a jednocześnie niedoreprezentowane wśród wierzących (-3,6 i -3,9) oraz regularnie praktykujących (-7,4 i -1,3). Te rezultaty wskazują na silniejszy proces sekularyzacji wśród osób o miejskim pochodzeniu i kulturowo uprzywilejowanym rodowodzie. Pochodzenie mieszczańskie i inteligenckie łączy się z o wiele niższym poziomem religijności zarówno w wymiarze doktrynalnym (wiara) jak i rytualnym (uczestnictwo). Może to odzwierciedlać większy stopień indywidualizacji światopoglądowej, wyższy kapitał kulturowy, a także dystans wobec instytucji religijnych, typowy dla środowisk miejskich i warstw wyższych. Dane te w oczywisty sposób pokazują, że społeczne pochodzenie przodków jest powiązane zarówno z wiarą w Boga, jak i z regularnym uczestnictwem w praktykach religijnych. Dziedzictwo chłopskie współwystępuje z wyższym poziomem religijności, podczas gdy pochodzenie mieszczańskie i inteligenckie – z wyraźnie niższym poziomem religijności. Wyniki te potwierdzają, że religijność – rozumiana zarówno jako przekonanie, jak i działanie – jest silnie zakorzeniona w rodzinnej historii społecznej i przekazywana w ramach międzypokoleniowej transmisji kulturowej.

Orientacje polityczne i głosowanie

Pochodzenie klasowe okazuje się wydatnie powiązane ze sferą polityki. Potwierdzają to analizy różnic w autoidentyfikacjach politycznych (lewica–prawica oraz Polska solidarna–liberalna), a także w opiniach na temat kluczowych kwestii społeczno-politycznych (tabela 5). W każdej z analiz porównywano średnie wartości odpowiedzi w pięciu grupach wyodrębnionych ze względu na deklarowane pochodzenie przodków: chłopskie, robotnicze, mieszczańskie, inteligenckie oraz mieszane. Uzyskane rezultaty wskazują na istnienie w Polsce wyrazistych i systematycznych różnic klasowych w orientacjach światopoglądowych. Osoby o pochodzeniu chłopskim mają najbardziej prawicowe autoidentyfikacje i względnie najczęściej opowiadają się za modelem Polski solidarnej. Z kolei na drugim biegunie znajdują się osoby z rodzin inteligenckich – deklarują one postawy lewicowe i liberalne. W przypadku obu skal różnice między wszystkimi pięcioma kategoriami pochodzenia są statystycznie istotne, co dowodzi ugruntowania orientacji politycznych Polaków w klasowości (w dziedzinie habitusie klasowym).

Tabela 5. Średnie na skalach L–P, Sol–Lib oraz w społecznie istotnych kwestiach w poszczególnych klasach pochodzenia

zmienna	I	II	III	IV	V	F
L–P (0–10)	6,32	5,11	4,84	5,24	3,10	17,58
Sol–Lib (0–10)	4,05	4,78	5,11	6,06	7,36	22,62
katastrofa klimatyczna (1–7)	4,42	4,21	3,88	3,85	3,46	8,79
podatki (1–7)	3,56	4,17	4,21	4,21	4,06	6,78
UE (1–7)	4,30	4,11	3,66	3,67	2,87	13,65
imigranci (1–7)	5,29	4,73	4,28	4,73	4,90	14,70
państwo opiekuńcze (1–7)	2,30	2,70	3,05	2,11	1,99	13,70
LGBT+ (1–7)	5,03	4,33	3,72	3,61	2,57	35,59
aborcja (1–7)	4,19	3,49	3,12	2,65	1,78	32,42
Kościół (1–7)	3,30	3,03	2,78	2,19	1,54	19,00
prywatyzacja (1–7)	4,99	4,88	4,40	4,44	4,20	9,07
równość pokoleniowa (1–7)	4,43	4,25	3,99	3,95	3,87	6,29
I: pochodzenie chłopskie, II: pochodzenie robotnicze, III: pochodzenie mieszczańskie, IV: pochodzenie mieszane, V: pochodzenie inteligenckie						

Źródło: PGSW 2023 (CAPI).

Podobnie klasowo zróżnicowane okazują się poglądy w kluczowych kwestiach społeczno-politycznych. W trzech przypadkach (stosunek wobec praw osób LGBT+, prawa do aborcji oraz roli Kościoła w życiu publicznym) obserwujemy wyraźną biegunowość postaw: osoby o pochodzeniu inteligenckim wykazują najwyższy poziom liberalizmu kulturowego i laickości, natomiast osoby deklarujące pochodzenie chłopskie są najbardziej konserwatywne. Również osoby z rodzin robotniczych prezentują postawy bardziej tradycjonalistyczne. W każdym przypadku analizowane grupy różnią się między sobą w sposób istotny statystycznie, co wskazuje na trwałość klasowych korelatów światopoglądu. Zbliżony wzorzec można dostrzec także w postrzeganiu imigracji oraz członkostwa Polski w Unii Europejskiej. Otwartość na integrację i wielokulturowość rośnie wraz z klasowym statusem rodziny pochodzenia. Największy dystans wobec UE oraz najsilniejszy sprzeciw wobec imigracji wyrażają osoby o chłopskich korzeniach, podczas gdy osoby o rodowodzie inteligenckim i mieszczańskim mają poglądy znacznie bardziej proeuropejskie i inkluzywne.

Co do zmiennych ekonomicznych, takich jak podatki, rola państwa opiekuńczego i stosunek do prywatyzacji, różnice klasowe także są widoczne, choć nieco mniej spolaryzowane. Osoby o pochodzeniu chłopskim i robotniczym częściej opowiadają się za redystrybucyjną funkcją państwa oraz za ograniczaniem roli sektora prywatnego. Klasy wyższe wykazują większy dystans wobec

rozbudowanych funkcji państwowych oraz większą akceptację dla rozwiązań rynkowych. Grupa o pochodzeniu mieszanym przeważnie zajmuje pozycję pośrednią, co potwierdza obserwowaną w badaniu logikę klasowej dyferencjacji opinii. Mimo że rozbieżności w sądach o podatkach czy państwie opiekuńczym są statystycznie istotne, ich natężenie, na przykład mierzone wartością statystyki F, jest niższe niż w przypadku zmiennych światopoglądowych. Oznacza to, że o ile kwestie moralne, kulturowe i symboliczne są silnie klasowo spolaryzowane, o tyle ekonomiczne linie podziału są bardziej rozproszone i mniej oczywiste. W przypadku napięć międzypokoleniowych i zmian klimatycznych także obserwujemy pewne różnice klasowe, ale nie są one tak wyraźne jak w kwestiach światopoglądowych.

Tabela 6. Determinanty autoidentyfikacji politycznej (regresja liniowa)

	Model 1 (zm. kontrolne)	Model 2 (pochodzenie i zm. kontrolne)
Stała	4,679***	5,152***
pochodzenie (3 klasy)	-	-0,082**
wyższe wykształcenie (zm. binarna)	0,051	0,038
zawód (3 kategorie)	-0,100**	-0,080*
wiek	0,217***	0,213***
pleć (ref. mężczyźni)	-0,041	-0,041
miejsce zamieszkania (ref. miasto)	0,056*	-0,046
skorygowane R-kwadrat	7,6%	8,1%
Model 1 obejmuje zmienne kontrolne: wiek, pleć, poziom wykształcenia, pozycję zawodową oraz miejsce zamieszkania; model 2 rozszerza go o zmienną „pochodzenie społeczne”; w tabeli przedstawiono współczynniki Beta; zmienną „pochodzenie” potraktowano dla uproszczenia wyводу jako zmienną ilościową		

Źródło: PGSW 2023 (CAPI). *** $p < 0,001$, ** $p < 0,01$, * $p < 0,05$

W celu sprawdzenia, czy dostrzeżone zależności utrzymują się po uwzględnieniu innych wymiarów pozycji społecznej, przeprowadzono analizę regresji liniowej (której wyniki przedstawiono w tabelach 6 i 7). Ze względu na eksploracyjny charakter analizy modele wielozmiennowe zastosowano dla wybranych zmiennych zależnych (samookreślenia na skali lewica–prawica i Polska solidarna vs Polska liberalna). W przypadku skali lewica–prawica model uwzględniający zmienne socjodemograficzne i strukturalne wyjaśnia około 8,0% zróżnicowania autoidentyfikacji politycznej respondentów⁵. Po włączeniu zmiennej

⁵ Moc wyjaśniająca modeli pozostaje umiarkowana, co sugeruje, że pochodzenie społeczne stanowi jeden z wielu czynników kształtujących orientacje polityczne.

pochodzenia społecznego wartość ta nieznacznie wzrasta – do 8,5%. Wynika z tego, że deklarowane pochodzenie społeczne wnosi dodatkową, choć relatywnie niewielką informację tłumaczącą orientacje polityczne. Jednocześnie pozostaje ono istotnie powiązane z poglądami respondentów także po uwzględnieniu wykształcenia, pozycji zawodowej oraz innych zmiennych kontrolnych, co wskazuje na jego częściową niezależność. W przypadku skali solidaryzm–liberalizm relacje są bardzo podobne. Rezultaty te stanowią uzupełnienie wcześniejszych analiz dwuzmiennowych i sugerują bardziej złożony charakter związków między pochodzeniem społecznym a orientacjami politycznymi; wnioski dotyczące pozostałych wymiarów światopoglądu należy jednak traktować jako wstępne, ponieważ analizy wielozmiennowe ograniczono do wybranych zmiennych zależnych.

Tabela 7. Determinanty autoidentyfikacji politycznej (regresja liniowa)

	Model 1 (zm. kontrolne)	Model 2 (pochodzenie i zm. kontrolne)
Stała	5,114***	4,205***
pochodzenie (3 klasy)	—	0,169***
wyższe wykształcenie (zm. binarna)	0,093*	0,071*
zawód (3 kategorie)	0,092*	0,051
wiek	-0,111***	-0,101***
płeć (ref. mężczyźni)	-0,009	-0,01
miejsce zamieszkania (ref. miasto)	0,033	0,011
skorygowane R-kwadrat	4,30%	6,70%
Model 1 obejmuje zmienne kontrolne: wiek, płeć, poziom wykształcenia, pozycję zawodową oraz miejsce zamieszkania; Model 2 rozszerza go o zmienną „pochodzenie społeczne”; w tabeli przedstawiono współczynniki Beta; zmienną „pochodzenie” potraktowano dla uproszczenia wywodu jako zmienną ilościową		

Źródło: PGSW 2023 (CAPI). *** $p < 0,001$, ** $p < 0,01$, * $p < 0,05$

Omówione różnice ideologiczne i światopoglądowe prowadzą do różnych wyborów politycznych (tabela 8). Osoby, które deklarują pochodzenie chłopskie, w największym stopniu wiążą je z Prawem i Sprawiedliwością (+7,3). To wyraźna zależność, pokazująca silną nadreprezentację tej kategorii w elektoracie PiS (por. Cześnik i in., 2026). Równocześnie wśród wyborców Koalicji Obywatelskiej (-4,7) czy Nowej Lewicy (-2,5) osoby o takim rodowodzie pojawiają się znacznie rzadziej.

Tabela 8. Głosowanie w klasach pochodzenia

	Głosowanie (w nawiasach skorygowane reszty standaryzowane)					
	NV	TD	NL	PiS	KONF	KO
pochodzenie chłopskie	21,9%	14,4%	3,4%	43,5%	3,1%	13,7%
	(-0,6)	(-0,3)	(-2,5)	(7,3)	(-0,9)	(-4,7)
pochodzenie robotnicze	26,5%	13,7%	7,4%	28,2%	4,4%	19,8%
	(2,5)	(-1,2)	(0,9)	(1,1)	(0,7)	(-3,4)
pochodzenie mieszczańskie	19,7%	19,7%	6,1%	15,0%	5,1%	34,4%
	(-1,6)	(2,5)	(-0,5)	(-5,1)	(1,1)	(4,5)
pochodzenie inteligenckie	10,4%	10,4%	16,9%	9,1%	2,6%	50,6%
	(-2,8)	(-1,2)	(3,7)	(-3,6)	(-0,6)	(5,6)
pochodzenie mieszane	27,1%	14,7%	6,2%	19,4%	2,3%	30,2%
	(1,1)	(-0,1)	(-0,2)	(-2,0)	(-1,0)	(1,7)
NV – niegłosujący; TD – Trzecia Droga; NL – Nowa Lewica; PiS – Prawo i Sprawiedliwość; KONF – Konfederacja; KO – Koalicja Obywatelska						

Źródło: PGSW 2023 (CAPI). *** $p < 0,001$

Ci, którzy określają swoich przodków jako robotników, częściej niż przeciętnie wybierają PiS (+1,1), niemniej część z nich pozostaje poza systemem politycznym – wśród niegłosujących odsetek osób o takim pochodzeniu jest zauważalnie większy (+2,5). W elektoracie Koalicji Obywatelskiej jest ich zaś wyraźnie mniej (-3,4). Deklarujący pochodzenie mieszczańskie wykazują odmienne preferencje: częściej niż inni oddają głos na Koalicję Obywatelską (+4,5) oraz na Trzecią Droge (+2,5). Wyborcy PiS natomiast rzadko wywodzą się z takich rodzin (-5,1), co pokazuje, że mieszczaństwo jest silnie skorelowane z wyborami ugrupowań centrowych i liberalnych. Osoby deklarujące inteligencki rodowód przodków zdecydowanie częściej wspierają Koalicję Obywatelską (+5,6) i Nową Lewicę (+3,7). W tym środowisku poparcie dla PiS jest znacznie słabsze (-3,6); takich osób jest też mało wśród niegłosujących (-2,8). Widać więc, że inteligencka tożsamość przekłada się na preferencje polityczne bliższe ugrupowaniom liberalnym i lewicowym. Interesującą kategorią są także osoby, które mówią, że ich przodkowie mieli różne pochodzenie. Ta grupa częściej niż przeciętnie głosuje na Koalicję Obywatelską (+1,7) oraz nieco częściej niż inni oddaje głos (+1,1). Jednocześnie rzadziej wspiera PiS (-2,0) czy Konfederację (-1,0). Choć wartości te są mniejsze, sugerują, że zróżnicowane zaplecze sprzyja orientacjom bardziej otwartym politycznie.

Pochodzenie a inne wymiary klasowości – analiza wielozmiennowa

Aby sprawdzić, czy deklarowane pochodzenie społeczne przodków zachowuje znaczenie po uwzględnieniu podstawowych, strukturalnych wyznaczników pozycji klasowej, przeprowadziłem analizę regresji liniowej (tabela 9). Zmienną zależną jest w niej subiektywna pozycja społeczna jednostki operacyjonalizowana jako suma omawianych wcześniej zasobów (samookreślenia na skalach zamożności, wpływów i poważania, por. Cześnik i Miśta, 2021). Zmiennymi niezależnymi są zaś pochodzenie społeczne – tu ujęte w trzech kategoriach: (1) chłopskie i robotnicze, (2) mieszczańskie i mieszane, (3) inteligenckie i szlacheckie – oraz poziom wykształcenia i pozycja zawodowa (również ujęta w trzech kategoriach).

Tabela 9. Determinanty sumy zasobów (regresja liniowa)

	B	SE	Beta
stała	12,38***	0,34	
pochodzenie (3 klasy)	0,85***	0,19	0,11
wyższe wykształcenie (zm. binarna)	1,50***	0,32	0,15
zawód (3 kategorie)	1,30***	0,18	0,23
skorygowane R-kwadrat	15,4%		

Źródło: PGSW 2023 (CAPI). *** $p < 0,001$

Taki układ modelu pozwala ocenić, czy pochodzenie oddziałuje na wyjaśnianą zmienną niezależnie od klasycznych wskaźników statusu społeczno-ekonomicznego. Wyniki tej analizy pokazują, że deklarowane pochodzenie społeczne pozostaje istotnym statystycznie predyktorem sumy zasobów, nawet przy jednoczesnej kontroli wykształcenia i zawodu. Oznacza to, że jeśli porównamy dwie osoby o tym samym poziomie wykształcenia i zajmujące zbliżoną pozycję zawodową, to ich poziom zasobów będzie się istotnie różnił w zależności od deklarowanego pochodzenia społecznego. Choć siła tego efektu jest mniejsza niż wpływ pozycji zawodowej i wykształcenia, pozostaje on stabilny i statystycznie istotny, co wskazuje na autonomiczne znaczenie pochodzenia jako wymiaru klasowości.

Model tłumaczy umiarkowaną część zróżnicowania sumy zasobów, co jest typowe dla analiz opartych na danych sondażowych, niemniej jego wyniki jednoznacznie potwierdzają, że pochodzenie społeczne przodków nie jest jedynie wtórnym korelatem współczesnej pozycji społecznej. Przeciwnie, zachowuje ono własną moc wyjaśniającą, sugerując istnienie mechanizmów reprodukcji zasobów, które nie redukują się do bieżącej pozycji edukacyjnej i zawodowej, lecz zakorzenione są w długofalowym dziedzictwie klasowym.

Wnioski

Celem niniejszego artykułu było teoretyczne i empiryczne rozpoznanie znaczenia deklarowanego pochodzenia społecznego jako elementu pozycji klasowej we współczesnej Polsce. Przeprowadzone analizy unaoczniają, że pochodzenie – rozumiane jako identyfikacja z klasową tradycją przodków – stanowi istotny, a jednak wciąż niedostatecznie zbadany wymiar klasowości. Zmienna ta okazuje się nie tylko społecznie sensowna i empirycznie uchwytana, lecz także poznawczo użyteczna – systematycznie różnicuje pozycje, zasoby i postawy respondentów w wielu obszarach życia społecznego.

Po pierwsze, badanie pokazuje, że deklaracje dotyczące pochodzenia przodków nie mają charakteru losowego ani czysto symbolicznego, lecz układają się w spójne wzory powiązane z innymi wymiarami stratyfikacji społecznej. Rozkład wskazywanego pochodzenia odzwierciedla historyczną strukturę społeczeństwa polskiego, a jednocześnie ujawnia trwałość kategorii klasowych w języku autoidentyfikacji. Już sam ten fakt jest ważnym argumentem przeciwko tezom o zaniku klasowości jako ramy opisu społeczeństwa. Mimo to przeprowadzona analiza nie pozwala rozstrzygnąć, w jakim stopniu te deklaracje wywodzą się z faktycznej genealogii, a w jakim stanowią konstrukcję tożsamościową.

Po drugie, wyniki analiz jednoznacznie wskazują, że deklarowane pochodzenie społeczne silnie wiąże się z klasycznymi wskaźnikami pozycji klasowej, takimi jak wykształcenie, zawód, kapitał kulturowy czy społeczny. Osoby o pochodzeniu inteligenckim i mieszczańskim dysponują przeciętnie wyższymi zasobami edukacyjnymi, kulturowymi i relacyjnymi (kapitałem społecznym), natomiast osoby o pochodzeniu chłopskim i robotniczym częściej mają mniejszy dostęp do tych zasobów. Jest to zgodne z obserwacją trwałości mechanizmów międzypokoleniowej reprodukcji nierówności i potwierdza znaczenie dziedzictwa klasowego w kształtowaniu trajektorii życiowych.

Jednocześnie jednak – i to stanowi kluczowy wkład artykułu do stanu badań – pochodzenie społeczne nie redukuje się do innych wymiarów klasowości. Analizy wielozmiennowe dowodzą, że zachowuje ono autonomiczną moc wyjaśniającą nawet po uwzględnieniu wykształcenia i pozycji zawodowej. Oznacza to, że dwie osoby o porównywalnym statusie edukacyjnym i zawodowym mogą różnić się poziomem zasobów, samooceną pozycji społecznej czy orientacjami światopoglądowymi w zależności od deklarowanego pochodzenia. W tym sensie pochodzenie klasowe należy traktować nie jako prostą pochodną aktualnej pozycji społecznej, lecz jako odrębny komponent klasowości, zakorzeniony w długim trwaniu biografii rodzinnych i dziedziczonymu habitusowi.

W tym kontekście szczególnie istotny jest ontologiczny status deklarowanego pochodzenia społecznego. Nie jest ono bowiem jedynie kolejnym wskaźnikiem statusu społecznego, wynikającym z wykształcenia, zawodu, dochodu czy

wręcz z nimi tożsame, a zjawiskiem ontologicznie odrębnym – odnosi się nie do aktualnej pozycji jednostki w strukturze społecznej, lecz do jej genealogicznego zakorzenienia, do miejsca, z którego wywodzą się ona i jej rodzina. O ile klasyczne zmienne stratyfikacyjne opisują, „gdzie ktoś jest”, o tyle pochodzenie społeczne odpowiada na pytanie: „skąd ktoś jest?”, a więc dotyczy innego wymiaru rzeczywistości społecznej, osadzonego w czasie, pamięci i dziedziczeniu. Jednocześnie jednak pochodzenie społeczne pozostaje ściśle powiązane z innymi wymiarami klasowości. W sposób systematyczny koreluje z wykształceniem, pozycją zawodową, zasobami ekonomicznymi i kapitałem kulturowym, przy czym nie jest do nich redukowalne. Analizy empiryczne pokazują, że nawet przy kontroli klasycznych wskaźników pozycji społecznej pochodzenie zachowuje własną, niezależną moc wyjaśniającą. Innymi słowy, mamy do czynienia nie z alternatywną miarą tej samej cechy, lecz z odrębnym komponentem klasowości, który współtworzy pozycję społeczną jednostki, ale jej nie wyczerpuje.

Patrząc z perspektywy ontologicznej, można powiedzieć, że pochodzenie społeczne ma wymiar relacyjno-historyczny, zakotwiczony w długim trwaniu biografii rodzinnych i dziedziczonych habitusu. To właśnie ten wymiar – dotąd słabo obecny w ilościowych badaniach nad klasami – pozwala lepiej zrozumieć trwałość nierówności, rozbieżności w autoidentyfikacji pozycji społecznej oraz zróżnicowanie orientacji światopoglądowych i politycznych (przede wszystkim wśród osób zajmujących te same pozycje stratyfikacyjne). Uwzględnienie pochodzenia społecznego nie podważa więc dotychczasowych conceptualizacji klasowości, lecz je uzupełnia i porządkuje, wprowadzając do analizy struktury społecznej brakujący element.

Szczególnie dobitnie znaczenie pochodzenia społecznego ujawnia się w sferze orientacji politycznych i światopoglądowych. Analizy pokazują, że deklarowany rodowód klasowy systematycznie różnicuje zarówno autoidentyfikacje ideologiczne (lewica–prawica, Polska solidarna–liberalna), jak i poglądy w kluczowych kwestiach społeczno-politycznych oraz preferencje wyborcze. Pochodzenie chłopskie łączy się z postawami bardziej konserwatywnymi kulturowo i narodowo, a także z wyraźną orientacją na ugrupowania prawicowe, podczas gdy pochodzenie inteligentkie i mieszczańskie sprzyja liberalizmowi obyczajowemu, proeuropejskości i poparciu dla ugrupowań centrowych i lewicowych. Co istotne, różnice te są często silniejsze w obszarze kwestii światopoglądowych niż ekonomicznych, co sugeruje, że klasowość we współczesnej Polsce manifestuje się najwyraźniej w sferze kulturowej i symbolicznej.

Z punktu widzenia teorii uzyskane wyniki prowadzą do wniosku, że dotychczasowe ilościowe conceptualizacje klasy społecznej były niepełne. Koncentrując się niemal wyłącznie na wykształceniu, zawodzie i dochodzie, pomijały wymiar genealogiczny, od dawna obecny w refleksji teoretycznej i badaniach

jakościowych, lecz rzadko systematycznie operacjonalizowany w badaniach sondażowych. Niniejszy tekst dowodzi, że pochodzenie społeczne można mierzyć w sposób prosty, a zarazem analitycznie produktywny, oraz że jego uwzględnienie znacząco poszerza nasze rozumienie struktury społecznej. Co więcej, włączenie go do analiz klasowych pozwala pełniej uchwycić społeczne mechanizmy dziedziczenia, reprodukcji nierówności oraz kształtowania tożsamości i postaw. Artykuł pokazuje też, że pozycja społeczna jednostek we współczesnej Polsce pozostaje związana nie tylko z bieżącymi zasobami ekonomicznymi i edukacyjnymi, lecz także z symbolicznym dziedzictwem rodzinnym – tym, „skąd się pochodzi”. W tym sensie pochodzenie społeczne jest ważnym, brakującym elementem w dotychczasowych badaniach ilościowych nad klasowością.

Należy jednak wyraźnie podkreślić, że prezentowana analiza nie pozwala ostatecznie określić ontologicznego statusu deklarowanego pochodzenia klasowego. Otwarte bowiem pozostaje pytanie, czy badane deklaracje odnoszą się przede wszystkim do względnie wiernego raportowania genealogii społecznej własnej rodziny, czy też raczej stanowią formę symbolicznej identyfikacji z określoną tradycją lub narracją klasową. Zastosowane tutaj narzędzia, podobnie jak instrumenty wykorzystywane w innych analizach ilościowych tego typu, nie umożliwiają bezspornego rozstrzygnięcia tej kwestii. W konsekwencji artykuł nie odpowiada na to niezwykle ważne pytanie, ograniczając się do analizy empirycznych korelatów deklarowanego pochodzenia klasowego. Oznacza to, że przedstawione tu zależności należy interpretować jako relacje empiryczne, których kierunek i mechanizm nie mogą być jednoznacznie ustalone na podstawie zgromadzonych danych. Jednocześnie wskazuje to na wyraźną potrzebę dalszych badań, w szczególności jakościowych lub panelowych. Zastosowanie innych, bardziej złożonych strategii metodologicznych pozwoli lepiej zrozumieć relację między pamięcią genealogiczną, symboliczną identyfikacją klasową a społecznym sensem deklarowanego pochodzenia.

Artykuł ma charakter eksploracyjny i otwiera pole do dalszych badań. Należy przy tym podkreślić, że analizowana w nim kategoria pochodzenia społecznego ma wymiar deklaracyjny i może być różnie pojmowana przez respondentów. Jedni traktują ją jako odwołanie do faktycznej historii rodzinnej, inni widzą w niej głównie składową narrację tożsamościowej. Oznacza to, że obserwowane zależności odnoszą się nie tylko do obiektywnych biografii, lecz także do sposobów ich interpretowania i symbolicznego konstruowania.

Kolejne analizy powinny zatem – między innymi – zmierzać w stronę bardziej zaawansowanych modeli wielozmiennowych, badań porównawczych, analiz jakościowych (umożliwiających zrekonstruowanie mechanizmów rządzących omawianymi zjawiskami) oraz pogłębionej refleksji nad relacją między deklarowanym pochodzeniem, mobilnością społeczną a strategiami tożsamościowymi. Na obecnym etapie można już jednak stwierdzić, że uwzględnienie

pochodzenia klasowego pozwala istotnie zwiększyć analityczny potencjał teorii klas i lepiej zobrazować dynamikę współczesnego społeczeństwa polskiego. Uzyskane wyniki sugerują, że włączenie deklaratywnego wymiaru pochodzenia społecznego może istotnie rozbudować dotychczasowe modele analizy klasowej, integrując podejścia strukturalne i kulturowe.

Podziękowania

Chciałbym podziękować wszystkim, którzy motywowali mnie do zajęcia się problematyką pochodzenia klasowego Polek i Polaków. Choć nie sposób wymienić tu wszystkich, kilka osób zasługuje na szczególne wyróżnienie. Przede wszystkim dziękuję moim doktorantom – Kacprowi Leśniewiczowi, Ewie Korzeniowskiej i Ewelinie Nowakowskiej – bez ich sugestii, współpracy i wielogodzinnych dyskusji z nimi zapewne nigdy nie podjąłbym tej tematyki. Duży dług zaciągnąłem też u Justyny Kajty, która od lat pozostaje dla mnie inspiracją i od której niezmiennie wiele się uczę o klasach społecznych w Polsce. Sprawy pochodzenia (także klasowego) to jeden z tematów moich licznych i długich rozmów z Tomaszem Zaryckim, który zawsze służy mi światłą radą i życzliwością. Międzynarodowego i komparatystycznego wymiaru moim rozmyślaniom nad klasami społecznymi i pochodzeniem klasowym dodawały rozmowy z Andriją Henjakiem, moim dalmackim przyjacielem, dzięki któremu pomysły dobrze działające w polskim kontekście mogłem konfrontować z doświadczeniem chorwackim i poddawać je szerszej, porównawczej refleksji. Jestem również wdzięczny Sekcji Analiz Klasowych PTS oraz zespołowi projektu RAM-CLASS (i Laboratorium Analiz Klasowych Uniwersytetu SWPS) – spotkania w tych gronach były dla mnie zawsze źródłem inspiracji, a zarazem swoistym laboratorium, w którym mogłem rozwijać koncepcje teoretyczne, metodologiczne i empiryczne. Dziękuję także redakcji „Studiów Socjologicznych” za życzliwość i bardzo dobrą współpracę na etapie przygotowywania tekstu oraz anonimowym recenzentem, których uwagi wyraźnie ulepszyły artykuł. Dzięki skrupulatnej redakcji i korekcie tekst jest przystępniejszy i łatwiejszy w odbiorze. Wszystkie jego słabości i niedoskonałości pozostają oczywiście wyłącznie moją odpowiedzialnością.

Bibliografia

- Bertaux, D., Thompson, P. (1997). *Pathways to Social Class: A Qualitative Approach to Social Mobility*. Oxford University Press.
- Blau, P. M., Duncan, O. D. (1967). *The American Occupational Structure*. Wiley.
- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. W: J. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (s. 241–258). Greenwood.
- Cebula, M. (2019). Mieszkańcy miasta w polu społecznym. Wzory uczestnictwa w kulturze, sieci społeczne i struktura klasowa. *Kultura i Społeczeństwo*, 63(3), 109–140. <https://doi.org/10.35757/KiS.2019.63.3.7>
- Cześnik, M., Miśta, R. (2021). Zamożność, wpływy, poważanie – społecznie cenione dobra oczami polskich wyborców. *Studia Socjologiczne*, 242(3), 57–88. <https://doi.org/10.24425/sts.2021.138475>
- Cześnik, M., Sychowiec, M., Szczupska, O., Markowski, R., Stanley, B., Wenzel, M., Żerkowska-Balas, M., Zaremba, M., Zagórski, P., Nowakowski, W., Grzębowski, M. (2025). Polskie Generalne Studium Wyborcze 2023 (PGSW 2023) / Polish National Election Study 2023 (POLNES 2023) (V1) [zbiór danych]. Harvard Dataverse. <https://doi.org/10.7910/DVN/KETAJF>
- Cześnik, M., Szczupska, O., Sychowiec, M. (2026). The Polish Voter: A Sociodemographic Portrait from the 2023 IPSOS Exit Poll. *Polish Sociological Review*, 233(1), 3–26. <https://doi.org/10.26412/psr233.01>
- Domański, H. (2015). *Czy są w Polsce klasy społeczne?* Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Erl, A. (2011). *Memory in Culture*. Palgrave Macmillan.
- Friedman, S. (2014). The Price of the Ticket: Rethinking the Experience of Social Mobility. *Sociology*, 48(2), 352–368. <https://doi.org/10.1177/0038038513490355>
- Friedman, S. (2016). Habitus Clivé and the Emotional Imprint of Social Mobility. *The Sociological Review*, 64(1), 129–147. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.1228>
- Goldthorpe, J. H. (2000). *On Sociology: Numbers, Narratives, and the Integration of Research and Theory*. Oxford University Press.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. University of Chicago Press.
- Hout, M. (1988). More Universalism, Less Structural Mobility: the American Occupational Structure in the 1980s. *American Journal of Sociology*, 93(6), 1358–1400. <https://doi.org/10.1086/228904>
- Jabkowski, P., Piekut, A. (2022). Struktura gospodarstwa domowego a skłonność respondentów do uchylania się od odpowiedzi na pytanie o całkowity dochód netto w Europejskim Sondażu Społecznym, 2008–2018. *Studia Socjologiczne*, 245(2), 165–189. <https://doi.org/10.24425/sts.2022.141427>
- Jacyno, M. (2022). Wprowadzenie. W: S. Beaud, M. Pialoux, *Powrót do kwestii robotniczej* (K. Marczevska, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Janicka, K. (1973). Ruchliwość międzypokoleniowa. W: K. M. Słomczyński, W. Wesołowski (red.), *Struktura i ruchliwość społeczna* (s. 61–101). Ossolineum.
- Kajta, J. (2024). Biograficzny problem czy normalizacja? Narracje o międzypokoleniowym awansie klasowym. *Studia Krytyczne/Critical Studies*, 12(12), 75–99. <https://doi.org/10.25167/sk.5608>

- Kajta, J., Bielecka, K., Bieńkowski, S., Czeranowska, O. (2026). Socjologia refleksyjna w praktyce – znaczenie klasy w badaniach biograficznych. *Kultura i Społeczeństwo*, 70(1), 73–93. <https://doi.org/10.35757/KiS.2026.70.1.5>
- Lamont, M. (2000). *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. Harvard University Press.
- Lawler, S. (2005). Disgusted Subjects: The Making of Middle-Class Identities. *The Sociological Review*, 53(3), 429–446. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2005.00560>
- Leszczyński, A. (2020). *Ludowa historia Polski*. W.A.B.
- Ossowski, S. (1957). *Struktura klasowa w społecznej świadomości*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pakulski, J., Waters, M. (1996). *The Death of Class*. Sage.
- Pobłocki, K. (2021). *Chamstwo*. Czarne.
- Savage, M., Cunningham, N., Devine, F., Friedman, S., Laurison, D., McKenzie, L., Miles, A., Snee, H., Wakeling, P. (2015). *Social Class in the 21st Century*. Penguin.
- Savage, M., Devine, F., Cunningham, N., Taylor, M., Li, Y., Hjellbrekke, J., Le Roux, B., Friedman, S., Miles, A. (2013). A New Model of Social Class? Findings from the BBC's Great British Class Survey Experiment. *Sociology*, 47(2), 219–250. <https://doi.org/10.1177/0038038513481128>
- Skeggs, B. (1997). *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. Sage.
- Skeggs, B. (2004). *Class, Self, Culture*. Routledge.
- Słomczyński, K. M., Wesołowski, W. (red.). (1973). *Struktura i ruchliwość społeczna*. Ossolineum.
- Sułek, A. (2001). *Sondaż polski. Przygarść rozpraw o badaniach ankietowych*. Wydawnictwo IFiS PAN.
- Świrek, K. (2022). Klasa średnia i „choroba braku granic”. *Praktyka Teoretyczna*, 45(3), 339–359. <https://doi.org/10.19195/prt.2022.3.14>
- Warzywoda-Kruszyńska, W. (1973). Zbieżność cech społecznych współmałżonków. W: K. M. Słomczyński, W. Wesołowski (red.), *Struktura i ruchliwość społeczna* (s. 125–166). Ossolineum.
- Wasilewski, J. (1986). Społeczeństwo polskie, społeczeństwo chłopskie. *Studia Socjologiczne*, 3(102), 39–56.
- Wesołowski, W. (1966). *Klasy, warstwy i władza*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wright, E. O. (1997). *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis*. Cambridge University Press.

Łukasz Remisiewicz 
Uniwersytet Gdański



WIECZNIE ASPIRUJĄCY. KONSEKWENCJE MIEJSCA POLSKI W GLOBALNEJ STRATYFIKACJI NAUKI W KONTEKŚCIE DYSKUSJI O EWALUACJI NAUKI

Autor proponuje teoretyczną reinterpretację polskiej debaty o ewaluacji nauki, ujmując ją jako efekt położenia Polski w globalnej stratyfikacji nauki. Punktem wyjścia jest hipoteza, zgodnie z którą Polskę można opisać jako system ulokowany na aspirujących półperyferiach – zależny od zewnętrznego uznania, lecz niezakotwiczony trwale w centrum światowej nauki. W takich warunkach internacjonalizacja i wskaźniki nie są wyłącznie technikami oceny ani neutralnymi narzędziami zarządzania, lecz stają się także walutami uznania i przedmiotem sporów o członkostwo w uprawnionym obiegu naukowym. Autor łączy koncepcję konformizmu statusu pośredniego (ang. *middle-status conformity*) z teorią rytuałów interakcyjnych Randalla Collinsa oraz pojęciem kapitału metrycznego, aby zbudować model interpretacyjny, który wyjaśnia, dlaczego systemy aspiracyjne wykazują szczególną skłonność do konformizmu wobec norm centrum, a zarazem z jakich powodów reakcje poszczególnych aktorów na reformy nauki pozostają zróżnicowane. Wywód opiera się na rekonstrukcji literatury dotyczącej globalnej stratyfikacji nauki, polskich badań nad ewaluacją oraz problemowej lekturze dokumentów regulacyjnych i wybranych tekstów polemicznych. Wynikiem dociekań jest propozycja, by spór o ewaluację ujmować nie jako konflikt między jakością i lokalnością, lecz jako konflikt między strategiami uzyskiwania uznania.

Słowa kluczowe: internacjonalizacja; ewaluacja nauki; globalna stratyfikacja nauki; półperyferie; nauka polska

Perpetually Aspiring: The Consequences of Poland's Position in the Global Stratification of Science From the Perspective of the Debate on Research Evaluation

The author proposes a theoretical reinterpretation of the Polish debate on research evaluation, framing it as an effect of Poland's position in the global stratification of science. The starting point is the interpretive hypothesis that Poland has a system located on the aspiring semi-periphery: dependent on external recognition, yet not permanently anchored at the centre of global science. Under such conditions, internationalization and

metrics are not merely assessment techniques or neutral management tools. Rather, they become currencies of recognition and subjects of dispute over membership in the legitimate academic circuit. The author combines the concept of middle-status conformity with Randall Collins's interaction ritual theory and the notion of metric capital to build an interpretive model explaining why aspiring systems exhibit a particular propensity to conform to the norms of the centre and, simultaneously, why the reactions of individual actors to reforms remain diverse. The argument relies on a reconstruction of the literature concerning the global stratification of science, Polish studies on evaluation, as well as a critical reading of regulatory documents and selected polemical texts. The result is the claim that the dispute over evaluation is better understood as a conflict between strategies for acquiring recognition.

Key words: internationalization; research evaluation; science stratification; semi-peripheries; Polish science

Wprowadzenie: ewaluacja jako spór o uznanie

W polskich sporach o ewaluację nauki od wielu lat utrzymują się te same osie polaryzacji. Pierwsza dotyczy internacjonalizacji: jedni widzą w niej oczywiste kryterium jakości i konieczny warunek uczestnictwa w światowej nauce, inni – technikę symbolicznej dominacji, która dewaluuje lokalne języki, problemy i instytucje. Druga wiąże się z miarami i wskaźnikami: jedni przedstawiają je jako narzędzie obiektywizacji i ograniczania arbitralności ocen, inni – jako narzuconą z zewnątrz formę podporządkowania, która oddaje władzę nad definiowaniem wartości naukowej środowiskom innym niż badane. Trzecia, jako konsekwencja istnienia dwóch pierwszych, przybiera postać konfliktu między środowiskami opierającymi swoją pozycję na reputacji zakorzenionej w lokalnych sieciach dyscyplin a aktorami inwestującymi w przenośne wskaźniki, włączające ich do ponadlokalnych procedur ocennych.

Na poziomie dyskursywnym spór ten wydaje się dotyczyć jakości narzędzi oceny, a w szczególności tego, na ile podlegają one regułom sprawiedliwości i trafności (por. Remisiewicz, 2026b). Jednak sam fakt, że wraz z każdą próbą reformowania nauki właśnie te osie polaryzacji wracają z ogromną siłą, wymaga wyjaśnienia. W niniejszym tekście proponuję odpowiedź relacyjną. Polska debata nad ewaluacją ma taki kształt dlatego, że jest prowadzona w systemie aspiracyjnej półperyferyjności rozumianej jako pozycja konstytuowana przez pięć asymetrycznych relacji: przepływy tłumaczeń, widzialność indeksacyjną, cytowania i mobilność kadry, kryteria ewaluacyjne i ramy problemowe. Jest to system, który nie należy do centrum światowej nauki, a zarazem nie może już bazować wyłącznie na lokalnych walutach prestiżu. W takim położeniu szczególnego znaczenia nabierają narzędzia i praktyki umożliwiające przekład lokalnego dorobku

na formy rozpoznawalne poza systemem krajowym. Miary stają się w tej rzeczywistości walutami uznania, działającymi według określonych zasad. Ich moralizacja – jako „jedynie słusznych” albo „głęboko opresyjnych” – jest skutkiem tej samej strukturalnej sytuacji.

Wymienione osie polaryzacji mają w Polsce historię sięgającą co najmniej początku lat 90., a ich obecność można wytropić już w początkowym okresie istnienia Komitetu Badań Naukowych i w dyskusji wokół pierwszych wykazów czasopism punktowanych z końca tamtej dekady. Koncentracja empiryczna niniejszego tekstu na realiach po wprowadzeniu Ustawy 2.0 z 2018 roku wynika z tezy, że Ustawa 2.0 wraz z jej aktami wykonawczymi z 2019 roku domyka wieloletnią trajektorię krystalizacji polskiego aparatu ewaluacyjnego i dopiero w tej pełnej konfiguracji mechanizmy, które opiszę, działają z mocą umożliwiającą obserwowanie ich i badanie jako spójnego systemu.

W artykule łączę trzy wątki teoretyczne. Po pierwsze, sięgam do koncepcji konformizmu statusu pośredniego (ang. *middle-status conformity*), która pozwala uchwycić, dlaczego największa skłonność do konformizmu pojawia się tam, gdzie członkostwo jest możliwe, lecz niepewne. Po drugie, dokonuję mikrotranslacji, wykorzystując narzędzie Randalla Collinsa, i wskazuję, że to nie „państwo” jako takie reaguje na globalne presje, lecz ministrowie, eksperci, komisje, recenzenci i rektorzy działający w rytuałach interakcyjnych, w których krążą symbole, energia emocjonalna i hierarchie. Po trzecie, używam pojęcia kapitału metrycznego, aby pokazać, że wskaźniki nie są jedynie niedoskonałymi miarami jakości, lecz także przenośnymi tokenami wartości, które mogą być przeliczane na uznanie w różnych lokalnych reżimach kursów wymiany¹.

Centralny problem tekstu można zatem sformułować następująco: jak teoretycznie ująć moralną i polityczną temperaturę polskiego sporu o ewaluację oraz jego wewnętrzne zróżnicowanie? Odpowiedzią jest propozycja modelu interpretacyjnego. Wychodzę od hipotezy, że debatę nad ewaluacją należy czytać jako spór o strategię uznania właściwe dla aspirujących półperyferii. Teza artykułu głosi, że powierzchowny antagonizm maskuje istnienie głębszego

¹ Zastosowanie w niniejszym tekście pojęcia token (w odniesieniu do tokenów metrycznych czy tokenów wartości) zamiast stosowania jego polskich odpowiedników, takich jak symbol, znacznik lub wskaźnik, jest moim świadomym zabiegiem terminologicznym. W obrębie socjologii ewaluacji oraz studiów nad nauką i technologią (STS) pojęcie to pozwala uchwycić specyfikę scyfryzowanych miar akademickich. O ile pojęcie symbolu (w tradycji collinsowskiej) obejmuje interakcyjny nośnik solidarności i energii emocjonalnej, o tyle token akcentuje proceduralną standaryzację opartą na stabilnych infrastrukturach cyfrowych, algorytmiczną zliczalność oraz mechaniczną przenośność między odmiennymi reżimami oceny. Wskaźniki stają się tokenami dokładnie w tym momencie, w którym z narzędzi epistemologicznego pomiaru przekształcają się w zanonimizowane jednostki kapitału wymienne w biurokratycznych obiegach uznania. Dopiero wówczas, na kolejnym etapie, mogą – w różnorodny sposób – funkcjonować jako collinsowskie symbole.

konfliktu – o legitymowane waluty uznania w systemie zależnym od zewnętrznego usankcjonowania, ale niestabilnie zakotwiczonym w jego centrum. Wkład teoretyczny polega tutaj na połączeniu teorii konformizmu statusu pośredniego, teorii rytuałów interakcyjnych i pojęcia kapitału metrycznego w model tłumaczący polaryzację dyskursu ewaluacyjnego. Wkład badawczy sprowadza się do przesunięcia uwagi na pytania o to, jakie waluty uznania są premiowane, dla jakich aktorów i w jakich obiegach, oraz do sformułowania hipotez, które mogą być sprawdzane w dalszych analizach.

Strategia analityczna i materiał rekonstrukcyjny

Artykuł ma charakter teoretyczno-rekonstrukcyjny. Jego celem jest zbudowanie modelu interpretacyjnego, który pozwoli inaczej odczytać trwałość sporów o internacjonalizację, wskaźniki i wykaz czasopism. Krzyżują się tu trzy poziomy pracy – rekonstrukcja literatury dotyczącej globalnej stratyfikacji nauki, interpretacja polskich badań nad ewaluacją i internacjonalizacją oraz problemowa lektura dokumentów regulacyjnych i tekstów, które pojawiły się w debacie publicznej. Strategia ta daje możliwość zaproponowania relacyjnego wyjaśnienia, dlaczego określone instrumenty i słowniki oceny powodują w Polsce tak wysoką temperaturę sporu moralnego i politycznego.

Materiał i horyzont czasowy

Warstwa empiryczna niniejszego tekstu koncentruje się wokół Ustawy 2.0 i realiów, które nastąpiły po jej uchwaleniu. Nie wynika to jednak z założenia o epizodycznym charakterze opisywanych mechanizmów. Presja internacjonalizacyjna, rywalizacja walut prestiżu i systemy punktowe mają w Polsce historię co najmniej trzydziestopięcioletnią. Komitet Badań Naukowych, powołany ustawą z 12 stycznia 1991 roku, prowadził okresową parametryzację jednostek – początkowo w modelu eksperckim, a od 1999 roku w modelu parametrycznym, z ministerialnymi listami czasopism punktowanych; w literaturze międzynarodowej polski *performance-based research funding system* datuje się wprost na rok 1991 (Kulczycki i in., 2017). Rozporządzenie z 2005 roku uczyniło publikacje z tzw. listy filadelfijskiej zasadniczą walutą oceny, a na mocy pakietu Kudryckiej z 2010 roku powołano Komitet Ewaluacji Jednostek Naukowych, Narodowe Centrum Nauki i Narodowe Centrum Badań i Rozwoju oraz – co najistotniejsze dla dalszej argumentacji – Wirtualną Bibliotekę Nauki, zapewniającą po raz pierwszy ogólnopolski dostęp do Web of Science i Scopus. Rozporządzenie z 2012 roku wprowadziło kategorie: A+, A, B i C wraz z wykazami A/B/C, a dwie ewaluacje KEJN objęły odpowiednio 962 jednostki (2013) i 993

jednostki (2017). Równolegle dojrzewała warstwa globalna (Impact Factor – 1955, brytyjski RAE – 1986, Web of Science online – 1997, h-index – 2005, REF z kryterium impact – 2014, Leiden Manifesto – 2015) oraz transnarodowa (proces boloński – 1999, ERA – 2000, ERC – 2007). Ustawa 2.0 zastała więc architekturę już dojrzałą, niemniej ją skrzystalizowała.

Argument za rozpoczęciem analizy od 2018 roku jest dwojaki. Po pierwsze, dopiero Ustawa 2.0 zamyka logikę metrycyzacji uznania, która od lat 90. postępowała przyrostowo. Parametryzacja, kategoryzacja, wykazy czasopism, powiązanie kategorii z subwencją i odwołanie do zewnętrznych baz bibliometrycznych – wszystkie te elementy są odziedziczone. W 2018 roku splotły się natomiast elementy nowe, są to: przesunięcie jednostki ewaluacji z uczelni na dyscyplinę (z progiem dwunastu osób); sprzężenie kategorii z uprawnieniami do doktoryzowania i habilitowania (kategoria B oznacza ich utratę); system slotów publikacyjnych (3·N dla podmiotu, maksymalnie 4 sloty na osobę); zinstytucjonalizowany wykaz wydawnictw (poziom I – 80 punktów, poziom II – 200 punktów); oraz trzecie kryterium ewaluacji – wpływ społeczny, wzorowany wprost na REF 2014. Dopiero w tym układzie kapitał metryczny uzyskuje pełną konwertowalność. Publikacja przekłada się na slot, slot na punkty, punkty na kategorię, a kategoria jednocześnie na subwencję, na prawo do doktoryzowania oraz na prestiż instytucjonalny. Wcześniej, w systemach KBN i wczesnego KEJN, każdy z tych przepływów funkcjonował w ramach słabszych sprzężeń lub ich braku. Po drugie, dopiero w dekadzie poprzedzającej reformę dojrzała infrastruktura materialna, bez której rytm i skala ewaluacji 2018 roku byłyby niewykonalne. Wirtualna Biblioteka Nauki (2010), POL-on (2011) i SEDN to podstawy sprawozdawcze.

Odwoluję się do różnego typu materiałów tekstowych. Omawiam akty prawne i dokumenty regulujące ewaluację oraz towarzyszące im komunikaty urzędowe: Ustawę z 20 lipca 2018 roku – Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce; rozporządzenie z 22 lutego 2019 roku w sprawie ewaluacji jakości działalności naukowej oraz komunikaty ministra dotyczące wykazu czasopism z lat 2019, 2021 i 2024. Analizuję także kluczowe prace opisujące działanie systemu ewaluacji, logikę wykazu czasopism, lokalne użycie wskaźników i procesy internacjonalizacji oraz wybrane teksty polemiczne i interwencyjne skupiające się na ewaluacji i politycznych ingerencjach w wykaz czasopism. Zbiór ten obejmuje artykuł Emanuela Kulczyckiego (2021), jak również wypowiedzi będące elementem samej debaty, w tym komunikat KEN z lutego 2021 roku, stanowisko Rady Głównej Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 26 lutego 2021 roku, stanowisko Prezydium KRASP z 22 lutego 2021 roku oraz polemiczne teksty Andrzeja Jajszczyka (2021) oraz Grzegorza Rackiego i Anety Drabek (2021) w „Forum Akademickim”. Dobór tych materiałów ma charakter celowy i heurystyczny – tworzą one zestaw głosów szczególnie istotnych dla rekonstrukcji osi sporu bez ambicji zachowania reprezentatywności.

Lektura tych materiałów była podporządkowana czterem pytaniom heurystycznym. Jaka publiczność uznania jest w danym tekście domyślna – krajowi koledzy z dyscypliny, krajowe instytucje, międzynarodowi recenzenci, globalne bazy indeksacyjne czy mieszanek tych wariantów? Co uchodzi za dowód wartości – reputacja zakorzeniona w sieciach osobistych, prestiż czasopisma, wskaźnik cytowalności, międzynarodowe współautorstwo, monografia, wpływ publiczny? Jakie koszty delegitymizacji są zakładane – strata punktów i kategorii, wypadnięcie z obiegu międzynarodowego, degradacja środowiskowej pozycji, utrata możliwości reprodukcji własnych szkół i instytucji? Jak lokowana jest relacja wobec centrum – jako aspiracja, krytyka podporządkowania, obrona lokalnej autonomii, pośrednictwo między obiegami? W odniesieniu do aktów prawnych i komunikatów ministra pytania te służyły dodatkowo rozpoznaniu, jakie typy osiągnięć system uznaje za wchodzące w skład ewaluacji, jak ustala ich przelicznik punktowy oraz które elementy kursu wymiany pozostawia w gestii ekspertów, a które w gestii ministra.

Tak wyselekcjonowany materiał nie pozwala wyciągać wniosków dotyczących reprezentatywnego rozkładu opinii ani siły poszczególnych tendencji, ale można na jego podstawie zrekonstruować repertuar argumentów, języków legitymizacji i napięć wokół walut uznania. Konkluzje artykułu mają status propozycji teoretycznej oraz hipotez interpretacyjnych, które wymagają dalszego sprawdzenia w badaniach empirycznych.

Zakorzenie teoretyczne

Proponowany aparat pojęciowy – kapitał metryczny, kursy wymiany uznania, aspiracyjna półperyferyjność, collinsowska mikrotranslacja osadzona w teorii konformizmu statusu pośredniego – lokuje się w ukonstytuowanej w ostatnich dwóch dekadach tradycji badawczej, którą Michèle Lamont nazwała *sociology of valuation and evaluation* (Lamont, 2012). Tradycja ta bada praktyki nadawania wartości i oszacowywania jakości jako sytuacyjne, instytucjonalnie osadzone operacje społeczne. Ugruntowała się także za sprawą bliskich, choć nie tożsamy z nią *valuation studies* – programu zainaugurowanego w 2013 roku przez Claes-Frederika Helgessona i Fabiana Muniesę (2013), wywodzącego się z teorii aktora-sieci. Oba nurty łączy przekonanie, że wartościowanie jest praktyką społeczną.

U podłoża tej tradycji leży francuska socjologia pragmatyczna Luca Boltanskiego i Laurenta Thévenota, którzy w klasycznej pracy *On Justification: Economies of Worth* (Boltanski i Thévenot, 2006) zaproponowali typologię sześciu porządków wielkości (fr. *cités*); później doszedł siódmy porządek projektowy (Boltanski i Chiapello, 2005) i ósmy ekologiczny (Lafaye i Thévenot, 1993). Każdy z porządków organizuje rozpoznanie wartości wokół innej zasady.

Kluczową kategorią, z której wprost czerpie niniejszy artykuł, jest pojęcie testu (fr. *épreuve*) – sytuacyjnego momentu, który następuje, gdy konkurencyjne porządki wartości muszą zostać rozstrzygnięte w praktyce, a aktorzy aktywnie negocjują, który z nich ma mieć w danej sytuacji moc uzasadniającą (Boltanski i Thévenot, 2006, s. 133 i nast.; Boltanski, 2011).

Bardziej empiryczny, amerykański nurt tej samej tradycji tworzą studia nad reaktywnością pomiaru i narzędziami wartościowania. Wendy Espeland i Michael Sauder (2007) pokazują, że publiczne miary nie odzwierciedlają rzeczywistości, lecz ją rekonstruują, wytwarzając samospełniające się przepowiednie i przynosząc efekty komensuracji, a te z kolei przekształcają praktyki aktorów mierzonych. David Stark (2009) wysuwa pojęcie heterarchii jako układu, w którym wiele niezgodnych porządków wartości pozostaje równocześnie aktywnych, a dysonans między nimi jest źródłem innowacji. Lucien Karpik (2010) wprowadza kategorię *judgment devices* jako urządzeń redukujących niepewność tam, gdzie jakość nie jest obiektywnie porównywalna. Michael Power (1997) rozpoznał ekspansję rytuałów weryfikacji jako specyficznej formy regulacji nowoczesnej, a Peter Dahler-Larsen (2012, 2014) na tej podstawie rozwinął teorię społeczeństwa ewaluacyjnego i „efektów konstytutywnych” wskaźników.

Najbliżej mojego podejścia sytuuje się aplikacja tego aparatu wprost do ewaluacji naukowej. Lamont (2009) w *How Professors Think* odtwarza praktyki paneli ewaluacyjnych jako kultury oceny o własnych regułach zwyczajowych. Grupa ośrodków holenderskich i skandynawskich rozwija empiryczny program badań nad codziennymi efektami metryk. Alex Rushforth i Sarah de Rijcke (2015) przedstawiają *impact factor* jako karpikowskie narzędzia wartościowania w holenderskiej biomedycynie; Björn Hammarfelt i de Rijcke (2015) dokumentują zmianę praktyk publikacyjnych w humanistyce pod wpływem polityk ewaluacyjnych. Do tego dochodzą tutaj: manifest lejdeński (Hicks i in., 2015), Roger Burrows (2012) z pojęciem „assemblaży metrycznych” oraz Gemma Derrick (2018) z etnografią brytyjskiego panelu REF. Polskim gruntownym rozwinięciem tej tradycji są prace Emanuela Kulczyckiego o „grze parametrycznej” i „punktozie”, w tym monografia *The Evaluation Game* (Kulczycki, 2023).

Najważniejsze pojęcia niniejszego tekstu – kursy wymiany uznania oraz kapitał metryczny – odwołują się bezpośrednio do tej tradycji. Kursy wymiany uznania są pogłębieniem tego, co u Espeland i Saudera występuje pod nazwą *commensuration*, a u Karpika – jako działanie *judgment devices* redukujących niepewność jakościową do jednostek porównywalnych; kapitał metryczny jest uszczegółowieniem tego, co Burrows (2012) definiuje jako *metric assemblages*, i uniwersalizacją tego, co Rushforth i de Rijcke (2015) określają jako walutę wewnątrzinstytucjonalną biomedycyny holenderskiej. Pojęcie testu Boltanskiego i Thévenota dostarcza z kolei formalnej ramy dla tego, co opisuję tutaj jako sytuacyjne domknięcie sporu. Efekt działania wskaźników bibliometrycznych

nie polega bowiem na rozstrzygnięciu kwestii jakości, lecz na tym, że pozwala ono „domknąć” test w sytuacji, w której aktorzy o odmiennych lojalnościach kryterialnych nie są w stanie uzgodnić wyższej zasady.

Tradycja ta ma jednak trzy luki, które próbuję tu uzupełnić. Pierwsza jest geograficzno-systemowa. Kanoniczne prace są osadzone w kontekstach państw centrum globalnego systemu nauki – Francji, Stanów Zjednoczonych, Holandii, Szwecji, Wielkiej Brytanii. Globalna nierówność pola akademickiego, zarysowana przez Wallersteina (1974), Arrighiego i Drangel (1986), Heilbrona (2014) oraz w obrębie różnych koncepcji zależności akademickiej (Alatas, 2003; Beigel, 2014; Kreimer, 2019; Warczok i Zarycki, 2016), pojawia się w tej tradycji rzadko i niesystematycznie. Tymczasem to właśnie strukturalna asymetria centrum–półperyferie–peryferie decyduje o tym, które porządki wartości są lokalnie negocjowalne, a które są importowane jako gotowe; co więcej, ta asymetria jest w polskim przypadku empirycznie zasadnicza. Powiązanie *sociology of valuation* z diagnozą globalnego pola nauki jest pierwszym rozszerzeniem, które proponuję.

Luka druga dotyczy strategii aktorów. *Sociology of valuation* szczegółowo charakteryzuje repertuary kryteriów, narzędzi wartościowania, kultury ewaluacji oraz reaktywność pomiarów, ale słabiej rozwinęła teorię strategicznych reakcji aktorów operujących symultanicznie w kilku reżimach wartościowania o różnej legitymacji. Stark (2009) jest tu najbliższy z kategorią heterarchii, ale jego teoria powstała z myślą o organizacjach, nie o strategiach indywidualnych biografii akademickich. Pojęcie *middle-status conformity* Damona Phillipsa i Ezry Zuckermana (2001) jest w *sociology of valuation* nieobecne mimo swojej użyteczności. Połączenie tej teorii z diagnozą półperyferyjności jest drugim rozszerzeniem. Pozwala ono zobrazować nie sam fakt asymetrycznego importu kryteriów, lecz specyficzną dyspozycję aktorską, która w warunkach półperyferyjnych ten import wzmacnia – skłonność, którą określam mianem aspiracyjnej półperyferyjności.

Luka trzecia obejmuje aspekty mikrointerakcyjne i emocjonalne. Boltanski i Thévenot operują pojęciem testu abstrakcyjnie, bez rozwiniętej teorii mikrodynamiki sytuacji oceny; Lamont (2009) bogato opisuje panele etnograficznie, ale nie oferuje systematycznego aparatu konwersji emocji rytualnej w uznanie; Espeland i Sauder analizują reaktywność strukturalnie, bez wejścia w warstwę sytuacji. Collinsowska teoria rytuałów interakcyjnych i energii emocjonalnej (Collins, 2004; por. 1998) dostarcza brakującej warstwy. Odmalowuje lokalne sytuacje akademickie jako rytuały generujące energię emocjonalną, która następnie podlega translacji w trwalsze formy uznania. Połączenie tego aparatu z analizą ewaluacji parametrycznej jest trzecim rozszerzeniem sugerowanym w artykule.

Te trzy uzupełnienia łączą się w propozycji pragmatycznego zwrotu w badaniach nad ewaluacją. Moim celem jest wskazanie możliwości przekroczenia języka sporu, w którym konflikt o punktozę toczy się w kategoriach moralnych

(jakość versus lokalność, miary versus eksperckość, patriotyzm versus kosmopolityzm), aby dotrzeć do takiego sposobu ujmowania tego antagonizmu, w którym ten sam spór może być odczytywany jako rozdźwięk między strategiami konwertowalności w warunkach strukturalnie asymetrycznej wymiany uznania.

Globalna stratyfikacja nauki i pozycja Polski

Globalna stratyfikacja nauki

Literatura o globalnej nauce jest dziś zarazem bogata i niespójna. Jak pokazuje Simon Marginson, współistnieją konkurencyjne narracje prezentujące odmienną dynamikę w tym obszarze – globalna nauka jako rozszerzająca się sieć współpracy ponad granicami, jako wyścig państw narodowych, jako globalny rynek uniwersytetów klasy światowej oraz jako hierarchia centrum–peryferie, w której dominacja euroamerykańska reprodukuje się mimo wzrostu nowych ośrodków (Marginson, 2022b). Marginson podkreśla też, że bibliometryczna „wspólna pula publikacji” nie pokrywa się z całością rzeczywistej produkcji wiedzy, zwłaszcza poza naukami przyrodniczymi, oraz że system globalny jest jednocześnie coraz bardziej sieciowy, bardziej zróżnicowany terytorialnie i nadal silnie uwarunkowany relacjami władzy (Marginson, 2022a).

Perspektywa centrum–peryferie pozostaje więc ważna, ale nie powinna być traktowana jako jedyna ani jako całkowicie deterministyczna. Rozumiem ją raczej jako szczególny układ zależności, aspiracji i częściowej włączoności – w duchu Heilbrona (2014) jako pole globalne o strukturze centralno-peryferyjnej, w którym pozycje nie są zdefiniowane przez pojedynczy wskaźnik, lecz przez splot kilku asymetrycznych relacji wymiany: tłumaczeń (Heilbron, 1999), cytowań, widzialności w infrastrukturze indeksacyjnej (Mongeon i Paul-Hus, 2016) oraz sieci zatrudniania kadry akademickiej (Clauset i in., 2015).

Literatura o globalnych nierównościach w nauce wykształciła w ostatnich dwóch dekadach kilka linii argumentacyjnych, które nakreślają mechanizmy wytwarzania pozycji półperyferyjnej z różnych perspektyw. Traktuję je jako warstwy komplementarnego opisu, od najbardziej ogólnej taksonomii globalnej po najdrobniejszą mikrocyrkulację idei.

Najogólniejszą ramę dostarcza teoria zależności akademickiej Syeda Farida Alatas. Alatas (2003, s. 603) definiuje zależność akademicką jako stan, w którym poziom nauk społecznych w pewnych krajach jest warunkowany przez rozwój nauk społecznych w innych państwach, postrzeganych jako nadrzędne w stosunku do tych pierwszych. Dla rozumienia współczesnych systemów ewaluacyjnych kluczowe jest ujęcie tego stanu z perspektywy historyczno-instytucjonalnej. Imperializm akademicki okresu kolonialnego został zastąpiony

akademicką zależnością utrzymywaną już nie przez bezpośrednią władzę polityczną, lecz przez wbudowane asymetrie infrastruktury wiedzy. Alatas wyróżnia sześć wymiarów tej zależności: od zależności od idei i mediów ich cyrkulacji, przez zależność od technologii edukacji, pomocy badawczej i inwestycji zagranicznych, po zależność od zapotrzebowania centrów na umiejętności badaczy z peryferii. W debacie toczonej przy okazji dwudziestolecia tej koncepcji (Alatas, 2022) dodano siódmy wymiar – zależność od uznania – odwołujący się wprost do baz indeksacyjnych, rankingów i systemów parametrycznych. Jest to rozwinięcie teoretycznie istotne. Pokazuje, że to, co będę dalej nazywał kapitałem metrycznym i kursem wymiany uznania, Alatas rozpoznał jako strukturalnie osobną formę zależności. Szczególną pozycję zajmuje to, co Alatas (2003, s. 606) określa jako *semi-peripheral social science power* – społeczność badawczą zależną od idei centrów, ale jednocześnie wywierającą wpływ na peryferie. Jest to strukturalny odpowiednik tego, co w niniejszym artykule nazywam „aspirującymi półperyferiami”.

Od tej taksonomii ku analizie konkretnych mechanizmów instytucjonalnych przechodzi Richard Münch w *Academic Capitalism* (2014), prezentując współczesne pole naukowe jako przestrzeń, w której rankingi, bibliometria i ewaluacje parametryczne działają jako motory cyrkularnej akumulacji kapitału materialnego i symbolicznego. Najistotniejszym mechanizmem jest mer-tonowski efekt Mateusza, przeniesiony z poziomu indywidualnego na instytucjonalny – uniwersytety uplasowane wysoko w rankingach pozyskują lepszych studentów, większe granty i bardziej utytułowanych badaczy, co przekłada się na kolejne wzrosty w rankingach (Münch, 2010). Münch (2014) argumentuje, że im bardziej komitety ewaluacyjne używają indeksów publikacji i cytowań, tym bardziej aktywność naukowa orientuje się strategicznie na produkcję publikacji i cytowań dla nich samych. Produktywna jest tu konceptualizacja napięcia między „globalnymi elitami” a „lokalnymi autorytetami” (Münch, 2009, s. 7). Rankingi uniwersyteckie i bibliometria oznaczają dla półperyferyjnych aktorów akademickich fundamentalną przemianę porządku – zderzenie globalnych elit z lokalnymi autorytetami krajowymi, generujące instytucjonalne hybrydy. To makrostrukturalny odpowiednik tego, co zaprezentuję jako napięcie między walutą reputacyjną a walutą administracyjną w polskim systemie oceny.

Dynamiczną stronę zależności precyzyjniej ujmuje argentyńska tradycja peryferyjnych STS. Pablo Kreimer (2006, 2019, 2025) wprowadza pojęcie *integración subordinada* – integracji podrzędnej – jako typ włączenia półperyferyjnych naukowców do globalnych sieci, odróżniający się zarówno od marginalizacji, jak i od pełnego członkostwa. Mamy tu do czynienia z lokalnymi elitami, które żyją tak, jakby były efektywnie zintegrowane z międzynarodową elitą naukową, podczas gdy ich pozycja w szerszej organizacji pozostaje przedmiotem operacji poza ich kontrolą. Integracja podrzędna działa przez kilka sprzężonych

mechanizmów. Agenda badawcza definiowana jest w centrach, a zespoły satelickie adaptują ją jako warunek uczestnictwa; półperyferyjne elity uzyskują prestiż lokalny przez udział w sieciach centrów, który z kolei pozwala im tworzyć kolejne więzi, tworząc błędne koło kumulatywnej zależności; produktem takich sprzężeń bywa wiedza prestiżowa, publikowalna w mainstreamie, ale niewnosząca wkładu w rozwiązywanie lokalnych problemów. W polskim kontekście analogia jest bezpośrednia – parametryczne premiowanie publikacji w bazach anglojęzycznych odwraca rodzimych badaczy od tematów lokalnie ważnych, w zamian oferując im uznanie mierzalne w kategoriach zewnętrznych.

Poręczne dla niniejszego artykułu jest pojęcie *objeto subordinante* (Rodríguez Medina, 2013, s. 22) – obiektu subordynującego, czyli węzła sieci o gęstych, silnych połączeniach w jednym polu i słabych, izolowanych połączeniach w polu mniej rozwiniętym. Zagraniczne teksty krążą w peryferiach, a lokalny naukowiec, który jako pierwszy taki tekst „importuje”, zdobywa lokalny kapitał symboliczny przez monopol na interpretowanie zagranicznego autorytetu. Lokalna kariera powstaje na bazie monopolu zarządzania własnością zagranicznego teoretyka, nie na oryginalnej produkcji conceptualnej. Taki obraz uzupełnia moją analizę prowadzoną z kierunku odwrotnego. Tam, gdzie Rodríguez Medina analizuje przepływ wiedzy z centrum do peryferii, ja skupiam się na przepływie w drugą stronę – ruchu publikacji z peryferii ku centrum i kapitału metrycznym akumulowanym przez tych, którzy uzyskują rozpoznawalność w ponadlokalnych bazach. W świetle tego ujęcia sama ewaluacja parametryczna daje się odczytać jako obiekt subordynujący – infrastruktura, która w polu polskim działa dzięki temu, że jej reguły konstrukcyjne są zakotwiczone w polu globalnym – głównie za sprawą narzędzi umożliwiających ocenę na podstawie wskaźników bibliometrycznych.

Najbliższy mi empirycznie jest program badawczy Tomasza Warczoka i Tomasza Zaryckiego, zaprezentowany najpełniej w *Grze peryferyjnej* (2016). Autorzy łączą teorię pola Pierre’a Bourdieu z systemowo-światową perspektywą Immanuela Wallersteina, proponując ujęcie polskich nauk społecznych jako pola, którego najważniejszą cechą jest strukturalna dualność. Polskie pole koncentruje się wokół dwóch biegunów kapitału – kosmopolitycznego i lokalnego. Kapitał kosmopolityczny wiąże się ze znajomością języków, sieciami zagranicznymi, importowanymi teoriami; kapitał lokalny – z pozycjami w krajowych redakcjach, komisjach habilitacyjnych, gremiach ministerialnych. Peryferyjny aktor zwykle konwertuje kapitał kosmopolityczny na lokalny (przez monopol na importowaną teorię lub przez pozycję eksperta w krajowych debatach), rzadziej odwrotnie. Warczok i Zarycki identyfikują też syndrom fasadowości, w którym formy uznania są budowane pod kątem spełniania zewnętrznych wymogów widzialności, a nie lokalnej gęstości relacji. W analizach Zaryckiego (2014) polskie pole intelektualne jest organizowane przez dwie powiązane

doksy – *dependence doxa*, naturalizującą zachodnią hegemonię, oraz *intelligent-sia doxa*, utrzymującą hegemonię polskiej inteligencji nad definiowaniem reguł pola symbolicznego.

Wszystkie omówione tradycje łączy diagnoza, że pozycja półperyferyjna reprodukuje się nie przez jakkolwiek rozumiane wykluczenie, lecz przez warunki, na jakich aktorzy półperyferyjni są do pola włączani. Nierówność globalnej nauki dotyczy także – a może przede wszystkim – architektury uznania. Struktura ta ma charakter relacyjny i zależy od tego, kto kogo uznaje, w jakich obiegach i z jaką siłą reputacyjną.

Jeszcze wyraźniej widać to w publikowaniu. Fernanda Beigel (2014) opisuje światowy system komunikacji naukowej jako układ segmentowanych obiegów – „mainstreamowe” kanały międzynarodowe, sieci otwartego dostępu, obiegi regionalne i obiegi narodowe nie są równorzędne, lecz hierarchicznie uporządkowane i częściowo rozłączne. Dla nauk społecznych i humanistycznych jest to szczególnie ważne (por. Kulczycki i in., 2018; wracam do tego w części artykułu poświęconej pięciu asymetriom półperyferyjności).

Polskie badania nad ewaluacją, wskaźnikami i internacjonalizacją

Na tym tle rozwijała się polska literatura o ewaluacji. Kulczycki pokazał, że punkty ministerialne, jako bibliometryczny wskaźnik stosowany w polskiej ewaluacji, były elementem złożonego systemu finansowania i klasyfikacji, tłumaczącego wielowymiarowe kryteria oceny na jedną, przeliczalną logikę punktową (Kulczycki, 2017). Kolejne badania dokumentowały, w jaki sposób polscy badacze prezentują swój dorobek przez nazwy baz i wskaźników, jak lokalne instytucje kopiują krajowe szablony ocen i jak wskaźniki stają się częścią codziennej praktyki instytucjonalnej (Kulczycki, 2019; Kulczycki i in., 2021).

Jakub Krzeski, Krystian Szadkowski i Kulczycki opisali proces tworzenia wykazu z 2019 roku jako próbę ustanowienia ewaluacyjnej homogeniczności w warunkach silnie zróżnicowanych dyscyplin i niezgodnych interesów aktorów. Ranking czasopism nie był jedynie narzędziem technicznym, lecz także miejscem konfliktu o to, kto i na jakiej podstawie ma prawo przekładać różne obiegi naukowe na jedną hierarchię punktową (Krzeski i in., 2022). Tekst Kulczyckiego (2021) o politycznej ingerencji w wykaz unaoczniał, że walka o listę jest zarazem walką o władzę nad kursem wymiany między lokalnymi i ponadlokalnymi walutami prestiżu.

Przemysław Korytkowski i Kulczycki (2019) udowodnili, że polityka naukowa realnie wpływała na wzory publikacyjne, zwłaszcza tam, gdzie bodźce były czytelne i stabilne. Badania Marka Kwieka (2020) sugerują, że system silnie premiuje anglojęzyczność i współpracę ponad granicami, lecz presja ta rozkłada się nierówno między dyscyplinami, typami instytucji i grupami badaczy.

Krawczyk, Szadkowski i Kulczycki (2021) charakteryzują dyskurs *top researchers* jako istotny element przekształcania wyobrażeń o tym, kim ma być współczesny akademik w silnie zmetryzowanym systemie. Chodzi nie tylko o ocenę wyników, ale również o nowy ideał badacza – umiędzynarodowionego, produktywnego, rozpoznawalnego w hierarchiach rankingowych.

Choć literatura ta wiele wyjaśnia, brakuje w niej relacyjnego wskazania, dlaczego właśnie w Polsce instrumenty ewaluacyjne tak łatwo nabierają znaczenia moralnego, a internacjonalizacja i wskaźniki stają się przedmiotem sporów o godność, przynależność i polityczną suwerenność. Dysponujemy znakomitymi deskrypcjami narzędzi i dyskursów, lecz słabiej uchwycone pozostaje to, dlaczego w systemie takim jak polski instrumenty te stają się walutami uznania o tak dużym ładunku afektywnym.

Półperyferyjność jako pozycja relacyjna: pięć asymetrii

W tradycji, z której pochodzi kategoria półperyferyjności – od Wallersteina (1974) przez Giovanniego Arrighiego i Jessikę Drangel (1986) do Christophera Chase-Dunna (Chase-Dunn i Hall, 1997) – jest ona pozycją relacyjną w ścisłym sensie, to znaczy definiowaną nie przez poziom rozwoju ani przez sumaryczne wskaźniki zasobności, lecz przez specyficzną mieszaną centralnych i peryferyjnych aktywności w łańcuchach wytwarzania wartości oraz przez charakterystyczne dla niej napięcie strukturalne. Półperyferie są więc węzłem, w którym działają jednocześnie obie logiki i w którym odtwarzają się asymetrie wymiany z obu stron naraz. Przeniesienie tej intuicji na pole nauki wymaga określenia, o jakich konkretnie relacjach asymetrycznych mówimy, kto w nich uczestniczy i przez jakie infrastruktury są one reprodukowane.

Niniejszy podrozdział organizuje pozycję Polski wokół pięciu wymiarów asymetrycznych przepływów, wspólnie tworzących globalne pole nauk społecznych (Heilbron, 2014; Heilbron i in., 2018). Traktuję ich splot jako konfigurację, nie zaś jako zbiór sumowalnych wskaźników; żaden z nich z osobna nie rozstrzyga, dopiero ich współwystępowanie formuje pozycję systemu.

Pierwszym wymiarem jest asymetria przepływu idei, mierzona między innymi kierunkiem tłumaczeń książek naukowych. Heilbron (1999, 2014) wykazał, że światowy system translacji ma strukturę wyraźnie centralno-peryferyjną, z pozycją „hipercentralną” angielskiego, „centralną” francuskiego i niemieckiego, „półperyferyjną” zajmowaną przez języki odpowiadające za 1–3% rynku oraz „peryferyjną” – poniżej 1%. Istotna jest nie tylko liczba bezwzględna, lecz także bilans kierunkowy – z centrum tłumaczy się znacznie więcej na półperyferie niż odwrotnie. Dla polskich nauk społecznych oznacza to, że kanon teoretyczny, wokół którego porządkowane są lokalne spory, jest w przeważającej

mierze importem – rekonstruowanym, przyswajającym i lokalnie komentowanym, rzadziej eksportowanym.

Drugim wymiarem jest asymetria widzialności w infrastrukturze indeksacyjnej. Philippe Mongeon i Adèle Paul-Hus (2016) zwrócili uwagę na to, że Web of Science i Scopus systematycznie uprzywilejowują czasopisma anglojęzyczne oraz czasopisma nauk przyrodniczych i biomedycznych względem nauk społecznych, humanistyki i publikacji w innych językach. Nie jest to asymetria zewnętrzna wobec porównań – to ona je konstytuuje. Każde narzędzie ewaluacyjne, które korzysta z tych baz jako podstawy własnych wykazów – a rozporządzenie z 2019 roku w § 12 wprost odwołuje się do baz bibliometrycznych – dziedziczy wbudowaną w nie asymetrię. Polska znajduje się w sytuacji, w której krajowe periodyki społeczne i humanistyczne są systemowo słabiej reprezentowane niż ich funkcjonalne odpowiedniki z centrum, a zatem to ich pozycja w sieci indeksacyjnej decyduje o ich konwertowalności. Właśnie ta relacja zostaje aktywowana za każdym razem, gdy ministerialny wykaz przypisuje punktację na podstawie pozycji w bazach.

Trzecim wymiarem jest asymetria architektury uznania w cytowaniach i sieciach zatrudniania kadry. Aaron Clauset, Samuel Arbesman i Daniel Larremore (2015) wykazali systematyczną hierarchiczność globalnych sieci zatrudniania kadry – niewielka liczba instytucji w centrum produkuje nieproporcjonalnie dużą część badaczy zatrudnianych następnie w szerokim otoczeniu systemu, zwłaszcza w systemach półperyferyjnych. Bilans kierunkowy jest wyraźnie jednostronny – polscy naukowcy bywają zatrudniani w centrum daleko rzadziej, niż badacze z centrum są obecni w polskich jednostkach na pozycjach gościnnych, recenzenckich czy ekspertyzowych. Aliakbar Akbaritabar i współautorzy (2024) dokumentują, że globalna stratyfikacja objawia się równocześnie w produktywności, mobilności, współpracy i cytowalności. Warczok i Zarycki (2016) pokazują strukturalną peryferyjność polskich nauk społecznych w analizie sieci cytowań – polskie prace w globalnym polu częściej cytują niż są cytowane, a gdy są cytowane, dzieje się to częściej w kontekstach ilustracyjnych (polski „przypadek”) aniżeli teoretycznych („polska teoria”).

Czwartym wymiarem jest asymetria instytucjonalnej zależności w kanałach finansowania i ewaluacji. Istotą nie jest tu sama zasobność systemu – choć Kwiek (2020) wskazuje, że polski system pozostaje ubogi w zasoby na tle Europy Zachodniej – lecz to, kto definiuje kryteria, według których zasoby są przydzielane. Europejskie programy ramowe, schematy ERC, rankingi uniwersyteckie, międzynarodowe akredytacje – każda z tych infrastruktur pracuje na wzorcach wypracowanych w centrum i przyjmując perspektywę centrum jako standard domyślny. Polskie wejście do tych infrastruktur było zarazem głębokie, jak i asymetryczne – reguły są intensywnie importowane, ale nie współkształtowane.

Piątym wymiarem, być może najsubtelniejszym, jest asymetria epistemiczna, rozumiana jako rozkład prawa do problematyzacji. Problemy dyscyplin są formułowane w centrum, a półperyferie dostarczają kazusów empirycznych (por. Blagojević, 2009; Blagojević i Yair, 2010; rozwijam ten wątek w części poświęconej aspirującym półperyferiom jako kategorii analitycznej). Kulczycki i współautorzy (2018) dokumentują infrastrukturalny korelat tej asymetrii.

Z tego relacyjnego ujęcia wynika charakterystyka pozycji systemu. Splot pierwszych czterech asymetrii sprawia, że lokalne uznanie traci zdolność samoutrzymywania się i wymaga uprzedniego uprawomocnienia z zewnątrz. Tym samym niepełne zakotwiczenie w sieciach centrum staje się relacyjnym opisem pozycji sieciowej, ponieważ polscy aktorzy są co prawda obecni w owych sieciach, ale rzadziej jako współtwórcy kryteriów, częściej zaś jako uczestnicy gry według reguł już napisanych. Piąta asymetria dokłada do tego trwałość lokalnych funkcji i publiczności – istnieją problemy, języki, audytoria i zobowiązania publiczne, których ramy nie są wytwarzane w centrum i których pełne „wyprowadzenie” do kanałów centrum byłoby równoznaczne z ich transformacją albo utratą.

Na tym relacyjnym podejściu opiera się moja zasadnicza hipoteza – tak położony system będzie ponadprzeciętnie inwestował w przenośne tokeny uznania, ponieważ umożliwiają one częściowe obejście asymetrii wymiany. Wskaźniki, pełniąc w pewnych kontekstach funkcję narzędzi oceny, w szerszym rozumieniu stają się środkami translacji między obiegami – sposobem na przerzucenie lokalnego dorobku przez luki strukturalne wytworzone przez pięć wymienionych wyżej asymetrii. To, że stają się one przedmiotem tak gorącego sporu, jest konsekwencją konstytutywnego napięcia półperyferyjnej pozycji między koniecznością translacji dorobku do form rozpoznawalnych w centrum a lojalnością wobec obiegów, których asymetrycznego statusu nie sposób jednocześnie odwrócić.

Konkretnego kształtu tym asymetriom nadaje architektura regulacyjna polskiego systemu. Ustawa z 2018 roku ustanawia cykliczną ewaluację dyscyplin i wyodrębnia trzy kryteria – poziom naukowy, efekty finansowe badań oraz wpływ na społeczeństwo i gospodarkę – a zarazem upoważnia ministra do określenia rodzajów osiągnięć, sposobu oceny oraz zasad sporządzania wykazów wydawnictw i czasopism wraz z przypisywaną im liczbą punktów; następnie minister przyznaje kategorię A+, A, B+, B albo C, podczas gdy KEN przeprowadza ewaluację i przygotowuje projekty wykazów (Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce, art. 266–269, 274). Uznanie zostaje więc częściowo skodyfikowane w centralnie organizowanej infrastrukturze porównania już na poziomie ustawy. Rozporządzenie z 22 lutego 2019 roku przekłada tę konstrukcję na język operacyjny – ustala przedziały punktowe dla artykułów z wykazu (20, 40, 70, 100, 140, 200 punktów), 5 punktów dla artykułów spoza wykazu, odrębne wartości dla monografii, redakcji i rozdziałów, a także przewiduje algorytm

optymalizujący wybór osiągnięć z POL-on oraz odwołanie do baz bibliometrycznych (§ 1, § 8, § 11–12, § 24, § 26). Przenośne tokeny uznania dysponują uprzywilejowaniem normatywnym – prawo i rozporządzenie czynią z nich podstawowy język porównywalności.

Aspirujące półperyferie jako kategoria analityczna

Polskę definiuję jako kraj znajdujący się na aspirujących półperyferiach. W samej strukturze definicji Arrighiego i Drangel (1986) półperyferia są pozycją mieszaną – zawierają aktywności centralne, ale ich nie dominują; zawierają aktywności peryferyjne, ale się do nich nie redukują. W konsekwencji wytwarza się strukturalne napięcie, które Wallerstein (1974) rozpoznał w oryginalnej, trójwarstwowej konstrukcji systemu-świata: półperyferie są strefą systemowo zobowiązaną do ruchu – albo do awansu ku centrum, albo do degradacji ku peryferiom – i jednocześnie systemowo zabezpieczaną przed tym, by każdy z tych ruchów dokonał się do końca. Z tej dwuznaczności wyrasta charakterystyczna stałość aspiracji i stałość zagrożenia – dokładnie to, co w polskiej nauce objawia się jako powtarzalność sporu o „dogonienie Zachodu”, a zarazem jako obawy o „utrata własnego głosu”.

Chase-Dunn i Hall (1997) zaproponowali rozróżnienie między półperyferiami stabilizującymi (odgrywającymi w systemie-świecie rolę mediującą) a transformacyjnymi (będącymi miejscem innowacji instytucjonalnych zmieniających system jako całość). Pozwala to sformułować warunek brzegowy – kategoria aspirujących półperyferii dotyczy przypadków, w których dominuje dynamika stabilizacyjna – aktorzy inwestują w mechanizmy potwierdzające ich częściowe członkostwo w centrum, a nie w mechanizmy przekształcające sam system. Szczególnie widoczne są w historii półperyferie transformacyjne, których wkład polegał na opuszczeniu modelu doganiania na rzecz wypracowania własnych instytucji (Holandia XVII wieku, Szwecja przełomu XIX i XX wieku, państwa Azji Wschodniej w drugiej połowie XX wieku). Polska nauka, z jej trwałą orientacją na „doganianie” centrum anglojęzycznego, lokuje się po stronie półperyferii stabilizujących.

Najbliższym kontekstem dla zastosowania kategorii półperyferyjności w socjologii wiedzy jest dorobek Mariny Blagojević oraz wspólna praca Blagojević i Gada Yaira. Blagojević (2009) definiuje pozycję półperyferyjną jako „zasadniczo ukształtowaną z jednej strony przez wysiłek, by dogonić centrum, a z drugiej – by oprzeć się integracji z nim, aby nie zatracić swoich cech kulturowych”. Blagojević i Yair (2010) ukazują jej konsekwencje mikro jako „syndrom paragrafu 22”. Aktorzy półperyferyjni próbujący wejść do światowego obiegu ponoszą koszty kompromisów intelektualnych, politycznych i etycznych, a gdy odwracają strategię, ryzykują klasyfikację swojej pracy jako „politycznej”

lub „partykularnej”. Alatas (2003) pokazał, że półperyferyjna zależność akademicka nie jest archaiczną pozostałością dawnego imperializmu, tylko współczesnym mechanizmem reprodukcji. Wiebke Keim (2010) w propozycji „modelu centrum–peryferie” dla nauk społecznych rozróżniła typy asymetrii transnarodowych, pokazując, że dominacja centrum nie ma jednolitej postaci, lecz objawia się przez zróżnicowane kanały. To ważne uzupełnienie. „Aspiracyjność” półperyferii jest zarówno aktywną postawą aktorów, jak i strukturalnym wymogiem, któremu podlegają – ta dwoistość odpowiada za specyficzny ładunek moralny obserwowany w polskiej debacie. W dalszej części artykułu teoria konformizmu statusu pośredniego posłuży mi do opisu tego, w jaki sposób strukturalne napięcie aspiracyjnych półperyferii staje się codzienną dyspozycją konkretnych aktorów w określonych sytuacjach oceny.

Konformizm statusu pośredniego

Pojęcie *middle-status conformity* pozwala wyjaśnić szczególną intensywność konformizmu nie przez odwołanie do moralizująco-psychologicznych diagnoz o „mentalności prowincjonalnej” czy „fetyszu Zachodu”, lecz przez położenie aktorów wobec granicy członkostwa. W klasycznym ujęciu Phillipsa i Zuckermana najsilniejsza skłonność do konformizmu pojawia się nie na samym dole i nie na szczycie hierarchii, lecz w jej środkowej części – tam, gdzie aktorzy pragną przynależności do pożądanego obiegu, ale nie mogą być pewni, że ich status jest już zabezpieczony (Phillips i Zuckerman, 2001). Wysokostatusowi gracze mogą sobie pozwolić na odchylenie, bo ich członkostwo jest mniej zagrożone. Niskostatusowi outsiderzy są albo zbyt daleko od centrum, by zgodność była dla nich opłacalna, albo – przy braku alternatywnych publiczności – podporządkowują się z konieczności, ale bez tej samej stawki aspiracyjnej. Największa presja konformizmu spada więc na tych, którzy są „w środku” nie jako stabilni beneficjenci ładu, lecz jako kandydaci do pełnego uznania.

To intuicja szczególnie cenna dla analizy nauki. Globalna nauka jest światem hierarchicznie uporządkowanym, skorelowanym z ekosystemami czasopism, grantów, wydziałów, konferencji, baz indeksacyjnych i sieci cytowań. Wejście do tych obiegów nie zależy jedynie od jakości pracy rozumianej substancjalnie, ale także od tego, czy ona i jej autor są rozpoznawalni jako prawomocni uczestnicy gry. W tym sensie internacjonalizacja w systemie aspiracyjnym staje się formą uprzedniego uprawomocnienia reputacji graczy.

Równocześnie Phillips i Zuckerman podają warunki brzegowe swojej teorii. Relacja ma sens tylko wtedy, gdy hierarchia jest względnie stabilna, sankcje za utratę statusu są realne, istnieją sąsiednie interfejsy lub alternatywne publiczności, a rozważane działanie faktycznie grozi delegitymizacją, lecz nie jest tak

kompromitujące, by uderzało również w aktorów wysokostatusowych. Są to zastrzeżenia kluczowe dla przeniesienia teorii na poziom krajowego systemu nauki. Polska jako system może być adekwatnie opisywana w modelu aspirujących pólperyferii, ale nie oznacza to, że każdy badacz i każda instytucja zareagują identycznie.

Właśnie tu przydatna okazuje się rewizja zaproponowana przez Matteo Prato i współautorów. Pokazują oni, że relacja między statusem a konformizmem idzie w parze ze współgraniem statusu osiąganego i statusu przypisanego. Wysoka pozycja przypisana może cementować poczucie bezpieczeństwa; niska – wzmacniać poczucie wykluczenia. W konsekwencji ten sam poziom statusu osiąganego może generować odmienne wzory konformizmu zależnie od tego, do jakich kategorii zbiorowych aktor przynależy (Prato i in., 2019).

To założenie przeniesione na grunt rodzimej nauki oznaczałoby, że systemowy status Polski nie działa mechanicznie. Poziom konformizmu i typ reakcji wynikają także z tego, jakie statusy przypisane mają poszczególni aktorzy – przynależność do dyscypliny o silnej albo słabej globalnej infrastrukturze; afiliacja do instytucji o wysokim lub niskim prestiżu; zakorzenienie w języku angielskim albo krajowym; uczestnictwo w obiegach silnie umiędzynarodowionych lub niemal wyłącznie krajowych. Z tego względu aspirujące pólperyferia oznaczają układ presji, w którym poszczególni uczestnicy zajmują różne pozycje.

Mimo tych zastrzeżeń pojęcie konformizmu statusu pośredniego pozostaje wyjątkowo użyteczne. Pozwala wyjaśnić, dlaczego polska polemika dotycząca ewaluacji tak często przybiera postać moralnej walki o prawomocne kryteria uznania. W systemie aspiracyjnym zgodność z normami centrum staje się, poza pewnym strategicznym wyborem, także testem przynależności. Stąd bierze się szczególna drażliwość tego konfliktu. Z punktu widzenia części aktorów zakwestionowanie internacjonalizacji lub wskaźników oznacza zagrożenie dla samej możliwości wejścia do uznawanego obiegu. Z perspektywy innych to samo zjawisko oznacza podporządkowanie obcym walutom i deprecjację lokalnie zakorzenionej wartości.

Collinsowska mikrotranslacja: kapitał metryczny i kursy wymiany uznania

Od „państwa” do rytuałów interakcyjnych

Aby uchwycić interakcyjne funkcjonowanie konformizmu statusu pośredniego, odwołam się do mikrotranslacji – mechanizmu zaproponowanego przez Randalla Collinsa. Collins konsekwentnie przypomina, że makrostruktury istnieją tylko o tyle, o ile są odtwarzane i aktywowane w łańcuchach rytuałów

interakcyjnych. To konkretni aktorzy spotykają się, czytają dokumenty, wypełniają formularze, negocjują kryteria, rozstrzygają spory i poprzez te aktywności produkują hierarchie oraz symbole (Collins, 1981, 2004).

Zgodnie z teorią Collinsa w rytuale interakcyjnym uczestnicy wspólnie skupiają uwagę, choćby częściowo dopasowują się do nastroju panującego w danej sytuacji i rozpoznają pewne obiekty jako uprawnione punkty orientacji. Podczas udanego rytuału powstają: solidarność, symbole członkostwa i energia emocjonalna – poczucie pewności siebie, inicjatywa, zdolność wyznaczania tonu sytuacji. Podczas nieudanego – zniechęcenie, defensywność, unikanie, poczucie marginalności (Collins, 2004).

Z perspektywy Collinsa szczególnie istotna jest mikrostratyfikacja, rozumiana jako sytuacyjny układ sił. Kto mówi pierwszy i z kim trzeba się liczyć? Czyj argument wywołuje skupienie, a czyj zostaje zignorowany? Czyje wskaźniki skutkują uprzednią deferencją, a czyje należy dodatkowo uzasadnić? To tutaj makrostruktura globalnej nauki przekłada się na doświadczenie lokalne. Aktorzy działający w Polsce biorą udział w rytuałach już „naładowani” reputacją swoich instytucji, języków, czasopism, wskaźników i kontaktów. Globalna stratyfikacja staje się skuteczna dopiero wtedy, gdy zostaje rozpoznana i uruchomiona w lokalnych rytuałach oceny. Collins dodaje dwa narzędzia, które będą mi dalej potrzebne. Pierwsze to pojęcie rynku rytuałów interakcyjnych – każde spotkanie jest jak rynek, na którym zasoby kulturowe i emocjonalne aktorów są *implicite* porównywane, w wyniku czego dochodzi do uzgodnienia poziomu solidarności lub stratyfikacji. Drugie to pojęcie tropizmu energii emocjonalnej – aktorzy systematycznie kierują się ku tym rytuałom, w których ich kapitał kulturowy daje najlepszy zwrot w postaci energii emocjonalnej, dzięki czemu stabilizują się w miejscach swoich punktów równowagi (Collins, 1981, s. 984, 1002–1004; 2004, s. 3, 141–146). W tym sensie „makro” nie jest nakładem, który „działa” na aktora z góry, lecz dystrybucją szans na udane rytuały.

Kapitał metryczny i kursy wymiany uznania

Na tym tle lepiej widać, dlaczego same wskaźniki nie mogą być pojmowane wyłącznie jako miary. Rozwijając perspektywę Collinsa, w innym miejscu zaproponowałem, by miary traktować raczej jako tokeny wartości – zestandaryzowane, certyfikowane i przenośne ślady recepcji, które mogą być mobilizowane w kolejnych sytuacjach oceny jako kapitał metryczny (Remisiewicz, 2026a). Kluczowe jest tutaj odróżnienie trzech poziomów. Ślady recepcji to niejednorodne pozostałości otrzymanej uwagi – w szczególności cytowania, które wszakże mogą mieć rozmaite powody (Garfield, 1979). Tokeny wartości powstają, gdy infrastruktury platformowe i polityczne łączą te ślady ze stabilnymi

tożsamościami, przeliczają je, porównują i osadzają w skryptach interpretacyjnych. Kapitał metryczny to z kolei zgromadzony portfel takich tokenów, uznawany za konwertowalny w danym środowisku. Nie każda miara jest kapitałem; staje się nim dopiero wtedy, gdy uczestnicy danego pola uznają ją za prawomocny skrót wartości.

Jeśli wskaźniki byłyby tylko miarami, spór o nie powinien skupiać się głównie na ich trafności. Jeśli jednak są walutami uznania, to antagonizm dotyczy także ich kursu wymiany: na jakie korzyści można wymienić publikację w wysoko punktowanym czasopiśmie, ile waży międzynarodowe współautorstwo względem monografii, kiedy indeksacja jest jeszcze sygnałem jakości, a kiedy staje się rytualnym skrótem?

W rytuałach oceny tokeny metryczne mogą działać co najmniej na trzy sposoby. Po pierwsze, generują uprzednie zestrojenie (ang. *pre-entrainment*) – zanim jeszcze rozpocznie się rozmowa, niektóre liczby modelują oczekiwania i deferencję. Po drugie, są przenośne – mogą przechodzić przez luki strukturalne tam, gdzie reputacyjna wiedza lokalna nie sięga. Po trzecie, zapewniają domknięcie przez token (ang. *closure-by-token*) – w sytuacjach przeciążenia, niezgody lub ryzyka oskarżenia o stronniczość liczby dostarczają proceduralnie obronnego punktu zbieżności (Remisiewicz, 2026a). Stąd aktorzy tak często opowiadają się za wskaźnikami nie mimo ich ograniczeń, lecz z powodu ich funkcji koordynacyjnej. Pozwalają one zamknąć spór tam, gdzie pełna rekonstrukcja jakości byłaby kosztowna, niepewna i konfliktogenna (Hylmö, 2018; Lamont, 2009). W tym sensie są więc narzędziami wartościowania.

Szczególnie ważne są kursy wymiany uznania. Ten sam token (np. liczba cytowań) nie ma wszędzie tej samej wartości. W gęstych sieciach reputacyjnych centrum wskaźniki mogą mieć charakter bardziej pomocniczy, bo aktorzy dysponują bogatą wiedzą lokalną i historycznie skumulowanym prestiżem instytucjonalnym. W systemach aspiracyjnych kurs może zostać mocniej „przywiązany” do globalnych tokenów – wysoko punktowanego czasopisma, pozycji w bazie, indeksu, renomy wydawnictwa. W takich sytuacjach liczba staje się twardą walutą, ponieważ stanowi rozpoznawalny nośnik członkostwa. Obecnie w systemach centralnych można zauważyć powolne odchodzenie od ścisłych kryteriów metrycznych, na przykład w procesach awansowych, natomiast półperiferie częściej muszą „przypinać kurs” własnych procedur do globalnych znaków wartości (Remisiewicz, 2026a).

Mechanizm ten pomaga wyjaśnić typowe patologie systemów aspiracyjnych – inflację progów, efekt czerwonej królowej, polowanie na coraz wyższe poziomy parametrycznej rozpoznawalności oraz powstawanie równoległych gospodarek tokenów. Gdy krajowy system przypisuje wysoką punktację pewnym krajowym czasopismom lub formatom, może dojść do sytuacji, w której te same publikacje są wysoko konwertowalne w krajowej biurokracji, lecz słabiej

rozpoznawalne w szerszych obiegach reputacyjnych. Powstaje wówczas napięcie między walutą administracyjną a walutą reputacyjną, szczególnie widoczne w polskich sporach wokół wykazu czasopism.

Mechanizmy translacji makro–mikro

Aby uchwycić połączenie między pozycją strukturalną a mechanizmem interakcyjnym, wyodrębniam kilka mechanizmów translacji i pokazuję, że wywierają one presję na konformizm w sposób zróżnicowany. Punktem wyjścia jest jedna z programowych formuł Collinsa: „zarówno dynamika, jak i bezwładność w każdym przyczynowym wyjaśnianiu struktury społecznej muszą sprowadzać się do poziomu mikrosytuacji; wszelkie uwarunkowania makrospołeczne działają poprzez wpływ, jaki wywierają na sytuacyjne motywacje jednostek” (Collins, 1981, s. 990). Zgodnie z nią globalna stratyfikacja nauki reprodukuje się w polskiej rzeczywistości tylko o tyle, o ile zbiega się z motywacjami sytuacyjnymi konkretnych aktorów.

Globalna stratyfikacja zostaje aktywowana w konkretnych sytuacjach, takich jak panele grantowe, recenzje redakcyjne, kolokwia zatrudnieniowe, konferencyjne sesje pytań i odpowiedzi, obrony doktoratów, zewnętrzne ewaluacje jednostek. Są to okoliczności rytualne w ścisłym sensie collinsowskim – wymagają współobecności, wzajemnego skupienia uwagi, zarysowania bariery wobec niewtajemniczonych oraz podzielenia nastroju powagi (Collins, 2004, s. 47–101). Empiryczne badania procedur oceny pokazują, że kryteria „doskonałości” są lokalnie, interakcyjnie i rytualnie ustalone, paneliści budują autorytet przez kategoryzowanie kolegów, sprawne używanie dyscyplinarnych odwołań i odpowiedni moment zabrania głosu, a sama ocena jest „procesem głęboko emocjonalnym i interakcyjnym” (Lamont, 2009, s. 8). Z perspektywy aspirujących półperyferii istotne jest to, że polscy socjologowie uczestniczą w tych rytuałach rzadziej i zajmują przy tym odleglejsze pozycje niż aktorzy centrum, a w rytuałach odbywających się na odległość zdolność do wytwarzania zbieżnego skupienia uwagi jest strukturalnie obniżona. Seria takich nie do końca udanych rytuałów wyczerpuje energię emocjonalną w sposób, który nie jest widoczny jednorazowo, ale kumuluje się w trajektoriach karier.

Pozycja makro jest lokalnym wariantem szerszego porządku, który przejawia się w stylu interakcji – kto mówi pierwszy, kto wyznacza rytm, czyj argument wywołuje uprzednią deferencję, a czyj wymaga dodatkowego uzasadnienia (Collins, 2000, 2004, s. 258–296). Kluczowe jest rozróżnienie między różnicowaniem kategoryalnym (wynikającym ze statusu instytucjonalnego partnera interakcji) a sytuacyjnym (wymuszonym przez sam przebieg rytuału). Aktorzy aspirujących półperyferii typowo zwykle łączą jedno i drugie – rozpoczynając rytuał z zagranicznym gościem występującym jako główny mówca, uruchamiają

jednocześnie deferencję kategorialną (status instytucji, języka, indeksu) i deferencję sytuacyjną (rytuał sesji pytań i odpowiedzi). Powtarzana wiele razy, ta kumulacja osadza się jako styl autoprezentacji, w którym własny wkład jest usytuowany jako „przyczynek”, „próba”, „dyskusja z...”, „zastosowanie do polskiego przypadku”. Z tej perspektywy zrozumiała staje się obserwacja, że nawet w interakcjach między polskimi kolegami o porównywalnym dorobku utrzymuje się często ton bardziej deferencyjny, niż wynikałoby to z samych proporcji władzy sytuacyjnej. To, co bywa nazywane „mentalnością”, w teorii Collinsa jest efektem przesiąkania kategorialnej hierarchii globalnej w lokalne rutyny. Warczok i Zarycki ujęli ten mechanizm jako „zmysł gry peryferyjnej” – kompetencję, którą aktor nabywa przez trajektorię udanych i nieudanych rytuałów, a nie przez deklaracyjny wybór (Warczok i Zarycki, 2016).

Kolejny mechanizm wyjaśnia, dlaczego aktorzy aspirujących półperyferii nie poruszają się swobodnie między rytuałami lokalnymi i rytuałami centrum, lecz osiadają w stabilnych konfiguracjach. Powtarzane epizody oceny, publikacji i konferencyjnej współobecności generują określone trajektorie. Aktor eksperymentuje z obecnością w rytuałach centrum, ponosi koszt emocjonalny serii niepełnych lub nieudanych rytuałów, a następnie stabilizuje się w punkcie, w którym jego zasoby kapitału kulturowego i emocjonalnego dają najbardziej przewidywalny zwrot. Tym „punktem równowagi” rzadko jest centrum, równie incydentalnie – całkowite wycofanie się w lokalność. Najczęściej jest nim hybryda – publikowanie w specjalistycznych niszach centrum dostępnych dla dobrze przygotowanych aktorów z półperyferii, udział w konsorcjach regionalnych, budowanie sieci z „drugim centrum” (np. niemieckim bądź skandynawskim), redagowanie numerów specjalnych w międzynarodowych czasopismach „o Polsce” lub „o Europie Środkowej”. Badania Kwieka (2020) nad „internacjonalistami” i „lokalistami” w polskiej kadrze dostarczają empirycznego obrazu takiego rozwarstwienia. Podobne są też wnioski z badań nad „gorączką publikacyjną”. Burrows (2012) pokazuje, że metryki są wytwarzane przez swoiste struktury odczuwania współczesnej akademii, w której lęk przed osłabieniem własnej pozycji we wskaźnikach staje się codziennym regulatorem uwagi i energii. W systemie aspiracyjnym ta struktura jest dodatkowo wzmocniona – kurs wymiany między wysiłkiem a uznaniem jest nie tylko wysoki, lecz także niestabilny i politycznie renegotjowany.

Czwarty mechanizm stanowi domknięcie wątku kapitału metrycznego, unaczyniające, jak pracuje on w samym rytuale. Durkheimowskie symbole grupy są w collinsowskim ujęciu obiektami, które krążą między rytuałami i „ładują się” energią emocjonalną udanych epizodów. Tokeny metryczne pełnią w rytuałach oceny dokładnie tę samą funkcję. W danej sytuacji poprzedzają argument („aktor X ma dwie publikacje w najlepszych czasopismach”), zastępują lokalną pracę poznawczą i dostarczają proceduralnej podstawy zamknięcia sporu.

Istotne jest jednak pytanie, kto tokeny produkuje, a kto się nimi posługuje. Collins (1998) w swojej socjologii filozofii stawia tezę, że przestrzeń uwagi każdego pola jest zasobem ograniczonym prawem małych liczb – w każdej chwili mieści się w niej nie więcej niż od trzech do sześciu współkonkurujących pozycji. Są one ustanawiane w gęstych węzłach sieci mistrz–uczeń zlokalizowanych w instytucjach centrum. Aktorzy aspirujących półperyferii wchodzą do gry, w której te pozycje są już zajęte, a ich typowa strategia nie może koncentrować się na ustanowieniu nowej pozycji, lecz na importowaniu i dostosowaniu pozycji centrum do lokalnego obiegu. Lokalny przedstawiciel globalnego nurtu zbiera energię emocjonalną lokalnie, ale rzadko współkształtuje globalną przestrzeń uwagi. W języku kapitału metrycznego – konsumuje i redystrybuuje symbole, zamiast je produkować. To dlatego cytowania biegną niesymetrycznie, translacje książek naukowych są radykalnie asymetryczne, a „globalny duopol” centrum euroamerykańskiego reprodukuje się z roku na rok (Heilbron, 2014; Mongeon i Paul-Hus, 2016).

Piąty mechanizm odśłania efekt rekursywny. Powtarzalne niepowodzenia w rytuałach centrum stają się podstawą lokalnych rytuałów solidarności, w których doświadczenie niepełnego uznania jest wspólnie nazywane, komentowane i moralnie przepracowywane. W tych nieoficjalnych rozmowach półperyferyjność jest odtwarzana jako wspólne doświadczenie o wyraźnych symbolach i równie wyraźnym, podzielanym nastroju. Paradoksalnie są to rytuały udane w sensie Collinsa – zawierają w sobie współobecność, barierę wobec outsiderów, wspólny nastrój (irytację, ironię, rezygnację, czasem dumę) oraz własne symbole (jak choćby powracające cytaty z recenzji, ikoniczne przypadki niesprawiedliwych odrzuceń). Akumulują energię emocjonalną – ale energię, która stabilizuje, a nie przekształca pozycję. Jak podkreśla Erika Summers-Effler (2002), te same mechanizmy, które mogą służyć mobilizacji zbiorowej, mogą też działać jako „amortyzatory” utrzymujące aktorów w pozycji podporządkowanej – osławiają emocjonalnie warunki, które mogłyby skądinąd wywołać mobilizację. Wspólnota narzekania oferuje legitymizowaną moralnie ulgę, działającą jako substytut zmiany pozycji.

Ten piąty mechanizm niesie ze sobą istotne konsekwencje dla odczytywania polskiej debaty o ewaluacji. Pokazuje on, że gorący ton dyskusji nie wynika wyłącznie z konfliktu interesów występującego między posiadaczami różnych form kapitału, ale też ze strukturalnej funkcji tej rywalizacji w ekonomii energii emocjonalnej aktorów. Spór, nawet jeśli kończy się porażką, dostarcza energii, a wspólnota przegranej może kolektywnie reprodukować pozycję. Należy upatrywać w tym wyjaśnienia cykliczności polskich debat o wykazie czasopism, jednocześnie uwidaczniającego, że mechanizm ich odtwarzania leży nie tylko w treści, lecz także w funkcji samego rytuału sporu.

Hipotezy interpretacyjne i oczekiwania empiryczne

Z połączenia teorii konformizmu statusu pośredniego, collinsowskiej mikrotranslacji i pojęcia kapitału metrycznego wynikają cztery hipotezy interpretacyjne. Nie są one tutaj testowane, mają jedynie uporządkować dalszy wywód i wskazać, na czym należałoby się skupić w przyszłych badaniach.

Po pierwsze, w systemach aspiracyjnych normy centrum – zwłaszcza internacjonalizacja i wskaźniki rozpoznawalne ponadlokalnie – będą uzyskiwać większą moc moralną niż w centrum, ponieważ stawką jest nie tylko skuteczność oceny, ale również wiarygodność roszczenia do członkostwa w społeczności uczonych.

Po drugie, miary będą tam bronić zarówno jako miary jakości, jak i przenośne waluty uznania, które rozwiązują problem koordynacji i legitymizacji decyzji w sytuacjach słabego zaufania, przeciążenia i heterogeniczności dyscyplin.

Po trzecie, konflikt o ewaluację będzie przybierał postać sporu między różnymi typami kapitału – lokalnie zakorzenionym kapitałem reputacyjnym a przenośnym kapitałem metrycznym, przy czym jego intensywność powinna rosnąć tam, gdzie kurs wymiany między obiema walutami jest niestabilny i politycznie negocjowany.

Po czwarte, systemowy status aspirujących półperyferii pozwala oczekiwać zróżnicowanych reakcji zależnie od położenia na przecięciu statusów osiągniętych i przypisanych: dyscypliny, języka, typu instytucji, rodzaju publiczności uznania i stopnia włączenia do centrum.

Trzy osie sporu w świetle proponowanego modelu

W kolejnych akapitach zaprezentuję, jak proponowany model pozwala uporządkować trzy utrzymujące się osie polskiej debaty o ewaluacji. Przyjmuję tu układ problemowy, bo to on najlepiej ujawnia napięcia między internacjonalizacją, metrykami i rywalizacją różnych walut prestiżu.

Komunikat z 31 lipca 2019 roku ogłasza pierwszy ministerialny wykaz czasopism „wraz z przypisaną liczbą punktów”; komunikat z 1 grudnia 2021 roku ponownie ogłasza wykaz na podstawie art. 267 ust. 3 ustawy, a komunikat z 21 grudnia 2021 roku wprost zmienia i prostuje wcześniejszy załącznik, modyfikując konkretne pozycje, ich punktację i przypisanie do dyscyplin; komunikat z 5 stycznia 2024 roku potwierdza trwałość tego mechanizmu (Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego, 2019; Minister Edukacji i Nauki, 2021a, 2021b; Minister Nauki, 2024). To, co w dalszej części nazywam przedstawianiem kursów wymiany, ma więc dosłowny wymiar regulacyjny – wartość publikacji w ewaluacji zależy od periodycznie ogłaszanych i korygowanych wykazów.

Mój argument nie neguje znaczenia doraźnych ingerencji politycznych, konfliktów pokoleniowych ani technik nowego zarządzania publicznego. Twierdę raczej, że w polskim przypadku czynniki te nabierają szczególnej siły dlatego, że uruchamiają spór już wcześniej osadzony w niepewnych kursach wymiany między uznaniem lokalnym i ponadlokalnym.

Internacjonalizacja

Z perspektywy proponowanego modelu internacjonalizacja powinna być w systemie aspiracyjnym obciążona co najmniej trzema sensami naraz – to strategia awansu, dyscyplinujący wymóg i doświadczenie narzucenia norm z zewnątrz. Jako strategia awansu oznacza próbę wejścia do obiegu, w których publikacje, współpraca i rozpoznawalność mogą zostać uznane za „naprawdę naukowe”, ponieważ przeszły przez sito selekcji szanowane poza krajem. W tej wersji internacjonalizacja jawi się jako odpowiedź na ograniczoną konwertowalność lokalnej reputacji, nie wystarczy bowiem być cenionym „u siebie”, jeśli system oceny, kariery i prestiżu coraz mocniej zależy od znaków rozpoznawalnych w szerszym obiegu.

Taką interpretację wzmacniają badania nad polskimi czasopismami w SSH. Pokazują one, że ewaluacja wytworzyła silne bodźce do dostosowywania praktyk redakcyjnych do parametrów umiędzynarodowienia, niekoniecznie jednak doprowadziła do trwałego wejścia w globalne obiegi recepcji. Część zmian miała charakter bardziej sygnalizacyjny niż substancjalny – wzrastały wskaźniki zagranicznych członków rad czy udział tekstów po angielsku, ale nie zawsze szła za tym realna transformacja publiczności i obiegu czytelniczego (Kulczycki i in., 2019). W tym sensie internacjonalizacja może być traktowana jako test członkostwa – trzeba wykazać jej oznaki, nawet jeśli pełne zakorzenienie w obiegu centrum pozostaje trudne.

W tej perspektywie rozumiały staje się trzeci wymiar – doświadczenie narzucenia. W systemie aspiracyjnym internacjonalizacja jest zarazem pożądana i obca. Pożądana, bo pozwala konwertować osiągnięcia na uznanie poza krajem; obca, bo zwykle jest wyobrażana jako standard ustanawiany gdzie indziej, w języku nie w pełni własnym, wobec zagadnień odbiegających od lokalnej struktury zapotrzebowania poznawczego. Stąd biorą się argumenty o „polskości nauki”, o nieprzekładalności części problemów badawczych na anglojęzyczne formaty, o nieadekwatności kryteriów centrum dla dyscyplin mocniej osadzonych w państwie, prawie, edukacji czy kulturze.

Proponowane odczytanie sugeruje zatem, że splot aspiracji i resentymentu nie jest paradoksem, lecz logicznym skutkiem położenia półperyferyjnego. Aktorzy mogą zarazem uznawać, że bez internacjonalizacji trudno wejść do pożądanego obiegu, i obawiać się, że pełne dostosowanie osłabi lokalne funkcje

nauki albo uderzy w tych, którzy z natury swoich dyscyplin nie mają równych możliwości translacji dorobku do anglojęzycznego mainstreamu. Dlatego internacjonalizacja przybiera postać cnoty wtedy, gdy mówi się o awansie systemu, a narzędzia dominacji wtedy, gdy mówi się o kosztach rozkładanych nierówno wewnątrz tegoż systemu.

Takie podwójne kodowanie widać w konkretnych wypowiedziach z 2021 roku. Stanowisko Prezydium KRASP odebrało arbitralne podnoszenie punktacji części krajowych czasopism jako działanie grożące międzynarodową marginalizacją polskiej nauki. Z kolei Rada Główna Nauki i Szkolnictwa Wyższego sformułowała stanowisko bardziej zniuansowane. Uznała, że część polskich periodyków może mieć szczególne znaczenie dla życia społecznego i kultury, ale jednocześnie argumentowała, że ta wartość powinna być rozpoznawana raczej przez odpowiednie ukształtowanie kryterium wpływu niż przez arbitralne przedstawianie punktacji w wykazie. W obu przypadkach stawką nie była abstrakcyjna zgoda lub niezgoda na internacjonalizację, lecz spór o to, jakim kanałem lokalnie ważne osiągnięcia mają być przekładane na legitymowane uznanie (Rada Główna Nauki i Szkolnictwa Wyższego, 2021; Konferencja Rektorów Akademickich Szkół Polskich, 2021).

Jednym z oczekiwań wynikających z modelu jest więc to, że w centrum światowej nauki internacjonalizacja będzie miała słabszy ładunek egzystencjalny i częściej będzie funkcjonować jako infrastruktura codziennego działania niż moralny test członkostwa. Na peryferiach może pozostawać zewnętrzna norma o małej lokalnej konwertowalności, ale na aspirujących półperyferiach staje się jednocześnie obietnicą awansu, wymogiem dyscyplinującym i źródłem poczucia zewnętrznego narzucenia.

Miary i wskaźniki

Z tej samej perspektywy można postawić hipotezę, że miary będą w Polsce miały podwójny status – narzędzia przejrzystości i symbolu podległości. Z punktu widzenia obrońców liczb ich podstawową zaletą jest zdolność do koordynacji. W heterogenicznym systemie, obejmującym różne dyscypliny, instytucje i obiegi publikacyjne, liczby pozwalają uporządkować decyzje, zamknąć część sporów i sprawiają, że rozstrzygnięcia są w większym stopniu możliwe do obrony przed zarzutami o arbitralność. Przy ograniczonym zaufaniu do samoregulacji środowiskowej miary działają jak publicznie rozpoznawalne tokeny procedury.

Dotychczasowe badania nad polską ewaluacją czynią tę hipotezę wiarygodną. Wskaźniki bibliometryczne od dawna są w Polsce używane nie tylko do finansowania jednostek, lecz także do organizowania lokalnych procedur oceny, awansu i autoprezentacji dorobku (Kulczycki, 2017, 2019; Kulczycki i in., 2021). Ich znaczenie nie wynika więc wyłącznie z decyzji ministerialnych,

zostały one bowiem głęboko wchłonięte przez praktyki instytucjonalne. Uczelnie, wydziały i komisje zaczynają myśleć o dorobku przez pryzmat tokenów łatwo włączalnych do formularzy, rankingów i porównań.

Jednocześnie ta sama cecha, która czyni miary użytecznymi proceduralnie, sprawia, że stają się politycznie podejrzone. Jeżeli działają jako przenośne waluty uznania, to z definicji uprzywilejowują te obiegi, które najłatwiej dają się stokenizować i przenieść przez luki strukturalne – wysoko indeksowane czasopisma, rozpoznawalne wydawnictwa, międzynarodowe współautorstwa. W konsekwencji deprecjonują te formy wartości, które pozostają głęboko zakorzenione lokalnie – reputację środowiskową, długie monografie, wkład do krajowej debaty publicznej, działalność redakcyjną lub ekspercką w obiegach, w których trudno o wyrażaną ilościowo miarę.

Z tej perspektywy spory o wykaz czasopism mają charakter znacznie szerszy niż tylko techniczny. Gdy ministerialna lista przesuwą punktację wybranych periodyków, zmienia także kursy wymiany. Niektóre kanały publikacyjne zyskują zdolność do szybkiej konwersji na punkty, kategorie i zasoby, a inne ją tracą. Ireneusz Sadowski i Łukasz Zamęcki (2025) pokazują, że w ewaluacji z 2022 roku w SSH znaczną rolę odegrały publikacje krajowe, a stopień kontroli nad czasopiśmem sprzyjał zwiększonej skłonności do publikowania „u siebie” i dostosowywania praktyk redakcyjnych do zmiennych reguł ewaluacji. Można to uznać za przykład istnienia równoległego systemu wymiany walut metrycznych – zasobów wysokokonwertowalnych w obiegu krajowo-biurokratycznym, lecz niekoniecznie w obiegu reputacyjnym poza systemem.

W debacie publicznej taka sytuacja skutkuje wysuwaniem dwóch przeciwnych oskarżeń. Z jednej strony – miary są potrzebne, bo ograniczają lokalne układy i nepotyzm. Z drugiej – miary są narzędziem zależności, bo wymuszają podporządkowanie walutom centrum albo, w wersji krajowej, pozwalają politycznie manipulować kursem wartości bez jawnej debaty o jakości. Proponowany model sugeruje, że obie strony opisują realne własności właściwości wskaźników, ale każda podkreśla inny moment ich działania.

Wyraźnie widać to też w sporach o same wskaźniki. Komunikat KEN z lutego 2021 roku legitymizuje je na podstawie transparentnej procedury, porównywalności i ograniczania arbitralności. Andrzej Jajszczyk (2021) pokazuje natomiast, że gdy logikę ewaluacji instytucjonalnej przenosi się na ocenę indywidualną, ten sam system staje się destrukcyjny. Jeszcze inny wariant tego konfliktu reprezentują Grzegorz Racki i Aneta Drabek (2021). Bronią oni sensu parametryzacji jako heurystyki widzialności i recepcji, a zarazem krytykują zaniżoną konwertowalność monografii. Materiał ten dobrze pokazuje, że polska debata nie tworzy prostego podziału na „zwolenników liczb” i „obrońców jakości”, lecz jej sednem jest niezgoda co do rangi kursów wymiany między różnymi formami uznania (Komisja Ewaluacji Nauki, 2021; Jajszczyk, 2021; Racki i Drabek, 2021).

Jeśli ta interpretacja jest trafna, można się spodziewać, że w centrum wskaźniki częściej będą funkcjonować jako pomocnicze heurystyki w otoczeniu gęstych sieci reputacyjnych, a na peryferiach ich konwertowalność będzie zbyt słaba lub zbyt zewnętrzna, by organizować cały system. Na aspirujących półperyferiach staną się natomiast twardą walutą właśnie dlatego, że oferują przenośny i proceduralnie obronny język uznania. Z tej przyczyny są tam bronione z wyjątkową siłą i równie gwałtownie kontestowane.

Lokalny kapitał reputacyjny a przenośny kapitał metryczny

Proponowany model sugeruje, by trzecią oś sporu opisywać nie przede wszystkim w języku pokoleniowym lub obyczajowym – hermetyczne sieci powiązań (ang. *old boys networks*) kontra reformatorzy – lecz jako antagonizm między nosicielami dwóch różnych form kapitału. Po jednej stronie znajdują się aktorzy bogaci w lokalnie osadzony kapitał reputacyjny – redaktorzy krajowych czasopism, liderzy szkół dyscyplinarnych, osoby o wysokim prestiżu w gęstych sieciach środowiskowych. Po drugiej – nosiciele przenośnego kapitału metrycznego, czyli osoby, których pozycja jest mocniej związana z publikacjami w obiegach międzynarodowych, z rozpoznawalnymi tokenami indeksacyjnymi i z procedurami porównywania ponad lokalnymi więziami.

Model podpowiada, że w centrum systemu nauki te dwa typy kapitału częściej by się pokrywały. Instytucjonalny prestiż, lokalna reputacja i globalna widzialność wzajemnie się wzmacniają. Na głębokich peryferiach przewaga lokalnych elit może utrzymywać się dłużej, bo zewnętrzne tokeny są słabiej konwertowalne. Na aspirujących półperyferiach rozdział między obiema walutami jest najbardziej dotkliwy. Można być silnym lokalnie, ale słabiej rozpoznawalnym globalnie; można też posiadać tokeny wysoko cenione w procedurach ewaluacyjnych, ale nie mieć pełnej kontroli nad lokalnymi sieciami instytucjonalnymi.

Z tej perspektywy staje się jasne, dlaczego konflikt o wykaz czasopism i zasady ewaluacji tak często przybiera formę walki o „sprawiedliwe” kryteria, za którymi kryją się odmienne reżimy legitymizacji. Obrońcy lokalnego kapitału reputacyjnego podnoszą argument o redukcjonizmie, o niedocenianiu specyfiki dyscyplin, o niszczeniu funkcji publicznych i narodowych. Zwolennicy twardych kryteriów wskazują na autoreprodukcję lokalnych klik, arbitralność sądów jakościowych i potrzebę zerwania z systemem, w którym reputacja jest nieprzejrzysta i trudno przenoszalna. W tym ujęciu obie strony bronią racjonalnych interesów osadzonych w odmiennych walutach uznania.

Szczególnej intensywności tego sporu można oczekiwać zwłaszcza wtedy, gdy polityczna ingerencja przesuwą kurs jednej waluty względem drugiej. Jeśli lista czasopism nagle zwiększa punktację części krajowych tytułów, może to zostać odczytane albo jako przywrócenie równowagi wobec dominacji centrum,

albo jako nieuzasadnione uprzywilejowanie lokalnych obiegów. W obu przypadkach stawką pozostaje nie sam instrument, lecz to, czy kapitał zyska na konwertowalności. Jeśli model jest trafny, w centrum niezgoda między lokalnymi elitami a reformatorami będzie częściej dotyczyła stopnia formalizacji oceny. Na peryferiach może być słabsza. Na aspirujących półperyferiach powinna przybierać szczególnie wyrazistą postać, ponieważ lokalnie osadzony kapitał reputacyjny i przenośny kapitał metryczny pozostają częściowo rozdzielone, a ich kurs wymiany jest niestabilny i politycznie negocjowany.

Typy idealne wzorów reakcji na ewaluację w systemie aspiracyjnym

Jeżeli powyższa diagnoza jest słuszna, reakcje na wzmacnianie roli wskaźników i presję na umiędzynarodowienie nie będą jednolite. „Reaktywność” jako pojęcie opisujące mechanizm zmiany praktyk publikacyjnych (Espeland i Sauder, 2007) powinno zostać zastąpione pojęciem „modeli reaktywności” w zależności od pozycji zajmowanej w strukturze krajowego systemu. Aspiracyjny charakter systemu wzmacnia presję dostosowawczą, ale nie usuwa zróżnicowania – to właśnie przecięcie statusu systemowego z pozycją aktorów w różnych obiegach uznania raczej powinno generować odmienne strategie. Poniższa tabela porządkuje możliwe wzory reakcji, które mogłyby zostać poddane dalszym badaniom empirycznym – przedstawiam tu kilka typów idealnych. W rzeczywistości oczywiście mogą się one na siebie nakładać lub zmieniać wraz z rozwojem kariery (tabela 1).

Pierwszy typ – aktorzy silnie „podpięci” do centrum – cechuje się trajektorią sytuacyjną zbudowaną wokół regularnego dostępu do rytuałów wytwarzających globalną przestrzeń uwagi: seminariów w wiodących instytucjach, konferencji z wysokim progiem wejścia, recenzji dla prestiżowych czasopism. Ich kapitał kulturowy jest zestrojony z symbolami krążącymi w tych rytuałach, a ich sytuacyjna stratyfikacja jest po stronie aktorów dominujących. Dla takich aktorów polityczne korekty kursu wymiany są niepokojące przede wszystkim dlatego, że zaburzają czytelność sygnału i architekturę symbolicznej porównywalności między polem krajowym i globalnym.

Drugi typ – aktorzy aspirujący z pozycji średniej – cechuje się trajektorią złożoną z powtarzanych prób wejścia w rytuały centrum, które są w większości nieudane lub niepełne. Akumulacja tych epizodów generuje szczególnie styl autoprezentacji – pełnej, stechnicyzowanej deferencji kategorialnej w stosunku do centrum połączonej z ostrą, porównawczą samooceną wobec lokalnych kolegów o podobnym statusie. Ponieważ grupa ta obejmuje najczęściej osoby na początkowym lub środkowym etapie kariery, konkurują one o ograniczone zasoby (np. granty, stypendia zagraniczne), w których kryteria selekcji obejmują

wartości wskaźników bibliometrycznych. To właśnie w tej grupie konformizm pojawia się najsilniej – bo stawka członkostwa jest najbardziej otwarta.

Tabela 1. Typy idealne wzorów reakcji na ewaluację w systemie aspiracyjnym

Typ aktora	Dominujący lęk	Decydująca publiczność uznania	Prawdopodobny sposób mówienia o internacjonalizacji i metrykach	Przewidywana reakcja na zaostrenie ewaluacji
Aktorzy silnie związani z centrum	Dewaluacja zewnętrznie uznawanego dorobku przez lokalne lub polityczne korekty kursu	Międzynarodowi recenzenci, wysoko prestiżowe czasopisma, granty, transnarodowe sieci	Internacjonalizacja byłaby infrastrukturą normalnej nauki; miary – użyteczne, lecz wtórne wobec realnej reputacji	Prawdopodobnie popieraliby zaostrenie, jeśli wzmacniałoby ono konwertowalność globalną; ostro krytykowałiby arbitralne lokalne odstępstwa
Aktorzy aspiracyjni z pozycji średniej	Zablokowanie awansu i utrata szansy na pełne członkostwo w uznawanym obiegu	Mieszana publiczność, ale silnie zorientowana na punkty, indeksację i rozpoznawalne tokeny	Internacjonalizacja byłaby obowiązkiem i drogą awansu; miary – zarazem sprawiedliwe i stresogenne	Najsilniej dostosowywaliby strategię publikacyjne, językowe i sieciowe; to oni najpełniej ucieleśnialiby <i>middle-status conformity</i>
Elity silne lokalnie, słabiej zakotwiczone globalnie	Dewaluacja lokalnej reputacji, szkół, instytucji i czasopism	Krajowe środowiska dyscyplinarne, instytucje zawodowe, krajowa sfera publiczna	Internacjonalizacja byłaby selektywnie użyteczna, ale często nadmiernie normatywna; miary – redukcjonizmem i obcą walutą	Prawdopodobnie broniliby pluralizacji kryteriów, wagi monografii, roli języka polskiego i krajowych czasopism; próbowaliby renegocjować kursy wymiany
Outsiderzy wobec obu obiegów	Trwała niewidzialność i prekaryzacja	Bezpośredni przełożeni, minima formalne, najbliższe otoczenie instytucjonalne	Internacjonalizacja i miary byłyby grą, do której trudno uzyskać dostęp; jednocześnie – nieuniknionym wymogiem przetrwania	Dostosowanie byłoby epizodyczne, oportunistyczne lub cyniczne; możliwe byłyby także wycofanie, bierność i doraźne gry z systemem

Źródło: opracowanie własne.

Trzeci typ – elity silne lokalnie, słabiej zakotwiczone globalnie – znajduje swój punkt równowagi w gęstych, cyklicznie powtarzanych rytuałach lokalnych. Partykularny kapitał kulturowy (Collins, 2004) jest tam wysoki, sytuacyjna stratyfikacja sprzyjająca, a udane rytuały lokalne są wiarygodnym źródłem energii emocjonalnej. Trudność zaczyna się wtedy, gdy przesunięcia regulacyjne dewalują kurs, po którym tokeny generowane w tych rytuałach wymieniają się na punkty w systemie ewaluacji. Obrona pluralizmu form publikacyjnych i wagi języka polskiego w tym kontekście wynika więc z trafnego rozpoznania, że wchłonięcie tych zasobów przez jedną walutę centrum oznaczałoby strukturalną utratę energii emocjonalnej zgromadzonej w lokalnych rytuałach.

Czwarty typ – outsiderzy z perspektywy obu obiegow – jest modelowym przypadkiem tego, co Collins określa mianem trajektorii o wyczerpanym tropizmie energii emocjonalnej (Collins, 2004, s. 181). Brak stabilnego dostępu do rytuałów centrum idzie tu w parze z marginalną pozycją w rytuałach lokalnych. Kapitał metryczny jest dla tych aktorów widoczną walutą, której nie sposób wytworzyć w ilości odpowiedniej wobec wymagań ewaluacji. Rytuały, które dostarczają im energii emocjonalnej, są najczęściej rozproszone i przypadkowe. Stąd charakterystyczny splot reakcji – epizodyczne dostosowanie do formalnego minimum, okazjonalny cynizm, dryf, niekiedy dezercja. Ten typ pokazuje negatywną granicę modelu – mechanizmy translacji działają, ale wytwarzają pozycję, w której wszystkie warstwy jednocześnie odmawiają aktorowi wystarczającej energii emocjonalnej. To w tym typie strukturalna pozycja Polski w globalnym polu nauki manifestuje się najbardziej dotkliwie.

Matryca ta ma dwa zastosowania. Po pierwsze, pozwala uniknąć moralizującej psychologizacji sporów. Po drugie, stanowi punkt wyjścia do postulowanego tu pragmatycznego zwrotu w badaniach nad ewaluacją.

Ku pragmatycznemu zwrotowi w badaniach nad ewaluacją

Punktem wyjścia tego artykułu było przekonanie, że polskiej debaty o ewaluacji nie da się zrozumieć wyłącznie jako sporu o trafność narzędzi oceny. Jeśli ograniczymy się do przeciwstawienia „jakość versus lokalność” albo „miary versus eksperckość”, dyskusja o reformach nauki nie wyjdzie poza moralizujący język samego konfliktu. Celem tekstu było więc zaproponowanie perspektywy teoretycznej, która pozwala ten język częściowo zdenaturalizować – perspektywy lokującej się w ukonstytuowanej w ostatnich dwóch dekadach tradycji *sociology of valuation and evaluation* (Lamont, 2012; Boltanski i Thévenot, 2006; Helgesson i Muniesa, 2013; Espeland i Sauder, 2007; Stark, 2009; Karpik, 2010; de Rijcke i in., 2016). Proponowane podejście nie jest w tym sensie wprowadzeniem pragmatycznej socjologii wartościowania do socjologii w ogóle – ta

tradycja od Johna Deweya (1939), przez Boltanskiego i Thévenota, po Fabiana Muniesę (2014) jest rozpoznawalnie pragmatyczna od dekad – lecz proponuje zwrot pragmatyczny w debacie o ewaluacji. Polega on na przeniesieniu tego dyskursu z rejestru moralizującej wojny o „naukę polską” do rejestru, w którym można odczytywać go jako konflikt strategii konwertowalności między różnymi walutami uznania, osadzony w strukturze globalnego pola nauki.

W niniejszym tekście zaproponowałem interpretację Polski jako systemu ulokowanego na aspiracyjnych półperyferiach. Jej sens polega na uchwyceniu szczególnego układu zależności i aspiracji – zależności od zewnętrznego uznania przy braku stabilnego osadzenia w najgęstszych sieciach centrum. W tym ujęciu internacjonalizacja i miary nabierają szczególnego znaczenia, gdyż stają się walutami uznania. W takich warunkach spór o ewaluację można postrzegać jako konflikt między różnymi strategiami dostępu do legitymowanego obiegu – między obroną lokalnie zakorzenionego kapitału reputacyjnego a inwestycją w przenośny kapitał metryczny.

Połączenie konformizmu statusu pośredniego, collinsowskiej teorii rytuałów interakcyjnych i pojęcia kapitału metrycznego nie daje jeszcze rozstrzygających wyników empirycznych, ale dostarcza aparatu pojęciowego, który pozwala ten antagonizm reinterpretować. Pierwsza z tych teorii wyjaśnia, dlaczego systemy aspiracyjne mogą wykazywać szczególną skłonność do konformizmu wobec norm centrum. Collinsowska mikrotranslacja pokazuje, że presja ta działa w konkretnych sytuacjach, w których ministrowie, komisje, recenzenci i środowiska aktywują symbole i hierarchie. Kapitał metryczny tłumaczy z kolei, dlaczego liczby zyskują taką siłę – nie dlatego mianowicie, że ostatecznie rozwiązują problem jakości, lecz dlatego, że działają jako przenośne tokeny wartości i umożliwiają sytuacyjne domknięcie sporu – w tym sensie, w jakim Boltanski i Thévenot (2006) opisują test jako moment zawieszenia konkurencji porządków wielkości przez praktyczne rozstrzygnięcie sytuacyjne. Splot tych trzech kategorii wnosi do *sociology of valuation* trzy rozszerzenia: strukturalno-systemowe (osadzenie praktyk wartościowania w asymetrii centrum–półperyferia–peryferia), teorię zachowań aktorów w warunkach wielu reżimów uznania o różnej legitymizacji oraz mikroemocjonalne (collinsowska mikroteoria konwersji energii emocjonalnej w uznanie akademickie). W tym sensie prezentowany tutaj aparat pojęciowy wypełnia trzy luki obecne w tej tradycji.

Stąd wynika nie tylko propozycja pragmatycznego zwrotu, lecz także agenda dalszych badań empirycznych zogniskowanych wokół pytań: kto zyskuje konwertowalność w nowych reżimach oceny? Kto traci zdolność przekładu swoich osiągnięć na uznanie? Kiedy wskaźniki działają jako narzędzia koordynacji, a kiedy jako środki dewaluacji? Kiedy krajowe korekty wykazu czasopism tworzą potrzebną pluralizację walut, a kiedy produkują jedynie równoległe systemy wymiany walut metrycznych słabo rozpoznawalnych poza systemem?

Odpowiedź na te pytania wymagałaby badań wykraczających poza zakres niniejszego tekstu, w szczególności wywiadów pogłębionych, analiz praktyk ewaluacyjnych, porównań między dyscyplinami i studiów nad karierami publikacyjnymi.

Jeśli polska debata o ewaluacji ma wyjść poza cyklicznie powtarzające się wojny kulturowe, potrzebna jest denaturalizacja kategorii przyjmowanych dotychczas jako oczywiste. W polskim „wiecznie aspirującym” systemie stawką są kursy wymiany uznania. A skoro tak, to zasadnicze pytanie brzmi: jakie waluty uznania, dla jakich aktorów i w jakich obiegach mają być uznawane za prawomocne?

Bibliografia

- Akbaritabar, A., Castro Torres A. F., Larivière V. (2024). A Global Perspective on Social Stratification in Science. *Humanities and Social Sciences Communications*, 11.
- Alatas, S. F. (2003). Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences. *Current Sociology*, 51(6), 599–613. <https://doi.org/10.1177/00113921030516003>
- Alatas, S. F. (2022). Political Economies of Knowledge Production: On and Around Academic Dependency. *Journal of Historical Sociology*, 35(1), 14–23. <https://doi.org/10.1111/johs.12362>
- Arrighi, G., Drangel, J. (1986). The Stratification of the World-Economy: An Exploration of the Semiperipheral Zone. *Review (Fernand Braudel Center)*, 10(1), 9–74.
- Beigel, F. (2014). Publishing from the Periphery: Structural Heterogeneity and Segmented Circuits. The Evaluation of Scientific Publications for Tenure in Argentina’s CONICET. *Current Sociology*, 62(5), 743–765. <https://doi.org/10.1177/0011392114533977>
- Blagojević, M. (2009). *Knowledge Production at the Semiperiphery: A Gender Perspective*. Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
- Blagojević, M., Yair, G. (2010). The Catch 22 Syndrome of Social Scientists in the Semiperiphery: Exploratory Sociological Observations. *Sociologija*, 52(4), 337–358. <https://doi.org/10.2298/SOC1004337B>
- Boltanski, L. (2011). *On Critique: A Sociology of Emancipation* (G. Elliot, tłum.). Polity Press.
- Boltanski, L., Chiapello, È. (2005). *The New Spirit of Capitalism* (G. Elliot, tłum.). Verso.
- Boltanski, L., Thévenot, L. (2006). *On Justification: Economies of Worth* (C. Porter, tłum.). Princeton University Press.
- Burrows, R. (2012). Living with the H-Index? Metric Assemblages in the Contemporary Academy. *The Sociological Review*, 60(2), 355–372. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2012.02077.x>
- Chase-Dunn, C., Hall, T. D. (1997). *Rise and Demise: Comparing World-Systems*. Westview Press.

- Clauset, A., Arbesman, S., Larremore, D. B. (2015). Systematic Inequality and Hierarchy in Faculty Hiring Networks. *Science Advances*, 1(1), e1400005. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1400005>
- Collins, R. (1981). On the Microfoundations of Macrosociology. *American Journal of Sociology*, 86(5), 984–1014.
- Collins, R. (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Belknap Press.
- Collins, R. (2000). Situational Stratification: A Micro-Macro Theory of Inequality. *Sociological Theory*, 18(1), 17–43. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00086>
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton University Press.
- Dahler-Larsen, P. (2012). *The Evaluation Society*. Stanford University Press.
- Dahler-Larsen, P. (2014). Constitutive Effects of Performance Indicators: Getting Beyond Unintended Consequences. *Public Management Review*, 16(7), 969–986. <https://doi.org/10.1080/14719037.2013.770058>
- de Rijcke, S., Wouters, P. F., Rushforth, A. D., Franssen, T. P., Hammarfelt, B. (2016). Evaluation Practices and Effects of Indicator Use – A Literature Review. *Research Evaluation*, 25(2), 161–169. <https://doi.org/10.1093/reseval/rvv038>
- Derrick, G. (2018). *The Evaluators' Eye: Impact Assessment and Academic Peer Review*. Palgrave Macmillan.
- Dewey, J. (1939). Theory of Valuation. W: O. Neurath, R. Carnap, C. Morris (red.), *International Encyclopedia of Unified Science*, (vol. 2, no. 4). University of Chicago Press.
- Espeland, W. N., Sauder, M. (2007). Rankings and Reactivity: How Public Measures Recreate Social Worlds. *American Journal of Sociology*, 113(1), 1–40. <https://doi.org/10.1086/517897>
- Garfield, E. (1979). Is Citation Analysis a Legitimate Evaluation Tool. *Scientometrics*, 1, 359–375.
- Hammarfelt, B., de Rijcke, S. (2015). Accountability in Context: Effects of Research Evaluation Systems on Publication Practices, Disciplinary Norms, and Individual Working Routines in the Faculty of Arts at Uppsala University. *Research Evaluation*, 24(1), 63–77. <https://doi.org/10.1093/reseval/rvu029>
- Heilbron, J. (1999). Towards a Sociology of Translation: Book Translations as a Cultural World-System. *European Journal of Social Theory*, 2(4), 429–444. <https://doi.org/10.1177/136843199002004002>
- Heilbron, J. (2014). The Social Sciences as an Emerging Global Field. *Current Sociology*, 62(5), 685–703. <https://doi.org/10.1177/0011392113499739>
- Heilbron, J., Boncourt, T., Sorá, G. (red.). (2018). *The Social and Human Sciences in Global Power Relations*. Palgrave Macmillan.
- Helgesson, C.-F., Muniesa, F. (2013). For What It's Worth: An Introduction to Valuation Studies. *Valuation Studies*, 1(1), 1–10. <https://doi.org/10.3384/vs.2001-5992.13111>
- Hicks, D., Wouters, P., Waltman, L., de Rijcke, S., Rafols, I. (2015). Bibliometrics: The Leiden Manifesto for Research Metrics. *Nature*, 520(7548), 429–431. <https://doi.org/10.1038/520429a>

- Hylmö, A. (2018). *Disciplined Reasoning: Styles of Reasoning and the Mainstream-Heterodoxy Divide in Swedish Economics*. Doctoral Thesis, Lund University. https://lucris.lub.lu.se/ws/portalfiles/portal/51193967/Hylmo_2018_Disciplined_reasoning_Digital.pdf. [dostęp: 16.05.2026].
- Jajszczyk, A. (2021). Pułapki ewaluacji. *Forum Akademickie*, 3, s. 44–46.
- Karpik, L. (2010). *Valuing the Unique: The Economics of Singularities*. Princeton University Press.
- Keim, W. (2010). Pour un modèle centre-périphérie dans les sciences sociales. Aspects problématiques des relations internationales en sciences sociales. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 4(3), 570–598. <https://doi.org/10.3917/rac.011.0570>
- Komisja Ewaluacji Nauki. (2021). Komunikat KEN 2/2021. Komunikat Komisji Ewaluacji Nauki. *Nauka*, 2, 11–13.
- Konferencja Rektorów Akademickich Szkół Polskich. (2021). Dokument nr 9/VIII. Stanowisko Prezydium KRASP z dnia 22 lutego 2021 r. w sprawie zmian wprowadzonych przez Ministerstwo Edukacji i Nauki w wykazie czasopism naukowych. *Nauka*, 2, 16–18.
- Korytkowski, P., Kulczycki, E. (2019). Examining How Country-Level Science Policy Shapes Publication Patterns: the Case of Poland. *Scientometrics*, 119(3), 1519–1543. <https://doi.org/10.1007/s11192-019-03092-1>
- Krawczyk, S., Szadkowski, K., Kulczycki, E. (2021). Identifying Top Researchers in Highly Metricized Academia: Two Discursive Strategies of Senior Officials in Poland. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 44(2), 269–280. <https://doi.org/10.1080/01596306.2021.1993792>
- Kreimer, P. (2006). ¿Dependientes o integrados? La ciencia latinoamericana y la nueva división internacional del trabajo. *Nómadas*, 24, 199–212.
- Kreimer, P. (2019). *Science and Society in Latin America: Peripheral Modernities*. Routledge.
- Kreimer, P. (2025). The Subordinate Integration in the Production and Circulation of Knowledge: Origin, Development and Rewritings. W: N. Invernizzi, L. Rodriguez Medina (red.), *Latin American Breakthroughs in STS Theory* (s. 63–87). Palgrave Macmillan.
- Krzeski, J., Szadkowski, K., Kulczycki, E. (2022). Creating Evaluative Homogeneity: Experience of Constructing a National Journal Ranking. *Research Evaluation*, 31(3), 410–422. <https://doi.org/10.1093/reseval/rvac011>
- Kulczycki, E. (2017). Assessing Publications Through a Bibliometric Indicator: The Case of Comprehensive Evaluation of Scientific Units in Poland. *Research Evaluation*, 26(1), 41–52. <https://doi.org/10.1093/reseval/rvw023>
- Kulczycki, E. (2019). Field Patterns of Scientometric Indicators Use for Presenting Research Portfolio for Assessment. *Research Evaluation*, 28(2), 169–181. <https://doi.org/10.1093/reseval/rvy043>
- Kulczycki, E. (2021). Polityczna ingerencja w Wykaz czasopism naukowych. Dlaczego wykazy muszą być w rękach naukowców. *Nauka*, 2, 39–77. <https://doi.org/10.24425/nauka.2021.136315>

- Kulczycki, E. (2023). *The Evaluation Game: How Publication Metrics Shape Scholarly Communication*. Cambridge University Press.
- Kulczycki, E., Engels, T. C. E., Pölönen, J., Bruun, K., Dušková, M., Guns, R., Nowotniak, R. (2018). Publication Patterns in the Social Sciences and Humanities: Evidence from Eight European Countries. *Scientometrics*, 116(1), 463–486. <https://doi.org/10.1007/s11192-018-2711-0>
- Kulczycki, E., Korzeń, M., Korytkowski, M. (2017). Toward an Excellence-Based Research Funding System: Evidence from Poland. *Journal of Informetrics*, 11(1), 282–298. <https://doi.org/10.1016/j.joi.2017.01.001>
- Kulczycki, E., Rozkosz, E. A., Drabek, A. (2019). Internationalization of Polish Journals in the Social Sciences and Humanities: Transformative Role of the Research Evaluation System. *Canadian Journal of Sociology*, 44(1), 9–38. <https://doi.org/10.29173/cjs28794>
- Kulczycki, E., Rozkosz, E. A., Szadkowski, K., Ciereszko, K., Hołowiecki, M., Krawczyk, F. (2021). Local Use of Metrics for the Research Assessment of Academics: the Case of Poland. *Journal of Higher Education Policy and Management*, 43(4), 435–453. <https://doi.org/10.1080/1360080X.2020.1846243>
- Kwiek, M. (2020). Internationalists and Locals: International Research Collaboration in a Resource-Poor System. *Scientometrics*, 124(1), 57–105. <https://doi.org/10.1007/s11192-020-03460-2>
- Lafaye, C., Thévenot, L. (1993). Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature. *Revue française de sociologie*, 34(4), 495–524.
- Lamont, M. (2009). *How Professors Think: Inside the Curious World of Academic Judgment*. Harvard University Press.
- Lamont, M. (2012). Toward a Comparative Sociology of Valuation and Evaluation. *Annual Review of Sociology*, 38, 201–221. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-120022>
- Marginson, S. (2022a). Global Science and National Comparisons: Beyond Bibliometrics and Scientometrics. *Comparative Education*, 58(2), 125–146. <https://doi.org/10.1080/03050068.2021.1981725>
- Marginson, S. (2022b). What Drives Global Science? The Four Competing Narratives. *Studies in Higher Education*, 47(8), 1566–1584. <https://doi.org/10.1080/03075079.2021.1942822>
- Minister Edukacji i Nauki. (2021a). Komunikat z dnia 1 grudnia 2021 r. w sprawie wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych. <https://www.gov.pl/web/nauka/komunikat-ministra-edukacji-i-nauki-z-dnia-1-grudnia-2021-r-w-sprawie-wykazu-czasopism-naukowych-i-recenzowanych-materialow-z-konferencji-miedzynarodowych> [dostęp: 16.05.2026].
- Minister Edukacji i Nauki. (2021b). Komunikat z dnia 21 grudnia 2021 r. w sprawie wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych. <https://www.gov.pl/web/nauka/komunikat-ministra-edukacji-i-nauki-z-dnia-21-grudnia-2021-r-o-zmianie-i-sprostowaniu-komunikatu-w-sprawie-wykazu-czasopism-naukowych-i-recenzowanych-materialow-z-konferencji-miedzynarodowych> [dostęp: 16.05.2026].

- Minister Nauki. (2024). Komunikat z dnia 5 stycznia 2024 r. w sprawie wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych. <https://www.gov.pl/web/nauka/komunikat-ministra-nauki-z-dnia-5-stycznia-2024-r-w-sprawie-wykazu-czasopism-naukowych-i-recenzowanych-materialow-z-konferencji-miedzynarodowych> [dostęp: 16.05.2026].
- Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego. (2019). Komunikat z dnia 31 lipca 2019 r. w sprawie wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych. <https://www.gov.pl/web/nauka/komunikat-ministra-nauki-i-szkolnictwa-wyzszego-z-dnia-31-lipca-2019-r-w-sprawie-wykazu-czasopism-naukowych-i-recenzowanych-materialow-z-konferencji-miedzynarodowych-wraz-z-przypisana-liczba-punktow2> [dostęp: 16.05.2026].
- Mongeon, P., Paul-Hus, A. (2016). The Journal Coverage of Web of Science and Scopus: A Comparative Analysis. *Scientometrics*, 106(1), 213–228. <https://doi.org/10.1007/s11192-015-1765-5>
- Münch, R. (2009). *Globale Eliten, lokale Autoritäten: Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA, McKinsey & Co.* Suhrkamp.
- Münch, R. (2010). Der Monopolmechanismus in der Wissenschaft. Auf den Schultern von Robert K. Merton. *Berliner Journal für Soziologie*, 20(3), 341–370. <https://doi.org/10.1007/s11609-010-0132-x>
- Münch, R. (2014). *Academic Capitalism: Universities in the Global Struggle for Excellence*. Routledge.
- Muniesa, F. (2014). *The Provoked Economy: Economic Reality and the Performative Turn*. Routledge.
- Phillips, D. J., Zuckerman, E. W. (2001). Middle-Status Conformity: Theoretical Restatement and Empirical Demonstration in Two Markets. *American Journal of Sociology*, 107(2), 379–429.
- Power, M. 1997. *The Audit Society: Rituals of Verification*. Oxford University Press.
- Prato, M., Kypraios, E., Ertug, G., Lee, Y. G. (2019). Middle-Status Conformity Revisited: The Interplay Between Achieved and Ascribed Status. *Academy of Management Journal*, 62(4), 1003–1027. <https://doi.org/10.5465/amj.2017.0316>
- Racki, G., Drabek, A. (2021). Monografie – niekochane dziecko systemu parametryzacji. *Forum Akademickie*, 4, 32–34.
- Rada Główna Nauki i Szkolnictwa Wyższego. (2021). Stanowisko nr 30/2021 Rady Główniej Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 26 lutego 2021 r. w sprawie najnowszego wykazu czasopism. *Nauka*, 2, 14–15.
- Remisiewicz, Ł. (2026a). Metric Capital: How Academic Indicators Become Interactional Resource. *SocArXiv* [preprint].
- Remisiewicz, Ł. (2026b). Metrics as Proxies: A Theoretical and Empirical Study of Reasonings Based on Bibliometric Indicators. *Higher Education Quarterly*, 80(1). <https://doi.org/10.1111/hequ.70095>
- Rodriguez Medina, L. (2013). Objetos subordinantes: la tecnología epistémica para producir centros y periferias. *Revista Mexicana de Sociología*, 75(1), 7–28.
- Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 22 lutego 2019 r. w sprawie ewaluacji jakości działalności naukowej. (2019). Dz.U. 2019 poz. 392.

- Rushforth, A., de Rijcke, S. (2015). Accounting for Impact? The Journal Impact Factor and the Making of Biomedical Research in the Netherlands. *Minerva*, 53(2), 117–139. <https://doi.org/10.1007/s11024-015-9274-5>
- Sadowski, I., Zamecki, Ł. (2025). Endogeny in Measuring Research Excellence. In-House Publishing and Conflict of Interests in Polish Science Evaluation. *Research Policy*, 54(1), 105134. <https://doi.org/10.1016/j.respol.2024.105134>
- Stark, D. (2009). *The Sense of Dissonance: Accounts of Worth in Economic Life*. Princeton University Press.
- Summers-Effler, E. (2002). The Micro Potential for Social Change: Emotion, Consciousness, and Social Movement Formation. *Sociological Theory*, 20(1), 41–60. <https://doi.org/10.1111/1467-9558.00150>
- Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. – Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce. (2018). Dz.U. 2018 poz. 1668.
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press.
- Warczok, T., Zarycki, T. (2016). *Gra peryferyjna. Polska politologia w globalnym polu nauk społecznych*. Scholar.
- Zarycki, T. (2014). *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*. Routledge.



**RECENZJA KSIĄŻKI RENATY WŁOCH *SOCJOLOGIA
CYFROWA. O USPOŁECZNIENIU TECHNOLOGII
I TECHNOLOGIACH USPOŁECZNIENIA***

**Review of the book *Socjologia cyfrowa. O uspołecznieniu technologii
i technologiach uspołecznienia* (Renata Włoch)**

Książka Renaty Włoch jest pozycją ważną dla socjologów z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, autorka syntetyzuje w niej teorie dotyczące technologii cyfrowych powstałe w ramach różnych dyscyplin i subdyscyplin naukowych. Używam terminu „synteza” nieprzypadkowo, ponieważ teorie te nie są tutaj streszczane, ale analizowane – autorka wskazuje nie tylko punkt ciężkości i główne tezy każdej z nich, lecz także powiązania między nimi. W efekcie otrzymujemy bogatą mapę podejść i pojęć wypracowanych w naukach społecznych i filozofii w ciągu kilku ostatnich dekad po to, by ująć i zrozumieć „cyfrowość” oraz jej implikacje. Są wśród nich przełomowe paradigmaty poznawcze, które odchodzą od kartezjańskiego dualizmu i proponują nową ontologię społeczną, a w konsekwencji – nowe metodologie badawcze. Wyraźnie też wyłania się z nich teza, że nie da się myśleć „osobno” o technologiach i społeczeństwie; do niej właśnie nawiązuje podtytuł książki: *O uspołecznieniu technologii i technologiach uspołecznienia*. Tym bardziej uderza – podkreślany przez autorkę – fakt, że w polu refleksji nad technologiami cyfrowymi socjologia jest słabo obecna.

Drugim powodem jest przedstawiona w książce oryginalna, autorska analiza transformatywnej mocy technologii cyfrowych. Renata Włoch twierdzi – moim zdaniem słusznie – że wrastają one w tkankę społeczną, a to całkowicie zmienia nie tylko gospodarkę, lecz także politykę, społeczeństwo i kulturę. Nie można analizować procesów owego wrastania, pozostając w ramach jednej dyscypliny oraz przyjmując nastawienie „redukcjonistyczne”, sprowadzające się do wyodrębniania technologii z całości procesów, w które jest uwikłana, i badania ich w izolacji. Dlatego autorka proponuje ujęcie interdyscyplinarne,

systemowe i holistyczne, choć jednocześnie osadzone w empirii, i w jego ramach pokazuje mechanizmy dokonującej się całościowej transformacji. Używam terminu „całościowa” dla podkreślenia, że nowe technologie nie zmieniają po prostu jakichś wyodrębnionych, pojedynczych nawyków i sfer życia, ale dotyczą naszego funkcjonowania jako społeczeństwa, czyli jako całości współzależnych działań. Oznacza to, że książka ta dostarcza wiedzy użytecznej dla wszystkich osób zajmujących się socjologią niezależnie od subdyscyplin, w których się specjalizują, pokazuje bowiem, jak zmienia się cały nasz świat. I jest tym bardziej przydatna, że – co jest zjawiskiem dotyczącym dzisiejsze uprawianie nauki – proces postępującej specjalizacji, czyli wydzielania z całości społecznej coraz węższych obszarów, sprawia, że w coraz większym stopniu tracimy z oczu ową całość, co jest równoznaczne z zapoznawaniem podstawowych pytań socjologicznych.

I wreszcie, *Socjologia cyfrowa* jest wezwaniem do odnowienia refleksji teoretycznej i namysłu nad rolą naszej dyscypliny. Autorka proponuje na koniec zarys socjologii cyfrowej, który wart jest dyskusji tym bardziej, że wszyscy wyczuwamy wiszące w powietrzu przesilenie, ciężące w zasadzie nad wszystkimi wymiarami naszego życia: od klimatu, poprzez kryzysy polityczne i społeczne, aż po kryzys epistemologiczny. Autorka stawia mocną tezę, że współcześnie socjologia możliwa jest jako socjologia cyfrowa: jak pisze, „innej socjologii nie będzie”. Poświęć tej tezie sporo uwagi.

Mapa pojęciowa, czyli czym są technologie cyfrowe?

Renata Włoch, na podstawie imponującej znajomości literatury z wielu dyscyplin naukowych, podejmuje w swojej książce problem istoty i statusu technologii cyfrowych. Jego określenie jest pilnie potrzebne z uwagi na fakt, że publiczny dyskurs o technologiach został zdominowany przez tezy – a czasem wręcz prorocstwa – snute przez informatyków-przedsiębiorców, takich jak na przykład Mustafa Suleyman, autor napisanej wspólnie z Michałem Bhaskarem książki *Nadchodząca fala* (2024), historyk Yuval Noah Harari (2021) czy zwolennicy komputacyjnej teorii umysłu (por. Pinker, 2022). Co więcej, w ramach tego dyskursu przeważa ujmowanie technologii jako swego rodzaju obiektywnej, niemal deterministycznej siły, która – niejako sama z siebie – zmienia świat, w którym żyjemy, sprawiając, że w coraz większym stopniu stajemy się zbędni. Na łamach „Forum Akademickiego” ukazał się wywiad z zajmującą się rozwijaniem sztucznej inteligencji dr inż. Anną Szyber-Betley (2026), zatytułowany *Nie wiem, czy za 10 lat zawód naukowca będzie jeszcze potrzebny*. W tej rozmowie pada kilka stwierdzeń wskazujących na rolę cyfrowych gigantów w tworzeniu i promowaniu sztucznej inteligencji, uderzające

jest jednak to, że dziennikarka wybrała jako tytuł sugestię, że nawet naukowców zastąpią maszyny. Warto przeczytać znakomity komentarz do tego wywiadu autorstwa Michała Krzykawskiego i Jacka Mańki (2026).

W dominującym dyskursie – by użyć sformułowania Alaina Touraine’a (2011) – nie problematyzuje się powiązania technologii z naszym funkcjonowaniem jako społeczeństwa. Idzie o to, że technologie nie podejmują aktywności same z siebie. Muszą być zaakceptowane, oswojone, wdrożone itp., czyli właśnie „uspołecznione”. Jednocześnie – po włączeniu w system powiązań i różnorakie procesy – stają się bytami mediatyzującymi integrowanie elementów i działań na określonych poziomach i w poszczególnych sferach organizacji społecznej w sprawną całość. Tymczasem ten zdecydowanie najważniejszy proces „uspołeczniania” jest pomijany – technologie traktuje się jak dane, które po prostu „są”, jak przedmiot wymagający zbadania. Nie problematyzuje się ich pojawiania się ani sposobu, w jaki splatają się z rzeczywistością. W efekcie analiza technologii jest redukowana do ich użytkowania przez „zwykłych” ludzi oraz do ich wykorzystywania przez firmy i instytucje. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że cyfrowa biegłość jest w badaniach nad użytkowaniem *explicite* lub *implicite* przedstawiana jako konieczny czynnik rozwoju, o czym świadczą pojęcia takie jak „wykluczenie cyfrowe” czy „dojrzałość cyfrowa”. Kwestia wykluczenia czy zapóźnienia prezentowana jest przy tym jako paląca. W efekcie uruchamiane są wielkie projekty wspierające rozwój kompetencji cyfrowych „wykluczonych” (przede wszystkim seniorów i kobiet) oraz przedsiębiorców z małych i średnich firm, często (współ)finansowane i (współ)prowadzone przez takie firmy jak Google Polska czy Orange. Można by sądzić, że dominujący dyskurs jest elementem promowania i legitymizowania technologii, a pojawiające się w nim elementy krytyczne koncentrują się także na negatywnych efektach ich (nadmiernego) użytkowania.

Książka Renaty Włoch stawia na pierwszym planie problem dynamicznych powiązań technologii i uspołecznienia. Jest on podejmowany w niszowych – z punktu widzenia socjologii głównego nurtu – teoriach i nie wszedł (jeszcze?) do „podręcznikowego” kanonu refleksji nad społeczeństwem. Wynika to z faktu, że ten rodzaj myślenia teoretycznego, ujmujący rzeczywistość społeczną jako proces (dzianie się), w którym zjawiska materializują się w efekcie działań różnych aktorów (czego najbardziej znanym przykładem jest teoria ANT Bruno Latoura), wymaga nowej ontologii i epistemologii. Mówiąc inaczej – żeby myśleć o technologiach w kategoriach uspołeczniania, trzeba zmienić paradygmat poznawczy. Nie jest to łatwy krok, ponieważ wymaga sięgnięcia do filozofii, od której socjologia głównego nurtu odeszła. W *Socjologii cyfrowej* znajdziemy jednak zarówno przystępne, a zarazem kompetentne omówienie tych słabo znanych teorii z obszaru ANT, STS czy nowej ontologii, jak i to, co można zobaczyć w ich ramach, jeśli idzie o procesy materializowania się

technologii (nowoczesnych czy cyfrowych) w naszym życiu oraz o role, jakie w tym procesie odgrywają różni aktorzy. Zrozumienie społecznego wymiaru rosnącej obecności technologii w naszej codzienności stanowi warunek takiego ich używania, wdrażania, regulowania i komunikowania, żeby służyły one wspólnemu dobru. Z nadziei, które wiązano z pojawieniem się i upowszechnieniem internetu, niewiele dzisiaj zostało. Brakuje też rzetelnej krytyki – nie w znaczeniu wskazywania negatywnych konsekwencji, ale rekonstrukcji warunków możliwości danych zjawisk. Wrastanie nowoczesnych technologii w nasze życie gospodarcze, polityczne i społeczne wymaga takiego krytycznego namysłu. I tego należy oczekiwać od socjologii.

Jednocześnie artykulacja socjologicznej krytyki cyfrowego społecznienia wydaje się niezwykle trudna. Jak już wskazywałam, niezbędna jest tu zmiana paradygmatu myślenia o rzeczywistości społecznej i jej badania. Ale są jeszcze inne bariery, leżące w zjawiskach, z którymi aktualnie mierzy się nauka. Z jednej strony mamy do czynienia z rosnącą specjalizacją, co skutkuje rozproszeniem refleksji i trudnościami w syntetyzowaniu myśli i wyników badań. Z drugiej strony dzisiejszy kanon dyskusji naukowej (publikowania) nie sprzyja ani syntezie, ani nawet budowaniu własnego myślenia na tym, czego dokonali inni. Ów kanon autorka trafnie podsumowuje, pisząc, że „pod presją konstruowania własnych teoretyzacji wcześniejsze prace są sprowadzane do roli ilustracyjnego tła, zamiast stanowić źródło rzeczywistego namysłu i intelektualnego dialogu” (s. 23). Zasada „oni mówią – a ja mówię” wymusza też postępujące analityczne dzielenie problemów na coraz mniejsze, bardziej szczegółowe zagadnienia.

To prowadzi mnie do drugiego istotnego obszaru, na którym autorka skupia się w kontekście cyfryzującego się świata. Otóż przegląd literatury poświęconej technologiom pozwala zauważyć słabości i trudności socjologii, która wyraźnie traci nie tylko monopol na teoretyzowanie społeczeństwa, lecz także – zostając w tyle za dynamicznie rozwijającymi się badaniami pola cyfrowości – traci znaczenie jako głos w dyskusji. Autorka oczywiście dostrzega, że socjologia od samego początku swego naznaczonego schizmą¹ istnienia znajduje się w kryzysie, lecz przekonująco argumentuje, że jego obecna postać wymaga nowego ustanowienia socjologii, a już na pewno odejścia od „konserwatywnych” metod badawczych.

¹ Idzie mi naturalnie o nurt rozumiejący, od początku pozostający w opozycji do socjologicznego pozytywizmu. Szło o sprawy fundamentalne, dotyczące natury zjawisk społecznych i wynikającej z niej możliwości ich poznania.

Socjologia w polu refleksji nad nowoczesnymi technologiami

Zacznę od problemu pozycji socjologii w polu naukowej dyskusji nad cyfrowością, ponieważ jest on pierwotny wobec pytania o jej głos w tej dyskusji. Wydaje się ona słaba i słabnąca: „przegląd literatury okazał się sposobem na ukazanie rozproszenia i marginalizacji refleksji nad technologią w głównym nurcie socjologii” (s. 22) oraz ujawnienie niejasności definicyjnych dotyczących pojęć „technologii” i „techniki”. Oczywiście, można twierdzić, że socjologia nie musi zajmować się technologią, a niejasności definicyjne są jej chlebem powszednim – wystarczy zajrzeć do dowolnego podręcznika z tej dziedziny i sprawdzić, ile przytacza się w nim definicji kultury, rytuału czy instytucji. Według autorki jednak – i trudno się z nią nie zgodzić – świadczy to raczej o tym, że socjologia przeoczyła dokonującą się właśnie zmianę mechanizmów organizacji i koordynacji życia społecznego. To drugi przewrót kopernikański, po wnikliwie przeanalizowanej przez Karla Polanyiego wielkiej transformacji krajów Europy Zachodniej, z której wyłoniła się zupełnie nowa forma zbiorowego życia. Idzie o masowe „społeczeństwo² nowoczesne”, integrowane na wyższym poziomie³ przez obiektywizujące mechanizmy państwa narodowego i rynku. To właśnie kryzys, z którego się wyłaniało, stał się bezpośrednim impulsem do ustanowienia socjologii, która swoim przedmiotem uczyniła naukowe badanie społeczeństwa.

Socjologia „odkryła” społeczeństwo, a zgodnie z projektem Augusta Comte’a miała stać się nową formą jego samoświadomości. Według autorki współcześnie mamy do czynienia z kolejnym przewrotem, w którym kształtuje się nowa formacja społeczna, integrowana przez technologie cyfrowe: „specyfika technologii cyfrowych polega na tym, że poprzez swoje właściwości i afordancje stają się technologiami uspołecznienia, wchodzącymi głęboko w procesy formowania relacji społecznych i organizacji życia zbiorowego” (s. 222). I dalej: „technologia nie jest zmienną wyjaśniającą, ale elementem konstytuującym porządek społeczny” (s. 223). Do solidarności „mechanicznej” i „organicznej”, by posłużyć się najbardziej znanym językiem teorii przejścia modernizacyjnego Durkheima, należałoby dodać coś, co można by nazwać solidarnością cyfrową. Badanie tej nowej formy może być tylko socjologią „ucyfrowionego życia społecznego”, czyli socjologią cyfrową – analogicznie do socjologii klasycznej,

² „Społeczeństwo” było również nowym terminem, bazującym na łacińskim *societas*. W tym sensie tak nazywany byt jest historycznym, usytuowanym zjawiskiem: ani w Europie feudalnej, ani starożytnej, ani na innych kontynentach nie było „społeczeństw”.

³ Wyższy poziom oznacza integrację społeczności terytorialnych w skoordynowaną i funkcjonującą „tak jakby” była jednym bytem (Park, 1921). Pojęcie „solidarności” nawiązuje do pojęcia ciała stałego (ang. *solid*), wyrażając ideę takiego skoordynowania i powiązania elementów, że sprawiają one wrażenie jednego ciała.

która była socjologią masowego nowoczesnego społeczeństwa, skupioną na teoretyzowaniu zmiany społecznej, w wyniku której ono powstało. Klasycy badali „przejście modernizacyjne”; dzisiejsza socjologia, jeśli ma mieć coś do powiedzenia o sprawach społecznych, powinna skoncentrować się na „przejściu cyfrowym” i „poszukiwaniu języka do opisu zmiany społecznej” (s. 24).

Nie chcę w tym miejscu streszczać książki, podkreślę więc tylko, że teza o transformatywnej mocy technologii cyfrowych jest znakomicie opisana i udokumentowana w odniesieniu do gospodarki, polityki i społeczeństwa. ICT – czyli technologie informacyjno-komunikacyjne biorące udział w tworzeniu i dystrybucji wiedzy (te pojawiły się jako pierwsze) oraz ich nowsza generacja, służąca do automatyzacji procesów, zdalnego sterowania, modelowania, optymalizacji i predykcji, są podstawą datafikacji, algorytmizacji i platformizacji, a poprzez nie i w ich wyniku technologie przejmują zadanie koordynowania i integrowania procesów społecznych. W tym sensie uczestniczą w uspołecznieniu, wchodząc „głęboko w procesy formowania relacji społecznych i organizacji życia zbiorowego” (s. 222). Autorka wnikliwie omawia trzy główne mechanizmy dokonującej się transformacji, pokazując, w jaki sposób ich włączenie w procesy społeczne zmienia funkcjonowanie gospodarki, w tym rynku pracy, przyczynia się do krystalizacji nowej formy kapitalizmu, wpływa na funkcjonowanie państwa i wiele innych wymiarów zbiorowego życia. Te zupełnie nowe zjawiska – i opisujące je pojęcia – są stosunkowo słabo znane w socjologii głównego nurtu. Stanowią raczej dorobek ekonomii czy takich nurtów jak STS, docenić więc trzeba to, że książka Renaty Włoch przybliża je socjologii. Ich teoretyzowanie i badanie wymaga od socjologii sięgnięcia do innych dyscyplin naukowych oraz umiejętności łączenia i syntetyzowania faktów z różnych porządków.

Najkrócej rzecz ujmując, główna teza książki brzmi: jesteśmy świadkami przełomowej zmiany społecznej. Jej uchwycenie i sprobematyzowanie jest naturalnym zadaniem socjologii, ważnym nie tylko z powodów teoretycznych, ale również praktycznych i społecznych. Co do tych drugich, to z ekspansją technologii muszą mierzyć się państwa w ich funkcji regulacyjnej, naukowcy w ich funkcji krytycznej i wreszcie społeczność i ludzie, którzy są za ich pomocą „uspołeczniani” i eksploatowani (jako źródło danych).

Dzisiejsza socjologia ma trudności w mierzeniu się z tym wyzwaniem z kilku powodów, które autorka trafnie i odważnie punktuje. Powodem pierwszym jest odejście od interdyscyplinarności na rzecz zamykania się w granicach własnej dyscypliny oraz tworzenia coraz węższych specjalizacji i subspecializacji. Jest to co prawda tendencja zauważalna we wszystkich dziedzinach nauki – choćby z powodu administracyjnego obowiązku przypisania się do dyscypliny (co najwyżej dwóch) – ale dla socjologii jest szczególnie niebezpieczna. W „społeczeństwie” spotykają się bowiem i przenikają historia,

nauki polityczne, ekonomia, psychologia, prawo – wszystkie w zasadzie nauki społeczne. Jakiegokolwiek weźmiemy na warsztat zjawisko społeczne – niech będzie to rodzina – trudno je analizować w izolacji od uwarunkowań prawnych, ekonomicznych czy politycznych. Klasyczna socjologia była interdyscyplinarna: Weber łączył w wyjaśnianiu zjawisk społecznych ekonomię, prawo, religioznawstwo i kulturoznawstwo; Durkheim pracował na styku z antropologią, religioznawstwem, prawem i ekonomią. Dzisiaj staje się to coraz trudniejsze. Presja publikacyjna prowadzi do zalewu tekstów, których nikt nie jest w stanie już czytać. Najlepszą strategią jest w tej sytuacji specjalizacja, bo wtedy łatwiej jest być na bieżąco. Opanowanie publikacji z kilku dyscyplin jest już w ogóle niewykonalne, chyba że posłużymy się GenAI – to *à propos* coraz głębszego wchodzenia technologii cyfrowych w życie społeczne. W efekcie mamy natłok specjalizacji przedmiotowych, które nie komunikują się ze sobą i nie znają się nawzajem. Zgadzam się z autorką, że ekspansji technologii cyfrowych nie da się uchwycić, jeśli będziemy je traktować jako dany (zastany) przedmiot, analizowany w izolacji od powiązań, w których występuje jako „aktant” i w oderwaniu od innych aktorów społecznych.

Powodem drugim jest odejście od myślenia systemowego. W efekcie rozdrabniania i zagłębiania się w coraz wężziej wykrojone fragmenty życia społecznego tracimy z oczu całość i zapominamy o podstawach (lub, jak kto woli, o celowości). W przypadku socjologii jest to szczególnie ryzykowne, ponieważ – jak twierdzi, w mojej opinii słusznie, autorka w zakończeniu swojej pracy – socjologia jest *par excellence* nauką syntetyzującą, tak jak społeczeństwo syntetyzuje wszystkie aspekty naszego bycia w świecie. W książce Dennisa Wronga (1999) jest cudowna anegdota o Gertrudzie Stein, która, leżąc na łożu śmierci, ponoć na chwilę się ocknęła i powiedziała: „Więc jaka jest odpowiedź?”, a po chwili milczenia ponownie otworzyła oczy i dodała: „Ale jakie jest pytanie?”.

Odejście od podstaw – czyli od konstytuujących socjologię pytań – sprawia, że nierzadko mamy wrażenie jałowości i/lub trywialności tekstów socjologicznych. Autorka pokazuje, że technologie cyfrowe wymuszają postawienie fundamentalnych, podstawowych pytań, i nawiązania dialogu nie tylko z filozofią, ale i z szeregiem innych dyscyplin. Z książki jasno również wynika, że zrozumienie dokonującej się zmiany społecznej wymaga od socjologii rewizji obowiązujących paradygmatów, w szczególności pozytywistycznego, który wyklucza ujęcie zjawisk społecznych jako dynamicznych, usytuowanych i kontyngentnych, (współ)wytwarzanych, a zamiast tego każe uganiać się w poszukiwaniu solidnych, uniwersalnych bytów społecznych (których nie ma).

Powodem trzecim jest obumieranie związków z własną tradycją teoretyczną. Jak pisze autorka, jest to ważne nie tylko z uwagi na powrót do podstawowych pytań, dzięki czemu możemy przypomnieć sobie, po co jest socjologia oraz jaki jest jej związek ze zmianą społeczną. Jest istotne również dlatego, że

klasyczna socjologia ożywia teoretyczną wyobraźnię, przesuwając granice pojęciowe, pozwala uniknąć pułapek ahistorycznego myślenia i umożliwia twórcze re-interpretacje. Projekt cyfrowej socjologii powinien być usytuowany świadomie i refleksyjnie, powinien też być interdyscyplinarny i syntetyzujący w taki sposób, żeby wspierać ludzi w pojmowaniu świata i opowieści, której są częścią.

Zaproszenie do dyskusji o socjologii cyfrowej

Autorka proponuje nam na koniec zarys socjologii cyfrowej. Sięgnięcie po tę nową nazwę wydaje się konieczne dla zwrócenia uwagi na stojące za nią odmienne ujęcie rzeczywistości społecznej. Jego sens wyznacza nawiązanie do pojęcia usytuowania oraz nowej ontologii społecznej, odchodzącej od uniwersalizujących ambicji na rzecz ujęcia zjawisk społecznych jako procesualnych, wytwarzanych – materializujących się – zawsze w konkretnych kontekstach i w wyniku działań konkretnych aktorów. Musimy sobie przypomnieć, że sam termin „społeczeństwo”, choć przywykliśmy używać go niejako odruchowo, jest usytuowany: odnosi się do specyficznej formy życia zbiorowego, która wyłoniła się w Europie Zachodniej w procesie określonym przez Karla Polanyiego jako wielka transformacja. Masowe społeczeństwo nowoczesne jest czymś zupełnie innym – w sensie zasad istnienia i funkcjonowania – niż *polis*, *koinonia* czy plemię (które to „sposoby życia w gromadzie” socjologia pozostawiła badaniom historyków, antropologów i etnologów). Jeśli tak, to „socjologia” jest w istocie rzeczy nauką o nowoczesnym społeczeństwie i owej wielkiej przemianie, skutek której powstało: socjologią nowoczesności, teoretyzującą na temat pewnej szczególnej formy zbiorowego życia, integrowanej przez państwo narodowe, liberalną demokrację i rynek. Jeżeli więc, co do czego nikt nie ma już chyba wątpliwości, стоимy u progu kolejnej wielkiej zmiany, a rolę „integratora” społeczeństwa przejmują działające w skali globalnej technologie cyfrowe, to odniesieniem socjologii jest to specyficzne, „ucyfrowione” czy „cyfryzowane” społeczeństwo, które kształtuje się w tym procesie. Stąd postulat, że potrzebujemy „innej”, cyfrowej właśnie socjologii, która przyjmuje inną ontologię i inne narzędzia poznawcze (metodologię). Jeśli byty społeczne nie tyle istnieją, ile są „performatywnie urzeczywistniane” (s. 194), to nie można ich badać za pomocą „uniwersalnych, zestandaryzowanych, linearnych metod badawczych” (s. 196). „Socjologia cyfrowa” – pisze Renata Włoch w zakończeniu – „jawi się jako sztuka syntezy. Epistemiczny autorytet buduje na zdolności opowiadania historii osadzonych w różnorodnych źródłach danych, które nie tylko wyjaśniają i porządkują, ale przede wszystkim interpretują i tworzą sens. Nie poprzez abstrakcyjne modelowanie, lecz dzięki umiejętności łączenia obserwacji z wartościami, aktorów ze strukturami, danych ze znaczeniami”.

W książce o „socjologii cyfrowej” zawarty jest inspirujący i odważny, ale nieoczywisty i trudny projekt teoretyczny, bardzo dobrze osadzony w uznanej literaturze i badaniach prowadzonych w innych dyscyplinach nauk społecznych oraz podejściach lokujących się poza głównym nurtem refleksji społecznej. Jest on również powrotem do podstaw socjologii, które uzasadniają jedną z głównych tez książki: że socjologia jest nauką o zmianie społecznej i procesach uspołeczniania. To zaproszenie do ważnej dyskusji o naszej dyscyplinie.

Bibliografia

- Harari, Y. N. (2021). *Homo deus. Krótka historia jutra* (M. Romanek, tłum.). Wydawnictwo Literackie.
- Krzykawski, M., Mańko, J. (2026). Po co nam naukowcy, skoro mamy AI? – polemika. *Forum Akademickie*. <https://forumakademickie.pl/po-co-nam-naukowcy-skoro-mamy-ai-polemika/> [dostęp: 30.04.2026].
- Park, R. E. (1921). Sociology and the Social Sciences: The Social Organism and the Collective Mind. *American Journal of Sociology*, 27, 1–21.
- Pinker, S. (2022). *Jak działa umysł* (M. Koraszewska, tłum.). Zysk i S-ka.
- Suleyman, M., Bhaskar, M. (2024). *Nadchodząca fala. Sztuczna inteligencja, władza i najważniejszy dylemat ludzkości w XXI wieku* (J. Hunia, tłum.). Szczeliny.
- Sztyber-Betley, A. (2026). Nie wiem, czy za 10 lat zawód naukowca będzie jeszcze potrzebny. *Forum Akademickie*. <https://forumakademickie.pl/dr-inz-anna-sztyber-betley-czy-za-10-lat-zawod-naukowca-bedzie-jeszcze-potrzebny/> [dostęp: 30.04.2026].
- Touraine, A. (2011). *Myśleć inaczej* (M. Byliniak, tłum.). PIW.
- Włoch, R. (2025). *Socjologia cyfrowa. O uspołecznieniu technologii i technologiach uspołecznienia*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wrong, D. H. (1999). *The Oversocialized Conception of Man*. Routledge.

Wydawnictwo IFiS PAN poleca



Celina Strzelecka

Aranżowanie temporalności

Kulturowe praktyki
zarządzania czasem

Warszawa 2025

Doświadczenie czasu [...] jest [...] naznaczone nierównościami społecznymi. Im niżej ktoś znajduje się w hierarchiach czasowych, im bardziej jego czas jest zawłaszczany przez inne prowadzące do czasowego niewolnictwa formy reżimów czasu, im bardziej doświadcza ubóstwa czasu, tym mniejszą ma możliwość zarządzania sobą w czasie. Hierarchie czasowe nie pokrywają się jednak w pełni z hierarchią majątkową. Ofiarą nowych, wysoce rozwiniętych technik wyzysku nie są wcale klasy najuboższe, ale klasa średnia i wyższa klasa średnia podatne na presję wywieraną przez neoliberalne technologie zarządzania, które rozbudzają aspiracje pełniejszego życia. Zarządzanie sobą w czasie staje się więc elementem logiki neoliberalizmu, narzędziem wyzysku czasu człowieka prowadzącym do pełnej internalizacji wyzysku przez wyzyskiwanych [...].

Potrzebujemy nowej wizji czasu. [...] Dominująca obecnie wizja czasu przestała się sprawdzać, prowadzi bowiem do coraz większego skomplikowania świata, globalnych kryzysów, zmian klimatycznych i długu entropijnego. Nowa wizja czasu jest niezbędna, aby wymyślić nowe struktury i systemy społeczne, które nadejdą po neoliberalizmie.

fragmenty książki

Wydawnictwo IFiS PAN poleca



Marcin Galent

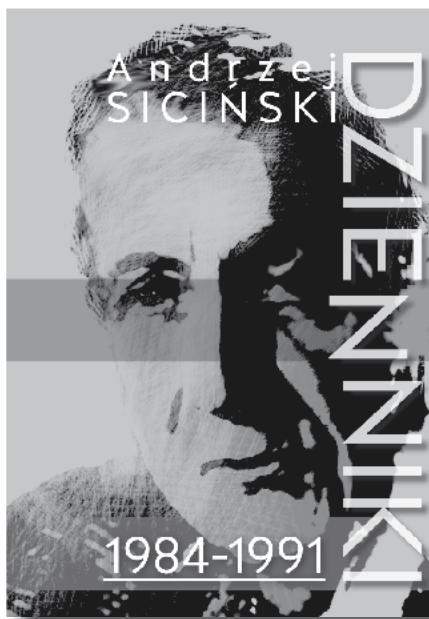
Imigracja w Wielkiej Brytanii

Rasa, klasa i kultura

Powrót wielkich światowych migracji ma dwie główne przyczyny. Po pierwsze, są one pochodną wielkiego demograficznego boomu, jaki rozpoczął się w Wielkiej Brytanii i Irlandii na przełomie XVIII i XIX w. Jego fala przez ostatnie dwa wieki objęła niemal wszystkie kontynenty, ale jej szczyt dopiero dociera do Afryki. Tylko przez najbliższe trzy dekady populacja krajów subsaharyjskich zwiększy się o 800 milionów dorosłych. Do końca XXI wieku w Afryce każdego roku przybywać będzie tylu ludzi, ile wynosi dziś populacja Polski. Należy pamiętać, że gwałtowny przyrost demograficzny dziewiętnastowiecznej Europy był głównym powodem emigracji ponad 50 milionów Europejczyków w XIX stulecie. Zasiadli oni olbrzymie połacie Ameryki Północnej i Południowej oraz Australię. Współczesna Ziemia niemal w całości podzielona jest pomiędzy państwa narodowe i przyszli migranci będą musieli uwzględniać ich wolę. To będzie wielkie wyzwanie dla relacji międzynarodowych i ładu społecznego w obrębie państw narodowych, bo polityka swobodnego przepływu osób w skali świata skończyła się w drugiej dekadzie XX wieku. Drugim czynnikiem wymuszającym masowe migracje są zmiany klimatyczne uwalniające siły czterech jeźdźców antropocenu: pożaru, upału, suszy i powodzi. Każdy z nich będzie niósł zniszczenia zmuszające do ucieczki setki milionów ludzi

fragment książki

Wydawnictwo IFiS PAN poleca



Andrzej Siciński

Dzienniki 1984-1991

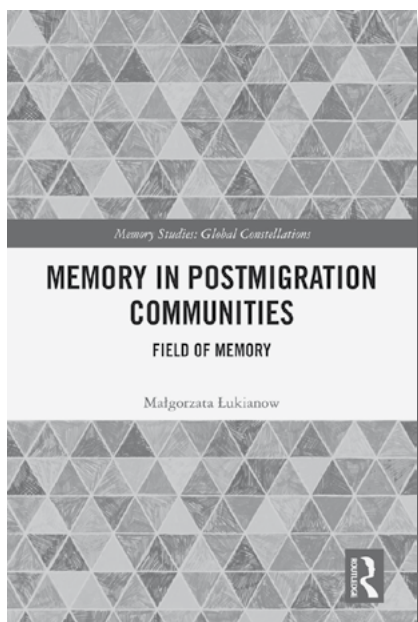
w opracowaniu

Piotra Łukasiewicza

■ Dzienniki profesora Sicińskiego są jednocześnie literackim wyrazem osobowości i zapisem działań człowieka autorefleksyjnie przeżywającego długi bieg swojego życia w różnych wymiarach, bieżącą kroniką rodzinną i przyjacielską, kontekstowo usytuowanym w instytucjach zapisem pracy naukowej (także w pewnym sensie popularyzatorsko-naukowej) wybitnego socjologa kultury, historią działalności naukowca będącego w «epicentrum» zmian systemowych przełomu lat 89/90 i wreszcie badacza społecznego świadomie aspirującego do polityki i odgrywającego w niej w pewnym okresie znaczącą rolę

z recenzji prof. Bogdana W. Macha

Wydział Socjologii UW poleca



Małgorzata Łukianow

Memory in Postmigration Communities:

Field of Memory

Londyn, Routledge 2026

■ Książka analizuje postmigracyjne pola pamięci, czyli przestrzenie, w których na ograniczonym lokalnym obszarze przecinają się liczne, często sprzeczne narracje pamięci dotyczące tego samego wydarzenia z przeszłości. Koncentrując się na Polsce oraz pamięci o okresie powojennym i postkomunistycznym, pokazuje, co dzieje się wtedy, gdy różnorodne trajektorie pamięci spotykają się w małych społecznościach: jak wspomnienia współtłustnieją, ścierają się, łączą lub zostają wyciszone. Definiując i ilustrując różne tryby kształtowania się pamięci społecznej, książka bada, w jaki sposób wspólnoty decydują o tym, co staje się ich dziedzictwem, oraz jak rodziny, władze lokalne i instytucje kultury próbują równoważyć nakładające się na siebie, a niekiedy sprzeczne pamięci w ramach wspólnej przestrzeni. Czy lokalne muzeum, które stara się objąć wiele narracji, nadal może pełnić funkcję spójnego nośnika tożsamości? Czy rodziny, których przodkowie pochodzili z rozproszonych regionów, mogą utkać spójną opowieść o sobie samych? Łącząc refleksję teoretyczną z zakorzenioną w terenie analizą etnograficzną, *Memory in Postmigration Communities* dostarcza narzędzi pojęciowych i metodologicznych do badania społeczeństw ukształtowanych przez całkowitą lub masową wymianę ludności. Książka zainteresuje badaczy i studentów socjologii, antropologii, historii oraz memory studies, zajmujących się pamięcią zbiorową, tożsamością lokalną i dziedzictwem postmigracyjnym.

„Studia Socjologiczne” są kwartalnikiem polskiego środowiska socjologicznego. Ukazują się nieprzerwanie od 1961 roku. Wydawcami są Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Komitet Socjologii PAN oraz Wydział Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

„Studia Socjologiczne” publikują artykuły ze wszystkich dziedzin socjologii, a także z dyscyplin pokrewnych, jeśli problematyka ujęta jest z perspektywy socjologicznej. Preferujemy teksty zaawansowane teoretycznie, zorientowane empirycznie, nowatorskie w warstwie koncepcyjnej i metodologicznej. Nasze łamy otwarte są dla polemik i debat naukowych, publikujemy również recenzje książek. Wersja pierwotna to egzemplarze drukowane.

Uznajemy prawo autorów do nadawania nadsyłanym tekstom różnych form: od pogłębionej rozprawy teoretycznej lub metodologicznej, poprzez eseje polemiczne i recenzyjne, po solidne analizy empiryczne. Do najważniejszych zadań redakcji zaliczamy utrzymywanie i upowszechnianie wysokich standardów publikacji i rzetelności naukowej. Nadesłane teksty oceniane są przed drukiem przez anonimowych recenzentów (w systemie *double-blind review*), których lista zamieszczana jest na stronie internetowej. Procedura kwalifikowania tekstów do druku opisana jest w zakładce „Dla autorów”.

Artykuły publikowane w „Studiach Socjologicznych” indeksowane są w bazie Scopus®. SJR 2024 wynosi 0,228.

Zgodnie z listą czasopism punktowanych MNIŚzW, za publikację artykułu w „Studiach Socjologicznych” autorzy otrzymują 70 punktów.

SZCZEGÓŁOWE INFORMACJE DLA AUTORÓW

„Studia Socjologiczne” przyjmują do publikacji wyłącznie teksty oryginalne. Złożone teksty nie mogą być opublikowane wcześniej w innych miejscach, ani też w tym samym czasie rozpatrywane pod kątem publikacji gdzie indziej, niezależnie od charakteru wydawnictwa oraz języka publikacji. Od 2012 roku „Studia” publikują także teksty w języku angielskim, jeśli zostaną nadesłane w płynnej angielszczyźnie i przejdą procedurę kwalifikacyjną.

Teksty powinny być nadsyłane na adres <https://editorialsystem.com/stsoc/>

Szczegółowe zasady dotyczące tekstów oraz editorial system są dostępne na stronie internetowej www.studiasocjologiczne.pl, w zakładce „Dla autorów”.

Wraz z tekstem autor składa oświadczenie, że praca jest wyłącznym i oryginalnym dorobkiem autora(ów), że udział innych osób, które przyczyniły się do powstania tekstu został odnotowany (np. w formie przypisu lub podziękowania za udostępnienie danych, opracowanie metody pomiaru, konsultację metodologiczną itp.) oraz że wśród autorów nie jest wymieniona osoba, której wkład w powstanie tekstu jest nieznaczący (tzw. *honorary authorship*). Ponadto praca nie może być złożona do druku w żadnym innym czasopiśmie ani opublikowana w jakiegokolwiek innej formie (również w Internecie).

Jeśli do powstania tekstu przyczyniło się udzielone autorowi(om) wsparcie (np. stypendium autorskie, grant badawczy itp.), to autor zobowiązany jest podać w tekście źródła finansowania publikacji.

Redakcja „Studiów Socjologicznych” przywiązuje dużą wagę do standardów rzetelności naukowej i respektowania zasad dobrych praktyk w nauce. Wszystkie przejawy naruszania etyki działalności naukowej będą dokumentowane i upubliczniane.

ISSN 0039-3371; e-ISSN 2545-2770

„Studia Socjologiczne” oraz inne publikacje i czasopisma Wydawnictwa IFiS PAN można nabywać w Wydawnictwie IFiS PAN, Warszawa, ul. Nowy Świat 72 (Pałac Staszica), w księgarni internetowej (www.ifispan.pl).

Prenumeratę „Studiów Socjologicznych” prowadzą firmy Kolporter i Garmond Press.

„Studia Socjologiczne” dostępne są online na stronie naszego kwartalnika (<http://www.studiasocjologiczne.pl>) i na stronie Czasopisma PAN (<http://journals.pan.pl/sts>).

Open access:

www.studiasocjologiczne.pl

<http://journals.pan.pl/sts>

