Ekonomia skradzionej dumy: od mechanizmu wstydu do europejskiego ładu uznania

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje proces przekształcania materialnych strat ekonomicznych w moralny gniew i resentyment, określając to mianem „ekonomii skradzionej dumy”. Autor wskazuje, że poczucie wykluczenia i utrata statusu społecznego są wykorzystywane przez radykalną prawicę do budowania narracji o zdradzie i kradzieży tożsamości. Choć Unia Europejska wdraża instrumenty finansowe, takie jak Just Transition Mechanism czy politykę spójności, by łagodzić skutki transformacji, techniczne wsparcie nie zastępuje deficytu uznania moralnego. W efekcie luka między materialnym wsparciem a potrzebą poczucia godności staje się paliwem dla wzrostu sił radykalnych w Parlamencie Europejskim, które oferują prostą odpowiedź na kryzys tożsamościowy obywateli.

The article analyzes the process of transforming material economic losses into moral anger and resentment, labeling it the 'economics of stolen pride.' The author points out that the sense of exclusion and loss of social status are exploited by the radical right to build narratives of betrayal and identity theft. Although the European Union implements financial instruments, such as the Just Transition Mechanism or cohesion policy, to mitigate the effects of transformation, technical support does not replace the deficit of moral recognition. As a result, the gap between material support and the need for dignity becomes fuel for the growth of radical forces in the European Parliament, which offer a simple answer to citizens' identity crisis.

Artykuł analizuje mechanizm, w którym materialna degradacja ekonomiczna i utrata statusu społecznego zostają przekształcone w polityczny gniew i resentyment. Autor stawia tezę, że współczesne systemy demokratyczne, opierając się wyłącznie na

technokratycznym zarządzaniu zasobami i transferach finansowych, ignorują kluczowy wymiar ludzkiej egzystencji: potrzebę uznania i godności. Ta luka emocjonalna staje się paliwem dla radykalnej prawicy, która oferuje „pralnię wstydu", zamieniając osobiste upokorzenie w nienawiść do mitycznych wrogów (migrantów, elit, biurokracji). Rozwiązaniem ma być „Emocjonalny Nowy Ład" – systemowa synteza wsparcia materialnego z polityką uznania. Tekst argumentuje, że aby powstrzymać autorytaryzm i polaryzację, państwo musi przestać traktować ludzi jako „odpady transformacji", a zacząć postrzegać ich jako współtwórców przyszłości, przywracając im poczucie użyteczności i honoru w sposób, który nie odbywa się kosztem mniejszości. Jest to wezwanie do przejścia od polityki świadczeń do polityki godności.

SŁOWA KLUCZOWE

ekonomia skradzionej dumy | europejski ład uznania | mechanizm wstydu | polityka uznania | resentyment polityczny | deprywacja względna | status anxiety | Just Transition Mechanism | radykalna prawica w Europie | transformacja energetyczna | polityka spójności UE | shame to blame | emocjonalny nowy ład | wykluczenie społeczne | kapitał kulturowy

Materialna strata staje się paliwem dla politycznego gniewu

Polityczna ekonomia skradzionej dumy zaczyna się tam, gdzie materialna strata zostaje przetłumaczona na moralną kradzież. To tłumaczenie nie dokonuje się samoistnie. Nie jest spontanicznym odruchem ludu, który nagle z ciemności społecznej wydobywa gotową teorię winnych. Potrzebuje pośredników: mediów, partii, kaznodziejów politycznego żalu, algorytmów, liderów gniewu, ekspertów od resentymentu i intelektualnych kuglarzy oferujących prosty rachunek: ty straciłeś, więc ktoś ukradł; ty się wstydzisz, więc ktoś musi zostać oskarżony; ty nie masz dumy, więc odzyskasz ją, poniżając innego.

Tak właśnie powstaje nowoczesna fabryka odwetu. Hochschildowskie Appalachy są tu laboratorium, a nie wyjątkiem. Pikeville w Kentucky — świat byłych górników, opioidów, rozpadu lokalnego przemysłu, rasowej homogeniczności i radykalizacji politycznej — ukazuje ten mechanizm w formie niemal podręcznikowej.

Ludzie tracą pracę, a wraz z nią język użyteczności. Tracą pozycję mężczyzny-żywiciela, a tym samym strukturę rodzinnego i lokalnego uznania. Tracą wiarę w sens wysiłku i moralną logikę własnej biografii. Wtedy pojawia się ktoś, kto mówi: nie przegraliście, zostaliście obrabowani. Nie jesteście słabi, lecz zdradzeni. Nie jesteście winni — winni są oni. W tym momencie polityka staje się pralnią wstydu. Brudna emocja wraca do obywatela jako czysty gniew. Europa zna tę operację równie dobrze, choć woli mówić o niej z większą elegancją. W wersji kontynentalnej złodziejami dumy bywają Bruksela, migranci, globaliści, zieloni biurokraci, banki, Niemcy, Amerykanie, Soros, gender, islam, liberalne sądy czy media — publiczne albo prywatne, zależnie od kraju i producenta narracji.

Mechanizm jest zawsze podobny: realna strata społeczna zostaje sklejona z symbolicznym wrogiem. Transformacja energetyczna, migracja, globalna konkurencja, automatyzacja, przenoszenie produkcji, prekaryzacja pracy czy kryzys mieszkaniowy są przedstawiane jako jedna wielka kradzież świata, który rzekomo był stabilny, męski, narodowy, przewidywalny i sprawiedliwy. Rzecz jasna, ten dawny świat w dużej mierze jest mitem. Jednak mit ma tę przewagę nad statystyką, że nie musi być prawdziwy, aby organizować lojalność.

Oficjalna architektura Unii Europejskiej odpowiada na ten problem przede wszystkim językiem polityki spójności, praw socjalnych i inwestycji. Europejski Filar Praw Socjalnych ustanawia dwadzieścia zasad dotyczących rynków pracy i ochrony społecznej, a jego plan działania wyznacza cele w zakresie zatrudnienia, umiejętności i redukcji wykluczenia do 2030 roku. Jest to instytucjonalna próba obrony europejskiego modelu społecznego przed logiką czystego rynku. Z kolei Just Transition Mechanism ma mobilizować około 55 miliardów euro w latach 2021-2027 dla regionów najbardziej dotkniętych przejściem ku gospodarce neutralnej klimatycznie, by ograniczać społeczno-ekonomiczne koszty transformacji.

Nie wolno tych instrumentów lekceważyć. Kto twierdzi, że Unia nic nie robi, mówi nieprawdę lub uprawia retorykę wygodną dla politycznych handlarzy krzywdą. Unia robi wiele: finansuje przekwalifikowanie, infrastrukturę, programy lokalne i wsparcie społeczne. Problem leży jednak gdzie indziej. Techniczna odpowiedź nie zawsze staje się odpowiedzią moralną.

Pieniądze mogą zasilić region, ale niekoniecznie odbudują jego dumę. Program może zorganizować kurs, lecz nie przywróci człowiekowi opowieści o sensie jego dawnej pracy. Mechanizm może zapewnić zasadę „leave no one behind”, jednak sam slogan nie wystarczy, jeśli brzmi on z ust instytucji, która wcześniej przemawiała do obywatela wyłącznie językiem norm, terminów i wskaźników.

Radykalna prawica jako odpowiedź na deficyt uznania

Właśnie w tej luce odnajduje swoją szansę radykalna prawica. W Parlamencie Europejskim po wyborach 2024 roku posłowie nie grupują się według narodowości, lecz afiliacji ideowej. Oficjalna struktura obejmuje m.in. Europejską Partię Ludową, Socjalistów i Demokratów, Renew Europe, Zielonych oraz Lewicę, a także Europejskich Konserwatystów i Reformatorów, Patriotów dla Europy i Europę Suwerennych Narodów. Siły skrajnej i radykalnej prawicy umocniły się, choć pozostały podzielone; analiza Stiftung Wissenschaft und Politik wskazuje, że obok ECR wyłoniły się grupy Patriots for Europe oraz Europe of Sovereign Nations. Ta druga stała się trzecią co do wielkości frakcją w Parlamencie, mimo ograniczonego wpływu wynikającego z izolacji ze strony innych grup. To przetasowanie ma jednak znaczenie wykraczające poza samą arytmetykę.

Świadczy ono o tym, że język suwerenności, antyimigracji i obrony tradycyjnych wartości, a także krytyka Zielonego Ładu i sprzeciw wobec "Brukseli", na stałe wpisały się w parlamentarną przestrzeń Europy. Reuters opisywał powstanie Patriots for Europe jako nowej, trzeciej największej formacji – z udziałem m.in. francuskiego Rassemblement National, Fideszu, austriackiej FPÖ czy czeskiego ANO – akcentującej walkę z nielegalną migracją oraz przesunięcie kompetencji z poziomu unijnego z powrotem do państw członkowskich. W języku Hochschild powiedzielibyśmy: ta polityka nie tylko obiecuje zmianę instytucjonalną, ale przede wszystkim odbudowę naruszonego porządku dumy.

Należy jednak zachować dyscyplinę rozróżnień. Europejscy Konserwatyści i Reformatorzy, Patrioci dla Europy oraz Europa Suwerennych Narodów nie są tym samym, choć w debacie publicznej często wrzuca się je do jednego worka, jakby worek był argumentem. Znajdziemy tam partie narodowo-konserwatywne, eurosceptyczne i suwerennościowe, ale też liberalno-konserwatywne gospodarczo lub socjalne w retoryce. Są ugrupowania głęboko zakorzenione w instytucjach państwa i takie, które żyją z konfliktu z nimi. Są partie rzeczywiście reprezentujące zaniepokojonych pracowników i peryferie, oraz takie, które używają tych ludzi jak żywego tła do własnej walki o władzę.

Precyzja jest tu konieczna, ponieważ bez niej analiza zamienia się w moralną maczugę, a ta rzadko bywa narzędziem subtelnej diagnostyki. Najciekawsze pozostaje to, że europejska prawica radykalna często mówi do biednych konserwatystów językiem uznania, lecz rzadko dostarcza im pełnej ekonomicznej emancypacji. Obiecuje ochronę granic, suwerenność i dumę narodową, obronę rodziny oraz szacunek dla "zwykłych ludzi". Czasem broni miejsc pracy w sektorach tradycyjnych, sprzeciwia się zbyt gwałtownej polityce klimatycznej lub krytykuje koszty regulacji uderzające w małych przedsiębiorców i rolników.

Polityka uznania kontra polityka wstydu

To trafia w realne lęki. Jednak w wielu przypadkach za tym językiem nie stoi spójny program odbudowy usług publicznych, ochrony zdrowia psychicznego czy sprawiedliwego opodatkowania kapitału. Brakuje wizji bezpiecznego mieszkalnictwa, przeciwdziałania uzależnieniom, rozwoju regionów i rekonstrukcji lokalnego prestiżu pracy. Jest raczej rytuał obrony "naszych" przed "nimi". A rytuał, jeśli nie prowadzi do budowy instytucji, staje się teatrem.

Lewica i centrum mają problem odwrotny. Często dysponują narzędziami, które rzeczywiście mogą pomóc ludziom zdegradowanym ekonomicznie: funduszami społecznymi, polityką zatrudnienia, szkoleniami, regulacjami pracy czy programami mieszkaniowymi. Ale nie zawsze potrafią powiedzieć tym ludziom: wasza duma jest prawomocna, nawet jeśli jesteście konserwatywni, religijni, przywiązani do narodu, sceptyczni wobec obyczajowych mód i nie mówicie językiem uniwersyteckiego progresywizmu. Zbyt często lewica społeczna zostaje przesłonięta przez lewicę kulturowego egzaminowania. Wyborca nie słyszy wtedy: "pomożemy ci". Słyszy raczej: "najpierw popraw słownik, a potem porozmawiamy o twojej biedzie". To podejście politycznie samobójcze i moralnie wątpliwe.

Centrum liberalne z kolei często wierzy w terapię przez adaptację. Jeśli przemysł upada, należy zmienić kompetencje. Jeśli region traci znaczenie, trzeba zwiększyć mobilność. Jeśli tradycyjna praca znika, należy wejść w gospodarkę cyfrową. W świecie globalizacji trzeba po prostu być konkurencyjnym.

Brzmi to rozsądnie na slajdzie prezentacji, ale znacznie mniej przy kuchennym stole człowieka po pięćdziesiątce, którego dom, rodzina, groby rodziców, parafia, klub sportowy, warsztat i cała pamięć życia są w jednym miejscu. Mobilność jest przywilejem tych, którzy mogą zabrać ze sobą kapitał kulturowy. Dla wielu ludzi wezwanie "przeprowadź się za pracą" brzmi jak polecenie: porzuć własną biografię. Liberałowie powinni wreszcie zrozumieć, że nie każdy brak mobilności jest zacofaniem. Czasem jest wiernością.

Polityka klimatyczna to obszar, gdzie ta sprzeczność ujawnia się najostrzej. Zielona transformacja jest konieczna, bo fizyki atmosfery nie da się przegłosować w parlamencie ani zakrzyczeć na wiecu. Jednak sposób jej prowadzenia może albo budować solidarność, albo produkować skradzioną dumę. Jeżeli człowiek z regionu węglowego słyszy, że jego praca niszczy planetę, jego miasto jest reliktem, a przyszłość należy do zielonych technologii instalowanych przez zewnętrzne firmy i zarządzanych przez odległych ekspertów, może odebrać transformację jako akt moralnego oskarżenia. Jeśli natomiast usłyszy: "wasza praca zbudowała energetyczne bezpieczeństwo kraju,

teraz potrzebujemy waszej wiedzy technicznej w nowym systemie, a państwo i Europa nie zostawią was z rachunkiem za zmianę", wtedy zmiana może stać się kontynuacją dumy, a nie jej egzekucją.

W pierwszym wariancie powstaje polityka wstydu: stary przemysł jako grzech, dawni pracownicy jako problem, region jako koszt. W drugim rodzi się polityka uznania: dawny przemysł jako historyczna służba, pracownicy jako nosiciele kompetencji, region jako współautor nowej infrastruktury. Just Transition Mechanism formalnie próbuje iść w tym drugim kierunku, wspierając najbardziej dotknięte sektory i pracowników. Jednak ostateczny efekt zależy nie tylko od kwot, lecz od tonu, procedur, szybkości, lokalnego współdecydowania i symbolicznego języka. Człowiek nie chce być "beneficjentem łagodzenia negatywnych skutków". Chce być współtwórcą przyszłości. Różnica niby semantyczna, w praktyce – cywilizacyjna.

Migracja jest drugim wielkim polem przechwytywania skradzionej dumy. Radykalna prawica często przedstawia migranta jako line-cuttera – kogoś, kto wpycha się do kolejki po świadczenia, mieszkania, pracę, uwagę państwa i moralną troskę elit. Jest to europejska wersja głębokiej opowieści Hochschild.

Człowiek ubogi albo zdegradowany patrzy na państwo i widzi, że jemu przez lata mówiono: bądź odpowiedzialny, radź sobie, nie narzekaj, weź kredyt, przekwalifikuj się, wytrzymaj. Potem słyszy, że państwo i organizacje pomocowe mobilizują środki dla przybyszów. Nawet jeśli skala tych środków jest propagandowo wyolbrzymiana, emocjonalny kontrast działa.

Mechanizm przekuwania upokorzenia w nienawistny resentyment

Nie dlatego, że migrant rzeczywiście odebrał mu życie, lecz dlatego, że państwo nie nauczyło się wcześniej uznawać jego własnej straty. Odpowiedź demokratyczna nie może polegać na zaprzeczaniu napięciom. Migracja faktycznie wymaga zdolności integracyjnej: mieszkań, szkół, ochrony zdrowia, bezpieczeństwa, języka, prawa pracy i sprawnych instytucji. W przeciwnym razie koszty lokalne spadają na najuboższych mieszkańców, a nie na kosmopolityczne elity mówiące o otwartości z dzielnic, w których czynsze filtrują różnorodność skuteczniej niż niejeden mur. Jednocześnie nie wolno jednak pozwolić, aby migrant stał się kozłem ofiarnym deindustrializacji, zaniedbań mieszkaniowych, słabości usług publicznych i nierówności klasowych. To jest właśnie test "Shame to Blame". Czy potrafimy powiedzieć lokalnym społecznościom: wasze lęki o szkoły, mieszkania i pracę są realne, a zarazem nie wolno wam zamieniać migranta w śmietnik na wasz wstyd? Media i algorytmy działają tu jak akcelerator.

Dawniej lokalne upokorzenie krążyło w rodzinie, barze, kościele, zakładzie pracy, związku zawodowym czy lokalnej gazecie. Dziś zostaje natychmiast przetworzone w mem, filmik, hasło, oburzenie i polityczną tożsamość. Algorytm nie rozumie dumy, ale rozpoznaje zaangażowanie. Nie odróżnia sprawiedliwego gniewu od resentymentu. Nie pyta, czy człowiek po obejrzeniu materiału stanie się mądrzejszy, lecz czy zostanie dłużej na platformie. W ten sposób gospodarka uwagi staje się nieformalnym ministerstwem "Shame to Blame". Zawstydzony człowiek otrzymuje codzienną porcję dowodów, że winni są „oni". Im bardziej cierpi, tym częściej klika; im więcej klika, tym więcej treści dostaje. Rana zostaje monetyzowana. Nie oznacza to jednak, że tradycyjne media są niewinne.

One również długo zarabiały na plemiennej dramaturgii. Konflikt jest tańszy od diagnozy, a pogarda wobec „ciemnego ludu" lub „zepsutych elit" sprzedaje się lepiej niż cierpliwa analiza polityki regionalnej. W wielu krajach media liberalne uczyniły z wyborcy prawicy obiekt egzotycznego safari, a media prawicowe z wyborcy liberalnego figurę zdrajcy. W rezultacie obie strony patrzą na siebie przez szyby gabloty. Jedni widzą zacofanie, drudzy zdradę. Nikt nie widzi człowieka. A gdy człowiek znika, zostają etykiety – lekkie i łatwe do rzucania. Współczesna nauka społeczna dostarcza wielu narzędzi do zrozumienia tego procesu.

Można mówić o deprywacji względnej, czyli doświadczeniu pogorszenia pozycji nie w absolutnym ubóstwie, lecz względem oczekiwań i porównań. Można mówić o status anxiety – lęku przed degradacją symboliczną. O backlashu kulturowym, czyli reakcji części społeczeństwa na gwałtowne zmiany wartości. O cleavages, nowych liniach podziału między metropoliami a peryferiami, wykształconymi a niewykształconymi, mobilnymi a zakorzenionymi, beneficjentami globalizacji a tymi, którzy ponieśli jej koszty. Można mówić o populistycznej logice ludu przeciw elitom. Hochschild wnosi do tej biblioteki coś szczególnego: pokazuje emocjonalny przewód transmisyjny między stratą a nienawiścią. Krytycy takiego podejścia mogą twierdzić, że empatyzowanie z wyborcami radykalnej prawicy prowadzi do rozgrzeszania rasizmu, mizoginii, ksenofobii i autorytaryzmu.

To poważny zarzut, który należy potraktować uczciwie. Istnieje ryzyko, że zbyt czuła opowieść o upokorzeniu większości przesłoni krzywdy mniejszości. Ryzyko, że cierpienie białych konserwatystów zostanie użyte do ponownego zdegradowania tych, którzy historycznie cierpieli bardziej systemowo. Istnieje ryzyko, że zamiast demokracji uznania powstanie szantaż większości: dajcie nam status, bo inaczej zwrócimy się ku przemocy. Tego zagrożenia nie wolno lekceważyć. Jednak odpowiedź na nie nie może polegać na odmowie rozumienia. Odmowa rozumienia jest luksusem moralnym, na który demokracja nie ma już czasu. Rozumienie nie oznacza kapitulacji; oznacza rozbrojenie mechanizmu, zanim wybuchnie. Jeśli nie zrozumiemy, dlaczego człowiek

upokorzony wierzy w mit kradzieży, nie przekonamy go, że ten mit jest fałszywy. Jeśli nie uznamy jego realnej straty, nie powstrzymamy go przed fałszywą zemstą. Jeśli nie damy mu języka dumy bez nienawiści, ktoś inny da mu język dumy z nienawiścią. Historia XX wieku powinna nas nauczyć, że pogarda elit wobec mas nie produkuje oświecenia.

Konieczność syntezy rozszczepionych języków politycznych

Produkuje kontrpogardę. W tym kontekście kluczowe staje się pytanie o partie głównego nurtu w Parlamencie Europejskim. Europejska Partia Ludowa, jako największa grupa, stara się łączyć konkurencyjność i bezpieczeństwo z rolnictwem, rodziną, chrześcijańsko-demokratycznym dziedzictwem oraz proeuropejskością. Socjaliści i Demokraci kładą nacisk na prawa socjalne, pracę, redystrybucję i ochronę przed wykluczeniem. Renew Europe stawia na liberalne reformy, rynek, praworządność i modernizację, natomiast Zieloni łączą kwestie klimatu z prawami człowieka i transformacją. Lewica eksponuje nierówności, prawa pracownicze i krytykę neoliberalizmu.

Z kolei ECR, Patriots for Europe i ESN posługują się różnymi odmianami języka suwerenności, tożsamości i granic, wyrażając sprzeciw wobec nadmiernej integracji i broniąc tradycyjnych wspólnot. Sam fakt istnienia tych wszystkich języków nie rozwiązuje jednak problemu; problemem jest ich rozszczepienie. Socjalność została oddzielona od konserwatywnej godności, klimat od dumy pracy, migracja od lokalnych kosztów, a praworządność od doświadczenia prowincji. Suwerenność rozdzielono od solidarności, a rynek od zakorzenienia.

Emocjonalny Nowy Ład europejski musiałby złożyć te rozbite języki w nową gramatykę. Nie chodzi o centrową papkę, która każdemu da po przymiotniku i nikomu po decyzji. Chodzi o twardą syntezę: transformacja tak, ale z honorem dla ludzi starych branż; migracja tak, ale z ochroną lokalnych usług publicznych i klasy pracującej; prawa mniejszości tak, ale bez pogardy wobec konserwatywnej biedy; konkurencyjność tak, ale bez traktowania człowieka jak zasobu do przenoszenia. Suwerenność tak, ale bez fantazji, że samotne państwo narodowe obroni pracownika przed globalnym kapitałem, zmianami klimatu, wojną technologiczną czy platformami cyfrowymi; Europa tak, ale jako wspólnota uznania, a nie tylko regulacji.

Dygresja o polskim doświadczeniu jest tu nieunikniona, gdyż Polska doskonale zna różnicę między transformacją jako sukcesem makroekonomicznym a transformacją jako raną biograficzną. Po 1989 roku można było mówić o wzroście, przedsiębiorczości, wolności, integracji europejskiej, awansie klasy średniej i modernizacji. To wszystko jest prawdą.

Jednocześnie jednak istniały regiony, zakłady, zawody i rodziny, które przeżyły ten czas jako degradację, utratę sensu, upokorzenie i osamotnienie. Liberalna opowieść długo mówiła do nich: trzeba było się dostosować. Populistyczna odpowiedziała później: zdradzono was. Pierwsza była zbyt zimna, druga zbyt toksyczna. Brakowało trzeciej drogi: uznajemy waszą stratę, nie kłamiemy o przeszłości, nie oddamy waszej krzywdy demagogom i nie pozwolimy, by została ona zamieniona w nienawiść do słabszych.

Taką samą lekcję można odnieść do rolników protestujących przeciw regulacjom klimatycznym, pracowników przemysłu energochłonnego, małych przedsiębiorców przygniecionych kosztami zgodności czy mieszkańców mniejszych miast patrzących na dominację metropolii. Dotyczy to również osób starszych, czujących się zbędnymi w cyfrowym państwie, młodych mężczyzn bez stabilnej pracy i mieszkania oraz kobiet niosących ciężar opieki przy rozpadzie usług publicznych. Każda z tych grup może stać się częścią demokracji solidarnej albo paliwem polityki odwetu. Decyduje o tym nie tylko portfel, lecz słownik uznania.

Jednym z najpoważniejszych błędów polityki głównego nurtu jest przekonanie, że wystarczy obalić fałszywą informację. Owszem, trzeba prostować kłamstwa. Należy mówić jasno: migrant nie jest winny automatyzacji, Zielony Ład nie jest spiskiem przeciwko narodowi, mniejszości nie ukradły większości przyszłości, a wybory nie są sfałszowane tylko dlatego, że wygrał ktoś inny. Trzeba podkreślać, że prawa kobiet nie niszczą męskości, a ochrona klimatu nie jest religią elit.

Uznanie godności jako warunek skutecznej prawdy

Samo prostowanie faktów nie dotyka jednak głębokiej opowieści. Jeśli człowiek czuje się upokorzony, fact-checking może brzmieć jak kolejna forma upokorzenia: nie dość, że cierpisz, to jeszcze źle rozumiesz własne cierpienie. Prawda bez uznania staje się pałką dydaktyczną. Dlatego polityka demokratyczna powinna zaczynać od zdania: widzimy stratę. Dopiero potem może dodać: ale nie zgadzamy się na fałszywe wskazanie winnych. Najpierw: twoja praca miała sens. Potem: migrant nie jest twoim wrogiem. Najpierw: twój region został zaniedbany. Potem: mniejszości nie ukradły twojej przyszłości. Najpierw: transformacja bywała niesprawiedliwa. Potem: klimat nadal wymaga działania. Najpierw: elity bywały aroganckie. Potem: autorytaryzm nie jest lekarstwem na arogancję.

Kolejność ma znaczenie. Empatia nie zastępuje prawdy, lecz tworzy warunki, w których ta może zostać usłyszana. W takim ujęciu Emocjonalny Nowy Ład nie jest miękkim dodatkiem do polityki twardych interesów, ale warunkiem przetrwania demokracji w epoce transformacji. Zmiany klimatyczne, cyfrowe, demograficzne, migracyjne i geopolityczne będą produkować zwycięzców

oraz przegranych. Jeżeli ci drudzy otrzymają wyłącznie instrukcję adaptacji, pójdą do tych, którzy zaoferują im mit zdrady. Jeśli dostaną transfery bez uznania, poczują się klientami, a nie obywatelami. Jeśli zaś otrzymają uznanie bez realnych zasobów, dostaną pustą mowę. Potrzebne są trzy elementy jednocześnie: materialne bezpieczeństwo, symboliczne uznanie i instytucjonalna sprawczość. Bez jednego z nich konstrukcja pęka.

Hochschildowska metafora ludzkiego nadkładu powinna stać się jednym z centralnych ostrzeżeń polityki europejskiej. Nadkład w górnictwie to warstwa usuwana, aby dotrzeć do cennego surowca. W kapitalizmie transformacyjnym ludzkim nadkładem stają się ci, których biografie przeszkadzają nowej gospodarce: dawni pracownicy, stare regiony, „nieperspektywiczne" zawody; ci zbyt wolni, zbyt lokalni, zbyt tradycyjni, mało mobilni czy cyfrowi. Każdy system, który traktuje część ludzi jak nadkład, prędzej czy później zapłaci polityczną cenę. Nadkład nie znika. On głosuje. Czasem głosuje przeciwko własnemu interesowi materialnemu, ale za odzyskaniem twarzy. I to jest dla technokratów największa zagadka: dlaczego oni nie wybierają „racjonalnie"? Odpowiedź brzmi: bo wy liczycie dochód, a oni liczą godność.

To nie oznacza, że godność jest kategorią antyekonomiczną. Przeciwnie – jest jednym z ukrytych warunków stabilności gospodarczej. Pracownik, który czuje się użyteczny, rzadziej ulega destrukcyjnym ideologiom. Region posiadający perspektywę i honor łatwiej znosi zmianę. Mała przedsiębiorczość, widząca w państwie partnera, a nie kontrolera i poborcę, chętniej inwestuje w legalność. Rolnik, który czuje, że transformacja klimatyczna uwzględnia jego wiedzę i ryzyka, nie musi od razu postrzegać jej jako wojny przeciwko wsi. Związek między godnością a produktywnością nie jest sentymentalny; jest praktyczny. Upokorzone społeczeństwa źle inwestują swoją energię – zamiast w innowacje, edukację czy współpracę, inwestują w zemstę.

Krytycy Hochschild z pozycji strukturalistycznych mogą twierdzić, że skupienie na emocjach odwraca uwagę od kapitału, własności, deregulacji czy układu sił klasowych. Taka krytyka jest słuszna, o ile emocje traktuje się jako zamiennik ekonomii. Jednak u Hochschild emocje nie zastępują struktury – one pokazują, jak ta zostaje przeżyta. Deindustrializacja politycznie nie działa jako wykres. Działa jako wstyd ojca, który nie utrzymuje rodziny; jako cisza po zamknięciu zakładu; jako lombard przyjmujący obrączkę; jako mężczyzna odrzucający „kobiecą" pracę usługową, bo nie umie jej pogodzić z dawnym kodem honoru; jako młody człowiek znajdujący uznanie w ekstremistycznym symbolu. Emocje są interfejsem między makrostrukturą a decyzją polityczną.

Krytycy liberalni mogą z kolei argumentować, że każda jednostka odpowiada za swoje wybory i nie należy tłumaczyć błędnych decyzji utratą statusu. Tu również tkwi część prawdy. Obywatele są odpowiedzialni za popieranie przemocy, kłamstwa czy autorytaryzmu. Jednak liberalizm zatrzymujący się na odpowiedzialności jednostki nie wyjaśnia, dlaczego miliony ludzi w podobnych

miejscach dokonują podobnych wyborów. Kiedy wzór powtarza się masowo, trzeba szukać warunków jego produkcji. Odpowiedzialność indywidualna i analiza strukturalna nie są wrogami – są jak dwa oczy. Patrzenie jednym daje płaski obraz, a polityka prowadzona z takim obrazem często wpada na ścianę, by potem dziwić się, że ta ściana istniała.

Emocjonalny Nowy Ład jako systemowa polityka godności

Krytycy z pozycji progresywnych mogą obawiać się, że skupienie na biednych białych konserwatystach odwróci uwagę od dyskryminacji mniejszości. Ryzyko to należy neutralizować nie poprzez milczenie o konserwatywnej biedzie, lecz przez zasadę nierozdzielności godności. Nie wolno budować uznania większości kosztem bezpieczeństwa mniejszości, ale nie wolno również chronić mniejszości w oparciu o pogardę wobec biednej większości. Ruth Mullins i David Maynard muszą znaleźć się w tej samej opowieści, a nie po przeciwnych stronach barykady. John Rosenberg i były górnik nie są naturalnymi wrogami. Dr Budgy i lokalny konserwatysta mogą należeć do jednej wspólnoty troski, o ile nie rozdzieli ich politycznego przedsiębiorcę wstydu.

W tym tkwi rdzeń mostu empatii. Europejski Emocjonalny Nowy Ład powinien zatem obejmować co najmniej cztery porządki działania. Pierwszym jest porządek ekonomiczny: praca, mieszkania, zdrowie, edukacja, infrastruktura, transport, cyfryzacja oraz bezpieczeństwo dochodu. Drugim – porządek kulturowy: uznanie biografii dawnych zawodów, regionów peryferyjnych, lokalnych tradycji i konserwatywnych kodów sensu, bez kapitulacji przed nietolerancją. Trzecim jest porządek prawny: dostępne instytucje, ochrona pracy, równość wobec prawa, egzekwowanie niedyskryminacji oraz udział obywateli w decyzjach dotyczących transformacji. Czwartym zaś porządek narracyjny: opowieść, która nie oddaje słów takich jak „duma", „naród", „praca", „rodzina", „bezpieczeństwo" i „godność" w ręce demagogów. Polityka przegrywa bowiem także dlatego, że oddaje szlachetne słowa złym sprzedawcom. Dygresja o języku jest tu ostatnia, lecz nie uboczna. Słowa są instytucjami lekkimi – mogą nie dysponować budżetem, ale mają władzę otwierania lub zamykania wyobraźni.

Kiedy mówimy „beneficjent", widzimy kogoś, kto otrzymuje; gdy mówimy „współtwórca" – kogoś, kto działa. Gdy używamy określenia „region problemowy", widzimy mapę deficytu, natomiast mówiąc o „regionie poświęconym dla poprzedniej epoki rozwoju", dostrzegamy dług wdzięczności. Słowo „przekwalifikowanie" sugeruje braki; „przeniesienie kompetencji do nowej gospodarki" wskazuje na ciągłość. To nie jest kosmetyka. To jest antropologia administracji. Państwo mówi do obywatela również wtedy, gdy ten wypełnia formularz.

Najbardziej prowokacyjna teza tej części brzmi: europejska demokracja nie przegra z prawicowym populizmem dlatego, że wykazuje zbyt wiele empatii wobec wykluczonych, lecz dlatego, że ma jej za mało i reaguje zbyt późno. Przegra, jeśli uzna, że biedny konserwatysta musi najpierw zdać egzamin z liberalnej kultury, by zasłużyć na wysłuchanie. Przegra, jeśli przyjmie, że ochrona mniejszości wymaga pogardy wobec większości ludowej. Przegra, jeśli uzna, że transformacja klimatyczna może być społecznie bolesna, o ile jest statystycznie konieczna. Przegra, jeśli potraktuje algorytmiczną radykalizację jako problem komunikacji, a nie głód uznania. Przegra wreszcie, jeśli na mit kradzieży będzie odpowiadać wyłącznie wykresem dotacji. Nie jest to wezwanie do kapitulacji przed gniewem. Wręcz przeciwnie – to wezwanie do odebrania tego gniewu tym, którzy używają go przeciwko demokracji. Aby to osiągnąć, trzeba uznać stratę, nazwać fałszywych pośredników, chronić mniejszości, odbudować lokalną użyteczność, stworzyć rytuały żałoby po utraconych światach pracy i dać ludziom narzędzia do pomagania innym. Wtedy duma przestaje być skradzionym przedmiotem, którego szuka się w kieszeni wroga. Staje się relacją: jestem potrzebny, bo ktoś może się na mnie oprzeć. To jest najgłębszy sens mrówki-tragarza.

Nie wielkość, nie triumf, nie dominacja – lecz udźwignięcie. Po analizie mechanizmu utraty dumy, jej politycznego przechwycenia i przekształcenia w gniew, czas przejść do projektu pozytywnego. Emocjonalny Nowy Ład nie może pozostać jedynie elegancką metaforą czy psychologicznym suplementem do polityki gospodarczej. Musi stać się propozycją instytucjonalną, kulturową i prawną. W przeciwnym razie pozostanie tym, czym często bywają dobre idee w świecie późnej nowoczesności: błyskotliwym zdaniem w raporcie, cytowanym na konferencjach, aż w końcu pochowanym pod kolejną strategią o odporności społecznej, która nie uczyniła nikogo bardziej odpornym. Diagnoza Hochschild podkreśla twardy wniosek: demokracja liberalna musi nauczyć się administrować nie tylko zasobami, lecz także uznaniem. Państwo dobrobytu XX wieku powstało jako odpowiedź na ryzyko biedy, choroby, bezrobocia, starości i wyzysku. Państwo dobrobytu XXI wieku musi odpowiedzieć również na ryzyko upokorzenia, zbędności, degradacji statusu i utraty opowieści o własnej wartości. Nie chodzi o to, by państwo rozdawało obywatelom komplementy – byłaby to infantylizacja polityki. Chodzi o to, by jego instytucje, prawo, język i programy nie traktowały ludzi jako odpadów transformacji, lecz jako współwłaścicieli przyszłości. Różnica między „pomagamy wam, bo jesteście problemem" a „inwestujemy z wami, bo jesteście częścią rozwiązania" jest różnicą między polityką świadczenia a polityką godności.

Emocjonalny Nowy Ład powinien zacząć się od uznania strat. Nie od perswazji, że przyszłość będzie lepsza, nie od wykładu o konieczności globalnej konkurencyjności czy zaklęcia, że nikt nie zostanie z tyłu. Takie hasła są dziś nadużywane do tego stopnia, że nabrały posmaku urzędowej waty cukrowej: są słodkie, lekkie, lepkie i niezbyt odżywcze.

Uznanie strat i współdecydowanie jako fundament transformacji

Pierwszy gest musi brzmieć: wiemy, że coś utraciliście. Wiemy, że wasza praca miała sens. Wiemy, że wasze miasta, kopalnie, zakłady, gospodarstwa, warsztaty, lokalne sklepy, szkoły zawodowe, remizy, kluby sportowe i rodziny nie były zacofanym rekwizytem w muzeum przednowoczesności, lecz infrastrukturą życia. Jeśli mamy ją przebudować, nie możemy zacząć od jej znieważenia. Prawo do opłakiwania strat jest warunkiem racjonalnej transformacji. Społeczeństwa, które nie opłakują swoich strat, zaczynają je mitologizować, a strata zmitologizowana staje się politycznym materiałem wybuchowym. W Stanach Zjednoczonych utrata przemysłu węglowego i degradacja Appalachów zostały przejęte właśnie przez narrację o skradzionej dumie.

W Europie analogiczne ryzyko dotyczy regionów węglowych, przemysłowych, rolniczych, portowych, przygranicznych i peryferyjnych. Jeżeli zamknięcie kopalni zostanie przedstawione wyłącznie jako ekologiczny postęp, a nie także jako koniec świata pracy wielu rodzin, pamięć o niej przejmie polityk, który powie: oni was zdradzili. Jeżeli likwidacja nierentownego zakładu opisze się jedynie jako konieczną restrukturyzację, pomijając śmierć lokalnej wspólnoty zawodowej, wspólnota ta zacznie szukać kapłana gniewu. Jeśli rolnik usłyszy tylko, że ma spełnić nowe normy, a nie to, że jego bezpieczeństwo ekonomiczne jest częścią bezpieczeństwa żywnościowego Europy, uzna regulację za wrogi najazd. Wtedy nie wystarczy mu broszura informacyjna – broszury rzadko wygrywają z poczuciem zdrady.

Pierwszym instrumentem Emocjonalnego Nowego Ładu powinna być zatem polityka pamięci pracy. Nie nostalgiczna, fałszywa czy przemysłowo-patriarchalna, nie mitologizująca dawnych krzywd i hierarchii, lecz uczciwa. Trzeba umieć powiedzieć, że górnictwo było ciężkie, niebezpieczne, emisyjne i często kosztowne społecznie, a zarazem stanowiło fundament energetyczny i kulturowy wielu regionów. Trzeba umieć przyznać, że rolnictwo wymaga zmian środowiskowych, będąc jednocześnie nosicielem ciągłości cywilizacyjnej, której nie wolno traktować jak przeszkody dla miejskich projektów klimatycznych. Trzeba umieć powiedzieć, że przemysł starego typu bywał nieefektywny, a zarazem dawał ludziom strukturę życia, której nie zastąpi aplikacja do pracy dorywczej. Przeszłość nie musi być święta, aby zasługiwała na szacunek; wystarczy, że była ludzkim życiem.

Drugim instrumentem powinna być sprawiedliwa transformacja rozumiana nie jako kompensacja po fakcie, lecz jako współdecydowanie przed faktem. To różnica zarówno prawna, jak i moralna. W wielu politykach publicznych obywatele pojawiają się zbyt późno: gdy decyzja została już zaprojektowana, finansowanie rozpisane, cele ustalone, a wskaźniki określone – wtedy lokalnym

społecznościom zostaje jedynie konsultacyjna dekoracja. Takie konsultacje przypominają zaproszenie na własny pogrzeb z możliwością wyboru koloru kwiatów. Emocjonalny Nowy Ład wymaga wcześniejszego udziału: mieszkańcy regionów transformacji muszą współtworzyć diagnozę, harmonogram, kryteria sukcesu, formy rekompensaty, lokalne inwestycje i nowe instytucje pracy.

Translacja kompetencji zamiast technokratycznego przekwalifikowania

Nie twierdzę, że lokalność zawsze ma rację. Bywa ona krótkowzroczna, klientelistyczna, patriarchalna, zamknięta i podatna na manipulację. Jednak bez lokalnego współautorstwa każda transformacja zostanie odebrana jako okupacja ekspercka. Europejskie mechanizmy sprawiedliwej transformacji częściowo uwzględniają tę logikę, oficjalnie wspierając regiony najbardziej dotknięte przejściem ku neutralności klimatycznej i łagodząc koszty społeczno-ekonomiczne. Just Transition Mechanism ma zmobilizować w latach 2021–2027 około 55 miliardów euro, by wesprzeć sektory, regiony i pracowników szczególnie narażonych na skutki zmian.

Z punktu widzenia gospodarki dumy kluczowe pytanie nie brzmi jednak „ile?", lecz „jak?" i „z kim?". Pracownik nie może być jedynie adresatem pomocy, lecz musi stać się współprojektantem przyszłości. Gmina nie powinna być obszarem interwencji, lecz partnerem. Dawny zawód to zasób, a lokalna pamięć – punkt wyjścia, a nie przeszkoda. Polityka ignorująca te kwestie może wydatkować ogromne środki, a jednocześnie pogłębiać ressentiment. To nie paradoks, lecz klasyczny przykład złego zarządzania dumą.

Trzecim instrumentem powinno być uznanie kompetencji osób przechodzących transformację. W regionach przemysłowych i rolniczych ludzie dysponują wiedzą, której zewnętrzne elity często nie dostrzegają, gdyż nie mieści się ona w języku certyfikatów. Górnik zna materię, ryzyko, maszynę, zespół i dyscyplinę pracy pod presją. Rolnik rozumie ziemię, sezon, wodę, lokalny obieg niepewności i logikę przetrwania gospodarstwa. Rzemieślnik posiada wiedzę o naprawie, materiale, kliencie i etyce rzeczy wykonanej własnymi rękami. Kierowca zna czas, logistykę, drogę i zmęczenie systemu. Pracownica opieki rozumie realną antropologię starości lepiej niż niejeden panel o srebrnej gospodarce.

Jeśli transformacja mówi tym ludziom, że ich kompetencje są martwe, produkuje wstyd. Jeśli jednak twierdzi, że część tej wiedzy należy przenieść do nowej gospodarki – buduje most. Wymaga to zasadniczej korekty języka reskillingu. Przekwalifikowanie nie może brzmieć jak wymiana

zepsutego oprogramowania w człowieku; powinno być opisane jako translacja kompetencji. Zamiast komunikatu „nie umiesz już nic przydatnego”, należy przekazać: „to, co umiesz, wymaga nowego pola zastosowania”. Opisana w książce historia Alexa Hughesa pokazuje odzyskanie pozycji poprzez naukę programowania i podjęcie nowej pracy.

Jego przykład działa jednak nie dlatego, że technologia magicznie rozwiązała problem, lecz ponieważ umożliwiła mu ponowne odczucie sprawczości i samoodpowiedzialności. Człowiek nie potrzebuje samego kursu – potrzebuje szkolenia, które nie upokarza jego przeszłości.

Czwartym instrumentem powinna być lokalna infrastruktura użyteczności. Pojęcie „użyteczność” jest tu celowo ważniejsze niż „aktywizacja”. Ta druga bywa językiem władzy patrzącej na biernych; użyteczność natomiast jest językiem człowieka, który pyta: komu jestem potrzebny? To pytanie powinno stać się centralnym wskaźnikiem polityki społecznej. Nie należy mierzyć jedynie liczby osób, które znalazły zatrudnienie, lecz tych, którzy odzyskali społeczną rolę. Nie tylko liczby zrealizowanych projektów, lecz liczby naprawionych lokalnych relacji. Nie godzin szkoleniowych, lecz ludzi, którzy stali się mrówkami-tragarzami dla innych.

Systemowe uznanie godności poprzez użyteczność i ochronę

Model Tommy'ego Ratliffa i Jamesa Browninga dowodzi, że człowiek po kryzysie może stać się ekspertem od przejścia przez ten stan. To bezcenny zasób. Państwo i samorządy powinny budować programy, w których osoby po uzależnieniach, bezrobociu, zadłużeniu, przemocy, bezdomności, kryzysie psychicznym czy degradacji zawodowej stają się mentorami, doradcami, asystentami zdrowienia, animatorami lokalnymi lub pośrednikami zaufania. Nie jako tania siła emocjonalna czy folklor cierpienia na potrzeby konferencji, lecz jako rzeczywiste współtwórcy systemu wsparcia. Profesjonalizm nie musi wykluczać doświadczenia; przeciwnie, najlepsza pomoc często rodzi się ze spotkania wiedzy formalnej i biograficznej. Terapeuta zna metodę. Ocalały zna zapach dna. Razem mogą więcej niż osobno.

Piątym instrumentem jest polityka męskości bez przemocy. W książce Hochschild wyraźnie widać, że kryzys dumy jest silnie związany z kryzysem męskiej roli. Utrata pracy, zwłaszcza fizycznej i dobrze płatnej, uderza w tradycyjny model żywiciela rodziny. Nowa gospodarka oferuje często zawody usługowe, opiekuńcze czy komunikacyjne – nisko płatne albo kulturowo kodowane jako "niemęskie". Mężczyzna, który nie potrafi zrekonstruować dumy w nowych warunkach, może popaść w samoupokorzenie, uzależnienie, przemoc domową, ekstremizm, gangi, rasizm lub kult

"dobrego łobuza". Nie oznacza to, że mężczyzn należy traktować jak ofiary własnych przywilejów, lecz że społeczeństwo musi zaproponować pozytywną ofertę męskości po utracie przemysłowego świata pracy. Taka oferta nie może być ani reakcyjna, ani pogardliwie terapeutyczna. Nie może mówić: wróćmy do twardego patriarchy, bo to mit z arsenału skradzionej dumy. Nie może też twierdzić, że męskość jest z definicji podejrzana i należy ją najpierw zdemontować. Musi natomiast wskazać: możesz być silny, nie dominując; odpowiedzialny, nie przemocowy; potrzebny, nie wszechwładny; opiekuńczy, nie upokorzony; zakorzeniony, nie ksenofobiczny. Męskość po transformacji musi znaleźć swoje "prode", swoją użyteczność, w przeciwnym razie znajdzie ją w polityce odwetu. Wyatt Blair jest ostrzeżeniem, kim staje się mężczyzna, który nie ma legalnej ścieżki dumy, ale posiada dostęp do przemocy, rasowego mitu i więziennej hierarchii.

Szóstym instrumentem jest ochrona mniejszości przed cudzym wstydem. Emocjonalny Nowy Ład nie może być programem głaskania większości po głowie kosztem tych, którzy są na celowniku. Ruth Mullins, John Rosenberg i dr Budgy są w tej opowieści niezbędni, gdyż pokazują, że wyrzucony wstyd rani konkretne osoby. Mniejszości nie mogą służyć za terapię dla większości ani płacić bezpieczeństwem za to, że ktoś inny nie potrafił opłakać straty. Dlatego każde uznanie bólu biednych konserwatystów musi iść w parze z twardą granicą wobec rasizmu, antysemityzmu, islamofobii, mizoginii i przemocy politycznej. Most empatii nie jest mostem bez barierek – bez nich spadają z niego najsłabsi.

W języku prawnym oznacza to konieczność jednoczesnego wzmacniania polityki społecznej i antydyskryminacyjnej. Te dwa pola zbyt często są przeciwstawiane, jakby państwo musiało wybierać między biednym robotnikiem a mniejszością etniczną, rolnikiem a migrantem, konserwatywną rodziną a prawami kobiet czy wolnością religijną a ochroną przed nienawiścią. To fałszywy wybór, niezwykle wygodny dla demagogów. Państwo dojrzałe chroni jednocześnie przed biedą i przed pogardą. Chroni pracę oraz godność mniejszości; chroni regiony i osoby, które w tych regionach są inne. Jeśli tego nie robi, pozwala, by jedna krzywda była przerabiana na drugą.

Infrastruktura cyfrowa i wspólnoty jako tarcze przed resentymentem

Siódmym instrumentem jest polityka mediów i platform cyfrowych. Nie da się budować Emocjonalnego Nowego Ładu w środowisku, w którym monetyzacja uwagi nagradza upokorzenie, strach i gniew. Algorytmy nie stworzyły poczucia skradzionej dumy, ale nadały mu prędkość. Człowiek, który dawniej nosił wstyd w milczeniu, dziś w ciągu kilku godzin może zostać wciągnięty w globalny obieg narracji o zdradzie i wrogu. Platforma podsunie mu kolejne dowody na to, że jego

upokorzenie ma konkretną twarz: migranta, feministki, Żyda, muzułmanina, liberała, urzędnika, ekologa czy nauczyciela akademickiego.

To nie jest wolny rynek idei. To jest zautomatyzowana rzeźnia kontekstu, w której emocje tnie się na porcje zaangażowania. Regulacja platform stanowi zatem element polityki dumy. Nie chodzi o to, by państwo cenzurowało gniew, lecz by nie dopuścić do sytuacji, w której infrastruktura komunikacyjna zarabia na przyspieszaniu mechanizmu "Shame to Blame". Konieczna jest przejrzystość algorytmów rekomendacji, odpowiedzialność za amplifikację treści ekstremistycznych, wsparcie mediów lokalnych oraz edukacja obywatelska. Musimy odbudować przestrzeń, w której człowiek może opowiedzieć o własnej stracie bez natychmiastowego podłączenia jej do przemysłu nienawiści. Media lokalne odgrywają tu kluczową rolę; gdy znikają, pustkę wypełnia centralny konflikt plemienny. Małe miasto przestaje rozmawiać o sobie, a zaczyna odtwarzać cudzą wojnę kulturową.

Ósmym instrumentem jest odbudowa związków pośredniczących. Partie polityczne, związki zawodowe, stowarzyszenia, organizacje przedsiębiorców, kościoły, samorządy, szkoły, uniwersytety ludowe, OSP, kluby sportowe, koła gospodyń, organizacje pomocowe i lokalne fundacje pełnią funkcję amortyzatorów wstydu. Gdy działają sprawnie, człowiek nie zostaje sam ze swoją porażką. Ma gdzie pójść, z kim porozmawiać, od kogo otrzymać wsparcie i komu może pomóc, zamieniając skargę w konkretne działanie.

Kiedy te instytucje słabną, jednostka zostaje pozostawiona sama sobie – z rynkiem i ekranem. Rynek mówi: nie jesteś dość konkurencyjny. Ekran dodaje: oni cię zdradzili. To układ idealny dla populisty. W tej perspektywie związki zawodowe nie są reliktem epoki przemysłowej, lecz instytucją godności. Ogólnopolski Związek Zawodowy Samozatrudnionych WBREW trwa mimo przeciwności. Organizacje przedsiębiorców nie muszą być jedynie lobbystami kosztów; mogą stać się strukturami sensu dla małego biznesu w świecie regulacyjnego przeciążenia. Samorządy zaś to nie tylko wykonawcy usług, lecz pierwszy poziom uznania publicznego. Szkoły zawodowe nie są gorszym segmentem edukacji, lecz miejscem, w którym państwo mówi młodemu człowiekowi: praca techniczna ma honor.

Kościoły i wspólnoty religijne mogą być przestrzeniami solidarności, o ile nie pozwolą przejąć wiary etnicznemu resentymentowi. Fundacje i stowarzyszenia natomiast mogą być mrówkami-tragarzami instytucjonalnego życia. Bez nich obywatel staje się jedynie klientem albo kibicem. A klient i kibic to za mało, by utrzymać demokrację.

Redefinicja sukcesu i pedagogika konfliktu jako fundamenty stabilności

Dziewiątym instrumentem jest zmiana opowieści o sukcesie. Hochschild podkreśla konieczność redefinicji Amerykańskiego Snu: więcej nie zawsze znaczy lepiej. W Europie należy sformułować podobny postulat: awans nie może oznaczać wyłącznie ucieczki z miejsca pochodzenia, konsumpcyjnego wzrostu i wejścia do metropolitalnej klasy średniej. Sukcesem może być stabilna wspólnota, dobre usługi publiczne, godna lokalna praca, czas dla rodziny, czyste środowisko czy bezpieczne mieszkanie. To także możliwość opieki nad starszymi, uczestnictwo w kulturze, szacunek dla pracy fizycznej, zaufanie do instytucji i poczucie, że dzieci nie muszą wyjeżdżać, aby żyć godnie. Jeżeli jedyny uznany sukces polega na opuszczeniu peryferii, to peryferie muszą uznać siebie za porażkę. A społeczność, która postrzega się w ten sposób, prędzej czy później będzie szukała rewanżu.

Wymaga to odwagi intelektualnej, gdyż współczesna Europa często mówi o prowincji językiem rozwoju, który brzmi jak uprzejma diagnoza niedorozwoju. Region ma nadrobić zaległości, dostosować się, dogonić, zwiększyć atrakcyjność lub poprawić wskaźniki. Wszystko to może być potrzebne, ale trzeba również zapytać, czy metropolia zawsze jest miarą dojrzałości.

Być może część odpowiedzi na kryzys nowoczesności znajduje się właśnie w miejscach, które przechowały relacje, sąsiedztwo, pamięć, wiedzę materialną i zdolność samopomocy. Nie chodzi tu o romantyzację prowincji – bywa ona duszna, opresyjna, plotkarska i zamknięta. Jednak metropolia bywa samotna, narcystyczna, klasowo ślepa i uzależniona od własnej wyższości. Warto zatem, by obie przestały udawać, że jedna jest przyszłością, a druga błędem.

Dziesiątym instrumentem jest europejska pedagogika konfliktu. Demokracja nie polega na tym, że konflikt znika, lecz na tym, że nie musi on zostać przetworzony w odczłowieczenie. Społeczeństwa pluralistyczne będą się spierać o migrację, klimat, podatki, religię, prawa kobiet, przemysł, rolnictwo, suwerenność czy integrację europejską. To naturalne. Problem zaczyna się wtedy, gdy spór polityczny staje się sporem o człowieczeństwo przeciwnika: „Oni nie są prawdziwymi obywatelami", „Oni są pasożytami", „Oni są zdrajcami", „Oni są faszystami", „Oni są robactwem". W takim języku most empatii zostaje spalony, zanim ktokolwiek sprawdził, czy da się po nim przejść.

Pedagogika konfliktu to edukacja obywatelska ucząca rozróżniać przeciwnika od wroga, błąd od zła, interes od zdrady, lęk od nienawiści oraz krytykę od odczłowieczenia. To nie jest „miękka umiejętność" dla grzecznych uczniów, lecz twarda kompetencja bezpieczeństwa demokratycznego.

Państwa wydają miliardy na obronność, pozwalając jednocześnie, by ich społeczeństwa rozkładały się od wewnątrz przez niezdolność do rozmowy. Oczywiście armia jest niezbędna, zwłaszcza w Europie sąsiadującej z agresywną Rosją, ale społeczeństwo, które nie potrafi utrzymać wspólnoty politycznej, może przegrać bez jednego wystrzału. Wystarczy, że każda grupa uzna inną za okupanta własnej dumy.

Emocjonalny Nowy Ład wymaga również korekty polityki wobec konserwatywnych obywateli. Należy odróżnić konserwatyzm jako uprawnioną formę zakorzenienia od ekstremizmu będącego polityką wroga. Konserwatywny obywatel może cenić rodzinę, religię, naród, porządek, lokalność, ciągłość i ostrożność wobec zmian – nie czyni go to automatycznie rasistą, seksistą ani autokratą. Jeśli demokracja liberalna będzie traktować każdy konserwatywny odruch jako zapowiedź faszyzmu, sama popchnie umiarkowanych ludzi ku tym, którzy powiedzą im: „widzicie, oni wami gardzą".

Jednocześnie konserwatyści muszą usłyszeć jasną granicę: zakorzenienie nie daje prawa do dyskryminacji, tradycja nie uprawnia do przemocy, naród nie daje prawa do dehumanizacji obcych, a religia nie pozwala na upokarzanie mniejszości. Szacunek nie oznacza bezkarności, a granica nie oznacza pogardy. W tym miejscu może pojawić się dojrzała rola europejskiej chadecji i konserwatyzmu demokratycznego. Jeśli Europejska Partia Ludowa i podobne nurty chcą odebrać radykałom monopol na język tradycji, muszą mówić wyraźniej o godności pracy, rodzinach w regionach transformacji, wspólnotach lokalnych, samotności prowincji oraz bezpieczeństwie rolników i małych przedsiębiorców, a jednocześnie bronić praworządności i praw mniejszości.

Jeśli tego nie zrobią, tradycja zostanie sprywatyzowana przez skrajność. Wtedy każde słowo o rodzinie będzie podejrzane, o narodzie – zatrute, o granicach – brzmiało jak rasizm, a o pracy fizycznej – jak nostalgia. Byłaby to katastrofa języka publicznego. Lewica demokratyczna z kolei musi odzyskać język klasy bez pogardy wobec kultury. Nie wystarczy mówić o nierównościach, jeśli jednocześnie traktuje się konserwatywne wzorce życia jako prymitywne. Nie wystarczy bronić pracowników, jeśli robotnik ma wrażenie, że najpierw musi przejść kurs poprawnej tożsamości, by zostać uznanym za godnego solidarności. Lewica, która nie potrafi rozmawiać z religijną kobietą z małego miasta, z robotnikiem przywiązanym do narodu, z rolnikiem sceptycznym wobec Brukseli czy z młodym mężczyzną bez studiów i mieszkania, oddaje tych ludzi prawicy. A potem dziwi się, że prawica mówi w ich imieniu. Polityka nie znosi próżni reprezentacji – kto nie słucha, ten zostaje opisany przez cudzy megafon.

Liberałowie muszą natomiast zrozumieć, że wolność bez bezpieczeństwa bywa przywilejem silnych. Człowiek mobilny, wykształcony i finansowo zabezpieczony może kochać otwartość oraz konkurencję. Jednak osoba przywiązana do miejsca, zależna od jednego pracodawcy, zadłużona lub

obciążona opieką może widzieć w tych samych wartościach zagrożenie. Nie dlatego, że jest głupia, lecz dlatego, że inaczej rozkłada ryzyko. Liberalizm, który chce przetrwać, musi przestać mylić własną biografię społeczną z uniwersalną antropologią człowieka. Nie każdy marzy o elastyczności. Niektórzy marzą o przewidywalnym wtorku.

Pułapka moralnej wyższości i polityka zastępczej skóry

Zieloni muszą natomiast zrozumieć, że planety nie da się ratować językiem moralnej wyższości nad ludźmi, których byt zależy od sektorów emisyjnych. Katastrofa klimatyczna jest realna, a jej negowanie stanowi polityczną nieodpowiedzialność. Równie nieodpowiedzialne jest jednak prowadzenie polityki klimatycznej tak, jakby mieszkańcy regionów przemysłowych byli jedynie przeszkodą na drodze ku czystej przyszłości. Zielona transformacja powinna stać się opowieścią o nowej dumie – technicznej, lokalnej i międzypokoleniowej.

Przekaz nie może brzmieć: „zamykamy wasz świat, bo był brudny", lecz raczej: „wasz świat zbudował poprzednią epokę; teraz razem stworzymy następną, nie wyrzucając was poza nawias". Ekologia bez antropologii społecznej staje się luksusową religią klas dobrze zabezpieczonych. Prawica suwerennościowa musi z kolei zmierzyć się z własnym problemem prawdy. Jeśli naprawdę chce bronić biednych konserwatywnych Europejczyków, musi dać im coś więcej niż tylko wroga. Musi wskazać, jak sfinansuje usługi publiczne, jak ochroni pracę przed globalnym kapitałem i zapewni mieszkania, jak rozwiąże kryzys zdrowia psychicznego czy zabezpieczy regiony bez negowania zmian klimatu. Powinna wyjaśnić, jak zorganizować migrację bez dehumanizacji, utrzymać bezpieczeństwo wobec Rosji bez rozbijania europejskiej solidarności i obronić małe firmy przed cyfrowymi monopolami. Jeśli tego nie robi, nie jest obrońcą ludu, lecz dramaturgiem jego urazy. A dramaturg urazy może wprawdzie wygrać wybory, ale nie odbuduje życia.

W tym miejscu konieczna jest dygresja o „dobrym łobuzie". Część wyborców akceptuje brutalnego lidera, wierząc, że jest on ich własnym łobuzem wystawionym przeciwko łobuzom złym. To jeden z najgroźniejszych momentów dla demokracji. Lider nie musi być moralny, prawdomówny, kompetentny ani praworządny, o ile zostanie uznany za narzędzie zemsty. Wówczas jego wady stają się dowodem autentyczności: im bardziej obraża elity, tym skuteczniej leczy upokorzenie wyborców; im bardziej łamie normy, tym wyraźniej pokazuje, że normy te służyły jedynie do ich zawstydzania. Każde oskarżenie pod jego adresem łatwo przekuć w narrację: „kiedy zawstydzają go, zawstydzają nas".

To już nie jest polityka programu. To polityka zastępczej skóry. Wyborca odnosi wrażenie, że lider wystawia jego rany na scenie. Odpowiedź na zjawisko „dobrego łobuza" nie może zatem polegać

wyłącznie na moralnym oburzeniu. Oczywiście należy demaskować kłamstwa, korupcję, przemoc językową i tendencje autorytarne, ale gdy wyborca widzi w liderze narzędzie odwetu, każda krytyka zostaje odebrana jako kolejny atak na niego samego. Kluczem jest zatem oddzielenie wyborcy od jego lidera.

Retoryka godności i synteza ekonomii moralnej jako fundament Emocjonalnego Nowego Ładu

Należy powiedzieć: twoja rana jest realna, ale ten człowiek ją wykorzystuje. Twoje upokorzenie zasługuje na odpowiedź, ale nie na kłamstwo. Twoja duma zasługuje na odbudowę, ale nie przez poniżenie słabszych. To trudniejsze niż krzyczenie "faszyzm", lecz skuteczniejsze, jeśli celem jest odzyskanie obywatela, a nie tylko poprawa samopoczucia własnego obozu.

Emocjonalny Nowy Ład powinien zatem mieć wymiar retoryczny. Demokraci muszą nauczyć się mówić zdaniami, które nie są ani technokratyczne, ani populistyczne. Potrzebny jest język mocny, lecz nie nienawistny; solidarny, ale nie infantylny; prawdziwy, lecz nie pogardliwy. Kilka zasad można sformułować wprost:

Nie mów: musisz się dostosować. Powiedz: wspólnie przeniesiemy twoją wartość do nowych warunków. Nie mów: twój sektor jest problemem. Powiedz: twój sektor zbudował poprzedni etap, a teraz potrzebujemy sprawiedliwego przejścia. Nie mów: nie rozumiesz migracji. Powiedz: twoje lokalne obawy są ważne, ale nie pozwolimy, by obwiniano niewinnych. Nie mów: twoja tradycja jest zacofana. Powiedz: tradycja może być źródłem solidarności, jeśli nie zamieni się w narzędzie wykluczenia. Nie mów: eksperci wiedzą lepiej. Powiedz: eksperci mają wiedzę, mieszkańcy mają doświadczenie; polityka musi połączyć jedno z drugim.

Warto przywołać metaforę spichlerza pełnego ziarna. Opowiadanie historii jest wyjęciem zaledwie garści, choć ziarna jest zawsze więcej. Polityka publiczna zbyt często próbuje operować na ludziach bez wysłuchania ich historii. Widzi jedynie kategorie: bezrobotny, rolnik, migrant, górnik, osoba niskowykwalifikowana, emeryt, młody mężczyzna NEET, samotna matka, mieszkaniec obszaru peryferyjnego. Kategorie są niezbędne, bo bez nich nie ma polityki skali, ale kategoria pozbawiona historii staje się zimna. Z kolei historia bez kategorii staje się anegdotą. Emocjonalny Nowy Ład wymaga obu: danych i twarzy, budżetu i biografii, wskaźnika i opowieści. Dopiero wtedy polityka przestaje być maszyną, a staje się instytucjonalną formą troski.

Projekt europejski, jeśli chce przetrwać epokę skradzionej dumy, musi odzyskać wymiar obietnicy godności. Nie wystarczy mówić o jednolitym rynku, praworządności, wartościach,

konkurencyjności, bezpieczeństwie, innowacjach czy neutralności klimatycznej. Wszystko to jest ważne, ale zwykły człowiek pyta prościej: czy w tej Europie jestem kimś? Czy moje miejsce ma przyszłość? Czy moja praca była ważna?

Czy moje dzieci mogą zostać? Czy moje lęki są słyszane? Czy jeśli nie mówię językiem elit, nadal mam prawo do szacunku? Czy jeśli jestem konserwatywny, nie zostanę uznany za moralnego prymitywa? Czy jeśli jestem mniejszością, nie zostanę wystawiony na cudzy gniew? Czy jeśli jestem przegrany, nie stanę się nadkładem? Na te pytania nie odpowie sama arytmetyka funduszy. Odpowie dopiero polityka, która uzna, że człowiek jest nie tylko jednostką ekonomiczną, nosicielem praw, wyborcą, konsumentem czy pracownikiem, ale przede wszystkim istotą spragnioną sensu, uznania i użyteczności.

Hochschild proponuje tu jedną z najważniejszych korekt do współczesnego myślenia o demokracji. Pokazuje, że walka o nią toczy się nie tylko w sądach, parlamentach i mediach, lecz również tam, gdzie człowiek po utracie pracy patrzy w lustro i próbuje odpowiedzieć sobie, czy nadal jest wart szacunku.

Jeśli nie odpowie mu demokracja, odpowie mu demagog. Jeśli nie odpowie mu wspólnota, odpowie mu gang. Jeśli nie odpowie mu polityka społeczna, odpowie mu teoria spisku. Jeśli nie odpowie mu most empatii, odpowie mu mur wrogości. Jeśli nie odpowie mu Emocjonalny Nowy Ład, odpowie mu skradziona duma. I wtedy znów usłyszymy starą melodię w nowym aranżu: wasz ból ma winnego, wasz wstyd ma twarz, wasza strata będzie pomszczona. Tyle że po tej melodii zwykle zostaje cisza, w której liczy się rannych.

Najważniejszy wniosek tej części jest zatem następujący: europejski Emocjonalny Nowy Ład powinien być programem odbudowy użyteczności, uznania i współsprawstwa. Musi łączyć inwestycje materialne z rytuałami szacunku, transformację z pamięcią, prawa mniejszości z ochroną klasy ludowej, klimat z pracą, suwerenność lokalną z solidarnością europejską, pomoc ekspercką z doświadczeniem ocalałych, edukację z godnością zawodową oraz bezpieczeństwo z wolnością. To nie jest łatwe. Ale łatwe odpowiedzi już mamy. Leżą na stole, błyszczą, krzyczą i zatruwają. Nazywają się resentymentem.

Trzeba teraz zapytać, czy koncepcja Hochschild jest jedynie błyskotliwą socjologią emocji, czy też należy do szerszego współczesnego paradygmatu nauk społecznych. Odpowiedź brzmi: należy. Jej aparat pojęciowy nie wisi w próżni; łączy się z badaniami nad nierównościami statusowymi, deprywacją względną, lękiem przed degradacją, populizmem, kryzysem reprezentacji, ekonomią moralną, antropologią pracy i teorią uznania. "Skradziona duma" jest nazwą szczególną, ale problem, który opisuje, jest powszechny: człowiek nie walczy wyłącznie o zasoby, lecz również o

miejsce w hierarchii szacunku. Jeżeli traci jedno i drugie naraz, demokracja otrzymuje obywatela nie tylko biedniejszego, lecz także moralnie rannego.

W tradycyjnej ekonomii zbyt długo przyjmowano, że obywatel reaguje przede wszystkim na dochód, ceny, podatki, zatrudnienie, inflację i dostęp do dóbr. To oczywiście prawda, ale prawda niepełna. Ludzie nie są kalkulatorami z sercem w trybie oszczędzania baterii. Dochód ma znaczenie, lecz to samo euro, dolar czy złoty może mieć inną wartość psychiczną w zależności od tego, czy jest płacą za uznaną pracę, zasiłkiem otrzymywanym z poczuciem upokorzenia, świadczeniem należnym z tytułu obywatelstwa, jałmużną polityczną czy rekompensatą za stratę. Ekonomia materialna i ekonomia moralna nie są osobnymi kontynentami; są dwiema warstwami tej samej ziemi. Jeśli jedna pęka, druga zaczyna osiadać.

Upokorzenie jako paliwo dla polityki rewanżu

Hochschild obrazuje to poprzez pojęcie "gospodarki dumy". Człowiek może być biedny, lecz pozostać dumnym, o ile ubóstwo nie niszczy jego statusu moralnego. Może być niezamożny, ale potrzebny; może pracować ciężko, czując jednocześnie, że jego trud ma sens; może nie należeć do elity, zachowując lokalny honor. Katastrofa zaczyna się wtedy, gdy bieda łączy się z pogardą, bezrobocie z poczuciem winy, a peryferyjność z ośmieszeniem. Wówczas gospodarka przestaje być jedynie systemem produkcji i dystrybucji dóbr – staje się systemem produkcji ludzi upokorzonych. Ludzie upokorzeni rzadko bywają zaś spokojnymi odbiorcami racjonalnych wyjaśnień.

Współczesna teoria uznania, skupiona wokół godności, szacunku i społecznego potwierdzenia podmiotowości, pozwala zrozumieć, dlaczego sama redystrybucja nie wystarcza. Można otrzymać świadczenie, a jednocześnie czuć się uznanym za nieudacznika. Można skorzystać z programu aktywizacji, mając poczucie, że instytucja traktuje nas jak wadliwy egzemplarz obywatela. Kurs kompetencji cyfrowych może stać się komunikatem: twoja dotychczasowa wiedza jest bezwartościowa. Dlatego nowoczesna polityka społeczna musi pytać nie tylko o to, co daje, ale jakim gestem to robi. Forma uznania stanowi integralną część świadczenia. Upokarzająca pomoc jest półpomocą – a czasem pomocą, która zostawia ranę.

W tym punkcie koncepcja Hochschild spotyka się z analizami populizmu jako polityki upokorzonych wspólnot. Populizm nie jest wyłącznie manipulacją od góry ani buntem od dołu; to transakcja emocjonalna. Lider deklaruje: nazwę wasz ból, wskażę winnych, zdejmę z was wstyd i oddam wam poczucie siły. W zamian wyborcy wybaczą mu brutalność, uproszczenia, kłamstwa, pogardę wobec instytucji, a niekiedy nawet przemoc językową. Formuła „potrzebujemy dobrego łobuza, by pokonał złych łobuzów” jest w tym ujęciu genialnie niebezpieczna. Dowodzi bowiem, że

wyborca nie szuka już wzoru cnoty publicznej, lecz narzędzia rewanżu. Narzędzie nie musi być czyste – ma po prostu działać.

Dla prawnika jest to moment szczególnie alarmujący. Demokracja konstytucyjna opiera się na założeniu, że władza jest ograniczana przez prawo, instytucje, procedury oraz kulturę samoograniczenia. Polityka „dobrego łobuza" odwraca tę logikę: łamanie norm staje się dowodem skuteczności, a obraza – dowodem autentyczności. Atak na sądy urasta do rangi walki z układem, pogarda wobec mediów staje się obroną ludu. Oskarżenia wymierzone w lidera są wchłaniane przez zwolenników jako atak na nich samych: kiedy zawstydzają jego, zawstydzają nas. Wówczas prawo traci swój chłodny autorytet, zostając wpisanym w teatr upokorzenia. Sąd przestaje być sądem, a staje się narzędziem tych, którzy gardzą ludem. Jest to sytuacja groźna, gdyż państwo prawa nie może długo trwać, jeśli znaczna część obywateli postrzega je jako aparat cudzej pogardy.

Z perspektywy antropologii kulturowej problem jest jeszcze głębszy. Wspólnoty nie żyją samymi interesami, lecz opowieściami o tym, kim są. Hochschildowska „głęboka opowieść" nie jest zatem błędem poznawczym, który można łatwo skorygować, lecz funkcjonalnym mitem społecznym: porządkuje emocje, wskazuje role, wyjaśnia stratę i rozdziela niewinność od winy. Mieszkańcy stoją w kolejce do obiecanego snu, podczas gdy inni rzekomo wpychają się przed nich, wspierani przez państwo, podczas gdy elity śmieją się z tych, którzy czekali uczciwie. Lider przychodzi i mówi: widzę was, oni was zdradzyli. Taka narracja może być empirycznie fałszywa, lecz pozostaje emocjonalnie prawdopodobna. W polityce zaś emocjonalna prawdopodobność często wygrywa z empiryczną poprawnością – zwłaszcza gdy ta ostatnia jest podawana z miną korepetytora.

Uznanie godności bez tworzenia nowych hierarchii

Krytycy Hochschild mogą zarzucić jej, że zbyt wiele uwagi poświęca emocjom białej klasy ludowej, a zbyt mało strukturze rasizmu, patriarchatu i przemocy politycznej. Ten zarzut wymaga powagi. Istnieje bowiem realne niebezpieczeństwo, że opowieść o skradzionej dumie większości zostanie użyta jako miękka amnestia dla twardych aktów nienawiści. Nie wolno do tego dopuścić. Ruth Mullins, John Rosenberg i dr Budgy nie są jedynie przypisami do cierpienia białych robotników. Są pełnoprawnymi osobami, które ponoszą koszt mechanizmu "Shame to Blame". To ich bezpieczeństwo stanowi moralny test każdej polityki uznania. Jeżeli biedna większość odzyskuje dumę poprzez poniżenie mniejszości, nie mamy do czynienia z Emocjonalnym Nowym Ładem, lecz z restauracją hierarchii za pomocą przemocy.

Jednocześnie odrzucenie analizy wstydu większości byłoby błędem. Moralny antyrasizm, tracąc zdolność rozumienia klasowego upokorzenia, staje się językiem elitarnym – łatwym do

znienawidzenia przez tych, którzy czują się wykluczeni z pola współczucia. Człowiek słyszący wyłącznie o własnym przywileju, podczas gdy jego codzienność składa się z choroby, długu, bezrobocia, rodzinnych uzależnień i społecznej pogardy, może uznać cały język równości za narzędzie dalszego upokarzania. Nie oznacza to, że ma rację w odrzuceniu problemu rasizmu; oznacza jedynie, że polityka równości nie dotarła do niego w języku, który potrafiłby pomieścić także jego ból.

A ból wypchnięty z jednego języka znajdzie inny, gorszy. Dlatego najtrafniejsza interpretacja Hochschild nie opiera się na konkurencji cierpień. Nie chodzi o pytanie, kto cierpi bardziej: mniejszości czy zdegradowana większość; migranci czy miejscowi; kobiety czy mężczyźni bez pracy; czarni mieszkańcy gett czy biali mieszkańcy przyczep; robotnicy czy osoby dyskryminowane kulturowo. Taka rywalizacja jest prezentem dla demagogów. Kluczem jest analiza obiegu upokorzenia: Kto kogo zawstydza? Kto przejmuje cudzy wstyd i zamienia go w winę? Kto staje się ekranem projekcyjnym cudzej klęski? Kto zarabia na tym konflikcie?

Pytania o to, kto otrzymuje uznanie, a kto jedynie etykietę, są znacznie istotniejsze niż ranking krzywd. Współczesne badania nad deprywacją względną potwierdzają tę intuicję. Ludzie buntują się nie tylko z powodu absolutnej biedy, lecz wtedy, gdy czują, że obiecany porządek nagród został złamany. Można żyć skromnie, jeśli ta skromność jest społecznie zrozumiała i podzielana. Trudniej jednak znosić niedostatek, gdy codziennie ogląda się obrazy cudzej obfitości, sukcesu i samorealizacji, a własne życie zostaje opisane jako wynik złych wyborów. Późny kapitalizm to maszyna porównań, której media społecznościowe dostarczają paliwa. Człowiek nie mierzy się już tylko z sąsiadem, lecz z całym światem filtrującym swoją twarz przed publikacją. W takiej kulturze wstyd ma nieograniczony zasięg roamingu.

Hochschild uzupełnia tę diagnozę o element lokalny: utrata dumy jest szczególnie dotkliwa tam, gdzie praca stanowiła źródło tożsamości wspólnotowej. W regionie górniczym kopalnia nie jest tylko pracodawcą. Jest kalendarzem życia, rytmem rodzin, mitem męskości i strukturą solidarności; jest źródłem ryzyka, językiem żartów, powodem dumy, a często także raną ekologiczną. Zamknięcie kopalni nie jest więc zwykłą redukcją miejsc pracy – jest rozbiórką świata. Ekonomista mówiący wyłącznie o alokacji czynników produkcji zachowuje się jak ktoś, kto opisuje rozwód jako zmianę adresu zamieszkania jednej ze stron. Formalnie wszystko się zgadza, egzystencjalnie zaś prawie wszystko ginie.

W Europie analogiczna dynamika dotyczy nie tylko górnictwa, ale i rolnictwa rodzinnego, małych zakładów przemysłowych, transportu, rybołówstwa czy rzemiosła, a także zawodów wypieranych przez cyfryzację. Każda z tych grup może usłyszeć, że przyszłość wymaga zmiany. Często jest to prawda, lecz prawda bez ceremonii uznania przeszłości przypomina operację bez znieczulenia.

Pacjent może przeżyć, ale zapamięta lekarza jako oprawcę. Polityka transformacji nie może być wyłącznie chirurgią strukturalną. Musi być także anestezjologią godności. Współcześni myśliciele krytykujący te intuicje mogliby zauważyć, że język dumy jest ryzykowny, gdyż łatwo przeobraża się w nacjonalizm, patriarchat i hierarchię.

Cywilizowanie dumy jako antidotum na resentyment

To prawda, choć tylko częściowa. Duma zbiorowa bywa ciemna; potrafi budować wspólnotę przeciwko obcym, karmić mit niewinności narodowej i kult siły, szerzyć pogardę wobec słabości czy fantazję o powrocie do czystego początku. Jednak odpowiedzią na toksyczną dumę nie może być społeczeństwo pozbawione dumy w ogóle. Człowiek, któremu odebrano godne poczucie wartości, nie staje się automatycznie tolerancyjny – często staje się głodny dumy złej. Zadaniem demokracji jest zatem nie likwidacja dumy, lecz jej cywilizowanie: duma z pomagania zamiast dominacji; duma z pracy bez pogardy dla bezrobotnych; duma z narodu bez nienawiści do obcych; duma z tradycji bez przemocy wobec tych, którzy żyją inaczej; wreszcie duma z przetrwania bez potrzeby udowadniania, że inni cierpią mniej prawdziwie.

Wiele środowisk liberalnych i progresywnych popełniło błąd, oddając język dumy przeciwnikom. Mówiły o prawach, procedurach, inkluzji, różnorodności, rynku czy neutralności klimatycznej, lecz rzadziej o dumie pracy, miejsca, troski, rzemiosła, lokalnej ciągłości czy po prostu dumie z bycia potrzebnym. W efekcie słowo „duma" zostało przechwycone przez nacjonalistów, wojowników kulturowych i sprzedawców urazy. To błąd strategiczny. Nie zostawia się dobrego słowa na ulicy, bo ktoś je podniesie, założy mu mundur i każe maszerować.

Hochschild dostarcza narzędzi do odzyskania tego pojęcia. Jej etymologiczna uwaga, że pride wiąże się z prode – czyli byciem użytecznym – jest czymś więcej niż ciekawostką; to projekt antropologiczny. Człowiek czuje dumę wtedy, gdy jest komuś potrzebny. Nie tylko wtedy, gdy posiada więcej, stoi wyżej lub zwyciężył.

Duma może wyrastać z użyteczności, która przyjmuje wiele form: pracę, opiekę, pomoc, naprawę, nauczanie, obronę wspólnoty, prowadzenie firmy, wychowanie dzieci czy pielęgnowanie ziemi. Tak rozumiana duma jest demokratyczna; nie wymaga dominacji, lecz relacji. W tym miejscu odnowiona duma przez pomaganie staje się punktem przecięcia teorii i praktyki. Tommy Ratliff i James Browning nie są jedynie wzruszającymi bohaterami – stanowią dowód na to, że człowiek po upadku może odbudować godność poprzez służbę innym.

Jest to antyteza „Shame to Blame”. Wstyd nie zostaje tu wyrzucony na zewnątrz w formie agresji, lecz przetworzony w zdolność rozpoznania cudzego dna. To fundamentalna różnica między projekcją a translacją cierpienia. Projekcja mówi: cierpiałem, więc ktoś musi zapłacić. Translacja mówi: cierpiałem, więc mogę rozumieć i pomóc. Cywilizacja zaczyna się właśnie w tej drugiej reakcji. Warto jednak zapytać sceptycznie: czy takie historie nie są zbyt indywidualne, heroiczne lub nadmiernie romantyzujące samopomoc? Czy państwo nie mogłoby cynicznie uznać, że skoro ocaleńcy pomagają sobie nawzajem, instytucje mogą się wycofać? Byłaby to perwersja koncepcji Hochschild. Odnowiona duma przez pomaganie nie może zastąpić polityki publicznej – ma ją uzupełniać i urealniać.

Instytucjonalne uznanie godności zamiast pozornej rezyliencji

Tommy Ratliff nie może służyć za alibi dla cięć w usługach leczenia uzależnień, a James Browning nie powinien być pretekstem do prywatyzacji odpowiedzialności za kryzys opioidowy. Metafora mrówki-tragarza jest piękna, lecz jeśli społeczeństwo zrzuci na jedną istotę ciężar zawalonej góry, nie będzie to solidarność.

To będzie nadużycie z elementem poezji. Dlatego etykę pomagania należy nierozerwalnie połączyć z odpowiedzialnością instytucjonalną. Państwo i samorządy powinny finansować, szkolić i profesjonalizować sieci wsparcia oparte na doświadczeniu, ale nie mogą przerzucać na nie całego ciężaru systemu. Osoby po kryzysach mogą pełnić rolę mentorów, jednak wymaga to zapewnienia im wynagrodzenia, superwizji, statusu oraz ochrony przed wypaleniem. W przeciwnym razie odnowiona duma płynąca z pomagania zostanie zamieniona w tanią pracę emocjonalną. Byłoby to kolejne wcielenie ludzkiego nadkładu: tym razem za cenę ratowania innych zapłaciliby ci, którzy przeżyli, będąc wykorzystywani bez poszanowania ich własnych granic.

Współczesny paradygmat naukowy coraz wyraźniej wskazuje, że odporność społeczna nie jest cechą jednostki, lecz wynikiem relacji między człowiekiem a środowiskiem instytucjonalnym. Nie wystarczy zatem wzywać ludzi do bycia odpornymi. To jedno z najbardziej podejrzanych haseł naszych czasów, gdyż często oznacza jedynie: wytrzymajcie skutki decyzji, na które nie mieliście wpływu. Prawdziwa rezyliencja wymaga zasobów, przewidywalności, sprawiedliwości proceduralnej i godności. Człowiek może być odporny tylko wtedy, gdy nie jest stale upokarzany przez system, który najpierw go osłabia, a potem chwali za wytrwałość. To trochę tak, jakby ktoś podciął most, a potem organizował szkolenie z pływania.

Koncepcja Hochschild koresponduje z badaniami nad sprawiedliwością proceduralną. Ludzie łatwiej akceptują trudne decyzje, jeśli czują, że proces był uczciwy, ich głos został wysłuchany, a władza nie okazywała im pogardy. W regionach transformacji ma to kluczowe znaczenie. Decyzja o zamknięciu zakładu, zmianie norm rolnych czy relokacji inwestycji może być merytorycznie uzasadniona, ale proceduralnie upokarzająca. A upokorzenie proceduralne zostawia trwały polityczny osad. Obywatel nie musi rozumieć wszystkich modeli ekonomicznych, by natychmiast rozpoznać, czy traktowano go jak podmiot, czy jak przeszkodę w harmonogramie.

W wymiarze europejskim jest to kwestia fundamentalna dla przyszłości integracji. Unia Europejska boryka się z poważnym problemem percepcyjnym: często wdraża realnie pomocne rozwiązania, lecz komunikuje je językiem odległym i bezosobowym. Dla ekspertów to dowód złożoności instytucjonalnej; dla obywateli – dowód obcości. Radykalna prawica sprawnie redukuje tę złożoność do prostego przekazu: Bruksela narzuca, naród cierpi.

Odpowiedzią nie może być jeszcze bardziej szczegółowe wyjaśnianie kompetencji międzyinstytucjonalnych. Rozwiązaniem jest pokazanie, że Europa ma twarz i słuch – a nie tylko fundusze, rozporządzenia i procedury. Istnieje jednak ryzyko przesady w drugą stronę: polityka uznania może stać się teatrem symbolicznych gestów pozbawionych materialnej treści. Politycy mogą odwiedzać regiony, zakładać kaski i przemawiać o godności pracy, by chwilę później zostawić ludzi z tymi samymi długami, brakiem transportu i kolejkami do lekarza.

Emocjonalny Nowy Ład jako synteza materialności i sprawiedliwości

Tego rodzaju performatywny solidaryzm jest szczególnie odpychający, gdyż kradnie język szacunku. Emocjonalny Nowy Ład wymaga zatem podwójnego kryterium: uznanie musi mieć oparcie materialne, a redystrybucja być symbolicznie godna. Sama symbolika to oszustwo. Sama technika jest lodówką. Potrzeba ciepła i prądu jednocześnie.

Należy tu przywołać nurty krytyczne wobec diagnoz skoncentrowanych wyłącznie na klasie białej i konserwatywnej. Perspektywy feministyczne słusznie zauważą, że nostalgia za utraconym światem pracy często maskuje tęsknotę za męską dominacją i nieopłaconą pracą kobiet. To prawda, której nie wolno zbyć. Gospodarka dumy mężczyzny-żywiciela bywała oparta na niewidzialnym trudzie kobiet, ich zależności ekonomicznej oraz przemocy domowej ukrywanej pod hasłem prywatności rodziny i pogardzie wobec zawodów opiekuńczych. Emocjonalny Nowy Ład nie może zatem przywracać starego patriarchalnego kontraktu; musi zaproponować nową dumę opieki,

współodpowiedzialności i pracy reprodukcyjnej. Kobieta dbająca o rodzinę, samorząd, szkołę, parafię, firmę, urząd czy dobro wspólne nie jest jedynie tłem dla męskiej utraty statusu. Często to właśnie ona utrzymała świat w momencie, gdy męski status się zapadł.

Z kolei perspektywy postkolonialne i antyrasistowskie przypominają, że białej biedy nie można analizować tak, jakby historia zaczęła się w chwili upadku przemysłu. Wcześniej istniały niewolnictwo, segregacja, kolonializm, wywłaszczenia oraz systemowe wykluczenia i przemoc państwa wobec grup rasowych. To również fakt. Dlatego mówienie o skradzionej dumie większości wymaga ostrożności. Nie można twierdzić, że byli oni niewinni i dopiero teraz zostali skrzywdzeni. Należy raczej uznać, że choć osoby należące do większości mogą zostać zdegradowane przez kapitalizm i potraktowane jak nadkład, ich cierpienie nie wymazuje historii cierpienia innych. Most empatii nie jest gumką do ścierania historii. Jest konstrukcją pozwalającą przejść nad przepaścią konkurujących pamięci.

Perspektywy marksistowskie i neomarksistowskie dodadzą, że język wstydu i dumy może rozmywać konflikt klasowy, personalizować cierpienie i odwracać uwagę od kwestii własności, zysków korporacyjnych, deregulacji czy finansjalizacji gospodarki. I znów: jest to częściowo słuszne. Bez analizy kapitału pojęcie skradzionej dumy może stać się psychologiczną mgiełką nad bardzo materialnym wyzyskiem. Jednak bez analizy dumy teoria klasowa nie wyjaśni, dlaczego wyzyskiwani często zamiast solidarności klasowej wybierają wojnę kulturową. Kapitał zwycięża właśnie dlatego, że klasa zostaje rozbita przez status, rasę, płeć, region, religię i wstyd.

Emocjonalny Nowy Ład jako warunek trwałości demokracji

Hochschild nie unieważnia ekonomii politycznej; ona raczej pokazuje, jak ekonomia polityczna przechodzi przez układ nerwowy społeczeństwa. Perspektywy liberalne sugerują, że nadmierne skupienie na grupowej dumie grozi polityką roszczeń, w której każda grupa żąda uznania własnej wrażliwości, blokując tym samym konieczne reformy. To ryzyko jest realne.

Społeczeństwo nie może stać się zbiorem emocjonalnych wet. Nie każda rana daje prawo do zatrzymania zmiany, nie każda tradycja zasługuje na ochronę i nie każda skarga jest sprawiedliwa. Emocjonalny Nowy Ład nie oznacza kapitulacji polityki przed każdym poczuciem krzywdy. Ma on oznaczać, że przed podjęciem decyzji rozumie się koszt godnościowy, minimalizuje upokorzenie, tworzy drogi współuczestnictwa i nie pozwala, by realna strata została przejęta przez fałszywą narrację nienawiści. Uznanie nie jest zgodą na wszystko, lecz warunkiem uczciwego sporu.

W tym świetle współczesny spór o demokrację europejską można opisać jako konflikt trzech ofert. Pierwsza to oferta technokratyczna: dostosujmy systemy, zwiększmy efektywność, finansujmy transformację i zarządzajmy ryzykiem. Jest ona niezbędna, lecz w izolacji pozostaje bezduszna. Druga to oferta populistyczna: nazwijmy wroga, odzyskajmy skradzione, ukarzmy elity, zamknijmy granice i przywróćmy dawny porządek. Jest emocjonalnie skuteczna, lecz często fałszywa i niebezpieczna. Trzecia, której dopiero trzeba nadać siłę, to oferta solidarystyczna: uznajmy stratę, odbudujmy użyteczność, chrońmy słabszych, zmieniajmy gospodarkę bez pogardy i brońmy demokracji bez klasowej ślepoty. Hochschild stoi po stronie tej trzeciej oferty; choć pisze o Ameryce, jej książka jest amerykańska w materiale, ale transatlantycka w diagnozie.

Należy jednak zapytać, czy Emocjonalny Nowy Ład jest politycznie realny. Czy współczesne partie, media i instytucje posiadają jeszcze zdolność do tak subtelnej operacji? Czy w epoce krótkich filmów, gniewnych komentarzy, sondażowej paniki i permanentnej kampanii można budować cierpliwą politykę uznania? Sceptycyzm jest uzasadniony – system nagradza prostotę, oburzenie, natychmiastowość i plemienność. Emocjonalny Nowy Ład wymaga czasu, instytucji pośredniczących, lokalnego słuchania, języka wolnego od pogardy i zdolności do utrzymania dwóch prawd jednocześnie. To trudne, ale alternatywa jest gorsza: dalsza mechanizacja pogardy i kontrpogardy.

W praktyce politycznej nie trzeba zaczynać od wielkiego manifestu. Można zacząć od zmiany sposobu projektowania polityk transformacyjnych. Każdy program zamykający lub restrukturyzujący sektor powinien zawierać komponent pamięci pracy, lokalnego współdecydowania, translacji kompetencji, wsparcia zdrowia psychicznego i mentorstwa opartego na doświadczeniu, a także ochrony mniejszości przed kozłem ofiarnym oraz komunikacji publicznej, która nie upokarza. Każda reforma klimatyczna powinna pytać nie tylko o emisje, ale i o dumę pracy. Każda polityka migracyjna winna uwzględniać nie tylko prawa przybyszów, lecz także lokalną pojemność usług i lęki klasy ludowej, bez oddawania pola ksenofobii. Każda polityka rynku pracy powinna pytać nie tylko o zatrudnialność, ale o status, a każda polityka edukacyjna – odbudowywać prestiż pracy technicznej i opiekuńczej.

To nie są dodatki. To warunki trwałości.

W świecie idealnym Parlament Europejski mógłby stać się miejscem takiej syntezy. Mógłby stworzyć język, w którym prawica demokratyczna mówi o tradycji bez nienawiści, lewica o klasie bez pogardy wobec kultury, liberałowie o wolności bez lekceważenia bezpieczeństwa, zieloni o klimacie bez upokarzania starych branż, a partie regionalne o lokalności bez zamykania się w resentymencie. W świecie realnym Parlament jest także areną taktyki, polaryzacji i frakcyjnych interesów. Ale właśnie dlatego trzeba wymagać więcej. Instytucje europejskie nie mogą ograniczać

się do zarządzania funduszami i konfliktami kompetencyjnymi; muszą nauczyć się produkować sens wspólny. Bez niego integracja staje się zwykłą administracją, a administracja pozbawiona wspólnej dumy jest krucha.

Najważniejsze jest stwierdzenie, że Hochschild oferuje nie psychologię marginesu, lecz teorię centralnego napięcia demokracji późnej nowoczesności. Strata materialna bez uznania staje się wstydem. Wstyd bez opieki staje się gniewem. Gniew bez prawdziwej diagnozy staje się obwinianiem. Obwinianie bez granic staje się przemocą. Przemoc ubrana w mit odzyskiwania dumy staje się polityką autorytarną. Ten łańcuch można przerwać na kilku etapach, lecz najskuteczniej zrobić to wcześnie: przez godną pracę, sprawiedliwą transformację, instytucje pośredniczące, uznanie lokalnych biografii, ochronę mniejszości i język, który nie robi z przegranych transformacji moralnych bankrutów.

Wraca obraz mrówki-tragarza. Jest w nim coś niemal antyideologicznego – brak wielkiej flagi, wroga, manifestu czy geopolitycznej fantazji. Jest tylko małe stworzenie niosące ciężar. Człowiek po kryzysie rozpoznaje, że może być martwą mrówką niesioną przez innych albo mrówką, która sama niesie. W dojrzałej demokracji nikt nie powinien zostać pozostawiony jako martwa mrówka; nikt nie powinien być pozbawiony szansy, by nieść. Emocjonalny Nowy Ład jest właśnie polityką tej drugiej szansy: nie tylko ratunku, lecz przywrócenia użyteczności. Nie tylko ochrony przed upadkiem, lecz prawa do stania się wsparciem dla innych.

> Demokracja liberalna może przetrwać kryzysy gospodarcze, ale nie przeżyje systemowego upokorzenia swoich obywateli. Jeśli nie nauczymy się administrować uznaniem z taką samą precyzją jak budżetami, będziemy jedynie obserwować, jak lęk przed zbędnością zamienia się w politykę odwetu. W świecie, gdzie godność staje się towarem deficytowym, najgroźniejszym błędem elit jest wiara, że głód uznania można zaspokoić samym wykresem dotacji.

Inspiracje

[1] "Stolen Pride Arlie Russell Hochschild" Arlie Russell Hochschild

Arlie Russell Hochschild (ur. 15 stycznia 1940) jest wybitną amerykańską socjolog i emerytowaną profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley. Jako pionierka socjologii emocji, jest powszechnie uznawana za przełomowe badania nad tym, jak życie społeczne i przekonania kulturowe kształtują ludzkie uczucia. Jej wpływowe prace wprowadziły kluczowe koncepcje, takie jak „praca emocjonalna" i „druga zmiana", badając wzajemne oddziaływanie rodziny, pracy i życia politycznego. W trakcie swojej znakomitej kariery wykorzystywała metody etnograficzne do badania różnorodnych zjawisk społecznych, od komercjalizacji intymności po zmiany polityczne na amerykańskiej prawicy. Jej obszerny dorobek, obejmujący liczne książki i eseje, przyniósł jej znaczące uznanie akademickie i uznanie za jedną z najbardziej wpływowych badaczek swojego pokolenia.

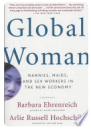
Arlie Russell Hochschild *(born January 15, 1940) is a prominent American sociologist and professor emerita at the University of California, Berkeley. A pioneer in the sociology of emotion, she is widely recognized for her groundbreaking research on how social life and cultural beliefs shape human feelings. Her influential work has introduced key concepts such as "emotional labor" and the "second shift," examining the intersection of family, labor, and political life. Throughout her distinguished career, she has employed ethnographic methods to explore diverse social phenomena, ranging from the commercialization of intimacy to the political shifts in the American right wing. Her extensive body of work, which includes numerous books and essays, has earned her significant academic acclaim and recognition as one of the most influential scholars of her generation.*

University of California, Berkeley

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] "Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy"

Arlie Russell Hochschild

Macmillan + ORM | ISBN: 9781429963053



[2] "The Managed Heart"

Arlie Russell Hochschild

2012 | Univ of California Press | ISBN: 9780520272941



[3] "Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right"

Arlie Russell Hochschild

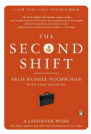
New Press, The | ISBN: 9781620972267



[4] "The Outsourced Self"

Arlie Russell Hochschild

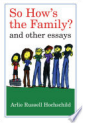
2012 | Macmillan + ORM | ISBN: 9781429963091



[5] "The Second Shift"

Arlie Russell Hochschild

2003 | Penguin Paperbacks | ISBN: 9780142002926



[6] "So How's the Family?"

Arlie Russell Hochschild

2013 | Univ of California Press | ISBN: 9780520272279

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Conflict nets"

Dominic Hughes, Willem Heijltjes

2016 | DOI: 10.1145/2933575.2934559

Źródło

[2] "Lifetime Utility Maximization When the Consumer's Lifetime Depends on his Consumption*"

W. R. HUGHES

1978 | Economic Record | DOI: 10.1111/j.1475-4932.1978.tb00316.x

Źródło

[3] "The Quest against Détente: Eugene Rostow, the October War, and the Origins of the Anti-Détente Movement, 1969–1976"

John Rosenberg

2014 | Diplomatic History | DOI: 10.1093/dh/dhu042

Źródło

[4] **"Against “Diversity”"**

ROGER A. CLEGG, John Rosenberg

2012 | Academic Questions | DOI: 10.1007/s12129-012-9312-9

Źródło

[5] **"Symposium: Voices of the Civil Rights Division: Then and Now (October 28, 2011)"**

Brian K. Landsberg, Gerald Stern, James P. Turner, John Rosenberg

2013 | Scholarly Commons (University of the Pacific)

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[6] **"The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling"**

John E. Tropman, Arlie Russell Hochschild

1984 | Journal of Policy Analysis and Management | DOI: 10.2307/3324333

Źródło

[7] **"Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure"**

Arlie Russell Hochschild

1979 | American Journal of Sociology | DOI: 10.1086/227049

Źródło

[8] **"The Second Shift: Working Families and the Revolution at Home"**

Arlie Russell Hochschild, Anne Machung

2012 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[9] **"The Managed Heart"**

Arlie Russell Hochschild

2012 | DOI: 10.1525/9780520951853

Źródło

[10] **"Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy"**

Barbara Ehrenreich, Arlie Russell Hochschild

2003

Źródło

[11] **"Strangers in their own land : anger and mourning on the American right"**

Arlie Russell Hochschild

2016

Źródło

[12] **"The Second Shift"**

Arlie Russell Hochschild, Anne Machung

1989 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[13] **"The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home"**

Julie Brines, Arlie Russell Hochschild, Anne Machung

1990 | Journal of Marriage and the Family | DOI: 10.2307/352858

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 869ccd52-8876-41fd-bb31-43c624d3a1df