Dlaczego instytucje wolą rasę zamiast człowieka?

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi głęboką analizę zjawiska neorasizmu, który pod hasłami inkluzywności wprowadza podziały rasowe do procedur biurokratycznych i naukowych. Autor, opierając się na diagnozie Colemana Hughesa, wskazuje na niebezpieczeństwo odchodzenia od uniwersalizmu i etyki 'colorblindness' na rzecz polityki 'equity'. Tekst ukazuje, jak administracja państwowa, priorytetyzując grupy historycznie marginalizowane, reifikuje rasę i niszczy zaufanie do bezstronności prawa. Zamiast widzieć w obywatelu jednostkę, systemy te redukują człowieka do arbitralnie przypisanej kategorii. To ostrzeżenie przed dehumanizacją i erozją rygoru naukowego w obliczu rosnącej presji ideologicznej, która zamienia żywą debatę w automatyczny mechanizm zarządzania tożsamością.

This article provides a profound analysis of the phenomenon of neo-racism, which, under the banner of inclusiveness, introduces racial divisions into bureaucratic and scientific procedures. Drawing on Coleman Hughes's diagnosis, the author points to the dangers of abandoning universalism and the ethic of "colorblindness" in favor of a policy of "equity." The text demonstrates how, by prioritizing historically marginalized groups, public administration reifies race and undermines trust in the impartiality of the law. Instead of viewing citizens as individuals, these systems reduce people to arbitrarily assigned categories. This is a warning against dehumanization and the erosion of scientific rigor in the face of growing ideological pressure, which transforms lively debate into an automatic mechanism for identity management.

Współczesne instytucje coraz częściej zamieniają uniwersalne zasady równości na technokratyczną procedurę, w której rasa staje się kluczowym kryterium rozdzielania dóbr i ciężarów. Artykuł analizuje diagnozę Colemana Hughesa dotyczącą tzw. neorasizmu – ideologii, która pod szlachetnymi hasłami inkluzji i naprawy dziejowych

krzywd, w rzeczywistości utrwala segregację w administracji, edukacji, medycynie i korporacjach. Autor tekstu stawia tezę, że współczesna polityka tożsamościowa, zamiast usuwać bariery, reifikuje rasę jako obiektywny byt, czyniąc z niej administracyjne narzędzie zarządzania ludźmi. Prowadzi to do niebezpiecznej redefinicji sprawiedliwości, gdzie miejsce rzetelnej merytokracji i indywidualnej odpowiedzialności zajmuje dramaturgia grupowej przynależności. Artykuł pokazuje, że to podejście nie tylko fałszuje obraz rzeczywistości społecznej, ale przede wszystkim niszczy fundamenty liberalnej demokracji, opartej na bezstronności prawa. W obliczu narastającej presji ideologicznej, tekst wzywa do powrotu do humanizmu opartego na kręgosłupie – odwagi w nazywaniu rzeczy po imieniu oraz obrony zasady, że jednostka jest bytem ważniejszym niż jej tożsamość grupowa. To radykalne wezwanie do przemyślenia naszych narzędzi walki z nierównościami, by zamiast powielać podziały, realnie wspierać człowieka.

SŁOWA KLUCZOWE

neorasizm | procedura | Coleman Hughes | colorblindness | equity | biurokracja | lived experience | reifikacja rasy | uniwersalizm | rygor naukowy | administracja państwowa | priorytetyzacja | sprawiedliwość | humanizm | inkluzywność

Neorasizm jako procedura: jak instytucje zastępują człowieka rasą

Ideologia nie zawsze krzyczy; znacznie częściej szeleści papierem regulaminu, ukrywa się w polach formularza i przemawia kojącym językiem troski. Neorasizm, czyli współczesna ideologia wpisująca podziały rasowe w procedury i kryteria instytucjonalne pod hasłami inkluzji, jest w ujęciu Colemana Hughesa właśnie taką formą dojrzałej biurokracji. Nie potrzebuje już płomiennych manifestów ani wieców, by skutecznie zarządzać rzeczywistością, ponieważ wystarczy mu obecność w polityce kadrowej, medycznym priorytecie czy algorytmie reputacyjnym. Wtedy staje się czymś znacznie trudniejszym do zakwestionowania niż zwykły pogląd, gdyż przeobraża się w obowiązującą procedurę. A procedura ma nad ideologią tę przewagę, że nie musi się tłumaczyć, ponieważ ona po prostu działa, zamieniając żywą debatę w bezduszny, automatyczny mechanizm. Diagnoza Hughesa

jest kluczowa, gdyż przenosi spór z poziomu moralnych deklaracji na poziom władzy wykonawczej codzienności, gdzie rozstrzygają się losy konkretnych ludzi. Jedno jest bowiem powiedzieć, że społeczeństwo powinno być wrażliwe na historię, a zupełnie czymś innym jest stworzenie systemu, w którym obywatel stojący w kolejce po lek lub grant zostaje oceniony przez pryzmat swojej kategorii rasowej.

Administracja państwowa stanowi pierwsze i zarazem najbardziej niebezpieczne pole tej systemowej przemiany, dysponując monopolem na legalny przymus oraz autorytetem normotwórczym. Gdy prywatna organizacja posługuje się językiem rasowej preferencji, szkodzi kulturze i może naruszać prawo, lecz gdy czyni to państwo, dotyka samego rdzenia równości obywatelskiej. Każdy z nas powinien móc założyć, że urząd widzi w nim jednostkę prawa, a nie jedynie przedstawiciela historycznej kategorii, do której został arbitralnie przypisany. Jeżeli państwo zaczyna ustawiać kolejkę według rasy, nawet pod szlachetnym hasłem naprawy dziejowych krzywd, nieuchronnie narusza zaufanie do własnej bezstronności. Bezstronność ta nie jest przecież sentymentalnym luksusem liberalizmu, lecz twardym warunkiem pokoju społecznego w społeczeństwie złożonym z wielu różnorodnych grup. Neorasistowska administracja rzadko mówi wprost o dyskryminacji, woląc używać eufemizmów o priorytetyzowaniu grup historycznie marginalizowanych, co brzmi znacznie lepiej w komunikatach prasowych. Colorblindness, czyli postawa etyczna dążąca do traktowania ludzi bez względu na ich rasę, zostaje w tym procesie zastąpiona przez nową, urzędową formę segregacji.

Ten język jest miękki i aksamitny, ale mechanizm, który za nim stoi, bywa brutalnie twardy i nieustępliwy wobec konkretnej jednostki. Zamiast o kolorze skóry jako kryterium, słyszymy o uwzględnianiu społecznego upośledzenia, a zamiast o odpowiedzialności jednostki za cudzą historię – o wyrównywaniu skutków systemowych nierówności. Jeśli jednak biały rolnik, restaurator czy pracownik zostaje przesunięty na koniec kolejki nie dlatego, że jest mniej potrzebujący, lecz dlatego, że jego rasa znajduje się po złej stronie administracyjnej opowieści, mamy do czynienia z jawnym naruszeniem zasady równej ochrony. Retoryka equity, czyli dążenia do wymuszonej równości wyników zamiast sprawiedliwej równości szans, nie unieważnia faktu, że człowiek został potraktowany inaczej z powodu cechy całkowicie od niego niezależnej. Hughes interpretuje takie przypadki jako powrót do koncepcji państwa rasowego w wersji naprawczej, co może brzmieć ostro, ale precyzyjnie oddaje logikę tego procesu. To jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu, wymagający od nas odwagi w nazywaniu rzeczy po ich właściwym imieniu.

Państwo rasowe to nie tylko takie, które nienawidzi, ale przede wszystkim takie, które uznaje rasę za prawomocne i obiektywne kryterium rozdziału dóbr oraz ciężarów. Dawna wersja czyniła to w celu utrwalenia dominacji, dzisiejsza może to robić dla kompensacji, lecz z punktu widzenia zasady

obywatelstwa problem pozostaje fundamentalny: prawo zaczyna widzieć skórę przed osobą. A gdy prawo raz przyzwyczai się do tej kolejności, niezwykle trudno jest zmusić je do odwrotu, ponieważ kategorie administracyjne posiadają własną, potężną inercję. Tworzą one nowe stanowiska, budżety, wskaźniki i całe rzesze beneficjentów oraz ekspertów, którzy żyją z podtrzymywania tego konkretnego języka uzasadnienia. Potem nawet najbardziej oczywista i merytoryczna krytyka wygląda jak zamach na cały ekosystem moralnych interesów, który zdążył już zapuścić głębokie korzenie. W sytuacjach kryzysowych ta pokusa uproszczeń jest szczególnie silna, ponieważ władza, działając pod presją, zawsze szuka najkrótszej drogi do celu, często kosztem sprawiedliwości.

Kryzys zdrowotny, katastrofa gospodarcza czy nagła recesja tworzą presję szybkiego działania, w której rasa staje się wygodnym, choć zwodniczym skrótem myślowym. Wydaje się ona wskazywać grupy historycznie narażone, ale w rzeczywistości jest to mgła, która stanowi bardzo złe miejsce na budowę sprawiedliwego prawa. Jeśli realnym problemem jest wiek, stan zdrowia, dochód czy zagęszczenie mieszkania, to państwo powinno mierzyć właśnie te konkretne czynniki, zamiast posługiwać się rasą jako przybliżeniem. Rasa jako proxy, czyli zmienna pośrednia mająca zastępować inne, trudniejsze do zmierzenia cechy, jest zbyt toporna, aby mogła usprawiedliwić odmienne traktowanie jednostek w sytuacjach granicznych. W medycynie taka toporność bywa śmiertelna, w prawie okazuje się rażąco niesprawiedliwa, a w polityce społecznej jest po prostu marnotrawna. Klucz uniwersalny bywa wygodny dla włamywacza, nie dla dobrego gospodarza, który powinien dbać o precyzję i adekwatność stosowanych narzędzi.

Neorasizm medyczny zasługuje na osobną uwagę, ponieważ to tutaj różnica między troską a klasyfikacją staje się najbardziej jaskrawa i brzemienna w skutki. Współczesna nauka słusznie odchodzi od prymitywnej biologizacji rasy, uznając ją za słaby i historycznie skażony wskaźnik, lecz problem zaczyna się, gdy kategoria ta staje się samodzielnym filtrem dostępu do terapii. Lekarz powinien widzieć pacjenta poprzez ryzyko kliniczne, objawy i konkretne uwarunkowania życia, a nie poprzez przynależność do grupy zdefiniowanej kolorem skóry. Troska mówi: ta społeczność ma gorszy dostęp do opieki, więc otwórzmy tam placówki, zapewnijmy transport i finansujmy profilaktykę, by realnie usunąć mechanizm nierówności. Klasyfikacja natomiast mówi: użyjmy rasy jako kryterium priorytetu w kolejce, co często jest jedynie symbolicznym gestem, który nie rozwiązuje żadnego z głębokich problemów strukturalnych. W tym przejściu od usuwania barier do przestawiania ludzi w kolejce gubi się etyka osoby, czyli podejście filozoficzne uznające, że jednostka jest bytem ważniejszym niż jej tożsamość grupowa.

Hughes opowiada się za modelem realnej pomocy, podczas gdy neorasizm zbyt często wybiera drogę na skróty, ponieważ jest ona szybsza i łatwiejsza do zakomunikowania jako dowód moralnej czujności. Tyle że pacjent, obywatel czy student nie jest komunikatem prasowym ani statystyką w

raporcie z zakresu różnorodności, lecz żywą osobą o unikalnej historii. Polityka, która myli symbol z rzeczywistym ryzykiem, staje się nie tylko nieskuteczna, ale wręcz niebezpieczna dla fundamentów sprawiedliwego społeczeństwa. Reifikacja rasy, czyli proces traktowania tego konstruktu społecznego jako naturalnego i obiektywnego bytu, prowadzi nas z powrotem w stronę plemiennych identyfikacji, od których chcieliśmy uciec. Ostatecznie stawką w tym sporze jest to, czy państwo pozostanie bezstronnym arbitrem, czy stanie się maszyną do sortowania ludzi według cech, na które nie mają oni żadnego wpływu. Pacjent może umrzeć, jeśli polityka pomyli symbol z ryzykiem, a obywatel może stracić zaufanie do prawa, jeśli to prawo przestanie widzieć w nim człowieka.

Uniwersytet jako kapsuła: jak neorasizm niszczy rygor naukowy

Uniwersytet, w swoim klasycznym zamyśle, miał stanowić przestrzeń rygoru intelektualnego, gdzie metoda naukowa pozwalała badaczom na przekraczanie ich partykularnych, plemiennych tożsamości. Było to miejsce, w którym falsyfikowalność i otwarty spór stanowiły fundament wspólnoty poszukiwaczy prawdy, niezależnie od ich osobistych uwarunkowań. Tymczasem współczesna akademia coraz częściej przypomina laboratorium neorasizmu, czyli ideologii wpisującej podziały rasowe w same procedury i kryteria instytucjonalne pod hasłami inkluzji. Zamiast uniwersalizmu otrzymujemy miękką resegregację, w której ideologiczny trening zastępuje rzetelną edukację, a moralna hierarchizacja głosów niszczy merytoryczną debatę. Instytucja, która miała wyrywać człowieka z okowów dziedzicznych ról społecznych, zaczyna te role uroczyście certyfikować i utrwalać.

Pod płaszczem dbałości o bezpieczeństwo tworzy się dziś rytuały i przestrzenie, które zamiast łączyć, gwałtownie wzmacniają rasową samoidentyfikację studentów. Wprowadza się pojęcie lived experience, czyli przekonanie, że osobiste doświadczenie jest nadrzędnym źródłem wiedzy, co ustanawia sztywne hierarchie poznawcze. W takim systemie argument konkretnego człowieka waży mniej tylko dlatego, że pochodzi on z niewłaściwej pozycji tożsamościowej. Uderzające jest to, jak bardzo te praktyki przypominają odwróconą logikę dawnej segregacji, choć ich deklarowana intencja jest przecież zgoła inna. Dawny system dążył do upodlenia i wykluczenia, podczas gdy dzisiejsze bezpieczne przestrzenie mają w założeniu chronić i wzmacniać jednostkę.

Jednak instytucje należy oceniać nie po szlachetności ich zamiarów, lecz po realnych skutkach kulturowych, jakie wywołują w tkance społecznej. Jeśli młody człowiek uczy się, że jego rozwój wymaga rasowo wydzielonej enklawy, to uniwersytet przestaje przygotowywać go do życia w

pluralizmie. Taka edukacja sugeruje, że krytyka z zewnątrz jest z natury podejrzana, a tożsamościowe schronienie jest cenniejsze niż wspólna, choć trudna debata. W efekcie akademia produkuje obywateli gotowych do życia w szczelnej kapsule, a nie w otwartym społeczeństwie demokratycznym. Demokracja nie jest przecież zbiorem odizolowanych kapsuł, które łączy jedynie centralny system skarg i wzajemnych roszczeń.

Neorasizm akademicki dokonuje również niebezpiecznej redefinicji samej wiedzy, która przestaje być wynikiem rygorystycznej metody, dowodu czy otwartego sporu. Wiedza staje się funkcją pozycji w strukturze społecznej, gdzie człowiek z właściwym doświadczeniem mówi z autorytetem, a inni mają jedynie słuchać. Oczywiście istnieją sytuacje, w których uważne wysłuchanie cudzego cierpienia jest moralnym obowiązkiem, niemniej doświadczenie nie może zastąpić argumentacji. Człowiek skrzywdzony zna fenomenologię krzywdy najlepiej, ale nie oznacza to, że jego teoria przyczyn tej krzywdy jest automatycznie prawdziwa. W nauce nawet najbardziej autentyczny ból musi w końcu zmierzyć się z chłodnym pytaniem: skąd to właściwie wiesz?

Współczesna akademia często traktuje takie pytania jako formę agresji, interpretując żądanie dowodu jako przemoc epistemiczną lub przejaw tożsamościowej kruchości. W ten sposób debata zostaje obwarowana moralnymi minami, a profesjonalny sceptycyzm, bez którego nauka po prostu obumiera, staje się kategorią podejrzaną. Uniwersytet traci wtedy własną duszę, ponieważ przestaje ufać obiektywnej metodzie bardziej niż subiektywnej tożsamości badacza. Akademia, która boi się zadawania pytań, przestaje być wspólnotą uczonych, a staje się seminarium potwierdzania wspólnej wrażliwości. Ideologia nie zawsze krzyczy, czasem szepcze w języku troski, skutecznie paraliżując przy tym krytyczne myślenie.

Szczególnie niszczycielskie są praktyki obniżania standardów akademickich w imię źle pojętej równości, co trafnie punktuje krytyka Roberta Hughesa. Jeśli szkoła zaczyna traktować surowe kryteria jako przejaw białej supremacji, to wchodzi na prostą drogę do kulturowej autodestrukcji. Precyzja, dowód, logika czy matematyka nie są własnością żadnej rasy, lecz stanowią uniwersalne narzędzia cywilizacyjne dostępne dla każdego. Odpowiedzią na historycznie nierówny dostęp do tych narzędzi powinno być jego rozszerzenie, a nie rzucanie na same narzędzia cienia rasowego podejrzenia. Młody człowiek potrzebuje wejścia do świata wysokich standardów, bo to one dają mu realną autonomię, władzę i szansę na zawodowy sukces.

Kto wmawia uczniowi, że wymagania są formą opresji, może brzmieć jak sojusznik, lecz w rzeczywistości działa jak bezwzględny strażnik bramy. To jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu, dlatego musimy bronić rygoru na każdym etapie edukacji. Szkoła podstawowa i średnia są tutaj nawet ważniejsze niż uniwersytet, bo to tam kształtują się fundamenty przyszłej samodzielności. Jeśli pozwolimy, by mgła tożsamości przesłoniła jasność argumentu, stracimy

szansę na budowę społeczeństwa opartego na kompetencji i wzajemnym szacunku. Procedura ma nad ideologią tę przewagę, że nie musi się tłumaczyć ze swoich intencji, ona po prostu rzetelnie działa.

Dramaturgia zamiast humanizmu: jak media fałszują rzeczywistość

To właśnie w murach szkoły kształtuje się pierwszy, fundamentalny obraz własnej sprawczości, będący laboratorium przyszłego obywatelstwa. Jeśli dzieci od najmłodszych lat uczą się, że rasa stanowi główną oś wszechświata, a ludzie dzielą się na permanentnych sprawców i wieczne ofiary, to system edukacji ponosi klęskę. Zamiast świadomych obywateli szkoła zaczyna produkować delegatów historii, obciążonych zadaniem odgrywania ról w dawnym dramacie, na który nie mieli wpływu. Wychowanie obywatelskie powinno oczywiście uczyć prawdy o dawnych niesprawiedliwościach, ale jego nadrzędnym celem musi być ustanowienie wspólnej, uniwersalnej normy. Nie oceniamy człowieka przez pryzmat jego pochodzenia, nie dziedziczymy winy przodków ani ich słabości, lecz wymagamy uczciwości od instytucji i rzetelności od samych siebie. Jest to lekcja znacznie trudniejsza niż prymitywny podział na opresorów i uciśnionych, niemniej jest to jedyna droga do budowy zdrowej, dorosłej wspólnoty.

Trzecim polem tej kulturowej transformacji jest świat mediów, który przestał jedynie opisywać rzeczywistość, a zaczął agresywnie zarządzać jej moralną widzialnością. W sporach o podłożu rasowym ta selekcja faktów przypomina alarm przeciwpożarowy uruchamiany dla każdego przypalonego tosta w jednej dzielnicy, podczas gdy potężny pożar w innej pozostaje przemilczany. Gdy śmierć jednej osoby zostaje natychmiast podniesiona do rangi symbolu całego systemu, a podobna tragedia kogoś o innym kolorze skóry znika z pola widzenia, odbiorca otrzymuje obraz świata skrojony pod tezę. Coleman Hughes słusznie punktuje przypadki, w których media narodowe ignorowały zdarzenia burzące prostą opowieść o rasowej strukturze ofiary i sprawcy. Problem nie tkwi w tym, że dziennikarze interesowali się losem czarnoskórych ofiar, wszak mieli ku temu istotne powody. Prawdziwy dramat polega na tym, że nie potrafili z równą pasją pochylić się nad mechanizmem krzywdy wtedy, gdy nie pasował on do narracyjnego szablonu.

W tym miejscu uwidacznia się fundamentalna różnica między humanizmem a dramaturgią, czyli dwoma sprzecznymi sposobami interpretacji ludzkiego cierpienia. Humanizm pyta o to, czy konkretny człowiek został skrzywdzony, czy procedury zadziałały poprawnie i czy instytucja nie nadużyła swojej potężnej władzy. Dramaturgia natomiast pyta jedynie o to, czy dany przypadek pasuje do opowieści, którą publiczność już zna i którą zechce masowo udostępniać w mediach

społecznościowych. Te ostatnie premiują emocjonalne uderzenie kosztem analitycznej głębi, tworząc ekosystem nieustannej rywalizacji o naszą kurczącą się uwagę. Rasa jest w tym układzie paliwem o najwyższej liczbie oktanowej, ponieważ błyskawicznie łączy w sobie historię, poczucie winy, lęk oraz tożsamościowy gniew. W rezultacie otrzymujemy nadprodukcję rasowych interpretacji przy jednoczesnej, drastycznej niedoprodukcji cierpliwego, chłodnego kontekstu.

To znakomity model biznesowy dla wielkich platform technologicznych, ale wyjątkowo marna i toksyczna dieta dla współczesnej demokracji. Media nie muszą uciekać się do ordynarnych kłamstw, aby skutecznie fałszować obraz rzeczywistości, bowiem wystarczy im do tego sprawna manipulacja proporcją i ramą interpretacyjną. Jeśli przez lata eksponuje się wyłącznie określony typ zdarzeń, pomijając inne o podobnej skali, odbiorca buduje w swojej głowie statystykę emocjonalną. Ta statystyka, choć oparta na autentycznych emocjach, może dramatycznie odbiegać od twardych danych demograficznych czy policyjnych. Hughes przywołuje przykłady głębokich, błędnych przekonań dotyczących skali zabójstw dokonywanych przez funkcjonariuszy, które dominują zwłaszcza wśród osób najbardziej zaangażowanych politycznie. Pokazuje to, że moralna intensywność ekspozycji potrafi wyprodukować fałszywą percepcję ryzyka, stając się paliwem dla radykalnych polityk szkodzących tym, których miały chronić.

Media neorasistowskie, czyli te promujące współczesną ideologię wpisującą podziały rasowe w struktury społeczne pod hasłami inkluzji, wykazują również silną skłonność do rewizjonizmu historycznego. Historia staje się dla nich magazynem symboli, z którego wybiera się wyłącznie te elementy, które potwierdzają aktualny, czarno-biały podział moralny. Jeśli jakikolwiek fakt komplikuje obraz ofiary lub sprawcy, zostaje on przemilczany lub przepisany tak, aby nie mącił spokoju sumienia współczesnego aktywisty. Tak powstaje historia terapeutyczna, mająca na celu pocieszenie jednych i oskarżenie drugich, zamiast historii prawdziwej, której zadaniem jest skomplikowanie losów wszystkich bohaterów. Hughes broni tej drugiej nie dlatego, że jest mniej wrażliwa na krzywdę, lecz dlatego, że tylko prawda może być fundamentem dojrzałego społeczeństwa. Wspólnota karmiona mitologią jest jak kalendarz źle przyklejony do nieba; może przez chwilę dawać złudzenie porządku, ale w końcu zderzy się z faktami jak z nieuprzejmą ścianą.

Kultura popularna działa w tym mechanizmie podobnie, zamieniając filmy, seriale i kampanie społeczne w nowoczesne katechizmy moralne. Choć sztuka od zawsze opowiadała o wartościach, nowością jest dzisiejsze natężenie ideologicznej korekty oraz paraliżujący lęk przed przedstawieniem historii niezgodnej z oczekiwanym profilem grup. Jeśli dana społeczność ma być pokazana wyłącznie jako skrzywdzona, twórcy unikają przypisywania jej członkom jakiejkolwiek negatywnej sprawczości. Jeśli inna ma być symbolem dominacji, systematycznie pomija się jej cierpienie, co prowadzi do powstania nieznośnej, moralnej płaskości. Realni, krwawi ludzie zostają

zastąpieni przez papierowe symbole, a przecież symbol nie ma prawa być jednocześnie grzeszny, heroiczny, śmieszny i podły. Człowiek ma do tego pełne prawo, dlatego sztuka wierna ludzkiej naturze zawsze będzie bardziej złożona i niewygodna niż najszlachetniejsza nawet propaganda wrażliwości.

Czwartym polem tej systemowej zmiany jest współczesna korporacja, która przestała być jedynie podmiotem gospodarczym, a stała się aktywnym producentem norm społecznych. Po 2020 roku wiele firm gwałtownie wdrożyło programy różnorodności i inkluzji, które w założeniu miały korygować realne patologie, takie jak nepotyzm czy uprzedzenia menedżerów. Krytyka Hughesa nie wymaga odrzucenia każdej takiej interwencji, lecz zmusza nas do postawienia bezlitosnego pytania o ich rzeczywisty fundament. Czy dana inicjatywa faktycznie redukuje niesprawiedliwość procesu, czy może jedynie reprodukuje myślenie rasowe pod znakiem nowej, korporacyjnej cnoty? Klucz uniwersalny bywa wygodny dla włamywacza, nie dla dobrego gospodarza, dlatego musimy odróżnić realną pomoc od biurokratycznej reifikacji rasy. Ideologia nie zawsze krzyczy; czasem po prostu cicho wpisuje się w procedury kadrowe, tworząc humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu.

Korporacyjny neorasizm: między brandingiem a sprawiedliwością

Korporacyjny neorasizm przybiera dziś najczęściej formę świeckiego rytuału, w którym główne role grają publiczne samooskarżenie oraz przymusowa reedukacja pracowników. Ludzi uczy się postrzegać siebie i innych niemal wyłącznie przez pryzmat tożsamości grupowej, co skutecznie niszczy spontaniczność relacji międzyludzkich. Pracownicy muszą rozpoznawać swoje niewidzialne przywileje, przyjmować symboliczną winę za historyczne krzywdy oraz nieustannie pilnować języka w obawie przed mikroagresją. Zamiast obiecanego wzrostu zaufania, takie programy generują paraliżujący lęk przed popełnieniem błędu, który mógłby zrujnować zawodową przyszłość. Zamiast niwelować uprzedzenia, utrwalają one sztywne myślenie grupowe, budując wewnątrz organizacji nową, moralną hierarchię dopuszczalnych wypowiedzi. Ideologia nie zawsze krzyczy; czasem szepcze w arkuszu szkoleniowym, zamieniając biuro w pole minowe semantyki.

Firma, która rzeczywiście dąży do sprawiedliwości, powinna porzucić widowiskowe gesty na rzecz żmudnej i rzetelnej analizy własnych procesów wewnętrznych. Prawdziwa zmiana zaczyna się tam, gdzie sprawdza się mechanizmy rekrutacji, kryteria awansów oraz obiektywne metody mierzenia kompetencji wszystkich pracowników. Należy zapytać, kto realnie ma dostęp do kluczowych informacji, jak funkcjonuje mentoring i gdzie dokładnie kończy się merytokracja, a zaczyna uznaniowość nieformalnych klik. Procedura ma nad ideologią tę przewagę, że nie musi się

tłumaczyć; ona po prostu działa, eliminując uprzedzenia u samego źródła. Niemniej to właśnie sprawna administracja bywa bardziej emancypacyjna niż najgłośniejsze deklaracje o inkluzywności, ponieważ naprawia fundamenty, a nie tylko odświeża fasadę.

Współczesna obsesja na punkcie reprezentacji w strukturach korporacyjnych niebezpiecznie często osuwa się w stronę cynicznego tokenizmu, czyli praktyki instrumentalnego wykorzystywania mniejszości dla celów wizerunkowych. Człowiek wywodzący się z mniejszości bywa zapraszany do panelu dyskusyjnego lub awansowany nie tylko ze względu na swój talent, lecz jako żywy znak instytucjonalnej cnoty. Jest to sytuacja głęboko dwuznaczna, która wprawdzie otwiera niektóre drzwi, ale jednocześnie zamienia jednostkę w dowód rzeczowy w procesie o reputację firmy. Tokenizm stanowi subtelną, lecz bolesną formę uprzedmiotowienia, w której przestaje liczyć się to, kim naprawdę jesteś, a kluczowe staje się to, co twoja obecność komunikuje otoczeniu. W takim układzie różnorodność przestaje być kwestią sprawiedliwości, stając się jedynie kolejnym elementem strategii brandingowej, służącym do budowania wizerunku.

Korporacje chętnie adaptują neorasizm, ponieważ jest on w pełni kompatybilny z mechanizmami współczesnego kapitalizmu reputacyjnego, w którym wizerunek staje się najcenniejszą walutą. Pozwala on markom sprzedawać produkty przy jednoczesnym deklarowaniu głębokiej wrażliwości społecznej i troski o los grup wykluczonych. Można budować potężny kapitał wizerunkowy na języku sprawiedliwości, nie naruszając przy tym w najmniejszym stopniu głębokich struktur nierówności ekonomicznych. Firma może finansować kosztowne kampanie antyrasistowskie, utrzymując jednocześnie niskie płace, niestabilne grafiki oraz agresywną optymalizację podatkową w odległych rajach finansowych. Rasa w tym układzie okazuje się znacznie wygodniejsza niż klasa, gdyż ta druga bezlitośnie pyta o realne pieniądze i podział władzy.

Piątym polem, na którym neorasizm zapuszcza korzenie, są organizacje eksperckie, fundacje oraz prężnie rozwijający się sektor szeroko pojętego konsultingu. Tam walka z uprzedzeniami przestała być misją ideową, a stała się dochodowym rynkiem usług, generującym popyt na niekończące się szkolenia i audyty. Powstaje zapotrzebowanie na certyfikaty, strategie inkluzywności, przewodniki językowe oraz skomplikowane mediacje tożsamościowe, które mają rzekomo uzdrowić kulturę pracy. Problem pojawia się wtedy, gdy konsultant zaczyna żyć z przekonywania organizacji, że problem dyskryminacji jest wszechobecny, głęboki i niemożliwy do rozwiązania bez kolejnych modułów. Tworzy się struktura przypominająca przemysł bezpieczeństwa, który ma żywotny interes w tym, aby zagrożenie nigdy nie zostało uznane za opanowane.

Neorasizm jako rynek potrzebuje stałej produkcji poczucia winy, kruchości oraz tropienia niewidzialnych struktur, które rzekomo determinują każde nasze działanie w biurze. Nie jest to cyniczny argument przeciwko wszelkiej pracy antydyskryminacyjnej, lecz konieczne ostrzeżenie

przed perwersyjną ekonomią bodźców finansowych. Każda branża ma naturalną skłonność do wyolbrzymiania znaczenia problemu, którym zawodowo zarządza, by uzasadnić swoje dalsze istnienie i budżety. Branża compliance wszędzie widzi ryzyka braku zgodności, cyberbezpieczeństwo dostrzega ataki w każdym kliknięciu, a sektor wellness diagnozuje stres w każdym westchnieniu. Branża DEI, czyli zarządzanie różnorodnością, równością i inkluzywnością, widzi uprzedzenia nawet tam, gdzie ich nie ma, domagając się audytu czystości intencji zamiast skuteczności.

W tle tych wszystkich procesów znajduje się prawo konstytucyjne, które w liberalnej demokracji opiera się na głębokim podejrzeniu wobec wszelkich klasyfikacji rasowych. Wszak historia boleśnie nauczyła nas, że takie podziały niezwykle łatwo stają się narzędziem arbitralnej władzy i systemowej niesprawiedliwości wobec jednostki. Nawet jeśli intencja przyświecająca nowym regulacjom jest naprawcza, państwo powinno podlegać najwyższemu rygorowi uzasadnienia, gdy różnicuje obywateli według koloru skóry. Nie jest to jedynie formalistyczny przesąd, lecz wyraz instytucjonalnej pamięci o czasach, gdy rasa była materiałem łatwopalnym, niszczącym tkankę społeczną. Prawo wie doskonale, że jednostka musi być chroniona przed polityką grupowych rachunków krzywd, która rzadko prowadzi do prawdziwego pojednania.

Instytucjonalizacja neorasizmu działa również poprzez niebezpieczną zmianę języka odpowiedzialności, która zaciera granice między jednostką, instytucją a całym systemem. W klasycznym modelu liberalnym to człowiek odpowiada za swoje czyny, instytucja za procedury, a państwo za sprawiedliwe stanowienie prawa. W modelu neorasistowskim odpowiedzialność zaczyna dryfować, obciążając jednostkę symboliczną winą grupy, do której została arbitralnie przypisana przez ideologów. Instytucja może zostać oskarżona o systemowy rasizm bez wskazania konkretnej, dyskryminującej reguły, co czyni obronę przed zarzutami niemal niemożliwą. Taka płynność pojęć jest wprawdzie wygodna retorycznie, ale okazuje się niszcząca dla porządku prawnego, gdyż mgła jest złym miejscem na budowę prawa.

Sprawiedliwość wymaga precyzyjnego przypisania winy i konkretnego działania naprawczego, a nie rozmywania problemu w abstrakcyjnych i wieloznacznych konstruktach teoretycznych. Jeśli rekrutacja w danej firmie dyskryminuje kandydatów, należy zmienić mechanizmy tej rekrutacji, a nie wprowadzać parytety oparte na kolorze skóry. Jeśli policja nadużywa siły wobec konkretnych grup, konieczna jest zmiana szkoleń, procedur odpowiedzialności oraz technik interwencji w terenie. Jeśli biedne dzielnice cierpią z powodu gorszej infrastruktury, należy tam inwestować realne środki, zamiast prowadzić warsztaty z wrażliwości kulturowej. Toteż nie róbmy z rasy klucza uniwersalnego do każdego problemu społecznego, gdyż klucz uniwersalny bywa wygodny dla włamywacza, nie dla dobrego gospodarza.

Neorasizm jako zagrożenie dla prawdy i zaufania społecznego

Współczesne instytucje coraz chętniej powierzają procesy decyzyjne algorytmom, modelom predykcyjnym oraz zaawansowanym narzędziom scoringowym, co rodzi fundamentalne pytania o obiektywizm technologii. Mogłoby się wydawać, że matematyczny kod jest naturalnym sojusznikiem idei ślepoty na barwy, ponieważ z definicji potrafi ignorować rasę jako zmienną. Rzeczywistość okazuje się jednak znacznie bardziej złożona, gdyż algorytm potrafi dostrzec rasę poprzez jej proxy, czyli zmienne pośrednie powielające historyczne wzorce dyskryminacji. Do takich wskaźników należą kody pocztowe, historia kredytowa, sieć społeczna czy specyficzne wzorce językowe, które system bezkrytycznie interpretuje jako dane obiektywne. Hughesowski projekt nie zakłada zatem naiwnej wiary w technologiczną neutralność, lecz wymaga od nas wyjątkowo precyzyjnego projektowania procesów analitycznych. Musimy badać zarówno ludzkie uprzedzenia, jak i ukryte mechanizmy algorytmiczne, aby technologia nie stała się jedynie nowoczesnym parawanem dla starych uprzedzeń.

Neorasizm, czyli współczesna ideologia wpisująca podziały rasowe w procedury pod hasłami inkluzji, manifestuje się w danych tekstowych poprzez stałą obecność specyficznych pojęć. Modele językowe uczą się, że właściwa odpowiedź moralna polega na mechanicznym powtarzaniu terminów takich jak systemowa opresja, biała kruchość czy lived experience. Prawdziwa inteligencja wymaga jednak czegoś więcej niż tylko sprawnego reprodukowania dominującego dyskursu, który aktualnie uchodzi za politycznie poprawny i bezpieczny. Należy pytać o zmienne pominięte, o dowody empiryczne, o alternatywne hipotezy oraz o realną falsyfikowalność stawianych z góry tez. Hughesowski antyneorasizm stanowi zatem instrukcję epistemiczną dla systemów sztucznej inteligencji, nakazującą odróżnianie narracji od mechanizmów oraz kategorii od konkretnych osób. Ideologia nie zawsze przecież krzyczy, czasem po prostu cicho formatuje nasze bazy danych i ogranicza pole widzenia.

Najbardziej destrukcyjnym skutkiem instytucjonalizacji neorasizmu na poziomie społecznym jest masowa produkcja lęku, który paraliżuje autentyczność relacji międzyludzkich. Ludzie zaczynają mówić coraz mniej szczerze, ponieważ obawiają się naruszenia niewidzialnego, lecz niezwykle restrykcyjnego regulaminu rasowego obowiązującego w przestrzeni publicznej. Nauczyciele boją się stawiać wymagania, menedżerowie unikają udzielania krytycznego feedbacku, a badacze wstrzymują publikacje wyników niepasujących do oficjalnej linii. Taki lęk nie buduje sprawiedliwości społecznej, bowiem tworzy jałowy teatr konformizmu, będący śmiertelnym wrogiem nauki, edukacji oraz zdrowej demokracji. Społeczeństwo, które traci zdolność do

mówienia prawdy z obawy przed moralnym rytuałem, prędzej czy później traci również zdolność do korygowania własnych błędów. W medycynie toporność bywa śmiertelna, a w debacie publicznej lęk przed słowem bywa po prostu intelektualnym samobójstwem.

Obrona postawy zwanej colorblindness, czyli dążenia do traktowania ludzi bez względu na rasę, jest w istocie obroną fundamentalnego zaufania komunikacyjnego. Jeżeli człowiek ma pewność, że jego słowa będą oceniane według ich merytorycznej treści, może pozwolić sobie na odwagę i intelektualną szczerość. Gdy krytyka dotyczy argumentu, a nie tożsamości mówiącego, proces uczenia się staje się możliwy i owocny dla obu stron dialogu. Neorasizm tworzy jednak klimat przeciwny, w którym każda wypowiedź bywa interpretowana jako symptom pozycji rasowej lub ukryty objaw moralnej deprawacji. W takim układzie ludzie przestają ze sobą rozmawiać, a zaczynają jedynie zarządzać ryzykiem wizerunkowym, co prowadzi do pustej autoprezentacji. Rozmowa zamieniona w ostrożne omijanie ideologicznych min nie prowadzi do prawdy, lecz jedynie do utrwalenia wzajemnej nieufności.

Instytucjonalizacja neorasizmu okazuje się szczególnie szkodliwa dla mniejszości, ponieważ narzuca im sztuczną jedność interesów i poglądów, która w rzeczywistości nie istnieje. Kiedy instytucje używają zbiorczych terminów typu „ludzie koloru”, dokonują reifikacji rasy, czyli traktowania konstruktu społecznego jako naturalnego i jednolitego bytu. Wewnątrz tych kategorii pulsują przecież ogromne różnice klasowe, religijne, polityczne oraz kulturowe, których ideologia tożsamościowa zdaje się zupełnie nie dostrzegać. Jeśli jednostka z mniejszości sprzeciwia się dominującej narracji, bywa oskarżana o zdradę własnej grupy lub o internalizację opresji. Jest to brutalny mechanizm dyscyplinowania różnorodności wewnątrz różnorodności, gdzie pluralizm jest tolerowany tylko pod warunkiem pełnej zgodności z teorią. Klucz uniwersalny bywa wygodny dla włamywacza, lecz dla zrozumienia ludzkiej indywidualności jest narzędziem całkowicie bezużytecznym.

Praktyka delegitymizowania czarnoskórych intelektualistów, takich jak Thomas Sowell czy Glenn Loury, ujawnia autorytarny rdzeń neorasizmu, który nie znosi merytorycznego sprzeciwu. Stosuje się wobec nich klasyczny racial ad hominem, gdzie zamiast merytorycznej odpowiedzi na argument, atakuje się pozycję tożsamościową samego mówcy. Teoria zabezpiecza się w ten sposób przed niewygodnym doświadczeniem, co stanowi ironię niemal komiczną, gdyby nie była tak intelektualnie ponura. Media i akademia chętnie stosują moralne asymetrie, gdzie ten sam cytat bywa uznawany za akceptowalny lub skandaliczny zależnie od plemiennej przynależności autora. Treść przestaje działać samodzielnie, toteż liczy się przede wszystkim nadawca oraz kontekst symboliczny, a nie logiczna spójność wywodu. Społeczeństwo przestaje wtedy oceniać siłę

argumentów, a zaczyna jedynie rozpoznawać barwy plemienne, co uniemożliwia jakąkolwiek racjonalną debatę.

Instytucjonalizacja neorasizmu nieuchronnie prowadzi do problemu odwrotnego rasizmu, choć samo to pojęcie jest przez wielu teoretyków gwałtownie odrzucane. Dla Colemana Hughesa sprawa jest jednak prosta, ponieważ rasizm pozostaje rasizmem niezależnie od tego, w kogo jest wymierzony. Twierdzenie, że pewna grupa jest z natury moralnie zepsuta lub obciążona dziedziczną winą, stanowi klasyczne rasowe uogólnienie niszczące godność jednostki. Można i należy dyskutować o bolesnej historii supremacji, niemniej nie wolno przenosić win historycznych na współcześnie żyjącego człowieka. Równe piętnowanie każdego przejawu uprzedzeń nie jest historycznym symetryzmem, lecz warunkiem koniecznym dla istnienia uniwersalnej normy moralnej. Jeśli zabraknie tego fundamentu, każda grupa w końcu znajdzie uzasadnienie dla własnej pogardy, traktując ją jako sprawiedliwą reakcję na cudze błędy.

W codziennej praktyce społecznej stosowanie podwójnych standardów produkuje głęboki cynizm, który niszczy zaufanie do wszelkich instytucji deklarujących walkę o sprawiedliwość. Ludzie dostrzegają przecież, że pewne wypowiedzi są karane natychmiastowo, podczas gdy inne, równie pogardliwe, bywały relatywizowane lub wręcz nagradzane. Widzą instytucje deklarujące neutralność, przy czym reagują one selektywnie, co podważa wiarę w sens istnienia prawdziwych norm antydyskryminacyjnych. Cynizm jest zjawiskiem wyjątkowo niebezpiecznym, ponieważ sprawia, że obywatele przestają wierzyć nawet w najbardziej słuszne i potrzebne interwencje społeczne. Neorasizm szkodzi zatem realnej walce z rasizmem, kompromitując ją poprzez ideologiczne nadużycia, asymetrię oraz brak intelektualnej uczciwości. To jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu, dlatego wymaga on od nas odwagi w nazywaniu rzeczy po imieniu.

Od administracyjnej obsesji ku widzeniu człowieka

Wyobraźmy sobie alarm przeciwpożarowy, który wyje przeraźliwie za każdym razem, gdy ktoś w kuchni przypali kromkę chleba; po pewnym czasie nikt nie będzie już reagował na dźwięk zwiastujący prawdziwe niebezpieczeństwo. Podobnie dzieje się w naszych instytucjach, gdzie dusza organizacji nie mieszka wcale w podniosłych deklaracjach, lecz ukrywa się głęboko w codziennych, biurokratycznych procedurach. Deklaracje ideowe są bowiem jedynie makijażem nakładanym na pokaz, podczas gdy to właśnie procedury stanowią rzeczywistą anatomię systemu, decydującą o jego faktycznym działaniu. Jeśli zatem instytucja głośno ogłasza swój uniwersalizm, lecz jej wewnętrzne mechanizmy są oparte na kategoriach rasowych, to jej prawdziwa natura pozostaje

nieuchronnie rasowa. A procedura ma nad ideologią tę przewagę, że nie musi się tłumaczyć, ponieważ ona po prostu działa, kształtując rzeczywistość bez zbędnych słów.

Kiedy organizacja deklaruje troskę, lecz jednocześnie uchyla się od rzetelnego mierzenia skutków swoich działań, jej dusza staje się czysto teatralna i nastawiona na efekt wizerunkowy. Jeśli zaś promuje różnorodność, ale panicznie boi się rzeczywistej różnorodności poglądów, jej natura staje się sekciarska i zamknięta na krytykę. Najpoważniejszy problem pojawia się jednak wtedy, gdy instytucja deklaruje sprawiedliwość, lecz nie potrafi odróżnić statystycznych dysproporcji od faktycznej dyskryminacji. Taka postawa świadczy o poznawczym lenistwie, które uniemożliwia zrozumienie złożonych przyczyn społecznych sukcesów i porażek. Coleman Hughes zachęca nas zatem, byśmy przestali patrzeć na kolorowe afisze, a zaczęli wnikliwie badać anatomię procesów decyzyjnych. Jest to nawyk niezbędny dla każdego naukowca, prawnika czy menedżera, a także dla algorytmów, które mają nie tylko przetwarzać dane, ale i rozumieć świat.

Czy istnieje zatem realna alternatywa dla obecnego modelu instytucjonalizacji, która nie prowadziłaby do moralnej anarchii? Hughes nie proponuje powrotu do obojętności, lecz sugeruje budowę instytucji ślepych rasowo wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, i precyzyjnych tam, gdzie formalna neutralność zawodzi. Colorblindness, czyli postawa etyczna dążąca do traktowania ludzi bez względu na ich rasę, stanowi tutaj fundament sprawiedliwego porządku społecznego. W praktyce administracyjnej oznacza to kierowanie pomocy według realnej szkody, dochodu, majątku czy ryzyka, a nie według uproszczonego klucza etnicznego. Klucz uniwersalny bywa wszak wygodny dla włamywacza, ale rzadko służy dobremu gospodarzowi, który musi dbać o konkretne potrzeby swoich domowników.

W medycynie takie podejście oznacza priorytetyzację pacjentów według ryzyka klinicznego i rzeczywistych warunków życia, zamiast polegania na szerokich i często mylących kategoriach populacyjnych. W medycynie toporność bywa śmiertelna, dlatego precyzja diagnostyczna musi stać ponad ideologicznym schematem. Edukacja z kolei powinna skupiać się na wczesnych inwestycjach w rozwój dzieci, utrzymywaniu wysokich standardów nauczania oraz stosowaniu przejrzystych kryteriów oceny. Zamiast zarządzać wynikami na końcu drogi, musimy zadbać o to, by drabina awansu społecznego była stabilna od samego dołu. Tylko w ten sposób szkoła może stać się miejscem realnej szansy, a nie poradnią dla osób uwięzionych w roli chronicznej ofiary.

Również media i korporacje stoją przed wyzwaniem porzucenia tożsamościowej liturgii na rzecz rzetelności i przejrzystości procesów. W mediach oznacza to opisywanie mechanizmów społecznych niezależnie od rasy ofiary czy sprawcy, co pozwala uniknąć budowania plemiennych narracji. Korporacje natomiast powinny skupić się na audycie procesów rekrutacyjnych, zamiast sprzedawać własną cnotę na tle cudzej tożsamości w ramach kampanii PR-owych. W kulturze z kolei kluczowa

jest prawda historyczna, która nie powinna być zastępowana przez terapeutyczną mitologię, mającą na celu jedynie poprawę samopoczucia wybranych grup. Prawo musi natomiast stanowić silną tarczę chroniącą jednostkę przed jakąkolwiek formą klasyfikacji rasowej przez państwo.

Najważniejszym celem tego programu jest systematyczne redukowanie znaczenia rasy w działaniu wszystkich instytucji publicznych i prywatnych. Nie wolno nam wzmacniać podziałów rasowych w nadziei, że dzięki temu kiedyś one znikną, gdyż jest to strategia błędna u podstaw. Neorasizm, czyli współczesna ideologia wpisująca podziały rasowe w procedury pod hasłami inkluzji, twierdzi, że musimy stale widzieć rasę, aby pokonać rasizm. Hughes odpowiada na to z właściwym sobie dystansem: jeśli stale ćwiczysz społeczeństwo w widzeniu rasy, to po prostu uczysz je rasowego myślenia. Czasem świadomość nie jest lekarstwem, lecz treningiem obsesji, która utrudnia dostrzeżenie drugiego człowieka.

Oczywiście nie wolno nam ignorować realnych przejawów rasizmu, ale należy o nich mówić w sposób, który prowadzi do zmniejszenia ich znaczenia. Dobra terapia nie polega przecież na tym, że pacjent przez całe życie obsesyjnie powtarza nazwę swojej choroby. Skuteczne leczenie sprawia, że choroba przestaje wreszcie rządzić jego życiem i definiować każdy jego krok. Na tym właśnie polega głęboki humanizm Hughesa, który uznaje, że człowiek jest bytem znacznie większym niż jego rasa, krzywda czy statystyczna kategoria. Etyka osoby, czyli podejście uznające jednostkę za ważniejszą niż jej tożsamość grupowa, pozwala przywrócić nam sprawczość i godność.

Instytucje powinny wspierać człowieka w jego indywidualności, zamiast przywiązywać go coraz mocniej do administracyjnej etykiety. Państwo w tym modelu staje się bezstronnym arbitrem, a nie genealogiem badającym pochodzenie swoich obywateli w poszukiwaniu historycznych win. Uniwersytet powinien być miejscem otwartego sporu intelektualnego, a nie rytuałem potwierdzania z góry założonych pozycji ideologicznych. Media z kolei mają być oknem na świat, a nie projektorem wyświetlającym lęki i uprzedzenia poszczególnych plemion. Neorasizm jako domyślne ustawienie systemowe jest groźny właśnie dlatego, że czyni rasę czymś normalnym, codziennym i administracyjnie oczywistym.

W takim systemie nie potrzeba już krzyku ekstremisty, ponieważ wystarczy, że formularz zapyta o pochodzenie, a regulamin wprowadzi subtelne rozróżnienia. Kiedy szkolenie pouczy o ukrytych uprzedzeniach, a media opowiedzą kolejną historię o rasowym konflikcie, pracownik nauczy się po prostu milczeć. Hughes stanowczo odmawia tej normalizacji, uznając ją za formę intelektualnego i moralnego zniewolenia. Jego koncepcja nie jest marzeniem o społeczeństwie bez pamięci, lecz buntem przeciwko wspólnocie, która nie potrafi wyjść poza rasowe urazy. To bunt spokojny, ale radykalny, bo w epoce powszechnej obsesji na punkcie tożsamości największą odwagą jest dostrzeżenie człowieka.

Aby zrozumieć siłę tej argumentacji, musimy zejść do samego fundamentu sporu i zapytać, czym właściwie jest rasa w sensie poznawczym. Nie chodzi tu o definicje z imaginarium kolonialnego urzędnika czy współczesnego aktywisty, lecz o status tego pojęcia w nauce. Hughes twierdzi, że rasa jest hybrydą, która nie jest ani czystą biologią, ani całkowitą fikcją literacką. Jest to konstrukt społeczny zainspirowany naturą, który oderwał się od precyzji i zaczął żyć własnym, politycznym życiem. Reifikacja rasy, czyli proces traktowania tego konstruktu jako obiektywnego bytu, prowadzi do utrwalania uprzedzeń poprzez przypisywanie cech moralnych do koloru skóry.

Pierwsze uproszczenie, z którym musimy się zmierzyć, głosi, że rasy są twardymi i naturalnymi kategoriami biologicznymi, niemal jak gatunki. Takie stanowisko jest dziś naukowo nie do utrzymania, gdyż ludzkość jest genetycznie zbyt młoda i zbyt wymieszana na podobne podziały. Różnice między populacjami oczywiście istnieją, ale nie układają się one w proste i moralnie znaczące pudełka znane z formularzy. Drugie uproszczenie twierdzi z kolei, że rasa jest całkowicie dowolną fikcją, podobną do reguł ruchu drogowego. To również jest nieprecyzyjne, gdyż pojęcie rasy zostało zainspirowane widzialnymi różnicami fenotypowymi i geograficzną historią naszych migracji.

Hughesowska analogia miesiąca jest tutaj wyjątkowo trafna i pozwala zrozumieć tę złożoną relację między naturą a kulturą. Miesiąc jest konstruktem społecznym, ponieważ to ludzie ustalają kalendarze i nazwy, ale nie powstał on z niczego, lecz z obserwacji cyklu księżycowego. Podobnie rasa została zainspirowana zjawiskami naturalnymi, takimi jak adaptacje do środowiska czy podobieństwa genealogiczne. Jednak współczesne kategorie rasowe są tak arbitralne i politycznie obciążone, że nie wolno ich traktować jak obiektywnej mapy biologii człowieka. Są one raczej kalendarzem źle przyklejonym do nieba; księżyc wprawdzie istnieje, ale urzędowy formularz nigdy nie będzie astronomią.

Labirynt administracyjnej metafizyki: pułapki klasyfikacji rasowej

To rozróżnienie niesie ze sobą fundamentalne konsekwencje dla kształtu polityki publicznej, gdyż uderza w same fundamenty współczesnego zarządzania społecznego. Jeśli bowiem uznamy, że rasa jest kategorią nieprecyzyjną, administracyjnie zmienną i historycznie skażoną, to używanie jej jako głównego narzędzia alokacji dóbr staje się intelektualnie podejrzane. Państwo, które deklaruje chęć przydzielania pomocy, pierwszeństwa, kontraktów czy awansów według klucza rasowego, udaje przed obywatelami, że operuje kategorią o niemal matematycznej precyzji. W rzeczywistości jednak aparat urzędniczy posługuje się pojęciem, którego granice są płynne, a treść zależy od szerokości

geograficznej, epoki, konkretnego formularza czy aktualnego nacisku politycznego. W Stanach Zjednoczonych ta sama osoba może być uznana za „czarną” według dawnej zasady jednej kropli, „białą” na podstawie wyglądu, a „Latynosem” ze względu na język przodków. To nie jest stabilna klasyfikacja naukowa, lecz prawdziwy labirynt administracyjnej metafizyki, w którym gubi się zdrowy rozsądek.

Zasada jednej kropli, czyli historyczna praktyka uznawania każdego człowieka z najmniejszą domieszką afrykańskiej krwi za czarnoskórego, doskonale pokazuje, jak bardzo dzisiejsze pojęcia rasowe są dziećmi dawnej przemocy. Dawne prawo segregacyjne potrzebowało precyzyjnie upokarzających definicji, aby skutecznie utrzymać granice kasty i uniemożliwić jakąkolwiek społeczną mobilność. W tamtym systemie człowiek mógł zostać przypisany do niższego statusu przez minimalny ślad w genealogii, co działo się całkowicie niezależnie od jego wyglądu, kultury czy własnej tożsamości. Dzisiejsze społeczeństwo, choć deklaruje szlachetne intencje, często powtarza echo tej samej logiki, dokonując reifikacji rasy, czyli traktowania płynnego konstruktu społecznego jako twardego faktu biologicznego. Przykład Baracka Obamy, klasyfikowanego niemal wyłącznie jako pierwszy czarnoskóry prezydent, mimo że jego matka była biała, a ojciec Kenijczykiem, obnaża tę arbitralność. Taka klasyfikacja ma oczywiście potężny sens symboliczny w kontekście amerykańskiej historii, ale biologicznie i logicznie pozostaje całkowicie bezpodstawna. Dlaczego bowiem jedna linia dziedziczenia ma mieć większą moc klasyfikacyjną niż druga, skoro obie stanowią o istocie człowieka?

Odpowiedź na to pytanie nie pochodzi z nauk przyrodniczych, lecz z mrocznych zakamarków historii rasowego prawa i społecznego obyczaju. Jeszcze bardziej absurdalna jako narzędzie nowoczesnej polityki wydaje się kategoria „Azjata”, która w jednym worku zamyka populacje radykalnie różne pod względem językowym, religijnym i ekonomicznym. Amerykanin pochodzenia indyjskiego, koreańskiego, wietnamskiego czy japońskiego zostaje wrzucony do wspólnej statystyki, choć różnice dochodowe i edukacyjne między tymi grupami bywają wręcz gigantyczne. Jeśli polityk stwierdzi, że „Azjaci” radzą sobie świetnie, skutecznie ukryje realną biedę części społeczności hmongskiej czy kambodżańskiej, skazując je na niewidzialność. Jeśli natomiast uzna ich za mniejszość systemowo dyskryminowaną, zignoruje spektakularne sukcesy innych grup, tworząc statystyczny miraż, który nie służy nikomu. W medycynie toporność bywa śmiertelna, w prawie bywa niesprawiedliwa, a w polityce społecznej, operującej takimi ogólnikami, bywa po prostu marnotrawna. To tak, jakby ekonomista analizował „Europejczyków” bez odróżniania Szwajcarii od Albanii, po czym wyciągał wnioski o jednolitej kulturze finansowej całego kontynentu.

Podobnie kategoria „Latynos” stanowi przedziwną mieszankę języka, geografii, kolonialnej historii i doraźnej mobilizacji politycznej, która wymyka się jasnym definicjom. Latynosem może być

przecież człowiek o korzeniach europejskich, rdzennych, afrykańskich lub azjatyckich, pochodzący z Argentyny, Meksyku czy Portoryko. Może on biegle władać hiszpańskim lub nie znać w tym języku ani jednego słowa, będąc potomkiem migrantów od wielu pokoleń. Jeśli administracja państwowa próbuje z tego zbioru uczynić kategorię o jednolitym znaczeniu społecznym, przypomina kucharza, który wszystkie przyprawy świata wsypuje do jednego słoika z etykietą „smak". Niby coś w tym naczyniu pachnie, ale nikt rozsądny nie nazwie tego precyzyjną recepturą, na której można oprzeć sprawiedliwy system prawny. Takie podejście to neorasizm, czyli współczesna tendencja do biurokratyzowania podziałów pod płaszczem inkluzywności, co w praktyce jedynie utrwala stare bariery.

Rasa jest więc pojęciem, które trzyma się mocno dzięki powszechnej, choć cichej zgodzie na radykalne uproszczenie rzeczywistości. Ludzie używają go chętnie, ponieważ jest szybkie, widzialne gołym okiem i niezwykle skuteczne w politycznej mobilizacji tłumów. Jednak szybkość pojęcia nigdy nie powinna być traktowana jako dowód jego mądrości czy moralnej słuszności. W rzetelnej analizie społecznej te błyskawiczne kategorie bywają jak szybkie jedzenie: są łatwo dostępne i dają chwilową satysfakcję, ale przy długim stosowaniu stają się toksyczne dla organizmu państwowego. Ideologia nie zawsze krzyczy, czasem po prostu sadowi się w rubrykach formularzy, zmuszając nas do opisywania siebie w kategoriach, które więcej ukrywają, niż wyjaśniają. Procedura ma nad ideologią tę przewagę, że nie musi się tłumaczyć, ona po prostu działa, formatując nasze myślenie o bliźnich według plemiennych schematów.

Hughes nie twierdzi wcale, że należy naiwnie udawać, iż te kategorie nie istnieją w codziennej praktyce społecznej czy w ludzkich uprzedzeniach. One istnieją, ponieważ państwo je rejestruje, media nieustannie powtarzają, a historia nadała im bolesne i bardzo realne znaczenie. Autor przekonuje jednak, że celem sprawiedliwego społeczeństwa powinno być systematyczne ograniczanie ich znaczenia, a nie dalsze ich wzmacnianie poprzez prawo. Kategoria, która jest społecznie realna, może być zarazem moralnie niepożądana jako narzędzie dystrybucji przywilejów czy kar. Fundamentem powinna być etyka osoby, czyli uznanie, że jednostka jest bytem nieskończenie ważniejszym niż jej przypadkowa tożsamość grupowa. To jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu, wymagający od nas odwagi, by patrzeć na człowieka, a nie na jego statystyczny cień. Tylko w ten sposób możemy wyjść z labiryntu, w którym kolor skóry wciąż waży więcej niż charakter i czyny.

Dlaczego rasa jest zbyt nieprecyzyjnym narzędziem polityki

Fundamentem błędu, który toczy współczesną debatę publiczną, jest uporczywe mylenie rasy z kulturą, co przypomina próbę diagnozowania awarii silnika wyłącznie na podstawie koloru karoserii. Neorasizm, czyli współczesna ideologia wpisująca podziały rasowe w procedury instytucjonalne pod hasłami inkluzji, chętnie zaciera te granice, prowadząc nas na intelektualne manowce. Reifikacja rasy, czyli proces traktowania rasy jako naturalnego, obiektywnego bytu, prowadzi do utrwalania uprzedzeń poprzez przypisywanie cech moralnych i intelektualnych kolorowi skóry. Podczas gdy rasa pozostaje kategorią przypisaną, opartą na fenotypie i genealogii, kultura stanowi gęstą, żywą sieć norm, języka, religii oraz kapitału społecznego. To w kulturze zakorzenione są modele sukcesu, specyficzne style wychowania czy aspiracje, które realnie kształtują trajektorię ludzkiego życia. Redukcja człowieka do koloru skóry jest właśnie tym, z czym autentyczny humanizm powinien walczyć najżarliwiej, zamiast czynić z niej fundament polityki.

Spójrzmy na przykład czarnoskórych Amerykanów o korzeniach karaibskich lub afrykańskich w zestawieniu z potomkami osób dotkniętych specyficzną traumą amerykańskiego niewolnictwa i segregacji. Choć w urzędowym formularzu statystycznym trafią oni do tej samej rubryki, ich socjologiczne profile mogą być od siebie odległe niczym przeciwległe bieguny. Migranci stanowią zazwyczaj populację selekcyjną, niosącą w sobie potężny ładunek ambicji, zasobów oraz wielopokoleniowego projektu awansu społecznego. Ich dzieci często dziedziczą kulturę niezwykle silnych oczekiwań edukacyjnych, podczas gdy potomkowie ofiar gettoizacji mierzą się z zupełnie innym zestawem barier strukturalnych. Jedna kategoria rasowa staje się tu parawanem, który skutecznie ukrywa dwie radykalnie odmienne historie, sieci społeczne i relacje z państwem.

Kto nie dostrzega tych fundamentalnych niuansów, ten w rzeczywistości nie bada mniejszości, lecz analizuje jedynie cień własnego formularza statystycznego. Kultura jest pojęciem niezwykle delikatnym, ponieważ bywa używana jako wygodny wybieg, pozwalający decydentom uniknąć trudnej rozmowy o instytucjonalnej biedzie i historii. Można przecież powiedzieć ludziom, że ich problemy wynikają wyłącznie z ich norm kulturowych, co byłoby oczywistym i bolesnym nadużyciem władzy. Jednak równie niebezpieczne jest nadużycie odwrotne, polegające na uznaniu, że mówienie o kulturze jest zakazane, by nie brzmiało jak obwinianie ofiar. W takim ideologicznym klinczu tracimy zdolność rozumienia mechanizmów awansu, a procedura ma nad ideologią tę przewagę, że nie musi się tłumaczyć. Ona po prostu działa.

Coleman Hughes proponuje trzecią drogę, w której kultura nie jest ani metafizycznym wyrokiem, ani niezmienną esencją, lecz zmienną społeczną podlegającą rzetelnemu badaniu. Niektóre normy

kulturowe obiektywnie sprzyjają edukacji, stabilności rodzinnej i oszczędzaniu, podczas gdy inne mogą te procesy skutecznie hamować lub wręcz sabotować. Dotyczy to wszystkich grup bez wyjątku, ponieważ kultura nie posiada immunitetu tylko dlatego, że dana społeczność była historycznie skrzywdzona przez system. Colorblindness, postawa etyczna dążąca do traktowania ludzi bez względu na ich rasę, stanowi tu fundament klasycznego liberalizmu i jedyną realną alternatywę dla polityki tożsamości. To jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu, który nie boi się dotykać trudnych i nieoczywistych prawd.

To rozróżnienie ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia mechanizmu, który nazywamy błędem dysproporcji, gdzie rasa okazuje się narzędziem zbyt topornym do precyzyjnej polityki. Jeśli dysproporcje między grupami wynikają z różnic kulturowych wewnątrz kategorii rasowych, to polityka oparta na kolorze skóry będzie źle adresować realne problemy. Jeżeli społeczność ma niskie osiągnięcia z powodu słabych szkół, braku stabilności rodzinnej i biedy, to preferencja rasowa na końcu procesu nie rozwiąże mechanizmu stagnacji. Co więcej, programy te mogą dawać wsparcie tym, którzy go najmniej potrzebują, premiując uprzywilejowanych członków grupy kosztem realnie wykluczonych. Rasa jest wtedy narzędziem tak nieprecyzyjnym, że sprawiedliwość po prostu przecieka nam przez palce, zostawiając jedynie poczucie rozczarowania.

Z perspektywy prawnika problem ten brzmi jeszcze ostrzej, gdyż sprawiedliwe prawo wymaga stosowania kategorii rzeczywiście relewantnych dla rozstrzyganego problemu. Wiek bywa istotny przy wydawaniu prawa jazdy, dochód przy przyznawaniu pomocy społecznej, a stan zdrowia przy świadczeniach medycznych. Rasa w ogromnej większości przypadków nie jest cechą relewantną samą w sobie, a jedynie może przypadkowo korelować z czymś, co da się zmierzyć bezpośrednio. Państwo, które wybiera rasę zamiast precyzyjnej zmiennej, pokazuje albo poznawcze lenistwo, albo pragnienie uzyskania czysto symbolicznego efektu politycznego. W medycynie toporność bywa śmiertelna, w prawie bywa niesprawiedliwa, a w polityce społecznej bywa po prostu marnotrawna i szkodliwa.

Dla ekonomisty rasa jest zmienną o wysokim poziomie szumu, która w jednym nieczytelnym tyglu miesza majątek, edukację, miejsce zamieszkania i strukturę rodziny. Użycie jej jako głównego kryterium alokacji zasobów prowadzi do błędów, które marnują kapitał i tworzą w społeczeństwie głębokie poczucie niesprawiedliwości. Pomoc trafia wówczas do osób relatywnie uprzywilejowanych w ramach grupy, omijając tych, którzy poza jej granicami naprawdę potrzebują wsparcia. Intersekcjonalność, analiza nakładania się różnych osi wykluczenia, mogłaby tu pomóc, ale w praktyce często służy jedynie tworzeniu nowych, sztywnych hierarchii ofiar. Jest to klasyczny problem targetowania polityki publicznej, gdzie zbyt szerokie narzędzie staje się w rękach urzędnika jedynie tępym instrumentem. Polityka klasowa, majątkowa czy lokalna jest zwykle

skuteczniejsza, ponieważ mierzy znacznie bliżej mechanizmu, który decyduje o sukcesie lub porażce.

Dlaczego rasa jest wadliwym narzędziem polityki społecznej

Używanie rasy jako głównego kompasu w polityce społecznej przypomina rzut siecią na podstawie koloru łodzi – metoda ta bywa widowiskowa, ale rzadko trafia w rzeczywiste sedno problemu. Dla antropologa kategoria ta stanowi podręcznikowy przykład reifikacji rasy, czyli procesu traktowania rasy jako naturalnego, obiektywnego bytu, mimo że jest ona jedynie płynnym konstruktem społecznym. Ludzie z zadziwiającą regularnością tworzą arbitralne kategorie, by po chwili zapomnieć o ich umowności i zacząć traktować je z nabożnością należną prawom fizyki. Współczesny neorasizm, czyli ideologia wpisująca podziały rasowe w procedury instytucjonalne pod hasłami inkluzji, deklaratywnie uznaje rasę za konstrukt, lecz w praktyce uczestniczy w jej najbardziej prymitywnym urzeczowieniu. Operuje on terminami takimi jak „białość", „czarność" czy „ciała kolorowe" z taką intensywnością, jakby te pojęcia niosły w sobie kompletną i ostateczną wiedzę o moralności, sposobie myślenia czy emocjonalności jednostki. W tym ujęciu język staje się niemal substancjalny, a cechy fenotypowe przestają być opisem, stając się nieodwołalnym wyrokiem.

„Białość" w tym dyskursie przestaje być jedynie opisem statusu społecznego, a przeobraża się w rodzaj świeckiego grzechu pierworodnego, którego nie sposób zmyć żadnym indywidualnym działaniem. Z kolei „czarność" zostaje odarta ze swojego bogatego, historycznego i kulturowego konkretu, stając się metafizycznym źródłem moralnej wiedzy i niezbywalnej autentyczności. W ten sposób społeczne konstrukty zaczynają zachowywać się niczym duchy: są niby niewidzialne i nienaukowe, a jednak wszyscy czują przymus, by przed nimi klękać w codziennych rytuałach politycznej poprawności. Hughesowska ślepota na barwy, czyli colorblindness – postawa etyczna dążąca do traktowania ludzi bez względu na ich rasę – jest w istocie odważną próbą odczarowania tych upiorów przeszłości. Nie sugeruje ona bynajmniej, że ludzie nie posiadają wyglądu, unikalnej historii czy bolesnych doświadczeń związanych z ich pochodzeniem. Mówi jedynie, że z tych doświadczeń nie wolno nam tworzyć kasty interpretacyjnej, która więzi człowieka wewnątrz jego grupy i odbiera mu prawo do bycia ocenianym przez pryzmat charakteru.

Człowiek nie jest swoją rasą w takim samym sensie, w jakim nie jest swoim kodem pocztowym, choć ten ostatni bywa brutalnie trafnym prognostykiem jego życiowych szans. Nie jest on również swoim dochodem ani paszportem, mimo że te parametry determinują dostęp do edukacji czy

swobodę przekraczania granic w poszukiwaniu lepszego życia. Dobra polityka publiczna powinna rozpoznawać wpływ tych kategorii na biografię jednostki, lecz pod żadnym pozorem nie może pozwolić, by kategoria pożarła osobę. To właśnie tej subtelności brakuje zarówno dawnym rasistom, jak i współczesnym inżynierom społecznym, którzy w imię sprawiedliwości chcą nas ponownie segregować. W medycynie toporność bywa śmiertelna, w prawie bywa niesprawiedliwa, a w polityce społecznej bywa po prostu marnotrawna i przeciwskuteczna. Oba te nurty, choć z różnych pobudek, mają niebezpieczną skłonność do stawiania rasy przed człowiekiem, czyniąc z niej filtr nadrzędny wobec indywidualnej sprawczości.

Hughes odpowiada na to wezwaniem do powrotu do hierarchii, w której najpierw widzimy człowieka, a po kategorię rasy sięgamy tylko wtedy, gdy naprawdę wyjaśnia ona coś konkretnego i mierzalnego. Warto tu poczynić pewną dygresję pojęciową: rasa jest jak stary, uszkodzony instrument pomiarowy, który przez wieki służył głównie do legitymizowania systemowej przemocy. Można go badać w muzeum, opisywać jego ponurą historię i pokazywać studentom, jak skutecznie fałszował on obraz świata przez całe stulecia. Można nawet czasem użyć tego instrumentu jako przestrogi, ale czynienie go centralnym narzędziem nowej sprawiedliwości przypomina próbę budowy nowoczesnego laboratorium wokół zepsutego termometru. Ktoś mógłby argumentować, że skoro kiedyś używano go w złych celach, to teraz wystarczy użyć go w dobrych, by naprawić historyczne krzywdy. Problem polega jednak na tym, że termometr nadal jest zepsuty, a na dodatek pozostaje zatruty pamięcią własnych dawnych, błędnych i okrutnych pomiarów.

Współczesna genetyka dodatkowo komplikuje ten potoczny obraz, pokazując, że ludzkie różnice mają charakter ciągły, probabilistyczny i populacyjny, a nie skokowy czy binarny. Można oczywiście identyfikować pochodzenie przodków czy klastry genetyczne, ale nie wynika z tego istnienie kilku ostrych, stabilnych ras o niezmiennym znaczeniu społecznym. Większość cech kluczowych dla polityki państwa, jak inteligencja, skłonność do pracy czy kultura obywatelska, nie może być sensownie przypisana rasie jako kategorii biologicznej. Próby takiego przypisywania cech moralnych czy intelektualnych do biologii były historycznie źródłem pseudonauki i niewyobrażalnego okrucieństwa. Dlatego Hughesowska ostrożność jest nie tylko imperatywem moralnym, ale również wymogiem rzetelności naukowej: skoro rasa nie jest precyzyjną jednostką przyczynową, nie powinna być głównym narzędziem diagnozy. Należy jednak uważać, by nie wpaść w pułapkę innego błędu logicznego i nie uznać, że brak stabilności biologicznej rasy oznacza nieistnienie rasizmu jako zjawiska.

Rasizm może bowiem realnie uderzać w kategorię, która jest całkowicie społecznie skonstruowana, co czyni go problemem socjologicznym o namacalnych skutkach. Pieniądz również jest konstruktem społecznym, a jednak jego brak potrafi zabić równie skutecznie jak fizyczna choroba

czy brak dachu nad głową. Granice państwowe to także umowne linie na mapie, a mimo to decydują one o życiu, śmierci, obywatelstwie i traumie deportacji milionów ludzi. Rasa jako kategoria społeczna wpływa na ludzkie doświadczenie, ponieważ instytucje i państwa przez wieki zachowywały się tak, jakby miała ona fundamentalne znaczenie. Hughes wcale tego nie neguje, lecz jego argument jest znacznie bardziej wymagający i intelektualnie uczciwy niż proste recepty tożsamościowe. Twierdzi on, że właśnie dlatego, iż rasa jest społecznie realna poprzez swoje tragiczne skutki, musimy ograniczać jej normatywne znaczenie, zamiast stale je wzmacniać.

Konstruktu społecznego nie niszczy się przecież poprzez jego codzienną, ceremonialną adorację w urzędowych formularzach, parytetach i debatach publicznych. Pojawia się tu subtelna różnica między świadomością rasy a polityką rasy, której zrozumienie jest kluczowe dla zachowania spójności nowoczesnego państwa. Świadomość rasy może być niezbędna historykowi, socjologowi czy lekarzowi badającemu specyficzne uwarunkowania zdrowia publicznego w danej populacji. Polityka rasy zaczyna się jednak w momencie, gdy ta kategoria staje się twardym kryterium działania administracyjnego wobec konkretnej jednostki. Hughes nie domaga się zakazu świadomości historycznej, lecz postuluje radykalną ostrożność wobec czynienia z rasy narzędzia dystrybucji dóbr i przywilejów. Krytycy często celowo mieszają te dwa poziomy, oskarżając zwolenników uniwersalizmu o chęć ignorowania realnie istniejącego rasizmu, co jest zarzutem całkowicie nietrafnym.

Można przecież widzieć rasizm jako niszczycielskie zjawisko społeczne, a jednocześnie odrzucać rasę jako sprawiedliwe kryterium przyznawania świadczeń socjalnych czy miejsc na uczelniach. Można badać przyczyny i skutki pożarów, nie podpalając przy tym własnego domu w celach edukacyjnych czy demonstracyjnych. W polityce publicznej szczególnie zgubne jest założenie, że kategorie rasowe są precyzyjnym wskaźnikiem rzeczywistych potrzeb obywateli, podczas gdy w rzeczywistości są one jedynie ich marnym przybliżeniem. Hughes przekonująco wykazuje, że wewnątrz każdej dużej kategorii rasowej pulsują ogromne i często ignorowane różnice klasowe, które czynią politykę tożsamościową niesprawiedliwą. Znajdziemy tam bogatych i biednych czarnoskórych, zamożnych i wykluczonych białych, a także spektakularne sukcesy i głębokie dramaty wewnątrz grup latynoskich czy azjatyckich. Jeśli program wsparcia opiera się na rasie, nieuchronnie zaczyna pomagać elitom mniejszościowym kosztem ludzi rzeczywiście i głęboko wykluczonych.

To nie jest jedynie przypadkowy błąd statystyczny, lecz strukturalna wada narzędzia, które jest zbyt tępe, by przeciąć węzeł gordyjski współczesnych nierówności. Kategoria szeroka zawsze sprzyja tym, którzy mają kapitał kulturowy, by ją wykorzystać: ludziom wykształconym i sprawnie poruszającym się w gąszczu procedur. Najbiedniejsi obywatele często nawet nie wiedzą, przy

którym okienku powinni stanąć, by upomnieć się o swoje prawa wynikające z tożsamościowej polityki. Proponowana przez Hughesa polityka klasowa nie jest więc ideologicznym kaprysem, lecz racjonalną odpowiedzią na rażącą nieprecyzję pojęcia rasy. Jeśli naszym celem jest realna pomoc biednym, powinniśmy mierzyć poziom biedy, a nie pigmentację skóry, która bywa mylącym sygnałem. Jeśli chcemy wspierać dzieci z dysfunkcyjnych szkół, mierzmy jakość nauczania, a nie etniczny skład klas, który nic nie mówi o talencie. Rasa może czasem wskazać obszar zainteresowania badawczego, ale nigdy nie powinna zastępować dokładnego, merytorycznego pomiaru krzywdy. Dobre państwo nie powinno być poetą krzywdy, lecz precyzyjnym diagnostą mechanizmów; to jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu.

Pułapka neorasizmu: dlaczego instytucje utrwalają podziały

Warto zauważyć, że współczesna polityka rasowa, zamiast leczyć dawne rany, często jedynie pogłębia świadomość podziałów, które rzekomo pragnie ostatecznie zniwelować. Gdy dostęp do prestiżowych grantów, stanowisk czy ochrony prawnej zależy od etnicznej etykiety, jednostki zyskują racjonalny bodziec, by coraz silniej identyfikować się z narzuconą kategorią. Zaczyna się wówczas żmudne negocjowanie granic tożsamości, walka o uznanie oraz wzajemna nieufność wobec tych, którzy rzekomo nadużywają klasyfikacji dla własnych korzyści. Administracyjna definicja rasy nieuchronnie rodzi politykę rasy, ta zaś formuje konkretne interesy, które z czasem przekształcają się w zorganizowany lobbing. Ostatecznie lobbing utrwala te same administracyjne podziały, zamykając nas w błędnym kole neorasizmu, czyli współczesnej ideologii wpisującej podziały rasowe w procedury instytucjonalne pod hasłami inkluzji. Coleman Hughes pragnie zatrzymać to koło zamachowe poprzez wycofanie rasy z centrum procedur, co pozwoliłoby uniknąć jałowych sporów o to, kto jest dostatecznie kimś, by zasłużyć na określony przywilej.

Szczególnie jaskrawym przykładem niewydolności tego systemu są losy osób o pochodzeniu mieszanym, które w nowoczesnych, wieloetnicznych społeczeństwach stają się normą, a nie wyjątkiem. Co ma począć biurokratyczne państwo z człowiekiem, którego drzewo genealogiczne przypomina gęstą sieć powiązań z różnych kontynentów i tradycji? Czy o jego statusie ma decydować procentowy udział DNA, brzmienie nazwiska, czy może subiektywne doświadczenie dyskryminacji, którego nie da się zmierzyć żadną miarą? Każda próba udzielenia jednoznacznej odpowiedzi brzmi albo jak arbitralny wyrok, albo jak niebezpieczny powrót do mrocznych czasów segregacji. Im bardziej nasze biografie stają się hybrydowe, tym bardziej groteskowa wydaje się ta cała administracyjna buchalteria, której liberalna demokracja powinna się po prostu wstydzić.

Zjawisko mieszania ma przecież wymiar głęboko kulturowy, gdzie przepływ idei i stylów życia następuje znacznie szybciej niż aktualizacja urzędowych rubryk.

Młodzi ludzie funkcjonują dziś w światach, gdzie muzyka, religia i język przenikają się w sposób, którego nie przewidziały żadne sztywne kategorie socjologiczne. Ktoś może mówić jednym językiem w domu, innym w pracy, a swoją tożsamość budować na fundamencie wartości całkowicie niezwiązanych z kolorem skóry przodków. Neorasizm jawi się w tym kontekście jako twór anachroniczny, który pod maską nowoczesności desperacko próbuje wskrzesić stabilne, plemienne podziały. Tymczasem prawdziwa nowoczesność rozpuszcza te plemiona w nieustannym ruchu migracji, technologii oraz indywidualnych wyborów, czyniąc z rasy narzędzie coraz bardziej archaiczne. Tu właśnie objawia się głęboki paradoks: współczesna ideologia tożsamościowa chętnie posługuje się językiem postmodernistycznej płynności, lecz w praktyce narzuca twardą, niemal biologiczną klasyfikację. Deklaruje, że tożsamości są konstruktami, a jednocześnie wymaga od nas, byśmy bezkrytycznie odgrywali przypisane nam role rasowe.

Ta ideologiczna schizofrenia objawia się w deklarowanej nieufności wobec biologii przy jednoczesnej obsesyjnej reakcji na odcień skóry, strukturę włosów czy pochodzenie etniczne. Mówi się o wrażliwości na złożoność świata, a potem wrzuca się miliardy ludzi do worków z napisami „biali” lub „ludzie koloru” w sposób masowy i moralnie naładowany. Nie jest to sprzeczność przypadkowa, lecz celowa strategia, gdyż ideologia potrzebuje płynności, by podważać stare normy, i twardości, by skutecznie sprawować władzę. Hughes demaskuje ten mechanizm: rasa staje się nierealna, gdy trzeba odrzucić dawny rasizm, lecz natychmiast odzyskuje swoją twardość, gdy służy do rozdzielania moralnych ról. Można by rzec, że to wygodny instrument z regulacją twardości według potrzeb chwili, przypominający mgłę, która jest fatalnym miejscem na budowę trwałego prawa. Ideologia nie zawsze przecież krzyczy; czasem szepcze językiem procedur, które nie muszą się tłumaczyć, bo po prostu działają.

Współczesny sens pojęcia rasy jest zatem bardziej polityczny niż naukowy, działając jako znak przynależności do narracji o krzywdzie, władzy i historycznym długu. W tym ujęciu rasa funkcjonuje niczym waluta symboliczna, która może otwierać drzwi do pewnych przestrzeni lub nakładać na jednostkę ciężar winy za czyny przodków. Może ona zwiększać wiarygodność wypowiedzi w debacie publicznej albo nadawać moralną aurę, która zwalnia z konieczności przedstawiania merytorycznych argumentów. Hughes słusznie ostrzega, że takie podejście jest skrajnie niebezpieczne, ponieważ wiąże wartość człowieka z arbitralnym znakiem, nad którym nie ma on żadnej kontroli. O ile dawny rasizm używał rasy jako waluty dominacji, o tyle neorasizm czyni z niej walutę kompensacji i autorytetu moralnego. W obu przypadkach jednak jednostka

zyskuje lub traci nie dzięki własnym czynom, lecz przez odgórne przypisanie do grupy, co jest zaprzeczeniem idei sprawiedliwości.

Musimy zatem wrócić do humanizmu, który nie polega na zaprzeczaniu różnicom, lecz na odmowie uczynienia z nich fundamentu dla hierarchii ludzkiej godności. Rasa może być oczywiście dostrzegalna, historycznie znacząca i politycznie mobilizująca, ale nie wynika z tego, że powinna decydować o sposobie traktowania konkretnego człowieka. Kolor oczu, wzrost czy płeć biologiczna również istnieją i w określonych kontekstach są istotne, lecz sprawiedliwość wymaga, by każda kategoria była używana z chirurgiczną precyzją. Hughesowska ślepota na barwy, czyli postawa etyczna dążąca do traktowania ludzi bez względu na ich rasę, przypomina nam, że kolor skóry prawie nigdy nie ma znaczenia dla celu podejmowanej decyzji. W relacjach prywatnych taka postawa wcale nie oznacza braku ciekawości wobec kultury drugiego człowieka czy jego unikalnej historii rodzinnej. Można przecież z fascynacją odkrywać czyjąś tradycję, kuchnię czy pamięć, nie czyniąc z rasy filtra, przez który przepuszczamy wszystkie nasze oczekiwania.

Kiedy używamy człowieka jedynie jako nośnika kategorii, przestajemy go poznawać, a zaczynamy obsługiwać własne uprzedzenia ubrane w szaty nowoczesnej teorii. Hughesowska zasada traktowania ludzi bez względu na rasę to w gruncie rzeczy lekcja codziennej pokory: nie wiem, kim jesteś, dopóki cię nie spotkam jako osoby. Człowiek jest istotą, która nosi wiele masek, ale żadna z nich nie powinna zostać przybita do jego twarzy gwoździem prawa ani biurokratycznym nakazem. Kultura może być dla nas strojem, domem lub językiem, lecz rasa zbyt często w historii pełniła funkcję kajdan, których nie wolno nam dziś polerować. Jeśli ktoś próbuje z tych kajdan uczynić ozdobę polityki naprawczej, musi odpowiedzieć na pytanie, czy naprawdę rozumie naturę metalu, który trzyma w dłoniach. Krytyka współczesnego pojęcia rasy ma jeszcze jeden kluczowy wymiar: chroni ona pluralizm wewnątrz samych grup, który jest systematycznie niszczony przez wymóg ideologicznej spójności.

Neorasizm często zakłada, że „autentyczny” członek danej grupy musi wyznawać określone poglądy, co prowadzi do stygmatyzacji tych, którzy ośmielają się myśleć samodzielnie. Czarnoskóry krytyk akcji afirmacyjnej bywa uznawany za zdrajcę, a Latynos przeciwny polityce tożsamości za osobę odciętą od własnych korzeni, co jest formą intelektualnej przemocy. To wszystko są skutki reifikacji rasy, czyli procesu traktowania tego konstruktu społecznego jako naturalnego i obiektywnego bytu, który determinuje naszą moralność. Prawdziwy pluralizm wymaga uznania, że to ludzie mówią, a nie grupy; to jednostki myślą, a nie kategorie; rasa nie posiada przecież własnego programu politycznego. Na poziomie epistemologicznym Hughes przypomina, że pojęcia powinny służyć lepszemu rozumieniu rzeczywistości, a nie zastępować nam sam proces myślenia i

obserwacji. Jeżeli pojęcie rasy wywołuje silne emocje przy jednoczesnym osłabieniu logicznego wnioskowania, to znak, że musimy zacząć używać go z najwyższą ostrożnością.

Rasa jest pojęciem wysokiego ryzyka, które w laboratorium nauk społecznych wymaga odzieży ochronnej, a w polityce publicznej często lepiej zastąpić je bardziej precyzyjnymi narzędziami. Ta ostrożność nie jest wyrazem obojętności wobec osób historycznie skrzywdzonych, lecz formą najwyższego szacunku dla ich indywidualnego cierpienia i godności. Jeśli naprawdę zależy nam na pomocy drugiemu człowiekowi, nie możemy posługiwać się wobec niego narzędziami zbyt prymitywnymi, które zamazują obraz jego realnych potrzeb. W medycynie toporność bywa śmiertelna, w prawie bywa niesprawiedliwa, a w polityce społecznej bywa po prostu marnotrawna i krzywdząca dla tych, którzy potrzebują wsparcia. Nie pomagamy dziecku poprzez abstrakcyjną kategorię, jeśli możemy realnie wesprzeć jego szkołę, rodzinę czy zapewnić mu bezpieczeństwo i mentoring. Precyzja jest w tym ujęciu formą moralności, podczas gdy jej brak wobec ludzkiego nieszczęścia staje się formą ukrytej pogardy, maskowanej przez wielkie słowa.

Współczesny spór o rasę to w istocie konflikt o to, czy nasze społeczeństwo ma dążyć ku derasyfikacji, czy ku ponownej rerasyfikacji życia publicznego. Derasyfikacja nie oznacza zapomnienia o zbrodniach rasizmu, lecz stopniowe odbieranie rasie mocy decydowania o losach jednostek w imię uniwersalnych wartości. Z kolei rerasyfikacja to próba uczynienia z rasy centralnej kategorii interpretacji świata, tym razem w imię sprawiedliwości społecznej, co Hughes uznaje za ślepą uliczkę. Ten spór trzeba nazwać jasno, ponieważ język potrafi skutecznie zaciemniać intencje: ten, kto najgłośniej mówi o antyrasizmie, niekoniecznie prowadzi nas poza labirynt uprzedzeń. Czasem wręcz przeciwnie – wciąga nas głębiej w jego mroczne korytarze, budując systemy, które wymagają, by podziały pozostały wiecznie żywe i opłacalne. Derasyfikacja wymaga cierpliwości, gdyż rasa nie zniknie z naszej świadomości z dnia na dzień, a ludzie nadal będą pamiętać swoje historie i celebrować tożsamości.

Hughes nie proponuje nam policyjnego zakazu posiadania tożsamości, lecz sugeruje zmianę kierunku instytucjonalnego: mniej rasy w decyzjach, a więcej klasy w polityce pomocy. Celem jest społeczeństwo, w którym rasa staje się coraz mniej istotna dla tego, jak człowiek jest traktowany przez państwo, uczelnię czy potencjalnego pracodawcę. Neorasizm nie może uczciwie przyjąć tego celu, ponieważ jego całe instrumentarium wymaga, by rasa pozostawała stale ważna i obecna w każdym aspekcie życia. Tu właśnie ujawnia się fundamentalny konflikt między prawdziwą emancypacją a biurokratycznym zarządzaniem, które często myli wyzwolenie z tworzeniem nowych systemów kontroli. Emancypacja dąży do tego, by człowiek mógł wyjść z kategorii narzuconej mu przez władzę, podczas gdy zarządzanie potrzebuje tych kategorii, by projektować kolejne interwencje. To jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu – taki, który odmawia przybicia

człowieka do tablicy statystycznej w imię jakiejkolwiek ideologii. Jeśli człowiek musi stale odwoływać się do rasy, aby uzyskać ochronę, status lub głos, to rasa nadal nim rządzi, nawet jeśli tym razem robi to w miękkich rękawiczkach.

Czy neutralność może naprawić skutki dawnych niesprawiedliwości?

Z perspektywy kulturoznawczej można odnieść wrażenie, że Coleman Hughes podejmuje się karkołomnej obrony przejścia od dusznej polityki tożsamości ku etyce osoby. Tożsamość, choć niewątpliwie istotna, stanowi jedynie powierzchowny opis naszych przynależności, podczas gdy kategoria osoby z natury swej te przynależności przekracza. Podczas gdy tożsamość oferuje nam bezpieczne schronienie we wspólnocie, osoba nakłada na nasze barki ciężar indywidualnej odpowiedzialności za własny los. Tożsamość potrafi wyjaśnić zaledwie wycinek ludzkiego doświadczenia, lecz to właśnie osoba pozostaje jedynym autentycznym źródłem czynu i moralnego wyboru. Współczesny neorasizm, czyli ideologia wpisująca podziały rasowe w procedury instytucjonalne pod hasłami inkluzji, wykazuje niebezpieczną skłonność do całkowitego pochłaniania jednostki przez jej grupową etykietę. Ideał ślepoty na barwy, znany jako colorblindness, próbuje przywrócić osobie należne jej pierwszeństwo w porządku społecznym. Nie dzieje się to bynajmniej przez naiwną negację istnienia wspólnot, lecz przez stanowczą odmowę ulegania ich tyranii.

Człowiek może być częścią grupy, lecz w żadnym razie nie powinien stawać się jej własnością, gdyż jego godność wykracza poza statystyczny opis. Może on nosić w sobie ciężar historii, niemniej nie wolno nam czynić go dożywotnim więźniem dawnych krzywd i cudzych błędów. Pamięć o doznanych niesprawiedliwościach jest fundamentem tożsamości, wszak nie oznacza to, że z tej pamięci musimy budować cały dom naszej przyszłości. Projekt Hughesa ma przy tym znaczenie wykraczające daleko poza granice Stanów Zjednoczonych, co warto zasygnalizować w dobie globalizacji idei. W Europie kategorie rasowe funkcjonują przecież zupełnie inaczej, będąc filtrowanymi przez narodowość, etniczność, religię oraz skomplikowaną pamięć kolonialną i klasową. Jednak pokusa bezkrytycznego importu amerykańskiego języka rasowego staje się w naszych szerokościach geograficznych coraz silniejsza i bardziej natarczywa.

Taki import bywa ryzykowny, bowiem amerykańskie kategorie socjologiczne rzadko pasują do odmiennych, lokalnych trajektorii historycznych i kulturowych. Polska, Francja, Brazylia czy Indie posiadają przecież własne, unikalne struktury różnicy oraz specyficzne mechanizmy wykluczenia, których nie da się sprowadzić do jednego mianownika. Jeśli globalna kultura akademicka narzuca

pojęcia takie jak "whiteness" czy "systemic racism" bez rzetelnej analizy kontekstu, tworzy swoisty poznawczy kolonializm. Rasa jako kategoria musi być badana kontekstowo, a nie eksportowana niczym gotowy pakiet oprogramowania moralnego, który ma pasować do każdego systemu. Dla profesjonalnego odbiorcy płynie stąd lekcja, że kategorie społeczne nigdy nie są neutralnymi etykietami, lecz narzędziami zmieniającymi opisywaną rzeczywistość. Ideologia nie zawsze przecież krzyczy, czasem szepcze zza biurka urzędnika lub z wnętrza algorytmu.

Jeśli model statystyczny lub instytucja publiczna stale używa rasy jako głównej zmiennej, to siłą rzeczy wzmacnia rasowe widzenie świata u wszystkich obywateli. Zastosowanie bardziej precyzyjnych zmiennych mogłoby pomóc społeczeństwu przejść od operowania pustym symbolem do zrozumienia realnego mechanizmu wykluczenia. W analizie danych nazywa się to wyborem cech, przy czym w polityce publicznej jest to przede wszystkim wybór moralnego języka. Hughes sugeruje, abyśmy wybierali cechy bliższe rzeczywistej przyczynie problemów, zamiast trenować społeczeństwo na etykietach, które chcemy ostatecznie osłabić. W medycynie toporność bywa śmiertelna, w prawie niesprawiedliwa, a w polityce społecznej przypomina alarm przeciwpożarowy uruchamiany dla każdego przypalonego tosta. A procedura ma nad ideologią tę przewagę, że nie musi się tłumaczyć, ona po prostu działa i kształtuje nasze nawyki.

Hughes nie jest negacjonistą rasizmu, gdyż doskonale wie, że kategorie społeczne niosą ze sobą realne i często bolesne skutki. Nie jest też neorasistą, ponieważ odmawia uczynienia z tych kategorii fundamentu, na którym mielibyśmy wznosić naszą wspólną przyszłość. Jego stanowisko jest znacznie trudniejsze niż oba te uproszczenia, wymagając od nas pamięci bez obsesji oraz diagnozy bez redukcji. Reifikacja rasy, czyli proces traktowania tego konstruktu społecznego jako naturalnego i obiektywnego bytu, prowadzi jedynie do utrwalania uprzedzeń. Wymaga to prawa bez genealogicznej buchalterii i polityki, która nie ulega pokusie symbolicznego lenistwa w rozwiązywaniu trudnych problemów. Rasa jako hybryda pojęciowa powinna zostać zdegradowana z pozycji centrum debaty do roli przedmiotu niezwykle ostrożnej analizy.

Niech historyk bada jej przemoc, a socjolog analizuje jej skutki, wszak niech żadne z nich nie czyni z rasy jedynego klucza do prawdy. Niech prawnik ściga przypadki dyskryminacji, a lekarz zdrowia publicznego bada korelacje, szukając jednak głębszych mechanizmów biologicznych i społecznych. Szkoła powinna uczyć historii rasy, niemniej nie wolno jej przypisywać dzieciom ról moralnych na podstawie koloru ich skóry. Państwo musi wiedzieć, że rasa istnieje społecznie, lecz niech nie czyni jej domyślnym kryterium w swoich administracyjnych procedurach. Człowiek ma prawo do własnej tożsamości, przy czym instytucja nie może zamieniać tej tożsamości w nieuchronny, urzędowy los jednostki. To jest właśnie dojrzała ślepota na barwy: nie ignorancja, lecz świadoma samokontrola władzy wobec pokusy segregacji.

Każda poważna obrona Hughesa musi przejść przez próbę ognia, co oznacza, że nie wolno jej budować przeciwnika z papieru. Krytycy ślepoty na barwy nie są wyłącznie kapłanami neorasizmu, choć część ich języka prowadzi do niepokojącej rerasyfikacji życia społecznego. Wśród przeciwników colorblindness znajdziemy autorów inteligentnych i historycznie świadomych, którzy uważają, że formalna neutralność rasowa po prostu nie wystarcza. Twierdzą oni, że społeczeństwo może reprodukować nierówności nawet wtedy, gdy nikt nie wypowiada jawnie rasistowskich intencji ani haseł. Ich argumenty należy potraktować z najwyższą powagą, aby obrona Hughesa nie stała się jedynie publicystycznym kontruderzeniem, lecz pełną rekonstrukcją sporu. Najmocniejszy argument przeciw ślepocie na barwy brzmi następująco: współczesne społeczeństwo nigdy nie zaczyna swojej gry od zera.

Jeśli przez pokolenia państwo, prawo i rynek pracy działały w sposób rasowy, to prosty zakaz używania rasy może utrwalić dawne krzywdy. Formalna neutralność przypomina w tym ujęciu sędziego, który przerywa bójkę dopiero wtedy, gdy jedna strona została już dotkliwie pobita. Ogłoszenie w takim momencie, że od teraz nikomu nie wolno zadawać ciosów, brzmi sprawiedliwie, lecz stan po bójce pozostaje głęboko nierówny. Krytycy twierdzą zatem, że bez aktywnej korekty historycznych skutków, neutralność staje się jedynie wygodnym narzędziem konserwacji dawnej przewagi. Jest to argument poważny, którego Hughes nie powinien lekceważyć, toteż jego odpowiedź nie polega na negacji historii, lecz na pytaniu o narzędzia. Jeśli dawny rasizm wytworzył dzisiejsze deficyty majątku czy edukacji, to należy korygować właśnie te konkretne braki.

Można uznać, że start jest nierówny, i jednocześnie odrzucić rasowy mechanizm wyrównywania szans jako narzędzie zbyt toporne i niebezpieczne. Critical Race Theory, czyli nurt badawczy analizujący rasizm jako trwały element porządku instytucjonalnego, wyrasta z przekonania o niewystarczalności liberalnego prawa. Autorzy tacy jak Derrick Bell czy Kimberlé Crenshaw wskazywali, że rasizm może być nie anomalią, lecz integralną częścią systemu. W tej tradycji kluczowa jest intersekcjonalność, czyli analiza nakładania się różnych osi wykluczenia, takich jak rasa, płeć czy klasa społeczna. CRT mówi nam wyraźnie: nie wystarczy badać formalnej treści przepisów, trzeba analizować ich realne skutki i ukryte założenia. W swojej najlepszej wersji teoria ta jest narzędziem zdrowej podejrzliwości wobec samozadowolenia współczesnego państwa prawa.

Prawo rzeczywiście bywało rasowo ślepe tylko w deklaracjach, podczas gdy w praktyce systematycznie utrwalało wykluczenie całych grup społecznych. Jednak z faktu, że neutralność bywała fałszywa, wcale nie wynika, że należy porzucić sam ideał neutralności jako cel naszych dążeń. Jeżeli sędzia bywa stronniczy, nie znaczy to, że idea bezstronnego sądu jest opresyjna, lecz że musimy uczynić go bardziej bezstronnym. Jeżeli rekrutacja ukrywa nepotyzm pod maską merytokracji, nie powinniśmy porzucać kryterium kompetencji na rzecz parytetów grupowych.

Krytycy colorblindness często mylą niewierność ideałowi z winą samego ideału, co prowadzi do błędnych wniosków politycznych. Hughes odpowiada im celnie: lekarstwem na fałszywą neutralność jest prawdziwsza neutralność, a nie jawna stronniczość w odwrotnym kierunku. Klucz uniwersalny bywa wygodny dla włamywacza, nie dla dobrego gospodarza, dlatego wybierajmy rozwiązania precyzyjne. To jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu.

Pułapki tożsamości: między sprawiedliwością a neorasizmem

Kimberlé Crenshaw wnosi do współczesnego sporu pojęcie intersekcjonalności, czyli metody analizy nakładania się różnych osi wykluczenia, takich jak rasa, płeć, klasa społeczna czy niepełnosprawność. W swoim najszlachetniejszym założeniu koncepcja ta stanowi niezbędną korektę dla zbyt uproszczonych, jednowymiarowych kategorii socjologicznych. Pozwala ona dostrzec, że doświadczenie czarnej kobiety nie jest jedynie mechaniczną sumą problemów czarnych mężczyzn oraz białych kobiet, lecz stanowi unikalną jakość społeczną. To narzędzie bywa analitycznie niezwykle użyteczne, ponieważ zmusza badacza do pamiętania o gęstej, wielowymiarowej tkance ludzkiego życia. Niemniej jednak paradoks polega na tym, że w codziennej praktyce instytucjonalnej intersekcjonalność rzadko prowadzi do większej precyzji opisu rzeczywistości. Zamiast tego staje się często fundamentem dla coraz bardziej rozbudowanej, biurokratycznej księgowości tożsamości, która zamiast wyzwalać, więzi jednostkę w siatce pojęć.

Wspomniana księgowość, zamiast rozpuszczać grube i krzywdzące kategorie, paradoksalnie mnoży je, usztywnia i ustawia w skomplikowanych hierarchiach moralnych. W takim modelu człowiek przestaje być autonomiczną osobą, a staje się jedynie punktem przecięcia narzuconych mu odgórnie etykiet. Coleman Hughes, choć potrafi uznać sens analitycznej złożoności tego podejścia, stanowczo odrzuca taką administracyjną tożsamościometrię. Dostrzega on bowiem, że gdy zaczynamy definiować ludzi wyłącznie przez pryzmat ich przynależności grupowej, tracimy z oczu ich indywidualną sprawczość. W medycynie toporność bywa śmiertelna, w prawie bywa niesprawiedliwa, a w polityce tożsamościowej staje się po prostu nowym rodzajem klatki. Ideologia nie zawsze przecież krzyczy; czasem szepcze głosem urzędnika wypełniającego rubryki w tabeli parytetów.

Najostrzejszą wersję stanowiska wymierzonego w ideał ślepoty na barwy, czyli postawę etyczną dążącą do traktowania ludzi bez względu na ich rasę, formułuje Ibram X. Kendi. Według niego przeciwieństwem rasistowskiej dyskryminacji wcale nie jest brak dyskryminacji, lecz aktywna dyskryminacja antyrasistowska. Ta myśl stanowi dla Hughesa niemal podręcznikową definicję

neorasizmu, czyli współczesnej ideologii wpisującej podziały rasowe w procedury i kryteria instytucjonalne pod hasłami inkluzji. Kendi wychodzi z założenia, że jeśli jakakolwiek polityka prowadzi do nierównych wyników rasowych, to z definicji musi być ona uznana za rasistowską. W tym radykalnym modelu dyskryminacja zostaje uznana za narzędzie moralnie pożądane, o ile tylko służy realizacji słusznego, odgórnie zdefiniowanego celu społecznego.

Hughes odpowiada na te postulaty z dużą dozą sceptycyzmu, widząc w nich niebezpieczne odwrócenie podstawowego sensu ruchu praw obywatelskich. Jeśli bowiem dyskryminacja rasowa staje się dopuszczalnym, a wręcz zalecanym narzędziem inżynierii społecznej, spór przestaje dotyczyć zasadności samego zjawiska. Walka przenosi się na poziom tego, kto aktualnie posiada legitymację do dyskryminowania, jak długo ma to trwać i przeciwko której grupie należy skierować ostrze systemu. Jest to w istocie brama do polityki odwetu, nawet jeśli została ona wyłożona miękkim dywanem najszlachetniejszych moralnych deklaracji. Kendi posiada jednak pewną intuicję, której w rzetelnej debacie nie wolno nam po prostu zignorować. Słusznie zauważa on, że polityki pozornie neutralne mogą utrwalać nierówne rezultaty, działając w świecie, w którym start nigdy nie był sprawiedliwy.

Błąd Kendiego polega jednak na tym, że traktuje on wynik statystyczny jako ostateczny i jedyny dowód moralnej jakości danej polityki publicznej. Tymczasem, jak słusznie wskazuje Hughes, nierówność wyników może wynikać z ogromnej liczby zmiennych, które nie mają bezpośredniego związku z uprzedzeniami. Jeśli program edukacyjny realnie poprawia kompetencje najbiedniejszych uczniów, ale nie wytwarza natychmiastowej, proporcjonalnej reprezentacji każdej grupy na elitarnych uczelniach, czy naprawdę zasługuje na miano rasistowskiego? Jeśli całkowicie ślepa rekrutacja wybiera kandydatów wyłącznie według ich twardych kompetencji i daje nierówną reprezentację, czy winny jest proces, czy może wcześniejsze etapy edukacji? Nawet neutralny fotoradar częściej rejestruje wykroczenia w konkretnej dzielnicy, jeśli tam właśnie dochodzi do częstszych naruszeń przepisów. Czy w takim przypadku rasistowski jest sam fotoradar, czy może warunki społeczne prowadzące do większego ryzyka na drogach?

Kendiowska logika zbyt często skraca drogę od suchej statystyki do ciężkiego oskarżenia moralnego, co prowadzi do intelektualnych uproszczeń. Robin DiAngelo reprezentuje z kolei inną odmianę krytyki ślepoty na barwy, skupiając się bardziej na aspektach psychologiczno-kulturowych niż na samej statystyce. W jej ujęciu biali ludzie są systemowo socjalizowani do stanu, który nazywa ona „kruchością", czyli defensywności i niezdolności do przyjęcia prawdy o własnym uprzywilejowaniu. Krytyka colorblindness polega tu na twierdzeniu, że deklaracja „traktuję ludzi bez względu na rasę" jest jedynie strategią unikową. Według DiAngelo jest to wyrafinowany sposób ucieczki przed rozpoznaniem własnej, obiektywnej pozycji w systemie dominacji rasowej. Ten

argument może mieć pewną siłę w odniesieniu do osób, które rzeczywiście używają neutralności jako zasłony dla własnej obojętności.

Istnieją przecież ludzie, którzy mówią „nie widzę koloru" tylko dlatego, że nie chcą słyszeć o realnie istniejącej dyskryminacji czy bolesnej historii. Hughes jednak nie broni tej naiwnej, a czasem wręcz cynicznej wersji uniwersalizmu, lecz walczy o fundamentalną zasadę etyczną. Chodzi o prosty, ale potężny imperatyw: nie traktuj ludzi inaczej tylko dlatego, że posiadają taki, a nie inny kolor skóry. DiAngelo atakuje jednak często jedynie karykaturę tego poglądu, budując na jej gruzach specyficzną pedagogikę winy. W jej świecie białość staje się niemal nieusuwalnym stanem moralnego podejrzenia, z którego nie ma pełnej ucieczki. Tu Hughes zyskuje wyraźną przewagę humanistyczną, stawiając na rozwój dojrzałego, odpowiedzialnego obywatela, a nie na wieczne poczucie winy.

Kultura, która uczy jedną grupę dziedzicznej kruchości, a drugą dziedzicznej rany, nie jest w stanie stworzyć stabilnego i zintegrowanego społeczeństwa. Zamiast obywateli tworzy ona role terapeutyczne: biali mają spowiadać się ze swojego przywileju, podczas gdy nie-biali mają nieustannie świadczyć o doznanej krzywdzie. Instytucja w takim układzie przestaje być miejscem pracy czy nauki, a staje się moderatorem specyficznego, świeckiego rytuału. Można zrozumieć, dlaczego taki model jest atrakcyjny dla wielkich organizacji, ponieważ daje on gotowy scenariusz, język i złudne poczucie wykonywania ważnej pracy moralnej. Jednak realne skutki tych działań pozostają co najmniej wątpliwe i rzadko przekładają się na poprawę bytu najuboższych. Czy ludzie po takich szkoleniach naprawdę rzadziej dyskryminują, czy może po prostu uczą się lepiej ukrywać swoje uprzedzenia pod poprawnym językiem?

George Lipsitz i inni teoretycy „białości" wskazują, że nie jest ona po prostu kolorem skóry, lecz historycznym systemem przywilejów i norm kulturowych. Ich najmocniejszy argument polega na tym, że dominacja często przedstawia siebie jako neutralność, stając się przez to niewidzialną dla samej siebie. To, co białe, uchodzi w tej optyce za uniwersalne i standardowe, podczas gdy inne grupy są automatycznie oznaczane jako etniczne czy problemowe. Ta intuicja bywa niezwykle trafna w analizie tekstów kultury czy mechanizmów społecznego prestiżu, gdzie grupy dominujące faktycznie nie dostrzegają własnej szczególności. Jednak w praktyce neorasistowskiej pojęcie „białości" łatwo przekształca się z narzędzia subtelnej analizy w toporne narzędzie moralnego oskarżenia.

Zaczyna ono opisywać nie tylko strukturę historyczną, ale także charakter, emocje, a nawet sposób myślenia konkretnych osób, przypisując im wrodzone wady. Wtedy teoria naukowa niebezpiecznie przechodzi w stereotyp, a reifikacja rasy, czyli proces traktowania jej jako naturalnego bytu, staje się faktem. Hughes nie musi zaprzeczać, że kultura większościowa bywa ślepa na własne

mechanizmy, aby postawić kluczowe pytanie o sens lekarstwa. Czy remedium na niewidzialność dominującej normy ma być stworzenie moralnie skażonej esencji „białości", która stygmatyzuje jednostki? Czy nie lepiej byłoby mówić precyzyjnie o klasie, majątku, prawie własności, dostępie do kredytu czy jakości lokalnych szkół? Pojęcie „białości" bywa bowiem zbyt pojemne i zbyt chętnie używane jako moralny kij na ideologicznych przeciwników.

Podobnie jak kategoria rasy w ogóle, pojęcie to może wskazywać na realny problem, ale błyskawicznie zaczyna produkować własną, toksyczną mitologię. A mitologia ta nie staje się mniej rasowa tylko dlatego, że posiada lepsze przypisy akademickie i jest wykładana na prestiżowych uniwersytetach. Charles Mills, autor koncepcji „kontraktu rasowego", wnosi do tego sporu niezwykle ważny argument epistemologiczny dotyczący natury naszej wiedzy. Twierdzi on, że grupy dominujące mogą nie wiedzieć pewnych rzeczy właśnie dlatego, że ich uprzywilejowana pozycja chroni je przed skutkami nierówności. Ignorancja w tym ujęciu nie jest zwykłym brakiem danych, lecz społecznie produkowanym mechanizmem niewidzenia cudzego cierpienia.

To cenna intuicja, gdyż każda klasa dominująca w historii miała naturalną skłonność do uznawania swojej pozycji za stan oczywisty i sprawiedliwy. Hughes mógłby przyjąć to spostrzeżenie jako ważne ostrzeżenie przed intelektualnym samozadowoleniem i brakiem empatii. Ale także w tym miejscu konieczne jest wyznaczenie wyraźnej granicy, której przekroczenie prowadzi do poznawczego nihilizmu. Z faktu, że pozycja społeczna może zniekształcać nasze poznanie, wcale nie wynika, że pozycja podporządkowana automatycznie gwarantuje dostęp do obiektywnej prawdy. Każda pozycja w strukturze społecznej daje nam bowiem pewien specyficzny rodzaj widzenia, ale też nakłada na nas pewien rodzaj ślepoty. Bogaty może nie rozumieć codziennego trudu biedy, ale biedny może równie dobrze nie rozumieć skomplikowanych mechanizmów przepływu kapitału.

Ofiara może niezwykle trafnie opisać swój ból, ale jednocześnie może całkowicie błędnie wskazać jego systemową przyczynę. Sprawca może próbować ukrywać swoją winę, ale świadek patrzący z zewnątrz może zobaczyć strukturę zdarzenia znacznie wyraźniej niż którykolwiek z uczestników. Rzetelna wiedza wymaga konfrontacji różnych perspektyw, a nie budowania sztywnej hierarchii rasowego autorytetu, w której kolor skóry decyduje o wadze argumentu. Najbardziej rozsądna wersja krytyki Hughesa twierdziłaby zatem, że ideał ślepoty na barwy jest dobrym celem końcowym, ale fatalnym narzędziem przejściowym. Według tej logiki najpierw musimy aktywnie uwzględniać rasę, aby usunąć historyczne skutki rasizmu, a dopiero potem możemy ją ostatecznie zdegradować.

Ten argument o „tymczasowej świadomości rasowej" brzmi na pierwszy rzut oka umiarkowanie, ale kryje w sobie fundamentalny problem natury politycznej. Nie określa on bowiem żadnego konkretnego momentu końcowego ani wskaźników, które pozwoliłyby uznać misję za zakończoną.

Jakie dane statystyczne pokażą nam, że można już zrezygnować z rasowych preferencji i powrócić do zasad uniwersalnych? Czy chodzi o równe dochody, równą reprezentację w każdej branży, czy może o równy poziom subiektywnego poczucia szacunku? Jeśli cel pozostaje mglisty, tymczasowość staje się trwałym reżimem, a mgła jest przecież fatalnym miejscem na budowę stabilnego prawa. Trwały reżim rasowej korekty nie jest etapem prowadzącym do uniwersalizmu, lecz staje się jego całkowitym przeciwieństwem.

Hughesowska odpowiedź na ten dylemat jest klarowna: powinniśmy aktywnie usuwać skutki historii, ale róbmy to za pomocą mechanizmów nierazowych. Jeśli naszym realnym celem jest wyrównanie majątku, użyjmy kryterium majątkowego, a nie etnicznego, co pomoże wszystkim potrzebującym. Jeśli chcemy poprawić jakość edukacji, skupmy się na konkretnych szkołach w biednych dzielnicach, bez względu na to, kto w nich mieszka. Jeśli problemem jest dyskryminacja w procesie rekrutacji, zastosujmy rygorystyczny audyt procedur, a nie odgórne kwoty rasowe. Taki model interwencji może być natychmiast aktywny i skuteczny, nie odtwarzając przy tym szkodliwego kodu rasowego, który chcemy przecież wyeliminować. Właśnie w tym podejściu Hughes wydaje się znacznie bardziej przyszłościowy niż jego najgłośniejsi krytycy. Nie proponuje on biernego czekania na naturalne wyrównanie szans, lecz mówi: interweniujmy tam, gdzie jest to konieczne, ale nie budujmy systemu na fundamencie rasy. To podejście jest być może trudniejsze administracyjnie, ale z pewnością zdrowsze politycznie i moralnie. Etyka osoby, czyli podejście uznające jednostkę za byt ważniejszy niż jej tożsamość grupowa, pozwala nam budować humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu. Tylko w ten sposób możemy uniknąć pułapki, w której walka z dawnym rasizmem niepostrzeżenie zamienia się w budowę jego nowej, instytucjonalnej wersji.

Precyzyjne narzędzia zamiast rasowej inżynierii społecznej

Krytycy postawy colorblindness często zarzucają jej posługiwanie się fałszywym uniwersalizmem, który w ich oczach jest jedynie zasłoną dymną dla dominacji. Argumentują oni, że uniwersalne człowieczeństwo było historycznie definiowane przez grupę trzymającą władzę, która własne, partykularne doświadczenie narzucała reszcie świata jako jedyną obowiązującą normę. Jest bolesną prawdą, że wielkie deklaracje praw człowieka przez wieki współistniały z niewolnictwem, kolonializmem oraz systemowym wykluczeniem kobiet z życia publicznego. Musimy jednak zrozumieć, że zdrada uniwersalizmu w żadnym stopniu nie obala samej idei uniwersalizmu, a jedynie obnaża hipokryzję tych, którzy głosili go w sposób selektywny. Gdy abolicjoniści, sufrażystki i liderzy ruchu praw obywatelskich ruszali do walki o równość, nie odrzucali oni

uniwersalizmu jako fałszywej maski oprawców. Wręcz przeciwnie, ich siła polegała na żądaniu, aby te szczytne ideały zostały wreszcie potraktowane poważnie i zastosowane wobec każdego bez wyjątku.

To jest właśnie fundament stanowiska Colemana Hughesa: nie potrzebujemy mniej uniwersalizmu, lecz potrzebujemy go znacznie więcej. Nie chodzi o uniwersalizm deklaratywny, ogłaszany z wysokości katedr przez grupy dominujące, lecz o uniwersalizm realnie egzekwowany wobec wszystkich członków społeczeństwa. Hughes jawi się tutaj jako spadkobierca najlepszej tradycji emancypacyjnej, w której postęp nie polegał na tworzeniu osobnych prawd dla każdej grupy. Prawdziwa emancypacja zawsze dążyła do rozszerzenia zakresu wspólnej godności, tak aby objęła ona tych, których wcześniej spychano na margines. Niewolnik nie domagał się osobnej ontologii, lecz mówił: również jestem człowiekiem i należą mi się te same prawa. Kobieta nie tworzyła własnej definicji sprawiedliwości, lecz stwierdzała: również jestem osobą prawa, a nie własnością męża. Robotnik i kolonizowany nie szukali partykularyzmu, lecz żądali uznania ich za pełnoprawne podmioty wspólnej historii.

Każde z tych historycznych roszczeń atakowało fałszywy, wąski uniwersalizm za pomocą uniwersalizmu prawdziwszego, głębszego i bardziej sprawiedliwego. Neorasizm, czyli współczesna ideologia wpisująca podziały rasowe w procedury i kryteria instytucjonalne pod hasłami inkluzji, zdaje się jednak podążać zupełnie inną, niebezpieczną drogą. Zamiast rozszerzać wspólną miarę człowieczeństwa, neorasizm mnoży partykularne miary i zamyka nas w tożsamościowych klatkach, z których trudno o ucieczkę. Hughes ostrzega z całą mocą, że ta ścieżka nie prowadzi do rzeczywistego wyzwolenia, lecz jedynie do biurokratycznego zarządzania różnicą. To jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu, ponieważ wymaga od nas odwagi, by widzieć człowieka pod skórą. Ideologia nie zawsze krzyczy, czasem szepcze w języku troski, ale jej skutkiem bywa ponowne uwięzienie jednostki w grupowym stereotypie.

Niektórzy krytycy powiedzą zapewne, że Hughes wykazuje się nadmiernym optymizmem i nie docenia subtelnych, niemal niewidocznych form współczesnego rasizmu. Rzeczywiście, choć jawne poparcie dla segregacji czy białej supremacji spadło w ostatnich dekadach dramatycznie, uprzedzenia potrafią przetrwać w formach znacznie bardziej ukrytych. Możemy je odnaleźć w mechanizmach rynku mieszkaniowego, w profilowaniu policyjnym, w nieuświadomionych oczekiwaniach nauczycieli czy w zamkniętych sieciach zawodowych. Ten argument jest niezwykle ważny i Hughes powinien włączyć go do swojej analizy jako istotne wyzwanie dla współczesnego liberalizmu. Jednak odpowiedź na subtelny problem musi być równie subtelna, oparta na precyzyjnych narzędziach badawczych, a nie na wielkim młocie ideologicznym. Subtelny problem

wymaga skalpela, ponieważ uderzanie na oślep wielką kategorią systemowej winy rzadko przynosi sprawiedliwe rezultaty.

Zamiast ogólnych tez, powinniśmy stosować testy korespondencyjne w rekrutacji, audyty kredytowe oraz rygorystyczne analizy procesów decyzyjnych w instytucjach publicznych. Warto tu wspomnieć o zjawisku proxy rasy, czyli zmiennych pośrednich, takich jak kod pocztowy, które algorytmy wykorzystują zamiast rasy, powielając dawną dyskryminację. Procedura ma nad ideologią tę przewagę, że nie musi się tłumaczyć; ona po prostu działa, obnażając konkretne punkty, w których system zawodzi. W medycynie toporność bywa śmiertelna, w prawie bywa niesprawiedliwa, a w polityce społecznej bywa po prostu marnotrawna. Anonimizacja danych i badania eksperymentalne są znacznie lepszymi narzędziami walki z uprzedzeniami niż metafizyka koloru skóry. Musimy precyzyjnie diagnozować chorobę, zamiast aplikować wszystkim tę samą, często nieskuteczną i polaryzującą kurację.

Współcześni myśliciele krytyczni słusznie wskazują również na ogromne znaczenie reprezentacji symbolicznej w życiu publicznym i kulturowym. Dla grup historycznie wykluczonych widok ludzi podobnych do siebie na wysokich stanowiskach władzy ma niebagatelne znaczenie psychologiczne oraz obywatelskie. Hughes nie musi tego negować, gdyż reprezentacja faktycznie może budować zaufanie do instytucji i poszerzać horyzonty wyobraźni młodych ludzi. Jednakże reprezentacja nigdy nie może zastąpić kompetencji ani stać się nadrzędną, jedyną miarą sprawiedliwości społecznej. Jeśli dziecko widzi osobę o podobnym pochodzeniu w roli lekarza, może łatwiej uwierzyć, że samo też może nim w przyszłości zostać. Ale aby naprawdę nim zostało, potrzebuje solidnej edukacji, mentorów, dyscypliny oraz realnego wsparcia materialnego ze strony państwa.

Symbol bez odpowiedniej infrastruktury jest jedynie inspirującą tapetą naklejoną na pękającej, zaniedbanej ścianie, która wymaga gruntownego remontu. Hughes mówi nam wyraźnie: nie mylmy tapety z remontem, bo to grozi katastrofą budowlaną w samym sercu naszego społeczeństwa. Najpoważniejszym sporem moralnym pozostaje jednak kwestia odwetu i kompensacji za krzywdy wyrządzone w przeszłości. Zwolennicy polityk rasowych argumentują, że skoro pewne grupy przez wieki korzystały z niesprawiedliwego systemu, dzisiejsze preferencje są formą dziejowej sprawiedliwości. Hughes odpowiada na to, że odpowiedzialność zbiorowa jest koncepcją moralnie niebezpieczną, która uderza w niewinne jednostki. Współcześni ludzie nie są prostymi nośnikami win i zasług swoich przodków, a rzeczywistość społeczna jest znacznie bardziej skomplikowana.

Istnieją przecież biali potomkowie biednych imigrantów, którzy nigdy nie uczestniczyli w niewolnictwie, oraz czarni imigranci z elitarnych rodzin, którzy odnoszą sukcesy. Mamy osoby o mieszanym pochodzeniu oraz biednych białych żyjących obok bogatych czarnych, co czyni rasowy bilans historyczny narzędziem zbyt topornym. Klucz uniwersalny bywa wygodny dla włamywacza,

nie dla dobrego gospodarza, który chce sprawiedliwie i mądrze zarządzać wspólnym domem. Można i należy naprawiać konkretne skutki historycznych polityk, ale trzeba to robić przez konkretne zmienne materialne, a nie przez kolor skóry. Tu krytycy mogą zapytać: czy polityka klasowa wystarczy, skoro rasizm miał przecież specyficznie rasowy charakter? Odpowiedź Hughesa musi być zniuansowana: klasa nie wyczerpuje wszystkich problemów, ale jest lepszym narzędziem interwencji.

Jeśli ktoś został dziś konkretnie dyskryminowany ze względu na rasę, prawo antydyskryminacyjne powinno zadziałać z całą swoją surowością i bezwzględnością. Jeśli pewna instytucja ma udowodniony bias rasowy, należy go natychmiast usunąć za pomocą precyzyjnych audytów i zmian proceduralnych. Jeśli cała dzielnica cierpi wskutek historycznie rasowych polityk mieszkaniowych, możemy i powinniśmy inwestować w tę dzielnicę według wskaźników biedy. Takie podejście jest w pełni świadome historii rasowej, ale jednocześnie nie tworzy nowych, szkodliwych preferencji opartych na cechach dziedzicznych. Hughes nie twierdzi, że klasa rozwiąże wszystko, ale ostrzega, że rasa rozwiąże znacznie mniej, niż obiecuje, i zatruje więcej, niż przyznaje. W debacie pojawia się także argument o daltonizmie moralnym jako luksusie tych, którzy nie muszą myśleć o swojej tożsamości.

To prawda na poziomie psychologicznym: człowiek doświadczający dyskryminacji nie może po prostu odłożyć rasy na półkę jak przeczytaną książkę. Jeśli ktoś jest traktowany przez innych przez pryzmat koloru skóry, rasa wchodzi w jego doświadczenie niezależnie od wyznawanej przez niego filozofii. Właśnie dlatego Hughes rozróżnia codzienną percepcję od normy, która powinna obowiązywać w zdrowym i sprawiedliwym społeczeństwie. Nie mówi on osobie doświadczającej rasizmu, aby go nie zauważała, lecz mówi społeczeństwu, aby nie uznawało rasy za fundament traktowania człowieka. Ofiara rasizmu potrzebuje normy colorblindness, czyli postawy etycznej opartej na uniwersalizmie, aby móc powiedzieć: potraktowano mnie niesprawiedliwie. Bez tej normy każda krytyka uprzedzeń traci swój punkt odniesienia i zamienia się w plemienną walkę o wpływy.

Jeśli uznamy, że rasa czasem powinna mieć znaczenie, będziemy musieli bez końca spierać się w moralnej mgle o to, czy dany przypadek był dobry. Hughes chce uniknąć tej mgły, stawiając na etykę osoby, czyli podejście uznające, że jednostka jest bytem ważniejszym niż jej tożsamość grupowa. Krytycy mogą twierdzić, że jego stanowisko jest zbyt indywidualistyczne, bo rasizm działa grupowo, więc odpowiedź również musi być grupowa. Jednak społeczeństwo liberalne zna skuteczne sposoby reagowania na grupowo rozłożone problemy bez konieczności dyskryminowania jednostek. Możemy przecież inwestować w regiony, szkoły i infrastrukturę, stosując uniwersalne programy z progresywną intensywnością, które najbardziej pomagają najbiedniejszym. Można

używać kryteriów majątkowych, wzmacniać instytucje publiczne i ścigać konkretne praktyki dyskryminacyjne, nie tracąc z oczu godności każdego człowieka.

Między neorasizmem a humanizmem: jak naprawiać świat?

Nie każda grupowa nierówność, z jaką mierzy się współczesność, wymaga lekarstwa w postaci grupowej preferencji rasowej. Czasem znacznie skuteczniejsza okazuje się polityka uniwersalna, która, choć z założenia ślepa na barwy, przynosi sprawiedliwy, choć nierównomierny skutek, bo najwięcej zyskują ci, którzy obiektywnie najbardziej potrzebują wsparcia. Warto w tym miejscu przywołać głosy myślicieli, których ścieżki przecinają się z diagnozami Hughesa, tworząc fascynującą mozaikę oporu wobec tożsamościowego dogmatu. Thomas Sowell od dekad chłodno punktuje błąd polegający na wyjaśnianiu wszelkich rozbieżności wyłącznie dyskryminacją, kierując nasz wzrok ku potężnym siłom kultury, geografii, historii grup czy kapitału ludzkiego. Z kolei Glenn Loury, nie uciekając od bolesnej rozmowy o dziedzictwie rasowym, z odwagą analizuje dramatyczne skutki społecznych patologii i kultury niskich oczekiwań, która bywa bardziej niszcząca niż dawne uprzedzenia. John McWhorter idzie jeszcze dalej, portretując współczesny antyrasizm jako nową, świecką religię, w której rytuały językowe i celebrowanie czarnej krzywdy zastępują realną pracę nad poprawą bytu.

W tym nurcie krytycznym odnajdziemy także Shelby'ego Steele'a, który z chirurgiczną precyzją rozkłada na czynniki pierwsze psychologię białej winy i pułapkę tożsamości ofiary. Kwame Anthony Appiah ostrzega nas przed reifikacją rasy, czyli błędem poznawczym polegającym na traktowaniu tego płynnego konstruktu społecznego jako niezmiennej, biologicznej esencji człowieka. Do tego grona dołącza Orlando Patterson, przypominając, że losy grup są nierozerwalnie splątane z instytucjami i wartością wolności, a nie tylko z kolorem skóry. Wszyscy ci autorzy budują fundament pod tezę, która jest sercem tej książki: nierówności są dotkliwie realne, ale kategoria rasy okazuje się zbyt uboga i toporna, by w pełni wyjaśnić fenomen człowieka. Ideologia nie zawsze przecież krzyczy, czasem szepcze nam do ucha, że jesteśmy tylko sumą naszych historycznych krzywd, co jest wizją głęboko odhumanizowaną.

Po drugiej stronie barykady stoją tytani myśli krytycznej, tacy jak Bell, Crenshaw, Kendi czy Ta-Nehisi Coates, dla których rasa pozostaje jedynym sensownym pryzmatem opisu świata. Eduardo Bonilla-Silva pisze o „rasizmie bez rasistów", wskazując na dyskretne struktury, które reprodukują przywileje nawet wtedy, gdy nikt nie deklaruje nienawiści. Coates z kolei wprowadza do debaty język ciała i długu historycznego, malując obraz ciągłości przemocy, która niczym mroczny cień

ciągnie się za Ameryką od czasów niewolnictwa. Siłą tego obozu jest bezlitosne przypominanie, że historia nie jest zamkniętą księgą, a liberalne samozadowolenie bywa często formą ślepoty na cudze cierpienie. Jednak z perspektywy Hughesa ich największą słabością jest skłonność do totalizacji rasy, gdzie niemal każde zjawisko społeczne zostaje wciągnięte w jedną, ciasną oś interpretacyjną. W tym modelu zbyt mało miejsca zostaje na indywidualną sprawczość, klasę społeczną czy nieprzewidziane skutki uboczne polityk naprawczych, które zamiast leczyć, mogą zaogniać rany.

Cały ten spór można więc postrzegać jako fundamentalny konflikt dwóch odmiennych wizji naprawy świata. Model krytyczno-rasowy zakłada, że skoro rasa była przez wieki centralnym narzędziem opresji, musi teraz stać się centralnym narzędziem analizy i sprawiedliwości dziejowej. Hughes odpowiada na to zgoła inaczej: właśnie dlatego, że rasa służyła do gnębienia ludzi, musi zostać ostatecznie zdemontowana, a nie restaurowana pod nowym szyldem. Pierwszy model ufa, że rasowa świadomość zadziała jak niezbędna terapia, podczas gdy drugi obawia się, że jeśli stanie się ona instytucjonalnym nawykiem, jedynie utrwali chorobę, którą miała zwalczyć. Gdy ktoś twierdzi, że jedynym lekarstwem na truciznę jest starannie dawkowana trucizna, warto zapytać, kto właściwie będzie trzymał fiolkę i kto ustali dawkę. Istnieje bowiem realne ryzyko, że pacjent uzależni się od samego rytuału leczenia, zapominając, jak to jest żyć w zdrowiu bez ciągłego zaglądania w metrykę.

Neorasizm, czyli współczesna praktyka wpisywania podziałów rasowych w procedury pod hasłami inkluzji, mówi nam: rasa zraniła społeczeństwo, więc musimy jej użyć, by je uzdrowić. Hughes ripostuje: może najpierw sprawdźmy, czy nie istnieje lek mniej podobny do samej choroby? Synteza tych stanowisk wydaje się trudna, ale konieczna, gdyż obie strony dotykają ważnych prawd o naszej kondycji. Krytycy ślepoty na barwy mają rację, że struktury wykluczenia potrafią przetrwać formalny koniec dyskryminacji, ale Hughes ma rację, że lekarstwem nie może być nowa, usankcjonowana prawnie dyskryminacja. Neutralność bywa czasem używana jako wygodna wymówka dla bierności, niemniej bez niej tracimy jedyny obiektywny wzorzec pozwalający nam rozpoznać rasizm, gdy ten się pojawia. Reprezentacja grupowa ma swoje znaczenie symboliczne, ale bez kompetencji i solidnej infrastruktury pozostaje jedynie pustą dekoracją, która nie zmienia losu najbiedniejszych.

W praktyce oznacza to program znacznie trudniejszy niż konserwatywna obojętność czy progresywna teatralność gestów. Państwo powinno działać precyzyjnie, kierując pomoc tam, gdzie brakuje kapitału, a nie tam, gdzie zgadza się kolor skóry. Szkoła ma obowiązek wymagać doskonałości, oferując jednocześnie wsparcie na tak wczesnym etapie, by nikt nie zostawał w tyle. Prawo musi bezwzględnie karać każdy akt dyskryminacji, ale nie może samo tworzyć nowych preferencji grupowych, które dzielą obywateli na kategorie. Media powinny mówić o rasizmie, ale

bez selekcjonowania człowieczeństwa ofiar według tego, czy pasują do aktualnie modnej narracji politycznej. Uczelnia musi poszerzać dostęp do wiedzy, ale nie może przy tym składać prawdy na ołtarzu ideologicznego komfortu. To jest humanizm z kręgosłupem, a nie z pluszu – wymagający, odważny i stawiający osobę ponad plemieniem.

W ostatecznym rozrachunku krytycy koncepcji colorblindness, czyli etycznej postawy dążącej do traktowania ludzi bez względu na rasę, boją się, że Hughes zamknie oczy na niesprawiedliwość zbyt wcześnie. Hughes natomiast żywi uzasadnioną obawę, że oni nie będą już umieli ich zamknąć nigdy, więżąc nas w wiecznym konflikcie tożsamościowym. Jeśli każde kolejne pokolenie będzie uczone, że rasa jest kluczem do historii, moralności, medycyny i pracy, to kiedy właściwie ten podział straci na znaczeniu? Jeśli odpowiedzią jest „dopiero gdy wszystkie wyniki będą identyczne", to oznacza to projekt bez końca, bo wolne społeczeństwa nigdy nie produkują lustrzanych rezultatów we wszystkich dziedzinach życia. Hughesowski ideał przynajmniej wskazuje nam horyzont, do którego warto dążyć: mniej rasy w decyzjach urzędników, a więcej człowieka w centrum naszej uwagi.

Najlepszym sprawdzianem dla obu tych koncepcji jest pytanie o to, co powinniśmy powiedzieć dziecku z biednej, historycznie skrzywdzonej społeczności. Pedagogika neorasistowska szepcze mu do ucha: świat jest ułożony przeciwko tobie, twoja trauma jest dziedziczna, a standardy sukcesu są podejrzanym narzędziem białej dominacji. Hughes powiedziałby temu samemu dziecku coś zupełnie innego: świat bywa niesprawiedliwy, dlatego damy ci najlepszą możliwą szkołę i pomożemy ci pokonać bariery, ale nie będziemy cię uczyć, że rasa jest twoim ostatecznym losem. Pierwsze podejście może przynieść chwilową ulgę w poczuciu krzywdy, ale to drugie buduje fundament pod prawdziwie wolne życie. Projekt Hughesa nie jest zimny ani obojętny; jest on wymagająco ciepły, bo traktuje człowieka z powagą, na jaką zasługuje każda jednostka. Nie mówi nam, że historia jest nieważna, ale przypomina, że nie musi być ona naszym więzieniem, z którego nie ma ucieczki.

Zamiast uczyć dumy z dziedziczenia kajdan, Hughes proponuje dumę z ich zrywania poprzez budowanie procedur, które naprawdę ograniczają dyskryminację. Jego propozycja to pomoc według realnej potrzeby, a nie według rasowej etykiety, która często bywa myląca i nieprecyzyjna. Jeśli standardy są niezbędne do osiągnięcia doskonałości w jakiejś dziedzinie, nie obniżajmy ich, lecz dajmy ludziom narzędzia, by mogli je zdobywać własnym wysiłkiem. To podejście przywraca etykę osoby, uznając, że jednostka jest bytem znacznie większym i ważniejszym niż jej przynależność do jakiejkolwiek grupy. W świecie, w którym mgła ideologii staje się coraz gęstsza, taka jasność widzenia jest nam potrzebna bardziej niż kiedykolwiek. Coleman Hughes w swojej

książce nie tylko analizuje koniec polityki rasowej, ale przede wszystkim kreśli projekt przyszłości, w której kolor skóry będzie znaczył tyle samo, co kolor oczu – będzie cechą, a nie wyrokiem.

> Czy w świecie, który obsesyjnie klasyfikuje nas według koloru skóry, jesteśmy jeszcze w stanie dostrzec w drugim człowieku kogoś więcej niż tylko reprezentanta jego grupy? Jeśli pozwolimy, by procedura na stałe zastąpiła empatię, staniemy się jedynie trybikami w maszynie, która zamiast naprawiać krzywdy, tworzy nowe podziały. Pytanie brzmi: czy zdołamy jeszcze odzyskać zdolność do widzenia osób zamiast symboli, zanim nasze prawo na dobre przyzwyczai się do sortowania ludzi według cech, na które nie mają żadnego wpływu?

Inspiracje

[1] **"The End of Race Politics: Arguments for a Colorblind America"** Coleman Hughes

2024 | St. Martin's Press | ISBN: 978-1250287397

Coleman Cruz Hughes (ur. 25 lutego 1996) to amerykański pisarz, podcaster i intelektualista znany ze swoich komentarzy na temat rasy, polityki publicznej i etyki stosowanej. Ukończył studia licencjackie z filozofii na Uniwersytecie Columbia w 2020 roku. Hughes zyskał rozgłos dzięki propagowaniu ślepoty na kolor skóry w polityce publicznej oraz krytyce współczesnych ideologii antyrasistowskich. Był stypendystą Manhattan Institute for Policy Research i redaktorem współpracującym w City Journal. Od maja 2026 roku jest profesorem wizytującym na Uniwersytecie w Austin. Prowadzi podcast „Conversations with Coleman" i publikował w różnych publikacjach, w tym w „The New York Times", „The Wall Street Journal" i „The Free Press". W 2021 roku znalazł się na liście Forbesa „30 Under 30" w kategorii „Media".

Coleman Cruz Hughes (born February 25, 1996) is an American writer, podcaster, and public intellectual known for his commentary on race, public policy, and applied ethics. He graduated from Columbia University in 2020 with a B.A. in philosophy. Hughes gained prominence for his advocacy of colorblindness in public policy and his critique of contemporary anti-racist ideologies. He has served as a fellow at the Manhattan Institute for Policy Research and a contributing editor at City Journal. As of May 2026, he is a visiting professor at the University of Austin. He is the host of the podcast Conversations with Coleman and has contributed to various publications, including The New York Times, The Wall Street Journal, and The Free Press. In 2021, he was named to the Forbes 30 Under 30 list in the Media category.

University of Austin

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] "A Conflict of Visions: Ideological Origins of Political Struggles"

Thomas Sowell

1987 | William Morrow | ISBN: 978-0-688-07136-3

[2] "Knowledge and Decisions"

Thomas Sowell

1980 | Basic Books | ISBN: 978-0-465-03735-3

[3] "The Anatomy of Racial Inequality"

Glenn C. Loury

2002 | Harvard University Press | ISBN: 978-0-674-00625-6

[4] "One by One, From the Inside Out: Essays and Reviews on Race and Responsibility in America"

Glenn C. Loury

1995 | Free Press | ISBN: 978-0-02-919441-6

[5] "The Power of Babel: A Natural History of Language"

John Mcwhorter

2001 | HarperCollins | ISBN: 978-0-06-052085-4

[6] "Woke Racism: How a New Religion Has Betrayed Black America"

John Mcwhorter

2021 | Portfolio | ISBN: 978-0-59-342306-6

[7] "The Content of Our Character: A New Vision of Race in America"

Shelby Steele

1990 | St. Martin's Press | ISBN: 978-0-312-06342-9

[8] "White Guilt: How Blacks and Whites Together Destroyed the Promise of the Civil Rights Era"

Shelby Steele

2006 | HarperCollins | ISBN: 978-0-06-057862-9

[9] "Faces at the Bottom of the Well: The Permanence of Racism"

Derrick Bell

1992 | Basic Books | ISBN: 978-0-465-02387-5

[10] "Race, Racism, and American Law"

Derrick Bell

1973 | Little, Brown & Co. | ISBN: 978-0-316-08705-6

[11] "On Intersectionality: Essential Writings"

Kimberlé Crenshaw

2017 | The New Press | ISBN: 978-1-62097-270-0

[12] "Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement"

Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, Kendall Thomas

1995 | The New Press | ISBN: 978-1-56584-271-7

[13] "Critical Race Theory: An Introduction"

Richard Delgado, Jean Stefancic

2018 | NYU Press | ISBN: 978-1479802760

[14] "The Rodrigo Chronicles: Conversations about America and Race"

Richard Delgado

1995 | NYU Press | ISBN: 978-0814718667

[15] "Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment"

Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado, Kimberlé Williams Crenshaw

1993 | Westview Press | ISBN: 978-0-8133-8428-3

[16] "Where Is Your Body? And Other Essays on Race, Gender, and the Law"

Mari J. Matsuda

1996 | Beacon Press | ISBN: 978-0-8070-6780-2

[17] "We Won't Go Back: Making the Case for Affirmative Action"

Charles R. Lawrence III, Mari J. Matsuda

1997 | Houghton Mifflin | ISBN: 978-0395857397

[18] "How to Be an Antiracist"

Ibram X. Kendi

2019 | One World | ISBN: 978-0525509288

[19] **"Stamped from the Beginning: The Definitive History of Racist Ideas in America"**

Ibram X. Kendi

2016 | Nation Books | ISBN: 978-1568585987

[20] **"White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism"**

Robin DiAngelo

2018 | Beacon Press | ISBN: 978-0-8070-4741-5

[21] **"Is Everyone Really Equal?: An Introduction to Key Concepts in Social Justice Education"**

Özlem Sensoy, Robin DiAngelo

2017 | Teachers College Press | ISBN: 978-0-8077-5861-8

[22] **"The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics"**

George Lipsitz

2006 | Temple University Press | ISBN: 978-1-59213-494-6

[23] **"How Racism Takes Place"**

George Lipsitz

2011 | Temple University Press | ISBN: 978-1-59213-930-9

[24] **"The Racial Contract"**

Charles W. Mills

1997 | Cornell University Press | ISBN: 978-0-8014-8463-6

[25] **"Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism"**

Charles W. Mills

2017 | Oxford University Press | ISBN: 978-0-19-024541-2

[26] **"The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion"**

Jonathan Haidt

2012 | Pantheon

[27] **"Mill's Progressive Principles"**

David O. Brink

2013 | Oxford University Press

[28] "How to Think about Progress: A Skeptic's Guide to Technology"

Nicholas Agar, Stuart Whatley, Dan Weijers

2024 | Springer

[29] "The Oxford Handbook of Philosophy and Race"

Naomi Zack (Editor)

2017 | Oxford University Press

[30] "Creating Capabilities: The Human Development Approach"

Martha Nussbaum

2011 | Harvard University Press

[31] "Where is the Good in the World? Ethical Life between Social Theory and Philosophy"

David Henig, Anna Strhan, Joel Robbins

2022 | Berghahn Books

[32] "The Idea of Justice"

Amartya Sen

2010 | Harvard University Press

[33] "Color Conscious: The Political Morality of Race"

Kwame Anthony Appiah, Amy Gutmann

1996 | Princeton University Press

[34] "Black Rights / White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism"

Charles W. Mills

2017 | Oxford University Press

[35] "The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power"

Shoshana Zuboff

2019 | PublicAffairs

[36] "Down Girl: The Logic of Misogyny"

Kate Manne

2017 | Oxford University Press

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] "The Education of Black People: Ten Critiques, 1906-1960"

Thomas Sowell

1974 | The Journal of Higher Education | DOI: 10.2307/1980564

Google Scholar

[2] "The Relevance of Philosophy in Shaping Contemporary Social Ethics"

Jakoep Ezra Harianto

2025 | International Journal for Science Review

Google Scholar

[3] "Will Affirmative-Action Policies Eliminate Negative Stereotypes?"

Stephen Coate, Glenn Loury

1993 | American Economic Review | DOI: 10.2307/2117564

Google Scholar

[4] "Discrimination in the Post-Civil Rights Era: Beyond Market Interactions"

Glenn C. Loury

1998 | Journal of Economic Perspectives | DOI: 10.1257/jep.12.2.117

Google Scholar

[5] "Group Inequality"

Samuel Bowles, Glenn C. Loury, Rajiv Sethi

2014 | Journal of the European Economic Association

Google Scholar

[6] "Spoken and Sign Language Emergence: A Comparison"

John Mcwhorter

2022 | Languages | DOI: 10.3390/languages7030204

Google Scholar

[7] "Heritage Language, Creole Language: Incomplete Acquisition and Modern Language Contact Typology"

John Mcwhorter

2020 | Heritage Language Journal | DOI: 10.46538/hlj.17.2.3

Google Scholar

[8] **"Deflating 'Race'"**

Joshua Glasgow

2015 | Journal of the American Philosophical Association

Google Scholar

[9] **"Brown v. Board of Education and the Interest-Convergence Dilemma"**

Derrick Bell

1980 | Harvard Law Review | DOI: 10.2307/1340546

Google Scholar

[10] **"Serving Two Masters: Integration Ideals and Client Interests in School Desegregation Litigation"**

Derrick Bell

1976 | Yale Law Journal | DOI: 10.2307/795679

Google Scholar

[11] **"Ontology and Attention: Addressing the Challenge of the Amoralist through Merleau-Ponty's Phenomenology and Care Ethics"**

Jardine, J.

2022 | Social Sciences

Google Scholar

[12] **"Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color"**

Kimberlé Crenshaw

1991 | Stanford Law Review | DOI: 10.2307/1229039

Google Scholar

[13] **"Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics"**

Kimberlé Crenshaw

1989 | University of Chicago Legal Forum

Google Scholar

[14] **"Toward a field of intersectionality studies: Theory, applications, and praxis"**

Sumi Cho, Kimberlé Crenshaw, Leslie McCall

2013 | Signs: Journal of Women in Culture and Society

Google Scholar

[15] **"Storytelling for Oppositionists and Others: A Plea for Narrative"**
Richard Delgado
1989 | Michigan Law Review | DOI: 10.2307/1289308
Google Scholar

[16] **"Words That Wound: A Tort Action for Racial Insults, Epithets, and Name-Calling"**
Richard Delgado
1982 | Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review
Google Scholar

[17] **"MinMax fairness: from Rawlsian Theory of Justice to solution for algorithmic bias"**
F. Barsotti, R. G. Koçer
2024 | AI & SOCIETY
Google Scholar

[18] **"Looking to the Bottom: Critical Legal Studies and Reparations"**
Mari J. Matsuda
1987 | Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review | DOI: 10.2307/20069675
Google Scholar

[19] **"Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story"**
Mari J. Matsuda
1989 | Michigan Law Review | DOI: 10.2307/1288734
Google Scholar

[20] **"Proxy Responsibility"**
Miguel Garcia-Godinez
2021 | Journal of Ethics and Social Philosophy
Google Scholar

[21] **"The Id, the Ego, and Equal Protection: Reckoning with Unconscious Racism"**
Charles R. Lawrence III
1987 | Stanford Law Review | DOI: 10.2307/1228787
Google Scholar

[22] **"The Fire This Time: Black Lives Matter, Abolitionist Pedagogy and the Law"**
Charles R. Lawrence III
2015 | Journal of Legal Education | DOI: 10.2307/44287316
Google Scholar

[23] "Systemic Racism: A Theory of Oppression"

Joe R. Feagin

2016 | Sociology of Race and Ethnicity

Google Scholar

[24] "Ignoring race and denying racism: A meta-analysis of the associations between colorblind racial ideology, anti-Blackness, and other variables antithetical to racial justice"

Helen A. Neville, et al.

2023 | Journal of Counseling Psychology

Google Scholar

[25] "White Fragility"

Robin DiAngelo

2011 | International Journal of Critical Pedagogy

Google Scholar

[26] "Getting slammed: White depictions of cross-racial dialogues as arenas of violence"

Robin DiAngelo, Özlem Sensoy

2014 | Race Ethnicity and Education | DOI: 10.1080/13613324.2012.674023

Google Scholar

[27] "Injustice and Structural Wrong: Reply to Sankaran and Monaghan and to Collins"

Stephanie Collins

2024 | Ethics

Google Scholar

[28] "The Racialization of Space and the Spatialization of Race: Theorizing the Hidden Architecture of Landscape"

George Lipsitz

2007 | Landscape Journal | DOI: 10.3368/lj.26.1.10

Google Scholar

[29] "The Possessive Investment in Whiteness: Racialized Social Democracy and the 'White' Problem in American Studies"

George Lipsitz

1995 | American Quarterly | DOI: 10.2307/2713291

Google Scholar

[30] ""Ideal Theory" as Ideology"

Charles W. Mills

2005 | Hypatia | DOI: 10.1353/hyp.2005.0115

Google Scholar

[31] "White Ignorance"

Charles W. Mills

2007 | Race and Epistemologies of Ignorance | DOI: 10.1111/j.1467-9833.2007.00385.x

Google Scholar

[32] "Black Lives Matter and the Call for Death Penalty Abolition"

Michael Cholbi, Alex Madva

2018 | Ethics

Google Scholar

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 8773dc54-f3f1-45b7-8b3b-70694d5ffd57