Neorasizm: gdy walka z uprzedzeniem staje się nową dogmą

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi wnikliwą analizę książki Colemana Hughesa 'The End of Race Politics', w której autor stawia tezę o narodzinach neorasizmu. Hughes argumentuje, że współczesna polityka tożsamościowa, mimo szlachetnych haseł, odtwarza mechanizmy segregacji poprzez obsesyjne klasyfikowanie jednostek według rasy. Tekst przybliża koncepcję humanizmu proceduralnego oraz tradycję ślepoty na barwy jako jedyną drogę do autentycznej sprawiedliwości. Autor demaskuje błędy w interpretacji dysproporcji społecznych i ostrzega przed paraliżowaniem debaty publicznej poprzez nadawanie arbitralnego autorytetu epistemicznego na podstawie pochodzenia etnicznego.

This article provides a thorough analysis of Coleman Hughes's book, The End of Race Politics, in which the author argues for the emergence of neo-racism. Hughes argues that contemporary identity politics, despite its noble aims, reproduces mechanisms of segregation through the obsessive classification of individuals by race. The text explores the concept of procedural humanism and the tradition of colorblindness as the only path to authentic justice. The author exposes errors in the interpretation of social disparities and warns against paralyzing public debate by granting arbitrary epistemic authority based on ethnicity.

Współczesna debata publiczna znajduje się w punkcie zwrotnym, w którym walka z rasizmem paradoksalnie przybiera formy nowej segregacji. Coleman Hughes w swojej analizie diagnozuje to zjawisko jako neorasizm – ideologię, która pod płaszczykiem sprawiedliwości społecznej ponownie klasyfikuje jednostki przez pryzmat koloru skóry, czyniąc z rasy nadrzędny wyznacznik moralności i statusu. Autor odrzuca ten model, argumentując, że prowadzi on do utrwalania podziałów i dehumanizacji, zamiast do realnej emancypacji. Zamiast fetyszyzować różnice, Hughes proponuje powrót do

humanizmu proceduralnego oraz polityki opartej na konkretnych deficytach ekonomicznych, a nie arbitralnych kategoriach etnicznych. Główną tezą artykułu jest postulat „ślepoty na barwy" jako fundamentu nowoczesnej demokracji; nie jest to wyraz ignorancji wobec krzywd historycznych, lecz radykalny postulat odrzucenia segregacyjnej gramatyki władzy. Tekst rzuca wyzwanie współczesnym elitom, wykazując, że zastępowanie realnych zmian systemowych tożsamościowym teatrem służy jedynie konserwowaniu nierówności, podczas gdy prawdziwa sprawiedliwość wymaga traktowania każdego człowieka jako autonomicznej jednostki, a nie zakładnika jego pochodzenia.

SŁOWA KLUCZOWE

neorasizm | Coleman Hughes | ślepota na barwy | humanizm proceduralny | Błąd Dysproporcji | polityka tożsamościowa | sprawiedliwość społeczna | DEI | klasyfikacja rasowa | kapitał kulturowy | epistemiczny autorytet | redystrybucja prestiżu | gramatyka rasizmu | fenotyp | uniwersalna miara człowieczeństwa

Neorasizm: pułapka nowej segregacji w imię sprawiedliwości

Spór o rasę w nowoczesnej demokracji liberalnej przestał być jedynie melancholijną debatą o cieniach przeszłości, niewolnictwie czy kolonialnych bliznach. Stał się on czymś znacznie bardziej fundamentalnym, stanowiąc ostateczny test zdolności społeczeństwa do utrzymania uniwersalnej miary człowieczeństwa w epoce zdominowanej przez administracyjną obsesję klasyfikowania jednostek. Coleman Hughes w swojej głośnej książce The End of Race Politics stawia tezę, która w obecnym klimacie kulturowym brzmi niemal jak intelektualna herezja. Twierdzi on mianowicie, że jeśli naprawdę pragniemy przezwyciężyć rasizm, musimy kategorycznie przestać budować politykę publiczną na fundamencie rasy. Nie wynika to z naiwnego przekonania, że skutki historycznych krzywd zniknęły niczym poranna mgła nad polami bawełny, lecz z głębokiego zrozumienia, że rasa nie może być stale reanimowana jako nadrzędna kategoria prawa i instytucji. Hughes nie proponuje nam zbiorowej amnezji, lecz swoistą higienę pojęciową, czyli praktykę polegającą na oczyszczeniu języka debaty z toksycznych naleciałości plemiennych.

Projekt Hughesa nie jest bynajmniej postulatem człowieka, który deklaruje, że nie widzi koloru, co byłoby przecież biologicznym absurdem i infantylną formą ślepoty na barwy. Takie postawienie sprawy jest łatwe do ośmieszenia i chętnie atakowane przez krytyków, którzy mylą percepcję z etyką. Autor proponuje coś znacznie głębszego: zasadę traktowania ludzi bez względu na ich rasę, co ustanawia normę moralną, a nie opisuje mechanizm ludzkiego oka. Podczas gdy pierwsze stwierdzenie można obalić jednym spojrzeniem na przechodniów, drugie wymaga rzetelnego obalenia na gruncie filozoficznym, prawnym oraz politycznym. Tu właśnie zaczynają się schody dla oponentów, gdyż ślepota na barwy, czyli radykalna postawa liberalna zakładająca traktowanie jednostek bez względu na ich fenotyp, jest jednym z najszlachetniejszych owoców tradycji abolicjonistycznej. W tej wizji człowiek nie prosił państwa o bardziej elegancką formę segregacji, lecz o jej całkowity i bezwarunkowy koniec.

Hughes precyzyjnie uderza w bolesny paradoks naszych czasów, w którym współczesne instytucje, deklarujące walkę z uprzedzeniami, operują logiką zdumiewająco bliską dawnym rasistom. Znowu z niemal inżynieryjną precyzją klasyfikuje się ludzi według koloru skóry, przypisując im sztywne role moralne na podstawie ich pochodzenia etnicznego. Etykiety takie jak biały, czarny czy latynoski ponownie niosą w sobie arbitralną wiedzę o charakterze, winie, kompetencjach czy stopniu rzekomego cierpienia. Zmieniono jedynie dekoracje retoryczne, ale mechanizm segregacji pozostał nienaruszony, co przypomina rasizm w epoce Excela: mniej brutalny w geście, lecz bardziej subtelny w swoim społecznym skutku. Dawniej rasa miała uzasadniać hierarchię dominacji, dziś natomiast, w swojej neorasistowskiej wersji, służy do budowania hierarchii rekompensaty i moralnego pierwszeństwa.

Problem polega na tym, że w obu przypadkach człowiek zostaje uwięziony w cudzej kategorii, stając się zakładnikiem szuflady, której sam dla siebie nigdy nie wybrał. Raz jest definiowany jako niższy, innym razem jako uprzywilejowany lub kruchy, lecz zawsze pozostaje przypisany do segregatora z nową, bardziej progresywną etykietą. Hughes nazywa to zjawisko neorasizmem, czyli systemem ideologicznym, który przejmuje gramatykę rasizmu, czyniąc rasę kluczową miarą moralną pod płaszczykiem walki o sprawiedliwość. Jest to swoisty wilk w owczej skórze, ideologia deklarująca, że rasa jest konstruktem społecznym, a jednocześnie traktująca ją z gorliwością godną średniowiecznego urzędnika genealogicznego. To jeden z najważniejszych punktów jego rozumowania, obnażający hipokryzję systemów, które zamiast leczyć rany, nieustannie je rozdrapują w imię nowej ortodoksji.

Neorasiści budują wokół rasy skomplikowane algorytmy zachowań, wypowiedzi i odpowiedzialności, które ograniczają wolność jednostki w sposób niemal totalny. Biały człowiek ma milczeć w określonych kontekstach i unikać korzystania z pewnych kodów kulturowych, podczas

gdy czarny człowiek ma posiadać szczególny rodzaj epistemicznego autorytetu. Ta epistemiczna nierównowaga, czyli zjawisko polegające na selektywnym nadawaniu wagi głosom ze względu na pochodzenie, opiera się na błędnym założeniu, że cierpienie jest tożsame z metodologią naukową. Przecież żadne przeżyte doświadczenie nie staje się automatycznie teorią, a subiektywne odczucie nie zastępuje rzetelnego dowodu w debacie publicznej. W nauce nawet rana musi przejść przez argument, bowiem inaczej nie jest wiedzą, lecz jedynie immunitetem od krytyki, który paraliżuje zdrowy rozsądek. Ostatecznie projekt Hughesa to wezwanie do powrotu do humanizmu proceduralnego, czyli modelu sprawiedliwości opartego na obiektywnych kryteriach i indywidualnej sprawczości, a nie na plemiennej przynależności.

Pułapka dysproporcji: dlaczego rasa nie wyjaśnia wszystkiego

Współczesny sens pojęcia rasy wymaga od nas rzetelnej analizy, do której należy przystąpić z precyzyjnymi narzędziami antropologa, prawnika oraz ekonomisty. Rasa nie jest bowiem bytem czysto naturalnym, przypominającym drzewo, które rośnie niezależnie od tego, czy powołamy do życia urząd zajmujący się jego klasyfikacją. Nie jest też jednak tworem całkowicie konwencjonalnym, jak siedmiodniowy tydzień, który w żaden sposób nie wynika z naszej biologii. Coleman Hughes proponuje tutaj niezwykle trafną analogię miesiąca, będącego konstruktem społecznym, lecz zainspirowanym realnym cyklem księżycowym. Podobnie rasa wyrasta z pewnych dostrzegalnych różnic fenotypowych oraz z realnych, choć niezwykle płynnych klastrów genealogicznych, powstałych wskutek wielowiekowych migracji i izolacji populacji. Niemniej dzisiejsze kategorie rasowe rzadko bywają wiernym odbiciem biologii, stając się raczej produktem historii, administracyjnej przemocy oraz politycznego lobbingu.

Obecne podziały przypominają mapę, która dawno przestała odpowiadać terytorium, ale nadal służy państwu do pobierania swoistego podatku od duszy. Kategoria "Azjata" potrafi przecież objąć ludzi o radykalnie odmiennych historiach, językach, religiach, dochodach oraz habitusach rodzinnych, których nie łączy niemal nic poza urzędową etykietą. Z kolei "Latynos" bywa kategorią językową, etniczną lub czysto biurokratyczną, zależnie od aktualnego kaprysu instytucji projektującej formularz spisu powszechnego. Nawet postać Baracka Obamy bywa społecznie klasyfikowana jako czarnoskóra, mimo jego ewidentnie mieszanej genealogii, co przywołuje mroczny cień dawnej zasady jednej kropli. Granice rasy są więc z natury arbitralne i obciążone historycznym balastem, którego nie da się łatwo zrzucić. Jeżeli państwo przywiązuje do nich zbyt wielką wagę, nie neutralizuje ono rasizmu, lecz konserwuje jego gramatykę.

Tu właśnie pojawia się pierwsza zasadnicza intuicja Hughesa, głosząca, że nowoczesne społeczeństwo nie przezwycięża niesprawiedliwości poprzez tworzenie jej nowych, odwróconych form. Logika "oko za oko" pozostaje intelektualnie prymitywna, nawet jeśli występuje dziś w wyrafinowanym języku uniwersyteckich seminariów, grantów i strategii DEI. Odwet nie staje się przecież sprawiedliwością tylko dlatego, że ubrano go w modne słowo "equity", oznaczające dążenie do równego wyniku grup. Dyskryminacja nie przestaje być dyskryminacją w momencie, gdy zmienia swojego adresata na bardziej politycznie użytecznego. Jeżeli państwo przyznaje albo odmawia dobra publicznego na podstawie rasy, czyni dokładnie to, czego system liberalny miał się oduczyć. W tej materii nie wystarczy dobra intencja, gdyż prawo nie jest psychoterapią sumienia klasy zarządzającej.

Prawo stanowi aparat przymusu, a ten, gdy zaczyna liczyć obywateli według koloru skóry, zawsze powinien budzić naszą szczególną podejrzliwość. W ostatnich latach ta intuicja uzyskała także wymiar prawny, czego dowodem jest przełomowa decyzja Sądu Najwyższego USA z 2023 roku. Wyrok w sprawach dotyczących Harvardu ograniczył możliwość stosowania rasowo świadomych mechanizmów rekrutacji, wskazując na naruszenie konstytucyjnej zasady równej ochrony. Jednocześnie pozostawiono uczelniom furtkę w postaci uwzględniania indywidualnej opowieści kandydata o tym, jak doświadczenie rasy ukształtowało jego charakter. Ten niuans jest kluczowy, gdyż Hughes nie twierdzi, że rasa nigdy nie pojawia się w ludzkiej biografii. Uważa on raczej, że państwo nie powinno zastępować żywej biografii suchą przynależnością grupową. Jednostkowe doświadczenie może być moralnie ważne, lecz kategoria rasowa nie może być automatycznym kuponem instytucjonalnym.

Aby zrozumieć ten dylemat, należy wyraźnie odróżnić dwa konkurencyjne modele sprawiedliwości, które rządzą naszą wyobraźnią polityczną. Pierwszy z nich to humanizm proceduralny, czyli model oparty na uczciwych procesach, obiektywnych kryteriach i indywidualnej odpowiedzialności jednostki. Pyta on, czy reguły gry były neutralne, czy kryteria były jawne oraz czy człowieka oceniano według jego realnych kompetencji i wysiłku. Drugi model jest rezultatywny i skupia się przede wszystkim na tym, czy wynik statystyczny zgadza się z proporcjami grup w populacji. Hughes uważa, że współczesny neorasizm dokonał niebezpiecznego przesunięcia od sprawiedliwości procesu w stronę fetyszyzacji wyniku. Neorasizm, czyli system ideologiczny czyniący rasę kluczową miarą moralną, zakłada bowiem, że każda nierówność reprezentacji jest ostatecznym dowodem dyskryminacji.

To zjawisko autor nazywa Błędem Dysproporcji, który stał się jednym z najbardziej wpływowych zabobonów współczesnej klasy eksperckiej. Ma on pozór naukowości, ponieważ chętnie posługuje się liczbami, jednak pozostaje metodologicznie kulawy, gdyż myli korelację z diagnozą moralną.

Jeżeli w danej instytucji widzimy nierówną reprezentację rasową, mamy pełne prawo zadać pytanie o przyczyny tego stanu rzeczy. Nie mamy jednak prawa od razu uznać dyskryminacji za jedyne lub choćby główne wyjaśnienie zaobserwowanego zjawiska. Dysproporcje są bowiem jak nowotwory: mogą być złośliwe, wynikające z uprzedzeń, albo łagodne, będące efektem procesów naturalnych. Społeczeństwo, które każdą nierówność uznaje za rasizm, przypomina lekarza, który każdy cień na zdjęciu rentgenowskim traktuje jak wyrok śmierci. Taki medyk nie jest wrażliwy, lecz po prostu niebezpieczny dla swojego pacjenta.

Ekonomista dostrzega tu problem agregacji danych, prawnik widzi ryzyko odpowiedzialności zbiorowej, a antropolog dostrzega redukcję bogatej kultury do fenotypu. Współczesna nauka społeczna uczy nas przecież, że wyniki grupowe powstają z niezwykle złożonej interakcji wielu zmiennych. Dochód rodziny, stabilność gospodarstwa domowego, jakość szkoły podstawowej czy bezpieczeństwo dzielnicy mają często większe znaczenie niż kategoria rasowa. Normy rówieśnicze, religijność, lokalny rynek pracy oraz czas poświęcony dziecku przed piątym rokiem życia to realne silniki sukcesu. Rasa bywa jedynie korelatem tych zmiennych, a mylić korelat z przyczyną to kardynalny błąd warsztatowy. Kto z korelacji robi metafizykę, ten nie uprawia nauki społecznej, lecz uprawia statystyczną demonologię.

Hughes proponuje więc odważne zastąpienie polityki rasowej polityką klasową, co pozwoliłoby na precyzyjniejsze adresowanie realnych problemów społecznych. W nauce nawet teza musi przejść przez argument, inaczej nie jest wiedzą, lecz immunitetem od wszelkiej krytyki. Musimy odejść od mitu braku postępu, czyli przekonania, że sytuacja mniejszości nie uległa poprawie mimo obiektywnych zmian prawnych. Takie podejście uniemożliwia rzetelną ocenę rzeczywistości i dostosowanie metod działania do nowych, realnych wyzwań. Zamiast budować nowe mity tożsamościowe, powinniśmy skupić się na algorytmie sprawiedliwości, czyli identyfikacji potrzebujących na podstawie konkretnych deficytów ekonomicznych. Tylko w ten sposób państwo liberalne może odzyskać swoją wiarygodność i przestać konserwować gramatykę podziałów. Piękny szyld, sklep zamknięty.

Pułapka rasowej redystrybucji prestiżu zamiast sprawiedliwości

Proponowana optyka nie jest ucieczką od problemu nierówności, lecz próbą precyzyjnego skalibrowania celownika, by trafić w ich rzeczywiste, a nie wyobrażone źródło. Jeśli dziecko dorasta w cieniu przemocy, uczęszcza do dysfunkcyjnej szkoły i nie posiada kapitału kulturowego klasy średniej, to jego egzystencjalny deficyt nie znika magicznie tylko dlatego, że posiada „niewłaściwy”

odcień skóry z perspektywy urzędowego formularza. I odwrotnie, potomek zamożnych profesjonalistów z mniejszości nie staje się najbardziej potrzebującym beneficjentem państwowej kurateli tylko na mocy historycznych krzywd jego grupy etnicznej. Polityka oparta na rasie nazbyt często służy interesom elit mniejszościowych, które posiadają narzędzia do jej sprawnej konsumpcji, podczas gdy autentycznie wykluczeni pozostają na głuchym marginesie. To jest redystrybucja prestiżu przebrana za sprawiedliwość społeczną, gdzie realna pomoc zostaje zastąpiona przez symboliczną gratyfikację dla nielicznych. Piękny szyld, sklep zamknięty.

Dane empiryczne dotyczące koncentracji bogactwa stanowią brutalne memento dla zwolenników uproszczonych, tożsamościowych narracji o strukturze społecznej. Najnowsze badanie Survey of Consumer Finances, przeprowadzone przez Rezerwę Federalną w 2022 roku, obnaża skrajną polaryzację majątkową, która przebiega w poprzek, a nie wzdłuż linii demograficznych. W tak skonstruowanej rzeczywistości operowanie pojęciem „władzy białych" jako jednolitego atrybutu wszystkich obywateli o jasnej karnacji jawi się jako rażące nadużycie analityczne. Biały pracownik magazynu, pozbawiony oszczędności, wpływów medialnych czy dostępu do elitarnych prawników, nie staje się członkiem klasy panującej tylko dlatego, że statystyczna średnia jego grupy wypada korzystniej. Średnia grupowa jest bowiem wyjątkowo kiepskim substytutem dla jednostkowej biografii, przy czym często służy ona jako pałka moralna do bicia ludzi za cudze aktywa. Statystyka bez socjologii jest jak mikroskop bez światła.

Coleman Hughes słusznie dekonstruuje mit czarnej słabości, wskazując na pułapki neorasizmu, czyli systemu ideologicznego, który czyni rasę kluczową miarą moralną pod płaszczykiem walki z dyskryminacją. Doktryna ta arbitralnie zakłada, że rasizm to wyłącznie „uprzedzenie plus władza", co prowadzi do fałszywego wniosku, iż biali zawsze dominują, a czarni są permanentnie ubezwłasnowolnieni. Takie podejście stanowi nie tylko błąd empiryczny, ale przede wszystkim formę moralnego paternalizmu, który odbiera mniejszościom ich podmiotowość i sprawczość. Władza nie jest bowiem jednorodną substancją rozlaną równomiernie po skórze, lecz skomplikowaną siecią wpływów politycznych, ekonomicznych, kulturowych i symbolicznych. Wszak można dysponować ogromnym kapitałem kulturowym w prestiżowej instytucji, nie posiadając jednocześnie żadnego majątku, lub piastować mandat wyborczy, będąc całkowicie zależnym od kaprysów medialnych.

Zamiast brnąć w ślepe uliczki polityki tożsamościowej, powinniśmy dążyć do wdrożenia algorytmu sprawiedliwości, czyli precyzyjnej identyfikacji potrzebujących na podstawie ich realnych deficytów ekonomicznych i edukacyjnych. Taka zmiana paradygmatu pozwala na skierowanie zasobów tam, gdzie są one faktycznie niezbędne, bez oglądania się na arbitralne kategorie plemienne. Humanizm proceduralny, chroniący przed arbitralnością władzy i promujący indywidualną odpowiedzialność,

wydaje się jedyną drogą wyjścia z obecnego impasu ideologicznego. Każda teza społeczna musi zostać poddana rygorystycznej weryfikacji, gdyż bez solidnej argumentacji staje się ona jedynie formą ochrony przed krytyką, która paraliżuje debatę publiczną. Toteż musimy przestać traktować rasę jako uniwersalny klucz do interpretacji świata, gdyż takie podejście okazuje się wyjątkowo szkodliwe w swoich długofalowych skutkach. Sprawiedliwość, która nie widzi człowieka poza jego grupą, przestaje być sprawiedliwością.

Pułapka neorasistowskiego paternalizmu i mit braku postępu

Redukowanie gęstej, wielowymiarowej tkanki społecznej wyłącznie do kategorii rasy przypomina desperacką próbę sterowania nowoczesnym odrzutowcem za pomocą jednego, sfatygowanego guzika z napisem „historia". Choć taka operacja brzmi dla postronnego obserwatora niezwykle poważnie, w rzeczywistości nieuchronnie kończy się gwałtowną turbulencją, która zagraża stabilności całego systemu. Mit czarnej słabości, będący fundamentem współczesnego neorasizmu, czyli systemu ideologicznego czyniącego z rasy kluczową miarę moralną, niesie ze sobą jednak znacznie głębszy, niemal egzystencjalny problem. Obraża on bowiem w sposób fundamentalny właśnie te grupy, które w swojej deklaratywnej warstwie rzekomo stara się chronić przed niesprawiedliwością. Jeśli wmawia się czarnoskórym obywatelom, że obiektywizm, punktualność czy etyka doskonałości to jedynie narzędzia „białej kultury dominującej", dokonuje się aktu symbolicznego okaleczenia ich sprawczości. Taka pedagogika jest w istocie miękką formą pogardy, która pod płaszczem troski systematycznie obniża poprzeczkę oczekiwań; piękny szyld, sklep zamknięty.

Coleman Hughes słusznie dostrzega w tym zjawisku neorasistowski paternalizm, będący nową, wyrafinowaną odmianą starego przesądu o naturalnej wyższości jednych nad drugimi. Według tej logiki pewne grupy są predestynowane do bycia naturalnymi autorami norm, podczas gdy inne wymagają stałej, upokarzającej taryfy ulgowej. Toteż centralnym polem tego ideologicznego sporu staje się współczesna edukacja, gdzie akcja afirmacyjna jawi się jako symbol polityki uruchamianej o dekadę za późno. Jeżeli młody człowiek przez osiemnaście lat funkcjonował w środowisku słabych szkół, przemocy i deficytu kapitału kulturowego, to preferencja rekrutacyjna jest jedynie pustym gestem. Przypomina to wręczenie komuś eleganckiej, skórzanej walizki w momencie, gdy pociąg z jego edukacyjnym bagażem dawno już odjechał ze stacji. Statystyka bez socjologii jest w tym przypadku jak mikroskop bez światła; pokazuje suche liczby, ale całkowicie zaciemnia realny ludzki dramat.

Można w ten sposób skutecznie poprawić fotografię instytucji, ale znacznie trudniej jest realnie podnieść kompetencje konkretnego człowieka w jego codziennym zmaganiu. Równość wprowadzona odgórnym dekretem to tylko iluzja równości, co stanowi bolesną różnicę między statystyczną kosmetyką a rzeczywistym awansem społecznym jednostki. To jest redystrybucja prestiżu przebrana za sprawiedliwość społeczną, która nie dotyka sedna problemu, lecz jedynie łagodzi sumienie klasy zarządzającej. Przy czym współczesne spory o affirmative action potwierdzają, że problem nie zniknął, lecz jedynie zmienił swój język na bardziej hermetyczny i technokratyczny. Po przełomowym orzeczeniu Sądu Najwyższego z 2023 roku instytucje zaczęły intensywnie poszukiwać nowych formuł, które byłyby formalnie zgodne z literą prawa. Spór przesunął się zatem z pytania o jawne kryteria rasowe na subtelne, narracyjne mechanizmy selekcji, które mają omijać konstytucyjne zakazy.

Hughes nie pisze w próżni, lecz trafia w moment, w którym państwo prawa ponownie pyta o granice tolerancji dla wyjątków od zasady równości. Czy liberalna demokracja może bez końca akceptować rasowe odstępstwa, jeśli nie mają one precyzyjnej miary i indywidualnego uzasadnienia? Nie oznacza to bynajmniej, że wszystkie argumenty oponentów Hughesa są intelektualnie banalne lub pozbawione głębszej, socjologicznej racji bytu. Wszak byłoby nieuczciwością udawać, że krytycy ślepoty na barwy, czyli postawy zakładającej traktowanie jednostek bez względu na pochodzenie, nie mają ważnych argumentów. Myśliciele tacy jak Kimberlé Crenshaw czy Derrick Bell słusznie wskazują, że formalna neutralność prawa może współistnieć z głęboko nierównymi skutkami społecznymi. Przypominają nam oni, że historia nie znika magicznie w dniu uchwalenia nowej ustawy, a instytucje potrafią reprodukować nierówności bez jawnie rasistowskich intencji.

Ich najmocniejszy argument brzmi: jeśli państwo przez stulecia było rasowo świadome w dyskryminacji, to czysta neutralność może jedynie utrwalić te historyczne zaszłości. Niemniej tego głosu nie wolno zbywać wzruszeniem ramion, ponieważ historia rzeczywiście kumuluje kapitały i deficyty w sposób niemal dziedziczny. Dziedziczy się przecież nie tylko traumę, ale przede wszystkim konkretny majątek, bezpieczną dzielnicę, sieć kontaktów oraz bibliotekę domową. Hughes odpowiada na te zarzuty w sposób niezwykle celny: jeśli problemem są dziedziczone deficyty kapitału, to polityka powinna uderzać w te deficyty, a nie w fenotyp. Proponuje on algorytm sprawiedliwości, czyli identyfikację potrzebujących na podstawie konkretnych braków ekonomicznych i edukacyjnych, zamiast arbitralnej przynależności do grupy. To jest rasizm w epoce Excela: mniej brutalny w geście, ale bardziej subtelny i podstępny w swoim ostatecznym skutku.

Jeżeli realnym problemem jest bieda, to należy leczyć biedę za pomocą precyzyjnych narzędzi socjalnych, a nie ideologicznych etykiet. Jeżeli barierą są złe szkoły, naprawiajmy system edukacji, finansujmy tutoring i wprowadzajmy kulturę wysokich oczekiwań od najmłodszych lat. Bowiem w przypadku dyskryminacji rozwiązaniem jest humanizm proceduralny, oparty na uczciwych procesach, takich jak anonimowe ocenianie czy audyty decyzji kadrowych. Nie twórzmy jednak praw, które traktują rasę jako skrót do ludzkiej potrzeby, ponieważ taki skrót jest moralnie ryzykowny i empirycznie nieprecyzyjny. Skrót w polityce publicznej bywa często GPS-em ustawionym przez ideologa, który prowadzi nas prosto na manowce i oddala od celu. Prawo nie jest przecież psychoterapią sumienia klasy zarządzającej, lecz narzędziem budowania sprawiedliwego i przewidywalnego ładu społecznego.

Warto podkreślić, że Hughes w swojej argumentacji nie neguje postępu, lecz stara się obalić mit braku postępu, paraliżujący współczesną debatę publiczną. Przekonanie, że sytuacja mniejszości nie uległa poprawie mimo obiektywnych zmian, służy jedynie jako narzędzie radykalnej mobilizacji politycznej. Hughes wykazuje, że takie twierdzenie jest nie tylko empirycznie fałszywe, ale przede wszystkim psychologicznie toksyczne dla tych, którym rzekomo ma służyć. Owszem, rasizm nie zniknął całkowicie z życia społecznego, a uprzedzenia i instytucjonalne bezwłady wciąż stanowią realne wyzwanie dla nowoczesnej demokracji. Toteż społeczeństwo amerykańskie przeszło w ostatnich dekadach gigantyczną przemianę norm moralnych, której nie wolno ignorować w rzetelnej analizie. Dane Gallupa są tu bezlitosne: akceptacja małżeństw międzyrasowych wzrosła z 4 procent w 1958 roku do 94 procent w 2021 roku.

Pułapka wiecznej ofiary: dlaczego trauma nie może być tożsamością

Opisywana zmiana nie jest jedynie kosmetyczną korektą języka, lecz prawdziwym cywilizacyjnym sejsmografem, rejestrującym drgania najgłębszych struktur społecznych. Społeczeństwo, które w ciągu zaledwie kilku dekad przeszło od dusznego, powszechnego tabu do niemal całkowitej akceptacji różnorodności, wymyka się prostym opisom opartym na teorii stagnacji. Mit braku postępu, czyli przekonanie, że sytuacja mniejszości nie uległa poprawie mimo obiektywnych zmian prawnych, pełni tu jednak niezwykle istotną funkcję polityczną. Jeżeli bowiem uznamy, że nastąpił realny, mierzalny postęp, konieczna stanie się całkowita rewizja dotychczasowych modeli mobilizacji społecznej. Nie można przecież bez końca przemawiać do współczesnych obywateli tak, jakby wciąż tkwili w niezmienionej, opresyjnej strukturze roku 1955. Piękny szyld, sklep zamknięty.

W tej specyficznej dynamice obserwujemy nieustanne przesuwanie słupków bramki, co czyni proces społecznego pojednania niemal niemożliwym do sfinalizowania. Najpierw żąda się oficjalnych przeprosin, by po ich uzyskaniu natychmiast o nich zapomnieć; domaga się reprezentacji, by później twierdzić, że nie ma ona żadnego realnego znaczenia. Pamięć, o którą tak usilnie zabiegano, w tej narracji staje się nagle dowodem na niewystarczającą skruchę, co Coleman Hughes trafnie nazywa bieżnią nieprzebaczenia. Współczesne społeczeństwo wykonuje tytaniczną pracę, buduje muzea, uchwala nowe święta i surowo karze przejawy rasizmu, a mimo to wciąż słyszy, że stoi w miejscu. Taka retoryka nie jest rzetelną analizą socjologiczną, lecz precyzyjnym mechanizmem produkcji moralnego zadłużenia bez terminu spłaty. To jest rasizm w epoce Excela: mniej brutalny w geście, bardziej subtelny w skutku.

Najbardziej destrukcyjnym elementem tej układanki pozostaje jednak mit odziedziczonej traumy, który w swojej skrajnej formie próbuje biologizować historię i determinizm społeczny. Głosi on mianowicie, że potomkowie osób zniewolonych dziedziczą psychiczne rany przodków niemal tak, jakby były one fizyczną substancją zapisaną w kodzie genetycznym. Hughes zdecydowanie odrzuca tę tezę, wskazując na jej słabe ugruntowanie naukowe oraz fatalne skutki dla spójności wspólnoty i kondycji samej jednostki. Oczywiście nikt nie neguje faktu, że rodzinne opowieści, doświadczenie biedy czy pamięć zbiorowa realnie kształtują ludzką psychikę i wybory życiowe. Niemniej jednak musimy postawić wyraźny opór wobec próby przemiany historycznej krzywdy w trwałą, niezmienną ontologię ofiary. W nauce nawet rana musi przejść przez argument; inaczej nie jest wiedzą, lecz immunitetem od krytyki.

„Stan bycia ofiarą powinien mieć charakter ostry, a nie przewlekły” – ten bon mot Hughesa uderza w samo sedno współczesnego sporu o fundamenty tożsamości. Stan ostry, podobnie jak w medycynie, wymaga natychmiastowej opieki, sprawiedliwości i intensywnego leczenia, które prowadzi do ostatecznej odbudowy i powrotu do zdrowia. Tymczasem stan przewlekły nieuchronnie staje się tożsamością, która po zinstytucjonalizowaniu zaczyna produkować trwałą zależność od tych, którzy zarządzają językiem krzywdy. Ta dygresja jest konieczna, gdyż spór o traumę przypomina fundamentalną debatę o medycynę duszy społecznej, czyli zestaw praktyk terapeutycznych stosowanych wobec całych grup. Dobry lekarz nigdy nie powie pacjentowi po ciężkim wypadku, że jego jedynym przeznaczeniem jest wiecznie otwarta rana. Nie neguje on bólu, lecz pilnuje, by wokół tego cierpienia nie zaczęto budować sakralnej świątyni.

Współczesna kultura terapeutyczna zbyt często myli niezbędne uznanie cierpienia z jego niebezpieczną sakralizacją, co paradoksalnie paraliżuje naturalne procesy zdrowienia społecznego. Choć każda wspólnota potrzebuje rytuałów pamięci, żadna zdrowa grupa nie może przetrwać, żyjąc wyłącznie rytuałem nieustannego rozdrapywania dawnych ran. Trauma historyczna powinna być

lekcją odpowiedzialności i czujności wobec przemocy, a także źródłem głębokiej wdzięczności wobec siły naszych przodków. Nie może ona jednak uczyć nowych pokoleń, że rodzą się z fakturą wystawioną na cudze sumienie lub z kajdanami wpisanymi w epigenetyczny horoskop. Hughes, przywołując losy własnej rodziny, świadomie wybiera dumę zamiast bezsilności, co stanowi kluczowe przesunięcie aksjologiczne w tej debacie. To nie jest tylko zmiana nastroju, to zmiana całego paradygmatu ludzkiego sprawstwa.

Pamięć o niewolnictwie może być przecież opowieścią o niewyobrażalnym cierpieniu, ale równie dobrze może stać się hymnem na cześć heroizmu i moralnej siły. To historia ludzi, którzy wykazali się nadludzką inteligencją adaptacyjną, aby ich potomkowie mogli dziś funkcjonować jako wolni i dumni obywatele. Neorasizm, czyli system ideologiczny czyniący rasę kluczową miarą moralną i historyczną, często odbiera tę możliwość, woląc eksploatować ból niż budować realną sprawczość. Kryje się w tym ponura ekonomia emocjonalna, w której chroniczna krzywda tworzy lukratywny rynek dla ekspertów od winy i administratorów naprawy świata formularzem. Właśnie dlatego diagnoza Hughesa jest tak istotna dla każdego, kto próbuje zrozumieć algorytm sprawiedliwości, czyli model identyfikacji potrzebujących na podstawie konkretnych deficytów ekonomicznych, a nie przynależności rasowej. Bez tej perspektywy pozostajemy uwięzieni w zaklętym kręgu resentymentu.

Dlaczego ślepota na barwy to fundament sprawiedliwego państwa

Proponowana przez Colemana Hughesa perspektywa to w istocie próba oczyszczenia danych moralnych z szumu ideologicznego. Jeżeli model społeczny przyjmuje rasę za główną zmienną wyjaśniającą, nieuchronnie będzie produkował polityki o charakterze rasowym, zamiast rozwiązywać realne problemy. Gdy każdą statystyczną dysproporcję uznamy za ostateczny dowód winy, zaczniemy karać uczciwe procesy za ich wyniki, co podważa fundamenty państwa prawa. Jeśli zaś subiektywne doświadczenie stanie się argumentem nieobalalnym, debata publiczna zostanie zamknięta w szczelnych bańkach tożsamościowych. Traktowanie historycznej traumy jako dziedzicznego przeznaczenia sprawia, że system, zamiast wspierać sprawczość, zaczyna optymalizować bezsilność jednostki.

Hughes proponuje w zamian inny algorytm sprawiedliwości, czyli model identyfikacji potrzebujących na podstawie konkretnych deficytów ekonomicznych, a nie przynależności etnicznej, który pozwala na precyzyjne kierowanie pomocy. Jego metoda nakazuje badać konkretne mechanizmy wykluczenia i stosować procedury całkowicie neutralne wobec koloru skóry. Zasada ta

opiera się na prostym fundamencie: pomagaj według rzeczywistej potrzeby, wymagaj według możliwości i piętnuj każdy rasizm z jednakową surowością. Kluczowe jest tutaj, aby nie zamieniać człowieka w delegata własnej kategorii, lecz widzieć w nim autonomiczną jednostkę. To sprawia, że ślepota na barwy, czyli colorblindness – praktyka polegająca na traktowaniu jednostek bez względu na ich pochodzenie etniczne – jest nie tylko wyborem moralnym, ale przede wszystkim koniecznością epistemologiczną.

Taka postawa pozwala dostrzec rasizm dokładnie tam, gdzie on występuje, ponieważ ustanawia jasny benchmark: rasa nie powinna decydować o traktowaniu jednostki. Niestety neorasizm, czyli system ideologiczny czyniący rasę kluczową miarą moralną, ten cywilizacyjny benchmark systematycznie niszczy. Sugeruje on bowiem, że rasa może decydować o alokacji dóbr, o ile służy to aktualnie zdefiniowanemu, słusznemu celowi. To jest redystrybucja prestiżu przebrana za sprawiedliwość społeczną, która zamiast leczyć rany, otwiera nowe pola konfliktów o władzę nad klasyfikacją. Gdy raz uznamy, że rasa jest dopuszczalnym narzędziem podziału zasobów, kończy się dyskusja o zasadach, a zaczyna spór o to, kto ma ustalać, która grupa zyskuje.

W tych dylematach ujawnia się siła humanizmu proceduralnego, czyli modelu sprawiedliwości opartego na uczciwych procesach i obiektywnych kryteriach, który chroni przed arbitralnością władzy. Colorblindness nie jest ideologią doskonałą, lecz zasadą cywilizacyjnie bezpieczniejszą niż jej alternatywy, stanowiąc jedyny skuteczny hamulec przed powrotem niszczycielskiej plemienności. Można ją uznać za prawny odpowiednik zasady aseptyki: zanim dotkniesz obywatela aparatem państwa, musisz umyć ręce z rasowej klasyfikacji. Historia uczy, że państwo zaczynające od tymczasowego użycia rasy w dobrym celu rzadko kończy na niewinnej rubryce. Kategorie administracyjne mają bowiem specyficzną lepkość – przyklejają się do ludzi i budżetów, zaczynając żyć własnym życiem.

Hughes nie prowadzi wojny z autentyczną troską o mniejszości, lecz z jej fałszywą formą, która zamienia rasę w walutę, a sprawiedliwość w księgowość historycznego odwetu. Statystyka bez socjologii jest jak mikroskop bez światła, dlatego autor domaga się głębszego spojrzenia na przyczyny nierówności zamiast prostych recept. Jego humanizm jest wymagający, ponieważ każe nam pytać o proces, a nie tylko o wynik, oraz precyzyjnie odróżniać dyskryminację od statystycznej dysproporcji. Wymaga uznania realnego postępu bez popadania w samozadowolenie, a także pamięci o krzywdzie bez produkowania statusu chronicznej ofiary. To wezwanie do tego, by pomagać biednym w sposób skuteczny, a nie teatralny.

Ślepota na barwy jako radykalny fundament sprawiedliwości

Idea ta każe nam bezlitośnie piętnować każdy przejaw rasizmu, włączając w to jego wersje najbardziej zwodnicze: te modne, salonowe, ubrane w szaty grantów badawczych czy akademickich certyfikatów. Mamy tu do czynienia z czymś, co można nazwać humanizmem proceduralnym, czyli modelem sprawiedliwości opartym na uczciwych procesach i obiektywnych kryteriach, który jest surowy niczym wymagająca szkoła, lecz jednocześnie wyzwalający jak rzetelnie przeprowadzony egzamin. Ślepota na barwy, wbrew złośliwym supozycjom, wcale nie bierze swojego początku w wygodnej obojętności ludzi sytych, którzy mogą sobie pozwolić na luksus ignorowania rzeczywistości. Nie jest ona bynajmniej sprytnym wynalazkiem tych, którzy nigdy nie doświadczyli brutalności uprzedzeń i teraz pragną zasłonić sobie oczy elegancką chusteczką liberalnego komfortu. Jej genealogia okazuje się znacznie bardziej radykalna, a przez to staje się wyjątkowo kłopotliwym wyzwaniem dla współczesnych krytyków szukających łatwych celów do ataku. Wbrew popularnej dziś karykaturze, koncepcja ta nie stanowiła pierwotnie hasła konserwatywnego samozadowolenia, lecz była potężnym moralnym młotem wymierzonym prosto w fundamenty państwa rasowego.

Głównym zadaniem tego intelektualnego taranu było rozbicie samej zasady, według której aparat państwowy ma prawo postrzegać obywatela przede wszystkim jako element konkretnej grupy etnicznej. Ślepota na barwy, czyli radykalna postawa liberalna zakładająca traktowanie jednostek bez względu na ich pochodzenie etniczne, stanowiła ambitny projekt całkowitego odczarowania administracyjnego fetyszu koloru skóry. Jej nadrzędnym celem nigdy nie było to, aby pojedynczy człowiek w swojej prywatnej percepcji przestał dostrzegać naturalne różnice występujące między ludźmi. Chodziło o coś znacznie głębszego: aby instytucje takie jak szkoła, sąd, urząd czy wreszcie pracodawca przestały czynić z tych różnic fundament odmiennego traktowania i systemowej segregacji. Coleman Hughes, analizując tę tradycję, rekonstruuje ją jako nienaruszoną linię ciągłości między radykalnym abolicjonizmem, klasycznym liberalizmem obywatelskim a ruchem praw obywatelskich XX wieku. To jest redystrybucja prestiżu przebrana za sprawiedliwość społeczną, jeśli tylko zapomnimy o tych szlachetnych korzeniach.

Zrozumienie tej historycznej perspektywy jest kluczowe, ponieważ współczesna debata publiczna nazbyt często przedstawia ślepotę na barwy jako ideologiczną sztuczkę służącą konserwowaniu niesprawiedliwego status quo. Tymczasem w mrocznej epoce niewolnictwa i usankcjonowanej prawnie segregacji postulat rządu całkowicie ślepego na barwy był żądaniem skrajnie wywrotowym i niebezpiecznym dla ówczesnego ładu. Oznaczał on kategoryczną odmowę uznania rasy za

prawomocną kategorię uprawiania polityki, co w tamtych realiach uderzało w same podstawy hierarchii społecznej. Był to otwarty bunt przeciwko prawu, które mierzyło wartość człowieka za pomocą pigmentu, zawiłej genealogii, nieludzkiej zasady „jednej kropli" krwi czy urzędowej definicji białego człowieka. W świecie, w którym państwo oddychało rasą przy każdym akcie legislacyjnym, żądanie ślepoty instytucjonalnej oznaczało próbę wyrwania rasowego rdzenia z samej maszyny władzy. Piękny szyld, sklep zamknięty – tak można by podsumować systemy, które obiecują równość, jednocześnie skrupulatnie licząc punkty za pochodzenie.

Abolicjoniści nie byli bynajmniej naiwnymi idealistami, którzy nie potrafili pojąć niszczycielskiej, społecznej siły, jaką niesie ze sobą kategoria rasy w codziennym życiu. Rozumieli oni tę dynamikę aż za dobrze, właśnie dlatego dążyli do jej całkowitego politycznego rozbrojenia, zamiast próbować nią jedynie łagodniej zarządzać. Wendell Phillips, Frederick Douglass oraz inni radykałowie XIX wieku nie walczyli o to, aby państwo stało się sprawniejszym menedżerem różnic rasowych w ramach istniejącego systemu. Ich horyzontem nie była jedynie odwrócona hierarchia, w której dawne ofiary stają się nowymi uprzywilejowanymi, lecz całkowite i ostateczne zniesienie wszelkiej hierarchii opartej na urodzeniu. Nie chodziło o to, aby dawny niewolnik stał się symbolicznym wierzycielem potomków swojego pana, lecz o to, by człowiek przestał być odczytywany przez pryzmat kategorii narzuconej przez przemoc. Abolicjonizm w tej wersji był ruchem emancypacji żywej osoby z dusznego więzienia rasy, a nie jedynie próbą kosmetycznego doskonalenia więziennego regulaminu.

Ten sam wyzwoleńczy duch powraca w słynnym konstytucyjnym haśle głoszącym, że ustawa zasadnicza powinna być całkowicie ślepa na barwy, co stanowi fundament uniwersalnego humanizmu. W amerykańskiej tradycji prawnej odwołuje się ono przede wszystkim do legendarnego zdania odrębnego sędziego Johna Marshalla Harlana w głośnej sprawie Plessy v. Ferguson. Paradoks tej sytuacji jest porażający, gdy uświadomimy sobie, że większość Sądu Najwyższego zalegalizowała wówczas prawną fikcję segregacji pod hasłem „oddzielni, lecz równi". Harlan, choć sam był człowiekiem swojej epoki i nie należy go bezkrytycznie mitologizować jako świętego współczesnej wrażliwości, uchwycił wówczas coś absolutnie fundamentalnego. Zrozumiał on, że stabilny porządek konstytucyjny nie może tolerować istnienia żadnej kasty obywatelskiej, jeśli ma pozostać wierny idei wolności. Jego sprzeciw wobec segregacyjnej logiki stał się jednym z najważniejszych punktów odniesienia dla późniejszych pokoleń prawników walczących o prawa obywatelskie.

Ta konkretna karta historii jest wyjątkowo niewygodna dla współczesnych wrogów idei colorblindness, ponieważ dowodzi, że ślepota na barwy była przez dekady najskuteczniejszym argumentem przeciw segregacji. Ruch praw obywatelskich XX wieku odziedziczył ten język nie jako

estetyczną, retoryczną ozdobę, lecz jako precyzyjne narzędzie walki o elementarną godność milionów ludzi. Thurgood Marshall oraz prawnicy z NAACP budowali swoją strategię procesową na głębokim przekonaniu, że państwo nie posiada moralnego ani prawnego mandatu do klasyfikowania swoich obywateli. Martin Luther King Jr. nadał tej zasadzie najwyższą formę moralnej poezji politycznej, głosząc, że człowiek powinien być oceniany według treści swojego charakteru, a nie koloru skóry. Warto w tym miejscu podkreślić rzecz pozornie oczywistą, lecz dziś systematycznie rozmywaną w potoku nowomowy: to zdanie nie jest apelem o ignorowanie bolesnej historii. Jest ono raczej wezwaniem do ustanowienia standardu, w którym historia rasowej pogardy nie zostaje zastąpiona historią rasowej kompensacji, lecz zostaje ostatecznie przezwyciężona.

King nie marzył o społeczeństwie, w którym rubryki rasowe w dokumentach jedynie zmieniłyby swoje znaki z minusów na plusy, zachowując przy tym swoją centralną pozycję. Pragnął on świata, w którym ta rubryka przestaje być moralnym centrum osoby, pozwalając jednostce na definiowanie siebie poza narzuconymi schematami grupowymi. Nie oznacza to wcale, że King był naiwnym liberałem proceduralnym w jakimś płytkim, czysto formalnym sensie, który nie dostrzegał materialnych barier rozwoju. Przeciwnie, doskonale rozumiał on niszczycielski wpływ biedy, militaryzmu, wyzysku oraz brutalności systemu społecznego na życie konkretnych społeczności. Jego późniejsza myśl była radykalnie ekonomiczna, solidarystyczna i antyoligarchiczna, co czyniło go postacią znacznie bardziej niebezpieczną dla establishmentu niż wielu dzisiejszych aktywistów. Właśnie dlatego nie da się go uczciwie sprowadzić do roli patrona dzisiejszej polityki rasowych preferencji, która skupia się na powierzchownych cechach zamiast na strukturalnych zmianach.

Kingowski radykalizm był w swojej istocie radykalizmem wspólnej godności i ekonomicznej sprawiedliwości dla wszystkich biednych, a nie programem przyznawania dóbr publicznych według klucza etnicznego. Hughes przypomina nam z mocą, że wielki lider potępiał z równą siłą zarówno białą supremację, jak i rodzącą się wówczas ideę czarnej supremacji. Nie był to bynajmniej tani symetryzm uprawiany dla zachowania estetycznej równowagi w przemówieniach, lecz żelazna konsekwencja przyjętej zasady moralnej. Rasizm jest złem obiektywnym właśnie dlatego, że rości sobie prawo do oceniania i kategoryzowania człowieka przez pryzmat jego rasy, niezależnie od intencji. Gdy zmieniamy jedynie kierunek uprzedzenia, nie zmieniamy wcale jego toksycznej natury, a jedynie wskazujemy nową ofiarę w tym samym, starym cyklu przemocy. Statystyka bez socjologii jest jak mikroskop bez światła – pozwala widzieć liczby, ale nie pozwala zrozumieć dramatu żywego człowieka ukrytego pod danymi.

Współczesny neorasizm, czyli system ideologiczny deklarujący walkę z rasizmem przy jednoczesnym przejęciu jego podstawowej gramatyki, dokonuje na tym dziedzictwie operacji przypominającej wrogie przejęcie marki. Zachowuje on znajome twarze, święta, cytaty i sakralny

ton ruchu praw obywatelskich, ale w sposób fundamentalny podmienia centralną zasadę, na której ten ruch wyrósł. Zamiast dotychczasowego „nie traktuj człowieka według rasy", nowa doktryna głosi: „traktuj człowieka według rasy, o ile służy to naprawianiu historycznej nierówności". Zamiast dążyć do całkowitego usunięcia rasy z litery prawa, postuluje ona wprowadzenie jej tam z powrotem, tyle że pod rzekomo właściwym nadzorem moralnym. Zamiast stawiać charakter ponad kolor skóry, mówi się nam dziś o kolorze jako o niezbędnym kontekście charakteru, szansie, krzywdzie czy wręcz długu. To jest wielka zmiana paradygmatu, która sprawia, że prawo przestaje być gwarantem równości, a staje się narzędziem inżynierii społecznej opartej na pochodzeniu.

Hughes twierdzi z pełnym przekonaniem, że proces ten nie jest kontynuacją misji ruchu praw obywatelskich, lecz stanowi jego głęboką i tragiczną w skutkach zdradę. Momentem tej kluczowej zmiany był okres tuż po wielkich sukcesach legislacyjnych lat sześćdziesiątych, kiedy to Civil Rights Act miał definitywnie zakończyć dyskryminację. Jednak bardzo szybko elity polityczne zaczęły przesuwać akcent z równości formalnej ku zarządzaniu wynikami grupowymi, co zrodziło zjawisko epistemicznej nierównowagi. Polega ono na praktyce selektywnego nagłaśniania zdarzeń pasujących do tezy o braku postępu, co skutecznie zniekształca obraz rzeczywistości u współczesnych odbiorców. W praktyce oznaczało to narodziny skomplikowanej architektury preferencji rasowych, parytetów i celów liczbowych, które zaczęły przemawiać do nas wyłącznie językiem grupowej kompensacji. Prawo nie jest psychoterapią sumienia klasy zarządzającej, lecz powinno być fundamentem, na którym każdy buduje swój los według własnych zasług.

Pułapka rasowego bilansu: dlaczego rasa to zły algorytm sprawiedliwości

Nie była to zmiana kosmetyczna, lecz fundamentalne pęknięcie w fundamentach zachodniego gmachu prawnego. Dokonał się bowiem gwałtowny zwrot od klasycznego modelu, w którym nikt nie może być dyskryminowany ze względu na kolor skóry, ku nowej, niepokojącej doktrynie dopuszczającej dyskryminację, o ile służy ona słusznemu celowi naprawczemu. W architekturze prawa taki przeskok przypomina z pozoru niegroźną rysę na tamie, która początkowo wydaje się jedynie techniczną usterką, by po czasie okazać się zapowiedzią cywilizacyjnej powodzi. Tutaj musimy na chwilę zatrzymać się przy słowie „naprawa", które stało się fetyszem współczesnej debaty publicznej. Polityka nowoczesna kocha ten termin, ponieważ brzmi on jednocześnie praktycznie, moralnie i inżyniersko, sugerując, że społeczeństwo to maszyna, którą można po prostu wyregulować. Naprawiamy system, naprawiamy historię, naprawiamy nierówności i

reprezentację, wierząc, że każde historyczne zło da się wyzerować za pomocą odpowiedniego dekretu.

Problem polega jednak na tym, że nie każdą krzywdę dziejową da się zniwelować poprzez współczesne przeniesienie kosztów na ludzi, którzy nie popełnili żadnego czynu zabronionego, i przekazanie korzyści tym, którzy nie są bezpośrednimi ofiarami. Można i bez wątpienia trzeba naprawiać instytucje, które zawiodły, tak samo jak należy wspierać wspólnoty dotknięte dziedziczeniem biedy, przemocy i wielopokoleniowego wykluczenia. Można i trzeba usuwać bariery strukturalne oraz bezwzględnie karać każdy przejaw aktywnej dyskryminacji w życiu publicznym. Jednak w momencie, gdy owa naprawa przyjmuje formę rasowego bilansu win i korzyści, staje się ona moralną księgowością o wyjątkowo wątpliwej metodologii. Wkraczamy wtedy w obszar, gdzie prawo nie jest psychoterapią sumienia klasy zarządzającej, lecz narzędziem arbitralnego podziału zasobów według kryteriów plemiennych. Pojawiają się pytania, na które neorasizm, czyli system ideologiczny czyniący rasę kluczową miarą moralną i historyczną, nie potrafi udzielić rzetelnej odpowiedzi.

Kto dokładnie w tym układzie jest dłużnikiem, a kto wierzycielem i według jakiego drzewa genealogicznego mielibyśmy to rozstrzygać? Czy sprawiedliwość ma sięgać trzech, pięciu, czy może dziesięciu pokoleń wstecz, ignorując przy tym naturalne procesy asymilacji i zmian społecznych? Jak w takim systemie traktować osoby o pochodzeniu mieszanym, które noszą w sobie krew obu stron historycznego konfliktu? Co z imigrantami, którzy przybyli do kraju długo po zniesieniu niewolnictwa, a mimo to są wrzucani do wspólnego worka na podstawie koloru skóry? Jak traktować ubogich członków grupy historycznie dominującej, którzy nie posiadają żadnych realnych przywilejów poza statystyczną przynależnością do większości? Jeżeli jedyną odpowiedzią na tak złożone dylematy jest „rasa”, to znaczy, że proponowane rozwiązanie jest zbyt prymitywne dla problemu o tak wysokim stopniu skomplikowania.

Coleman Hughes nie ucieka od faktu, że historyczne krzywdy rzucają długie i mroczne cienie na teraźniejszość, ale stanowczo odróżnia ten cień od tożsamości prawnej jednostki. Dziedziczenie nierówności jest zjawiskiem realnym i bolesnym, lecz jego nośnikami są najczęściej konkretne, mierzalne mechanizmy społeczne, a nie metafizyczna wina przypisana do fenotypu. Majątek rodzinny, jakość lokalnej szkoły, bezpieczeństwo dzielnicy, stabilność struktury domowej czy dostęp do sieci kontaktów to realne zmienne decydujące o starcie w dorosłość. Jeśli chcemy polityki skutecznej i sprawiedliwej, powinniśmy mierzyć te mechanizmy bezpośrednio, zamiast posługiwać się rasowym przybliżeniem. Rasa jest tu bowiem wskaźnikiem zbyt szerokim, zbyt hałaśliwym i, co najważniejsze, zbyt moralnie toksycznym, by budować na nim trwały pokój społeczny.

Dla algorytmu sprawiedliwości, czyli propozycji identyfikacji potrzebujących na podstawie konkretnych deficytów ekonomicznych zamiast przynależności grupowej, rasa okazuje się zmienną wysokiego ryzyka. Pozwala ona wprawdzie łatwo optymalizować symboliczną reprezentację w kolorowych broszurach korporacyjnych, ale rzadko trafia w punkt realnej, indywidualnej potrzeby. Innymi słowy, takie podejście jest niezwykle wygodne dla administratora systemu, ale staje się śmiertelnie niebezpieczne dla obywatela, który przestaje być traktowany jako podmiot. Neorasizm żywi się w tym miejscu potężnym mechanizmem psychologicznym: naszym atawistycznym pragnieniem moralnej prostoty w świecie, który odmawia bycia prostym. Świat społeczny jest gęstą siecią zależności, a nierówności mają wiele przyczyn, wśród których dyskryminacja bywa realna, ale rzadko stanowi jedyne i wyczerpujące wyjaśnienie.

Kultura może być potężnym wsparciem lub hamulcem, rodzina może stanowić kapitał startowy lub generować deficyt, a instytucje bywają zarówno opresyjne, jak i wyzwalające. Rynek potrafi nagradzać kompetencje, ale równie często utrwala dziedziczone przewagi, zaś państwo, lecząc jedne nierówności, ma tendencję do kreowania zupełnie nowych. Wobec tej przytłaczającej złożoności neorasizm oferuje kusząco prosty model: jeśli istnieje jakakolwiek dysproporcja statystyczna, winny jest rasizm systemowy. Taki model jest atrakcyjny, ponieważ błyskawicznie porządkuje gniew i wskazuje winnego bez konieczności prowadzenia żmudnych badań socjologicznych. Jest jak aplikacja do nawigacji moralnej, która zawsze pokazuje jedną trasę i nigdy nie ostrzega przed korkami poznawczymi, prowadząc nas prosto nad przepaść uproszczeń.

Błąd dysproporcji, na który wskazuje autor, jest w tym kontekście nie tylko usterką statystyczną, ale przede wszystkim błędem antropologicznym. Zakłada on bowiem w sposób całkowicie arbitralny, że w sprawiedliwym świecie grupy rasowe powinny osiągać identyczne wyniki w każdej możliwej dziedzinie życia. Takie założenie staje się absurdalne, gdy tylko zaczniemy traktować ludzi poważnie jako istoty kulturowe, historyczne i ekonomiczne, a nie jako wymienne jednostki w tabeli Excela. Grupy różnią się przecież medianą wieku, historią migracji, regionalnym rozmieszczeniem, a nawet preferencjami edukacyjnymi czy normami dotyczącymi pracy. Jeżeli jakaś grupa jest nadreprezentowana w medycynie, a inna w sporcie czy zawodach technicznych, to pierwszym odruchem badacza powinno być pytanie o mechanizm, a nie sakramentalne oskarżenie o uprzedzenia.

Pamiętajmy, że statystyka bez socjologii jest jak mikroskop bez światła – widzimy kształty, ale nie rozumiemy ich natury. Hughes idzie o krok dalej i stawia tezę, która dla wielu jest trudna do przełknięcia: nawet całkowicie uczciwe procesy mogą prowadzić do nierównych wyników końcowych. To jedno z najważniejszych zdań w całym jego projekcie intelektualnym, ponieważ uderza w samo serce współczesnego egalitaryzmu wynikowego. Rasistowskie procesy mogą dawać

złudzenie równości, jeśli tylko odpowiednio zmanipuluje się selekcję, by pasowała do założonego klucza. Z kolei procesy ślepe na barwy mogą generować wyniki nierówne, jeśli grupy startowe różnią się przygotowaniem, strukturą wieku lub kapitałem kulturowym. Dlatego sprawiedliwość nie może być oceniana wyłącznie po końcowej fotografii, która jest statyczna i często myląca.

Musimy zacząć badać film, a nie tylko pojedyncze klatki: trzeba widzieć, kto startował, z jakiego miejsca, według jakich reguł i z jakimi zasobami. Neorasizm uwielbia fotografie, ponieważ są one retorycznie łatwe i pozwalają na szybką mobilizację emocjonalną wokół obrazu nierówności. Hughes domaga się jednak analizy całego filmu, bo dopiero on ujawnia rzeczywistą przyczynowość i pozwala odróżnić barierę systemową od indywidualnego wyboru. Kluczowy staje się tutaj postulat procesów „ślepych", które nie biorą pod uwagę cech irrelewantnych dla meritum sprawy. Autor nie mówi naiwnie: „zaufajmy dobrej woli decydentów", wręcz przeciwnie, jest wobec niej głęboko sceptyczny, wiedząc, że ludzkie uprzedzenia potrafią działać w sposób niezwykle subtelny i podświadomy.

Właśnie dlatego proponuje on konkretne rozwiązania instytucjonalne, takie jak ślepe ocenianie prac, anonimizowanie życiorysów czy usuwanie imion z wniosków rekrutacyjnych. To jest prawdziwa, organiczna walka z dyskryminacją, ponieważ uderza ona w sam mechanizm stronniczości, a nie ogranicza się do teatralnych deklaracji o inkluzywności. W tym sensie ślepota na barwy, czyli postawa zakładająca traktowanie jednostek bez względu na ich fenotyp, nie jest jedynie bierną cnotą prywatną, lecz ambitnym projektem architektury instytucjonalnej. Nie chodzi o to, aby każdy urzędnik czy menedżer miał nieskazitelnie czyste serce, bo to postulat z obszaru religii, a nie polityki. Chodzi o to, aby procedura miała czyste ręce i nie pozwalała na ingerencję uprzedzeń w proces oceny człowieka.

Tu właśnie ujawnia się miażdżąca przewaga Hughesa nad sporą częścią współczesnej korporacyjnej kultury różnorodności. Wiele programów określanych mianem DEI działa dziś jak liturgia reputacyjna – zestaw rytuałów mających na celu ochronę wizerunku organizacji, a nie realną pomoc wykluczonym. Organizacje tworzą grupy zadaniowe, szkolenia i kwieciste deklaracje, które często zamiast łagodzić konflikty, jedynie zwiększają napięcia społeczne. Uczą one bowiem pracowników myślenia plemiennego, wzajemnej podejrzliwości i nowej formy moralnej segregacji pod płaszczykiem postępu. Humanizm proceduralny, model sprawiedliwości oparty na uczciwych procesach i obiektywnych kryteriach, jest być może mniej efektowny medialnie, ale za to nieporównywalnie bardziej uczciwy. Nie produkuje on wzruszających fotografii do raportów rocznych, ale tworzy coś znacznie cenniejszego: przestrzeń, w której uprzedzenie traci swoje paliwo.

Od tożsamości do kompetencji: dlaczego rasa to błędny drogowskaz

To jest fundamentalna różnica między kosmetyką moralną a rzetelną inżynierią sprawiedliwości, której fundamentem musi być precyzja, a nie sentyment. Warto wprowadzić tutaj perspektywę prawnika, dla którego sprawiedliwość nie jest kwestią estetyki, lecz procedury. Prawo nowoczesne, jeśli ma pozostać cywilizowane, nie powinno pytać o kolor skóry obywatela, zanim zapyta o to, co mu się właściwie stało. Musi najpierw dociec, czego ten człowiek potrzebuje, jakie posiada kompetencje, jakie realne straty poniósł i czy w konkretnym procesie został potraktowany niesprawiedliwie. Prawo nie jest psychoterapią sumienia klasy zarządzającej, lecz narzędziem ochrony jednostki przed arbitralnością systemu. Kiedy zaczynamy odwracać tę hierarchię, wchodzimy na grząski grunt, gdzie prawo przestaje być tarczą, a staje się pędzlem do malowania zbiorowych tożsamości.

Rasa jako kategoria prawna ma charakter wybuchowy, ponieważ niemal zawsze niesie ze sobą pokusę odpowiedzialności zbiorowej, która jest trucizną dla liberalnego porządku. Gdy państwo zaczyna rozdzielać dobra, przywileje czy szanse według klucza rasowego, to nawet jeśli jego intencją jest naprawa dawnych krzywd, w praktyce sankcjonuje odmienne traktowanie niewinnych jednostek. Liberalna konstytucyjność nie może tego lekceważyć, wszak prawa jednostki istnieją właśnie po to, aby chronić konkretnego człowieka przed poświęceniem go na ołtarzu wielkich statystyk. Kiedy ktoś mówi: „dla dobra grupy musimy skrzywdzić tę jednostkę", prawnik powinien usłyszeć alarm, a nie fanfarę postępu. To jest moment, w którym sprawiedliwość proceduralna zostaje zastąpiona przez ideologiczną dystrybucję, co zawsze kończy się erozją zaufania do instytucji.

Ekonomista dodałby do tego, że polityki oparte na rasie generują fatalne bodźce i prowadzą do systemowej złej alokacji zasobów. Jeśli instytucja, czy to uczelnia, czy korporacja, jest rozliczana głównie z reprezentacji grupowej, zaczyna nieuchronnie manipulować kategoriami i obniżać standardy, byle tylko zgadzały się słupki. To jest rasizm w epoce Excela: mniej brutalny w geście, ale bardziej subtelny i destrukcyjny w swoim długofalowym skutku. System ten preferuje kandydatów z elit mniejszościowych, którzy najlepiej poprawiają statystykę, jednocześnie ignorując biednych spoza uprzywilejowanej kategorii. W ten sposób powstaje mechanizm, który nie tyle pomaga najbardziej potrzebującym, ile kupuje sobie moralny certyfikat za pomocą widoczności.

Powstaje swoisty rynek sygnałów cnoty, na którym walutą jest reprezentacja, a audytorem rozgorączkowana opinia publiczna. Beneficjentem tego układu jest zazwyczaj klasa profesjonalna, która potrafi sprawnie operować nowym żargonem, natomiast pominiętym klientem pozostaje

biedne dziecko w słabej szkole. Brzmi to wszystko niezwykle szlachetnie w komunikatach prasowych, ale w rzeczywistości działa boleśnie selektywnie. To klasyczny przypadek redystrybucji prestiżu przebranej za sprawiedliwość społeczną, gdzie symbol zastępuje realną pomoc. Widzimy piękny szyld, ale gdy podchodzimy bliżej, okazuje się, że sklep jest zamknięty, a towaru nigdy nie dowieziono.

Antropolog natomiast zwróciłby uwagę, że neorasizm, czyli system ideologiczny deklarujący walkę z uprzedzeniami, ale czyniący z rasy kluczową miarę moralną, myli rasę z kulturą. To jeden z najpoważniejszych błędów współczesnego dyskursu, który spłaszcza ludzkie doświadczenie do poziomu fenotypu. Rasa jest kategorią genealogiczną, społecznie przetworzoną i politycznie obciążoną, podczas gdy kultura to żywy zespół praktyk, norm, języków i wzorców aspiracji. Dwie grupy uznawane za tę samą rasę mogą mieć radykalnie różne kody kulturowe i osiągać zupełnie inne wyniki społeczne. Sprowadzanie ich do wspólnego mianownika jest nie tylko błędem poznawczym, ale formą intelektualnego lenistwa, które zaciera rzeczywiste przyczyny sukcesów i porażek.

Czarnoskórzy migranci z Karaibów czy Afryki Zachodniej często wykazują odmienne wzorce osiągnięć niż rdzenni czarnoskórzy Amerykanie, których historia jest naznaczona traumą niewolnictwa i gettoizacji. Zbiorcze słowo „czarni" zakrywa w tym przypadku więcej, niż jest w stanie wyjaśnić, podobnie jak etykiety „Azjaci" czy „Latynosi". Kategoria rasowa jest często grubą kreską namalowaną na mapie, na której rzeczywiste drogi i bariery biegną zupełnie inaczej. Tu dochodzimy do centralnego postulatu Hughesa: trzeba wycofać rasę z pozycji głównego wyjaśnienia i zastąpić ją precyzyjniejszymi narzędziami analitycznymi. Nie robimy tego dlatego, że kolor skóry nigdy nie wpływa na ludzkie doświadczenie, bo wszak historia zostawia ślady, a instytucje bywają bezwładne.

Niemniej jednak wpływ rasy należy rzetelnie badać, a nie apriorycznie zakładać; trzeba go wykazywać dowodami, a nie sakralizować jako dogmat. Nauka społeczna zaczyna się tam, gdzie kończy się lenistwo jednego, uniwersalnego wyjaśnienia, które pasuje do każdej tezy. Statystyka bez socjologii jest jak mikroskop bez światła – pokazuje kształty, ale nie pozwala zrozumieć ich natury. Musimy umieć precyzyjnie wskazać: tutaj działa dyskryminacja, tutaj klasa społeczna, tutaj geografia, a tutaj specyficzna struktura rodziny czy kultura edukacyjna. W nauce nawet rana musi przejść przez argument, inaczej nie staje się wiedzą, lecz immunitetem od krytyki, który uniemożliwia jakąkolwiek konstruktywną debatę.

Hughes broni polityki klasowej nie z powodu marksistowskiego odruchu, lecz z liberalno-solidarystycznego postulatu trafności. Pomoc publiczna powinna trafiać tam, gdzie istnieje realna, dająca się zmierzyć potrzeba, a nie tam, gdzie formularz rozpoznaje historycznie użyteczną

narrację. Klasa, dochód, majątek oraz jakość lokalnej szkoły są znacznie lepszymi wskaźnikami praktycznej krzywdy niż przynależność do grupy rasowej. Jeśli program wsparcia obejmie wszystkich biednych, bez względu na ich pochodzenie, będzie on nie tylko sprawiedliwszy, ale i politycznie zdrowszy. Polityka klasowa ma potencjał łączenia ludzi wokół wspólnych interesów, podczas gdy polityka rasowa prawie zawsze ich sortuje i antagonizuje.

Nie oznacza to oczywiście, że polityka klasowa jest magiczną różdżką, która natychmiast rozwiąże wszystkie problemy strukturalne. Może być ona źle zaprojektowana, niedofinansowana lub pożarta przez biurokrację, co często obserwujemy w praktyce państwowej. Jednak jej zasadnicza przewaga polega na tym, że dotyka zmiennej znacznie istotniejszej dla ludzkich szans życiowych niż kolor skóry. Ubóstwo nie jest doskonałym wskaźnikiem krzywdy, ale jest o lata świetlne lepsze niż rubryka rasowa w kwestionariuszu. Państwo, które aspiruje do miana sprawiedliwego, powinno zachowywać się jak dobry diagnosta: nie pytać najpierw o symbol przynależności, lecz o konkretny mechanizm choroby społecznej.

Polem najpilniejszej naprawy jest edukacja, rozumiana jako proces trwający od urodzenia do pełnoletności, a nie jako nagła interwencja na finiszu. Hughes słusznie uważa, że akcja afirmacyjna na poziomie uczelni jest interwencją spóźnioną, symboliczną i w wielu przypadkach po prostu szkodliwą. Jeżeli luka kompetencyjna powstaje i pogłębia się przez kilkanaście lat zaniedbań, nie da się jej uczciwie zasypać jedną decyzją komisji rekrutacyjnej. Można dekretem wpuścić studenta na elitarną uczelnię, ale nie można mu w ten sposób dać przygotowania, którego nie otrzymał wcześniej. To prowadzi do zjawiska znanego jako mismatch, czyli strukturalnego niedopasowania, które często kończy się osobistą porażką kandydata.

Student przyjęty z niższym przygotowaniem trafia do środowiska, w którym konkurencja jest brutalnie wysoka, co drastycznie zwiększa ryzyko rezygnacji z trudnych kierunków. To nie jest prawdziwa emancypacja, lecz cyniczne przeniesienie kosztu złego systemu szkolnego na barki młodego człowieka. Ma on teraz udowodnić swoją obecnością, że statystyka instytucji wygląda ładnie, podczas gdy jego realne szanse na sukces maleją. Prawdziwa sprawiedliwość edukacyjna zaczyna się znacznie wcześniej: w wysokiej jakości przedszkolach, intensywnym tutoringu i kulturze wysokich oczekiwań. To nie są konserwatywne fetysze, lecz sprawdzone narzędzia realnego awansu społecznego, które działają niezależnie od ideologii.

Dziecko z biednej rodziny nie potrzebuje przede wszystkim, aby ktoś potwierdził jego status ofiary za pomocą zawiłego języka teorii krytycznej. Ono potrzebuje nauczyć się czytać, liczyć, rozumować i wygrywać bez pychy, a także przegrywać bez psychicznego rozpadu. Potrzebuje dorosłych, którzy powiedzą mu wprost: jesteś zdolny, więc nie będziemy udawać, że mniej wysiłku wystarczy, byś osiągnął sukces. Taka „trudna miłość” w edukacji nie jest żadną przemocą symboliczną, lecz

najczystszą formą szacunku dla potencjału drugiego człowieka. Neorasistowska pedagogika robi coś dokładnie odwrotnego: pod pozorem wrażliwości obniża poprzeczkę, wmawiając uczniom, że standardy są opresyjne.

Wmawia się nam, że obiektywizm jest narzędziem dominacji, a rygor akademicki to forma wykluczenia, co jest tezą tyleż odważną, co absurdalną. Oczywiście, egzaminy mogą być źle skonstruowane i mierzyć jedynie kapitał kulturowy klasy średniej, ale odpowiedzią na to nie jest kult niestandardowości. Odpowiedzią jest nauczenie dzieci standardu, poszerzenie dostępu do rzetelnego przygotowania i uczciwe mierzenie efektów pracy. Jeśli most ma utrzymać ciężar, inżynier musi znać matematykę, a rzeczywistość nie stosuje akcji afirmacyjnej wobec błędu technicznego. Natura i fizyka są ślepe na nasze intencje, dlatego kompetencje muszą być realne, a nie przyznane w drodze administracyjnego przywileju.

To prowadzi do jednego z najbardziej prowokacyjnych twierdzeń Hughesa: polityki „antyrasistowskie" często najbardziej szkodzą tym mniejszościom, które rzekomo mają chronić. Jeżeli w imię walki z rasizmem defunduje się policję bez stworzenia realnej alternatywy, koszty ponoszą mieszkańcy najbiedniejszych dzielnic, a nie bezpiecznych osiedli. Jeżeli obniża się standardy edukacyjne, największą cenę płacą dzieci, które nie mają prywatnych zasobów, by te braki skompensować. Bogate rodziny zawsze znajdą sposób na korepetycje czy staż, natomiast biedne dzieci dostają ideologię zamiast solidnych instytucji. To jest luksusowy radykalizm, czyli postawa polegająca na promowaniu ryzykownych zmian przez osoby, które same nie poniosą ich kosztów.

Media społecznościowe jedynie przyspieszyły ten proces, promując narracje plemienne, które rozchodzą się z prędkością sportowego samochodu na pustej autostradzie. Hughes używa tu trafnej metafory McLarena i Chevy Sparka: gniewne, oparte na oburzeniu opowieści o ofiarach i sprawcach dominują w przestrzeni publicznej. Tymczasem fakty, rzetelne korekty, kontekst historyczny i chłodna analiza metodologiczna jadą znacznie wolniej, niczym mały samochód z rozsądnym spalaniem. W świecie zdominowanym przez szybkość przekazu, precyzja staje się towarem deficytowym, a my coraz częściej wybieramy łatwe poczucie moralnej wyższości zamiast trudnej pracy nad realną poprawą losu najsłabszych.

Pułapka obsesji: dlaczego neorasizm konserwuje podziały

Algorytm nie jest profesorem metodologii, lecz bezdusznym mechanizmem optymalizacji uwagi, który nade wszystko kocha gwałtowną reakcję. Rasa stanowi w tym układzie jeden z najpotężniejszych generatorów emocji w społeczeństwie, które historycznie zostało głęboko obciążone piętnem podziałów etnicznych. W konsekwencji dyskurs publiczny zaczyna produkować znacznie więcej świadomości rasowej, niż jest to obiektywnie potrzebne do skutecznej walki z realnym rasizmem. Powstaje swoista nadprodukcja tożsamości, która zamiast leczyć rany, stale je rozdrapuje w imię statystyk klikalności. Mechanizm, który miał nas wyzwolić z uprzedzeń, zaczyna nas więzić w kategoriach, od których od dekad próbowaliśmy uciec.

Słynne hasło Colemana Hughesa, głoszące, że mówienie o rasie rodzi rasistowskie myślenie, należy interpretować nie jako naiwny zakaz badania zjawiska, lecz jako ostrzeżenie. Chodzi o tę specyficzną obsesję, która nieustannie aktywuje uśpione kategorie plemienne, czyniąc z nich centralny punkt odniesienia dla każdej ludzkiej interakcji. Społeczeństwo, które każdego ranka budzi się z pytaniem o dzisiejsze znaczenie swojej rasy, wcale nie wychodzi poza horyzont dawnych uprzedzeń. Ono jedynie zmienia swój interfejs, modernizując stare podziały i nadając im nową, pozornie progresywną oprawę graficzną. Piękny szyld, sklep zamknięty.

Oczywiście nie oznacza to, że należy zamilknąć tam, gdzie rasa faktycznie determinuje niesprawiedliwość, gdyż milczenie wobec realnej dyskryminacji byłoby zwykłym tchórzostwem. Niemniej jednak różnica między rzetelną diagnozą a paranoiczną obsesją jest w tym kontekście absolutnie zasadnicza i nienaruszalna dla każdego badacza. Lekarz nie bada przecież gorączki po to, aby pacjent do końca swoich dni identyfikował się wyłącznie jako żywy termometr. Podobnie badacz społeczny nie analizuje struktur rasowych po to, aby każda instytucja zaczęła postrzegać człowieka wyłącznie przez pryzmat jego fenotypu. Celem diagnozy jest leczenie, a celem leczenia jest ostateczne zmniejszenie znaczenia samej choroby w życiu pacjenta.

Neorasizm, czyli system ideologiczny deklarujący walkę z rasizmem przy jednoczesnym przejęciu jego gramatyki, tworzy specyficzny typ kapitału kulturowego, który można nazwać kapitałem oskarżenia. Ten, kto potrafi najszybciej i najgłośniej nazwać dowolne zjawisko rasistowskim, zyskuje natychmiastową przewagę moralną w debacie publicznej. Z kolei ten, kto ośmiela się pytać o twarde dowody, ryzykuje błyskawiczne przypięcie etykiety współwinnego lub obrońcy niesprawiedliwego status quo. Każdy, kto wskazuje na klasę, kulturę lub demografię, zostaje oskarżony o celowe odwracanie uwagi od rzekomo jedynego istotnego problemu. W ten sposób debata zostaje hermetycznie zamknięta od wewnątrz, a uniwersalizm ogłoszony maską dominacji.

W takim środowisku powstaje język, w którym jedynym akceptowalnym dowodem niewinności jest bezwarunkowa zgoda z punktem widzenia oskarżyciela. To nie jest już nauka oparta na dowodach, lecz rytuał podporządkowania, który ma na celu wymuszenie ideologicznego konformizmu u wszystkich uczestników. Profesjonalny czytelnik powinien być na to szczególnie wyczulony, ponieważ każda teoria, która immunizuje się przed falsyfikacją, zaczyna przypominać teologię bez transcendencji. Szczególnie groźnym narzędziem w tym arsenale jest racial ad hominem, polegające na odrzucaniu argumentu wyłącznie ze względu na rasę mówcy. Jeśli biały krytykuje neorasizm, mówi się, że broni przywileju; jeśli robi to czarny, oskarża się go o internalizację supremacji.

W świecie zdominowanym przez racial ad hominem przestają istnieć argumenty, a ich miejsce zajmują wyłącznie objawy tożsamościowe, co niszczy fundamenty racjonalnej rozmowy. Epistemiczna nierównowaga, czyli zjawisko medialne polegające na selektywnym nagłaśnianiu zdarzeń pasujących do tezy, dodatkowo zniekształca obraz rzeczywistości u wszystkich odbiorców. Gdy argument staje się objawem, rozumowanie musi ustąpić miejsca diagnostyce politycznej, w której dyskutant nie jest partnerem, lecz przypadkiem klinicznym. Hughes broni więc ślepoty na barwy, czyli postawy zakładającej traktowanie jednostek bez względu na ich pochodzenie, jako warunku koniecznego dla debaty. Prawda nie jest przecież demokratyczną własnością grup cierpienia, lecz wymaga żmudnego sprawdzania.

Ten wątek prowadzi nas nieuchronnie do głębszej refleksji nad naturą współczesnego państwa administracyjnego i jego skłonnością do upraszczania złożonej rzeczywistości. Instytucje z natury uwielbiają sztywne kategorie, ponieważ są one łatwo policzalne i pozwalają na sprawne zarządzanie wielkimi masami ludzkimi. Biurokratyczny formularz nie radzi sobie z płynnością i złożonością człowieka, więc prosi go o zaznaczenie odpowiedniego pola w arkuszu. Problem zaczyna się jednak wtedy, gdy ta administracyjna rubryka staje się nową ontologią, czyli nauką o samej strukturze bytu. Rasa jako kategoria administracyjna była historycznie narzędziem wykluczenia, a dziś, paradoksalnie, bywa przedstawiana jako główne narzędzie naprawy krzywd.

Administracja posiada jednak własną, nieubłaganą logikę ekspansji, która dąży do coraz dokładniejszego klasyfikowania i katalogowania wszystkich obywateli. Jeśli państwo uzna, że rasa jest użyteczna do alokacji świadczeń, grantów czy priorytetów medycznych, będzie potrzebowało coraz bardziej precyzyjnych definicji. Urzędnicy zaczną rozstrzygać, kto jest wystarczająco czarny, a kto jedynie instrumentalizuje swoją etykietę dla uzyskania doraźnych korzyści. W ten sposób państwo, które w założeniu miało zdekonstruować rasę, zaczyna ją konserwować za pomocą pieczątek, regulaminów i skomplikowanych procedur. W każdej epoce biurokracja ma swoją metafizykę: kiedyś była nią krew, dziś bywa nią tożsamość grupowa.

Biurokracja nie znosi ludzkiej płynności, dlatego zamienia żywą osobę w suchy rekord danych, pozbawiony indywidualnej historii i szerszego kontekstu. Człowiek przychodzi do urzędu jako osoba z własnym losem, a wychodzi jako element reprezentacji lub wskaźnik w tabeli. Humanizm przegrywa tutaj nie przez jawną pogardę, lecz przez redukcję człowieka do pola w arkuszu kalkulacyjnym. To jest właśnie rasizm w epoce Excela: mniej brutalny w geście, ale znacznie bardziej subtelny i trwały w swoich skutkach. Hughesowska krytyka neorasizmu jest zatem również krytyką złej epistemologii instytucjonalnej, która gubi człowieka w gąszczu sztucznych kategorii.

Dobre instytucje powinny dążyć do redukowania znaczenia cech arbitralnych, wzmacniając jednocześnie te, które są merytorycznie relewantne dla danej sprawy. Humanizm proceduralny, czyli model sprawiedliwości oparty na uczciwych procesach i obiektywnych kryteriach, chroni nas przed arbitralnością władzy i promuje sprawczość. W procesie rekrutacji kluczowe powinny być kompetencje i potencjał, a w medycynie stan zdrowia, wiek oraz realne ryzyko kliniczne. W polityce społecznej natomiast relewantne są dochód, majątek oraz realne bariery edukacyjne, z którymi mierzy się konkretna jednostka. Używanie rasy tam, gdzie można mierzyć mechanizmy bezpośrednio, jest metodologicznym lenistwem i moralnym hazardem. Statystyka bez socjologii jest przecież jak mikroskop bez światła.

Warto przy tym podkreślić, że Hughes nie proponuje nam świata bez pamięci zbiorowej, lecz świat, w którym pamięć nie jest instrukcją dyskryminacji. Mit braku postępu, czyli przekonanie, że sytuacja mniejszości nie uległa poprawie mimo zmian prawnych, uniemożliwia rzetelną ocenę rzeczywistości społecznej. Społeczeństwo powinno uczyć o niewolnictwie, budować muzea i ujawniać bolesne fakty, aby usuwać skutki dawnych niesprawiedliwości. Jednak nie powinno ono nigdy przekształcać tej pamięci w dziedziczny system moralnych kast, który dzieli ludzi na ofiary i oprawców. Historia ma być dla nas mądrą nauczycielką, a nie surową strażniczką więzienia, która uniemożliwia nam pójście naprzód.

Neorasizm bywa niezwykle atrakcyjny dla elit, ponieważ oferuje im moralny język, który nie wymaga realnej redystrybucji władzy ani zasobów. Korporacja może organizować szkolenia z różnorodności i zmieniać słownictwo, nie zmieniając przy tym zasad wynagradzania swoich najniżej opłacanych pracowników. Uniwersytet może celebrować inkluzywność, utrzymując jednocześnie gigantyczne czesne, będące barierą nie do przebycia dla uboższych klas. Media z kolei chętnie rozgrzewają konflikty rasowe, ponieważ doskonale wiedzą, że oburzenie jest najbardziej dochodowym towarem w ich cyfrowym ekosystemie. Rasa staje się wygodnym ekranem, na którym elity wyświetlają własną cnotę, unikając trudnych pytań o klasę. To jest redystrybucja prestiżu przebrana za sprawiedliwość społeczną.

Hughesowski zwrot ku klasie ma wymiar demaskatorski, ponieważ zmusza elity do spojrzenia poza ich własne, prestiżowe seminaria i bańki informacyjne. To jest argument solidarystyczny, oparty na algorytmie sprawiedliwości, czyli identyfikacji potrzebujących na podstawie konkretnych deficytów ekonomicznych czy edukacyjnych. Jeśli naprawdę chcemy pomagać pokrzywdzonym, musimy zacząć używać kryteriów, które docierają do ludzi żyjących poza światem akademickiego żargonu. Realna sprawiedliwość rzadko wygląda jak aktualny język prestiżu, lecz raczej jak dobra szkoła podstawowa, bezpieczna ulica i uczciwa rekrutacja. To mniej ekscytujące niż wielka teoria opresji, ale bardziej przydatne dla dziecka, które ma jutro sprawdzian.

Istota sporu sprowadza się do pytania: czy chcemy społeczeństwa widzącego rasę coraz dokładniej, czy takiego, w którym traci ona moc instytucjonalną? Neorasiści wybierają pierwszą drogę, wierząc, że intensyfikacja świadomości rasowej jest jedyną skuteczną formą terapii dla chorego organizmu społecznego. Hughes wybiera drugą drogę, twierdząc, że celem terapii powinno być właśnie ograniczanie znaczenia rasy w procesach decyzyjnych wszędzie tam, gdzie to możliwe. To nie jest drobna różnica taktyczna, lecz fundamentalny spór o to, jak ma wyglądać nasza wspólna przyszłość. W nauce nawet rana musi przejść przez argument, inaczej nie jest wiedzą, lecz immunitetem od wszelkiej krytyki.

Dlaczego ślepota na barwy to fundament sprawiedliwego państwa

Mamy przed sobą dwa fundamentalnie sprzeczne projekty społeczne, które w zupełnie inny sposób definiują naszą obecność w sferze publicznej. W modelu neorasistowskim, czyli systemie czyniącym rasę kluczową miarą moralną i historyczną, obywatel zostaje zredukowany do sumy swoich cech fenotypowych i uczy się tropić rasowe napięcia w każdej interakcji. Z kolei w wizji Colemana Hughesa rasa może pozostawać faktem społecznym czy historycznym, lecz nigdy nie powinna stawać się egzystencjalnym przeznaczeniem jednostki. Podczas gdy język neorasizmu nieustannie reprodukuje binarny podział na uprzywilejowanych i pokrzywdzonych, Hughes proponuje odbudowę kategorii wspólnego obywatelstwa jako jedynej trwałej ramy dla pluralizmu. To starcie dwóch wizji sprawiedliwości: statystycznej korekty wyniku kontra uczciwości procesu i realnego wsparcia dla tych, którzy faktycznie go potrzebują. W pierwszym modelu paliwem jest uraza, w drugim – godność, sprawczość i wysokie wymagania wobec samego siebie.

Czy sama ślepota na barwy, czyli postawa zakładająca traktowanie jednostek bez względu na ich pochodzenie etniczne, wystarczy, by uleczyć rany współczesnego świata? Oczywiście, że nie, gdyż żaden abstrakcyjny postulat nie wybuduje mieszkań, nie naprawi upadłych szkół ani nie wyciągnie

ludzi z pętli uzależnień. Niemniej jednak, bez tej fundamentalnej zasady, wszelkie działania naprawcze zostają nieuchronnie skażone logiką plemienną, która zamienia pomoc społeczną w pole bitwy o rasowe zasoby. Ślepota na barwy nie jest kompletnym programem politycznym, lecz niezbędną zasadą regulatywną, bez której każda reforma łatwo degeneruje się w nową formę rasowego zarządzania populacją. Podobnie jak rządy prawa nie likwidują biedy automatycznie, lecz chronią walkę z nią przed arbitralnością władzy, tak ślepota na barwy stanowi bezpiecznik chroniący sprawiedliwość przed pokusą odwetu. Hughes okazuje się tutaj większym realistą niż jego krytycy, którzy w imię postępu chcą przywrócić stare demony klasyfikacji.

Autor nie ulega naiwnemu złudzeniu, że ludzie nagle przestaną dostrzegać różnice w odcieniu skóry, lecz właśnie dlatego postuluje procedury minimalizujące wpływ naszych podświadomych uprzedzeń. Nie twierdzi on bynajmniej, że historia nie ma znaczenia, lecz uważa, iż jej skutki należy mierzyć precyzyjniej niż za pomocą prymitywnego klucza rasowego. Każda dysproporcja społeczna wymaga rzetelnego badania empirycznego, a nie automatycznego wyroku wydanego na podstawie ideologicznych założeń o systemowej opresji. Hughesowski humanizm proceduralny, oparty na uczciwych procesach i obiektywnych kryteriach, zakłada, że pomoc powinna trafiać do osób startujących z najgorszych pozycji. Można to nazwać algorytmem sprawiedliwości, czyli propozycją identyfikacji potrzebujących na podstawie konkretnych deficytów ekonomicznych i edukacyjnych, a nie przynależności rasowej. Historia rasy jest bowiem najsilniejszym argumentem za daleko idącą ostrożnością wobec niej, a nie za jej ponowną, uroczystą intronizacją w centrum życia publicznego.

Państwo sprawiedliwe nie powinno być biurem ewidencji ludności według klucza plemiennego, które na wstępie pyta obywatela o jego przynależność rasową, zamiast o jego indywidualne zasługi. Zamiast tego instytucje publiczne powinny dociekać, czy dana osoba została skrzywdzona, jakich kompetencji jej brakuje oraz jakie bariery strukturalne uniemożliwiają jej pełny rozwój w danym systemie. To jest język nowoczesnego obywatelstwa, a nie archaicznego plemienia, które widzi w człowieku jedynie reprezentanta grupy, a nie autonomiczną jednostkę zdolną do samostanowienia. Projekt Hughesa nie jest ucieczką od walki z rasizmem, lecz próbą przywrócenia tej walce jej pierwotnego, uniwersalistycznego celu, jakim jest świat wolny od rasowych determinizmów. Prawdziwy antyrasizm musi dążyć do momentu, w którym rasa przestaje organizować naszą wyobraźnię moralną i decydować o życiowych szansach kolejnych pokoleń. Neorasizm robi coś dokładnie przeciwnego: każe nam o rasie myśleć, rasą zarządzać i według rasy karać, co przypomina leczenie bezsenności za pomocą obowiązkowych nocnych seminariów o fizjologii snu.

Powrót do idei ślepoty na barwy jest dzisiaj aktem nie lada odwagi intelektualnej, głównie dlatego, że stała się ona niemodna w salonach opiniotwórczych i na prestiżowych uczelniach. Wymaga to bowiem głośnego wypowiedzenia prawd niepopularnych: że sprawiedliwość bez uniwersalizmu

staje się wojną pamięci, a różnorodność bez kompetencji jest jedynie pustą i kosztowną dekoracją. Neorasizm przestał być jedynie akademicką ciekawostką zamkniętą w murach seminariów z teorii krytycznej, ponieważ przekroczył już granicę między ideą a twardą, urzędniczą procedurą. Zszedł z manifestów do formularzy kadrowych, z publicystyki do medycyny i z kampusów do szkół, stając się integralną częścią współczesnej kultury zarządzania zasobami ludzkimi. To jest rasizm w epoce Excela: mniej brutalny w geście, lecz znacznie bardziej subtelny i wszechobecny w swoich długofalowych skutkach społecznych. Kiedy ideologia staje się procedurą, spór o pojęcia przestaje być luksusem intelektualnym, a staje się walką o samą architekturę naszego wspólnego obywatelstwa. Piękny szyld, sklep zamknięty.

Neorasizm: od dekonstrukcji rasy do jej nowej sakralizacji

Coleman Hughes dekonstruuje neorasizm jako system, który, choć dumnie powiewa sztandarem postępu, w rzeczywistości skrupulatnie przejmuje i odświeża podstawową gramatykę swojego poprzednika. Dawny rasizm operował na prymitywnych kategoriach biologicznych, twierdząc, że kolor skóry wyznacza naturalną hierarchię ludzi, ich intelektualny pułap i miejsce w szeregu. Neorasizm wykonuje tu sprytny unik: zamiast o biologii, mówi o historii, twierdząc, że to ona nadaje rasie status najważniejszej danej moralnej. W tym nowym słowniku nie znajdziemy już prymitywnych haseł o wyższości, lecz wyrafinowany zestaw pojęć, takich jak kruchość, sprawczość, epistemiczna niewinność czy strukturalna opresyjność. To jest rasizm w epoce Excela: mniej brutalny w geście, bardziej subtelny w skutku, gdzie zamiast wierzyć w rasę biologicznie, wystarczy nią sprawnie administrować.

W tym miejscu ujawnia się fundamentalna przewrotność całego projektu, która polega na jednoczesnym uznaniu rasy za konstrukt społeczny i traktowaniu jej jak świętości. Zwolennicy neorasizmu chętnie powtarzają, że kategorie rasowe nie są obiektywną prawdą natury, lecz produktem historii, przemocy i biurokratycznego obyczaju. Logika podpowiadałaby, że skoro coś jest sztucznym i szkodliwym tworem, należy dążyć do osłabienia jego znaczenia w życiu publicznym. Tymczasem neorasizm robi coś dokładnie odwrotnego, nakazując nam traktować ten konstrukt jako ostateczne źródło prawdy o człowieku. Przypomina to sytuację, w której ktoś ogłasza umowność horoskopów, by chwilę później uzależnić od znaku zodiaku rekrutację do pracy, etykę komunikacji i dostęp do publicznych zasobów. W tym sensie nie mamy do czynienia z dekonstrukcją rasy, lecz z jej ponowną sakralizacją pod świeckim, aktywistycznym sztandarem.

Hughes, aby zilustrować tę psychologiczną pułapkę, posługuje się niezwykle trafną analogią do postaci, którą nazywa „ateistą Tomem". Tom deklaruje wszem i wobec swój głęboki ateizm, jednak w codziennym życiu z obsesyjną skrupulatnością przestrzega najbardziej archaicznych biblijnych zakazów, jakby wciąż wierzył w ich metafizyczną moc. Podobnie neorasista zapewnia nas, że rasa nie jest realną esencją, a jednocześnie zachowuje się tak, jakby była ona najważniejszym porządkiem bytu, regulującym każdy aspekt ludzkiej egzystencji. Pilnuje on granic, rytuałów, dozwolonych emocji i podejrzanych ambicji z gorliwością godną średniowiecznego inkwizytora. Nie wystarczy mu naukowe stwierdzenie, że rasa to historyczny artefakt; on chce tym artefaktem rządzić, czyniąc z niego narzędzie politycznej i społecznej kontroli.

Zamiast obiecanego osłabienia rasowej świadomości, otrzymujemy jej permanentną i agresywną mobilizację, co najwyraźniej widać w radykalnej zmianie definicji samego rasizmu. W klasycznym ujęciu ruchu praw obywatelskich rasizm był obiektywnym złem — uprzedzeniem lub dyskryminacją, które należało potępić niezależnie od tego, kto był ich sprawcą, a kto ofiarą. Moralna symetria była tu fundamentem: nienawiść białego wobec czarnego była tak samo niedopuszczalna, jak nienawiść czarnego wobec białego. Neorasizm niszczy tę zasadę, wprowadzając równanie „uprzedzenie plus władza", które z góry zakłada, że władza jest przypisana do jednej grupy. W ten sposób moralność zostaje zastąpiona tożsamościowym rachunkiem, w którym zło nie jest oceniane według czynu, lecz według tego, do kogo jest skierowane.

To przesunięcie jest znacznie bardziej niebezpieczne, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, ponieważ niszczy wspólny standard moralny społeczeństwa. Jeśli uprzedzenie wobec jednych ludzi jest potępiane absolutnie, a wobec innych relatywizowane jako „zrozumiała ekspresja bólu", tracimy grunt pod nogami. Zamiast uczyć dzieci, że pogarda rasowa jest złem samym w sobie, uczymy je, by najpierw sprawdzały, czy ich niechęć jest skierowana w historycznie dopuszczalnym kierunku. To nie jest antyrasizm, lecz edukacja w selektywnej bigoterii, która zamiast gasić pożary nienawiści, jedynie zmienia ich paliwo. Hughes słusznie ostrzega, że nienawiść rzadko pozostaje w eleganckich rubrykach przygotowanych przez teoretyków; wypuszczona z klatki uniwersalnych zasad, zawsze zaczyna chodzić własnymi, niszczycielskimi drogami.

Neorasizm funkcjonuje dzięki systemowi podwójnych standardów, który z jednej strony potępia stereotypy, a z drugiej sam nimi nieustannie operuje. Deklaruje walkę z esencjalizmem, by chwilę później przypisywać jednostkom konkretne cechy moralne i psychiczne wyłącznie na podstawie ich przynależności rasowej. Szczególnie uderzająca jest tu koncepcja „czarnej kruchości", która przedstawia osoby czarnoskóre jako istoty tak podatne na traumę, że może je zranić cudzy płacz, pytanie czy błąd językowy. Jest to forma głębokiego protekcjonalizmu, która pod płaszczykiem troski odbiera człowiekowi jego dorosłość i odporność. Hughes ostro atakuje ten mit, widząc w nim

nie pomoc, lecz rodzaj symbolicznego ubezwłasnowolnienia, które utrwala obraz mniejszości jako wiecznych ofiar wymagających specjalnego nadzoru.

Kolejnym błędem neorasizmu jest uproszczone rozumienie władzy, którą traktuje on jak substancję płynącą w żyłach konkretnej grupy, a nie jak złożoną relację społeczną. Władza nie jest monolitem; może być polityczna, ekonomiczna, kulturowa, a nawet algorytmiczna, i rzadko rozkłada się równomiernie wzdłuż linii rasowych. Czarnoskóry burmistrz metropolii posiada realną władzę nad białym bezdomnym, a wpływowy producent kultury może kształtować normy społeczne skuteczniej niż tysiące robotników. Neorasizm popełnia tu błąd ekologiczny, przenosząc statystyczne własności wielkich grup na konkretne jednostki, co prowadzi do moralnej ślepoty. Średnia majątkowa grupy nie płaci czynszu za konkretnego człowieka, nie chroni go przed depresją ani nie daje jego dzieciom lepszego startu, jeśli sam znajduje się na marginesie.

Współczesna kultura, choć deklaruje walkę z dominacją, w rzeczywistości tworzy nowe hierarchie epistemiczne, czyli systemy, w których wiarygodność wypowiedzi zależy od tożsamości mówiącego. Przykładem tej asymetrii jest fakt, że o ile pewne zachowania, jak blackface, zostały słusznie wykluczone z głównego nurtu, o tyle jawnie antybiałe stereotypy bywają tolerowane jako forma „pedagogiki historycznej". Ta asymetria przenika system edukacji, gdzie pod hasłem bezpieczeństwa tworzy się osobne przestrzenie, akademiki czy warsztaty adresowane według klucza rasowego. Hughes widzi w tym powrót segregacyjnej wyobraźni, która zamiast integrować, sankcjonuje przekonanie, że ludzie najlepiej rozwijają się w zamkniętych enklawach. To tragiczne odwrócenie marzenia o wspólnym obywatelstwie, gdzie zamiast walczyć o prawo do wejścia, celebruje się wyjście do osobnego pokoju.

Jeszcze większe szkody wyrządza podważanie samych standardów obiektywizmu, punktualności czy precyzji języka, które bywają piętnowane jako „białe" kody dominacji. Takie podejście wysyła dzieciom z uboższych rodzin fatalny komunikat: narzędzia awansu społecznego i intelektualnego nie należą do waszej kultury. Jest to rodzaj symbolicznego rozbrojenia, który w teorii ma chronić przed opresją, a w praktyce odbiera jedyną broń, dzięki której można z tej opresji wyjść. Nie ma nic bardziej klasowo uprzywilejowanego niż pogarda wobec rygoru i wymagań, na którą stać tylko tych, którzy już posiadają kapitał kulturowy. Biedne dzieci otrzymują w zamian ideologiczną pieszczotę, która nie pomoże im w starciu z twardą rzeczywistością rynku pracy czy nauki. Piękny szyld, sklep zamknięty.

Hughesowska krytyka nie jest jednak nostalgią za szkołą opartą na strachu, lecz obroną wysokich oczekiwań jako najwyższej formy uznania ludzkiej podmiotowości. Niskie oczekiwania, nawet jeśli wypowiadane są najcieplejszym głosem, zawsze pozostają formą ukrytej pogardy i paternalizmu. Jeśli mówimy młodemu człowiekowi, że nie musi osiągać standardu, bo jest on „obcy jego grupie",

to nie obalamy supremacji, lecz tworzymy nową zależność od zarządców narracji. Skutek jest zawsze taki sam: mniej realnych kompetencji, mniej awansu i więcej frustracji, która karmi politykę urazy. W ten sposób neorasizm, zamiast emancypować, zamyka ludzi w klatce ich pochodzenia, z której klucze trzymają biurokraci od sprawiedliwości społecznej.

Instytucjonalizacja tych idei w politykach publicznych, gdzie rasa staje się kryterium dostępu do pomocy, uderza w same fundamenty państwa prawa. Gdy administracja decyduje o pierwszeństwie wsparcia na podstawie tożsamości, a nie realnej szkody czy dochodu, niszczy domniemanie wspólnego obywatelstwa. Obywatel może pogodzić się z tym, że pomoc trafia do bardziej potrzebujących, ale trudno mu zaakceptować sytuację, w której o jego losie decyduje arbitralna kategoria rasowa. Takie działania nie leczą historycznych ran, lecz produkują nowe poczucie krzywdy u tych, którym mówi się, że ich cierpienie jest moralnie mniej istotne. To najkrótsza droga do rozpadu zaufania społecznego, gdzie instytucje przestają być arbitrami, a stają się narzędziami w rękach tożsamościowych koalicji.

W medycynie problem ten nabiera jeszcze bardziej dramatycznego wymiaru, gdy dostęp do terapii czy szczepień zostaje powiązany z rasą pacjenta. Medycyna musi być bezlitosna metodologicznie i skupiać się na realnych czynnikach ryzyka, takich jak wiek, choroby współistniejące czy warunki życia, a nie na populacyjnych markerach. Pacjent nie jest nośnikiem grupowej statystyki, lecz konkretnym ciałem z unikalną historią choroby i rokowaniem, które wymaga indywidualnego podejścia. Triage rasowy, nawet w swojej najłagodniejszej formie, jest etycznie podejrzany i przypomina powrót do czasów, gdy człowieka kategoryzowano przed badaniem. Neorasizm, w swoim kulcie wyniku statystycznego, zbyt często zapomina, że sprawiedliwość wobec grupy nie może odbywać się kosztem niesprawiedliwości wobec jednostki.

Media pełnią w tym procesie rolę akceleratora, nagradzając historie, które pasują do tożsamościowych oczekiwań i ignorując te, które mogłyby je podważyć. Hughes zauważa, że tragiczne interakcje z policją stają się symbolem systemowego rasizmu tylko wtedy, gdy ofiara należy do konkretnej grupy, podczas gdy podobne przypadki dotyczące innych są marginalizowane. Problem nie polega na nadmiarze uwagi poświęcanej ofiarom, lecz na jej selektywności, która sprawia, że empatia staje się narzędziem politycznym. Prawdziwy humanizm nie pyta o kolor skóry przed wyrażeniem sprzeciwu wobec przemocy państwa; on widzi w każdym przypadku naruszenie uniwersalnej zasady. Statystyka bez socjologii jest jak mikroskop bez światła — pokazuje zarysy problemów, ale nie pozwala dostrzec żywego człowieka, który zawsze jest czymś więcej niż sumą swoich cech grupowych.

Od emocjonalnej histerii do realnej sprawiedliwości w firmie

Selektywność medialna generuje zjawisko epistemicznej nierównowagi, czyli stan, w którym nadmiar bodźców wizualnych zniekształca naszą zdolność do rzetelnej oceny faktów. Społeczeństwo zaczyna bowiem wierzyć, że pewne incydenty są powszechne, ponieważ widzi je nieustannie w symbolicznie naładowanym obiegu informacyjnym. Jednocześnie inne zdarzenia, równie istotne dla rzetelnej diagnozy instytucji, po prostu znikają z pola widzenia. W efekcie powstaje emocjonalna mapa świata, która nie odpowiada mapie empirycznej. Ludzie przestają reagować na twarde dane, ulegając zamiast tego sugestywnej dostępności obrazów. W epoce smartfonów pojedynczy film staje się metonimią całego systemu, a statystyka zostaje uznana za chłodną i moralnie niewystarczającą.

Tymczasem bez statystyki moralność publiczna nieuchronnie staje się teatrem wyjątków, gdzie rządzi przypadek, a nie rzetelna wiedza. Hughes zauważa, że obrazy mają ogromne znaczenie i potrafią ujawnić prawdy, którym instytucje chciałyby zaprzeczyć. Jednak każdy obraz wymaga kontekstu, tak jak każda liczba wymaga precyzyjnej interpretacji. Neorasizm, czyli system ideologiczny czyniący rasę kluczową miarą moralną, często wybiera obraz bez kontekstu i liczbę bez metodologii. Toteż na takim fundamencie buduje się potem niezachwianą pewność moralną, która jest prostym przepisem na histerię polityczną. Histeria bywa skuteczna w mobilizacji tłumów, ale okazuje się fatalna w projektowaniu trwałych instytucji.

Histeria nie napisze dobrej ustawy, nie stworzy nowoczesnej szkoły ani nie zaprojektuje sprawiedliwej rekrutacji w firmie. Potrafi ona wprawdzie obalić pomnik, ale nie potrafi nauczyć dziecka geometrii ani poprawić bezpieczeństwa w dzielnicy. Społeczeństwo, które umie jedynie niszczyć symbole, szybko odkrywa, że pod ich ruinami nadal funkcjonuje niewydolny system. Jednym z najbardziej drażliwych przejawów tego zjawiska jest współczesna kultura korporacyjna, która gwałtownie wdrożyła język różnorodności i inkluzji. Problem zaczyna się wtedy, gdy DEI przestaje oznaczać uczciwą architekturę szans, a staje się formą ideologicznej reedukacji. Jest to redystrybucja prestiżu przebrana za sprawiedliwość społeczną.

Wielkie organizacje zaczynają zarządzać winą i wynikami rasowymi, zamiast dbać o to, by ich wewnętrzne procesy były faktycznie sprawiedliwe. Firma może wtedy mniej interesować się realną poprawą, a bardziej tym, czy fotografia zarządu wygląda jak poprawna ilustracja do raportu moralnego. W biznesie jest to szczególnie absurdalne, wszak każda zdrowa organizacja wie, że procesy ważą więcej niż deklaracje. Jeżeli firma naprawdę chce ograniczyć dyskryminację, musi badać, kto odpada na poszczególnych etapach rekrutacji. Powinna analizować, gdzie menedżerowie

mają nadmierną uznaniowość i czy awanse są merytorycznie uzasadnione. Jest to nudne, trudne i skuteczne.

Rzetelna reforma wymaga wdrożenia humanizmu proceduralnego, czyli modelu sprawiedliwości opartego na uczciwych procesach i obiektywnych kryteriach oceny. Należy stosować metodę blind review wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, aby wyeliminować podświadome uprzedzenia. Konieczne jest usuwanie nepotyzmu oraz nieformalnych barier, które blokują dostęp osobom spoza uprzywilejowanych sieci kontaktów. Takie podejście nie buduje widowiskowych narracji, lecz realnie zmienia strukturę szans wewnątrz organizacji. Statystyka bez socjologii jest jak mikroskop bez światła, dlatego liczby muszą służyć diagnozie, a nie ideologicznej tresurze. Piękny szyld, sklep zamknięty.

Neorasizm jako wygodny teatr elit i fetysz różnorodności

Znacznie łatwiej jest zorganizować korporacyjne szkolenie, podczas którego pracownicy w klimatyzowanych salach uczą się dekonstruować własną „białość", tropić „przywileje" czy katalogować „mikroagresje". Problem polega na tym, że taka sesja terapeutyczna częściej produkuje lęk i cynizm niż realną zmianę, podczas gdy uczciwy proces instytucjonalny po prostu ogranicza pole dla niesprawiedliwości. Różnica między tymi podejściami jest fundamentalna i sprowadza się do rozróżnienia między czystym performansem a trwałą strukturą. Neorasizm, czyli system ideologiczny, który deklaruje walkę z rasizmem, ale przejmuje jego podstawową gramatykę, czyniąc rasę kluczową miarą moralną, staje się formą pokuty elit. Jest to rytuał tyleż widowiskowy, co bezpieczny dla statusu materialnego jego uczestników. Im wyżej ktoś znajduje się w hierarchii społecznej, tym chętniej operuje językiem radykalnej wrażliwości rasowej, o ile tylko nie wymaga to naruszenia jego własnych przywilejów klasowych. To jest redystrybucja prestiżu przebrana za sprawiedliwość społeczną.

Bogata uczelnia może z pasją dyskutować o rasie, nie decydując się przy tym na choćby symboliczne obniżenie czesnego dla uboższych studentów. Korporacja może celebrować miesiące różnorodności, nie oddając ani krztyny realnej władzy decyzyjnej pracownikom najniższego szczebla. Fundacja może finansować kolejne projekty tożsamościowe, unikając trudnych pytań o dramatyczną nieskuteczność szkół w biednych dzielnicach. Media z kolei mogą do woli nagłaśniać konflikty rasowe, jednocześnie zatrudniając niemal wyłącznie ludzi wywodzących się z tych samych, elitarnych uniwersytetów. Neorasizm bywa więc ideologią niezwykle wygodną dla klasy profesjonalnej, bo pozwala jej czuć się rewolucyjnie bez konieczności dokonywania jakiejkolwiek

rewolucji w strukturze własnego statusu. To jest bunt z kartą dostępu do salonu VIP, gdzie radykalizm kończy się tam, gdzie zaczyna się stan konta.

Tu właśnie propozycja polityki klasowej, którą wysuwa Coleman Hughes, staje się dla wielu środowisk tak drażniąca i niewygodna. Klasa jest bowiem znacznie mniej malownicza niż rasa, ale za to o wiele bardziej niebezpieczna dla spokoju elit. Gdy zaczynamy pytać o klasę, wchodzimy na teren zaminowany, gdzie stawką są realne zasoby, a nie tylko poprawna semantyka. Pytamy wtedy o realne płace, skumulowany majątek, kondycję szkół publicznych, bezpieczeństwo w zapomnianych dzielnicach, dziedziczenie szans, podatki czy dostęp do prestiżowych zawodów. Interesują nas ceny studiów, kapitał rodzinny, koszty opieki zdrowotnej, plaga uzależnień oraz rozpad lokalnych gospodarek. Tego typu problemów nie da się rozwiązać poprzez samą zmianę słownika czy wprowadzenie nowych zaimków. Tego nie da się przykryć żadnym, nawet najbardziej płomiennym panelem o inkluzywności.

Klasa prosi o konkretny budżet, stabilną instytucję i polityczną odpowiedzialność za wymierne efekty. Rasa w wydaniu neorasistowskim zbyt często zadowala się symbolem, gestem i pustym rytuałem, który nic nie kosztuje. Dlatego właśnie klasa jest groźniejsza, gdyż nie daje się tak łatwo zamienić w kolorowy plakat czy chwytliwe hasło marketingowe. Jednak krytyka neorasizmu nie może popaść we własną ślepotę i ignorować historycznych zaszłości. Trzeba uczciwie przyznać, że wiele instytucji rzeczywiście przez całe dekady systemowo dyskryminowało określone grupy. Formalna neutralność nie zawsze okazuje się wystarczająca, jeśli procesy społeczne są zbudowane na fundamentach historycznie nierównych zasobów. Statystyka bez socjologii jest jak mikroskop bez światła – pokazuje kształty, ale nie pozwala zrozumieć ich pochodzenia.

Jeżeli egzamin jest teoretycznie neutralny, ale skuteczne przygotowanie do niego można kupić wyłącznie za duże pieniądze, neutralność procesu jedynie reprodukuje nierówność klasową. Jeżeli rekrutacja jest formalnie otwarta, ale kluczowe informacje krążą wyłącznie w zamkniętych sieciach towarzyskich, otwartość pozostaje fikcją. Jeżeli szkoła mierzy kompetencje, których sama wcześniej nie nauczyła, winę za słaby wynik trudno przypisać wyłącznie indywidualnym zaniedbaniom ucznia. Odpowiedź Hughesa nie brzmi jednak: wprowadźmy rasę jako uniwersalną korektę każdego wyniku. Brzmi ona: naprawmy wcześniejsze etapy produkcji kompetencji, rozszerzmy realny dostęp do przygotowania i usuwajmy bariery klasowe. To jest różnica między gruntowną naprawą silnika a jedynie powierzchownym lakierowaniem maski, które ma ukryć dymiący motor.

Należy też zasygnalizować pewną wątpliwość wobec zbyt ostrego, dogmatycznego odrzucenia każdego programu różnorodności bez wyjątku. Istnieją bowiem specyficzne konteksty, w których reprezentacja może mieć ogromne znaczenie praktyczne i funkcjonalne. Sam Hughes to przyznaje, wskazując chociażby na policję działającą w wielokulturowym, napiętym mieście. Jeśli mieszkańcy

danej dzielnicy programowo nie ufają służbom, zróżnicowanie kadry może realnie zwiększać legitymizację działań i ich końcową skuteczność. W dyplomacji, medycynie środowiskowej, edukacji lokalnej czy mediacji społecznej doświadczenie kulturowe może być cennym zasobem, a nie tylko ideologicznym dodatkiem. Prawo nie jest psychoterapią sumienia klasy zarządzającej, ale musi uwzględniać społeczną tkankę, w której operuje.

Powyższe zastrzeżenia nie obalają jednak zasady ślepoty na barwy, czyli colorblindness. Pokazują jedynie, że ta fundamentalna zasada, będąca filarem uniwersalnego humanizmu, musi być stosowana z rozumem i wyczuciem kontekstu. Rasa jako uproszczony marker może czasem pośrednio wiązać się z kompetencją kulturową lub niezbędnym zaufaniem publicznym. Jednak w każdym takim przypadku trzeba wykazać merytoryczną relewantność tej cechy dla konkretnego zadania, a nie uznawać różnorodność za metafizyczne dobro samo w sobie. Strażak nie gasi przecież pożaru swoją reprezentacją, lecz sprawnością fizyczną i wiedzą. Inżynier nie liczy wytrzymałości mostu za pomocą swojej tożsamości, a kontroler ruchu lotniczego nie prowadzi samolotów narracją historyczną.

W pewnych zawodach kompetencja pozostaje bezlitosną królową, której nie da się zdetronizować za pomocą ideologicznych dekretów. To prowadzi nas do kluczowego rozróżnienia między różnorodnością jako faktem, różnorodnością jako wartością i różnorodnością jako fetyszem. Jako fakt oznacza ona po prostu, że nasze społeczeństwa są złożone, pluralistyczne i wielowymiarowe. Jako wartość może oznaczać, że różne doświadczenia życiowe pomagają skuteczniej rozwiązywać problemy i budują legitymizację instytucji. Jednak jako fetysz oznacza ona błędne przekonanie, że sama widoczna różnica rasowa automatycznie poprawia moralność, wiedzę lub sprawiedliwość danej grupy. Hughes atakuje właśnie tę trzecią wersję, widząc w niej powrót do myślenia magicznego i plemiennego.

W świecie zdominowanym przez fetysz różnorodności, człowiek przestaje być nosicielem unikalnych kompetencji, a staje się jedynie reprezentantem swojego wyglądu. Organizacja zaczyna patrzeć na zespół jak na estetyczną grafikę w broszurze reklamowej, tracąc z oczu autentyczną wspólnotę pracy. Mamy tu do czynienia z estetyką sprawiedliwości, która skutecznie zastępuje samą sprawiedliwość, co widać wyraźnie w zjawisku wokewashingu kultury popularnej. Produkcje filmowe i programy edukacyjne przepisują historię w taki sposób, aby idealnie pasowała do współczesnego, terapeutycznego zapotrzebowania moralnego. Jeśli jakaś wspólnota ma zostać pokazana jako krystaliczna ofiara, wszelkie niewygodne fakty historyczne zostają natychmiast wyciszone. Jeśli historia okazuje się bardziej skomplikowana, tym gorzej dla samej historii.

Hughes krytykuje takie przypadki nie dlatego, że chce bronić dawnych oprawców, lecz dlatego, że prawda historyczna nie może być zakładnikiem terapeutycznej narracji. Każda grupa ludzka ma w

swojej historii zarówno ofiary, jak i sprawców, chwile heroizmu oraz epizody niewyobrażalnego okrucieństwa. Kultura, która jednej grupie przypisuje nieskończoną złożoność, a innej moralną jednoznaczność, nie uprawia rzetelnej historii, lecz mitologię kompensacyjną. Taka mitologia jest niezwykle atrakcyjna, ponieważ oferuje prostą i kojącą moralną dramaturgię. Epistemiczna nierównowaga, czyli zjawisko polegające na selektywnym nagłaśnianiu zdarzeń pasujących do tezy, pozwala utrzymać ten czarno-biały obraz świata wbrew faktom.

W tej narracji role są jasno rozdane: są winni, są niewinni, są dziedzice przemocy oraz dziedzice wiecznego cierpienia. Istnieją ci, którzy mają mówić ciszej, i ci, którzy z racji pochodzenia mają przemawiać z niepodważalnym autorytetem. Tyle że realne życie społeczne nigdy nie było i nie będzie tak sterylnie uporządkowane. Historia niewolnictwa obejmuje przecież najróżniejsze cywilizacje, kontynenty, religie i epoki, nie ograniczając się do jednego schematu. Kolonializm miał wielu sprawców i przybierał skrajnie odmienne formy, a przemoc w swojej istocie nie zna jednej, konkretnej rasy. Handel ludźmi, krwawe wojny, podboje i sztywne hierarchie istniały w niemal wszystkich wielkich kulturach ludzkości.

To stwierdzenie w żaden sposób nie relatywizuje konkretnej winy, ale uniemożliwia budowę prostej metafizyki rasowej. W takim systemie jedna grupa miałaby monopol na grzech pierworodny, a druga na wieczne, niezawinione cierpienie. Jeśli trauma miałaby być dziedziczona automatycznie i bezpowrotnie, cała ludzkość byłaby dziś jedną wielką kliniką posthistoryczną. I być może w pewnym sensie rzeczywiście nią jest, ale wtedy wniosek z tej diagnozy powinien być uniwersalistyczny, a nie plemienny. Mit odziedziczonej traumy jest szczególnie niebezpieczny, ponieważ sprytnie łączy język nauki z emocjonalnym językiem tożsamości. Epigenetyka bywa tu przywoływana jako naukowa pieczęć dla tezy, że cierpienie przodków biologicznie żyje w ich potomkach.

Trzeba być tutaj jednak niezwykle ostrożnym i rzetelnym w interpretacji danych. Biologia rzeczywiście bada wpływ środowiska na ekspresję genów i analizuje możliwe skutki międzypokoleniowe traumatycznych przeżyć. Ale między ostrożnym badaniem mechanizmów biologicznych a szeroką polityczną tezą o odziedziczonej traumie konkretnej grupy istnieje poznawcza przepaść. Hughes sprzeciwia się temu ryzykownemu skokowi od hipotezy biologicznej do ideologii ofiary, która definiuje człowieka poprzez jego rany. Nie każde cierpienie przodków musi być dziedzicznym wyrokiem dla ich potomków, determinującym ich całe przyszłe życie. Nie każda pamięć o przeszłości musi stać się patologią, która uniemożliwia normalne funkcjonowanie w teraźniejszości.

Nie każda krzywda z przeszłości musi stać się fundamentem współczesnej tożsamości, budowanej na resentymencie. Czasem znacznie dojrzalszą i bardziej humanistyczną odpowiedzią jest

wdzięczność za przetrwanie, duma z oporu oraz praca nad własną sprawczością. To zdanie może brzmieć twardo, a nawet surowo, ale w swojej istocie jest ono głęboko i autentycznie humanistyczne. Humanizm proceduralny, czyli model sprawiedliwości oparty na uczciwych procesach i indywidualnej odpowiedzialności, daje tu znacznie lepsze narzędzia niż polityka tożsamościowa. Pozwala on widzieć w człowieku kogoś więcej niż tylko sumę historycznych nieszczęść jego przodków.

Hughes nie mówi ofiarom historii: „zapomnijcie o tym, co was spotkało". Mówi im coś znacznie ważniejszego: nie pozwólcie, aby ktoś budował swoją symboliczną władzę na przekonywaniu was, że jesteście trwale i nieodwołalnie złamani. To jest fundamentalna różnica między pamięcią emancypacyjną a pamięcią zniewalającą, która więzi nas w przeszłości. Pamięć emancypacyjna mówi: twoi przodkowie przetrwali najgorsze próby, więc ty masz siłę, by działać i zmieniać świat. Pamięć zniewalająca powtarza: twoi przodkowie cierpieli, więc ty jesteś na zawsze zdefiniowany przez to cierpienie i nic nie możesz z tym zrobić. Wybór między tymi dwiema drogami określi kształt naszej wspólnej przyszłości.

Pułapka tożsamości: dlaczego rasa przesłania realne nierówności

Pierwsza z tych postaw daje życiodajną energię, druga oferuje status ofiary, który bywa politycznie użyteczny, lecz egzystencjalnie jałowy. Status ten przypomina miękką celę: otoczenie okazuje współczucie i ochronę, przemawiając w imieniu osadzonego, podczas gdy drzwi do jego dorosłej sprawczości pozostają przymknięte. W tym układzie neorasizm, czyli system ideologiczny czyniący z rasy główną miarę moralną, szkodzi najbardziej tym, których czyni przedmiotem swojej troski. Odbiera im bowiem prawo do zwyczajnej ludzkiej złożoności, redukując wielowymiarową egzystencję do jednego, narzuconego parametru tożsamościowego. To jest redystrybucja prestiżu przebrana za sprawiedliwość społeczną, gdzie zamiast realnej zmiany oferuje się jedynie symboliczne uznanie krzywdy.

Człowiek czarnoskóry może być przecież konserwatystą, liberałem, ateistą, genialnym matematykiem albo patriotą i miłośnikiem opery – lub wszystkim naraz. Neorasizm jednak domaga się, aby każda z tych osób występowała przede wszystkim jako reprezentant mitycznej „czarności", co niszczy jej indywidualizm. Podobny mechanizm dotyka białego obywatela, który zostaje wtłoczony w ramy symbolicznej figury dominacji, nawet jeśli jego biografia nie ma nic wspólnego z przywilejem. W obu przypadkach dochodzi do drastycznego uproszczenia ludzkiej natury, co stanowi krok w stronę każdej, nawet najlepiej uzasadnionej ideologicznie

niesprawiedliwości. Uproszczenie człowieka jest bowiem zawsze wstępem do traktowania go jak elementu statystycznego, a nie autonomicznego podmiotu.

Na poziomie politycznym taka optyka skutecznie podważa możliwość budowania koalicji obywatelskich, które mogłyby realnie zagrozić panującemu status quo. Jeśli biedny biały obywatel słyszy, że jest uprzywilejowanym reprezentantem opresji, a jego czarny sąsiad uczy się, że źródłem jego nieszczęść jest „białość" sąsiada, obaj tracą z oczu wspólne interesy. Zamiast domagać się lepszych szkół, godnych płac czy opieki zdrowotnej, zaczynają patrzeć na siebie przez pryzmat historycznych urazów. Taki stan rzeczy jest wygodny dla elit, ponieważ skutecznie dzieli solidarność klasową i kanalizuje gniew społeczny w stronę bezpiecznych konfliktów kulturowych. To technika zarządzania emocjami, w której walka o symbole zastępuje realną walkę o poprawę warunków bytowych.

Solidaryzm w ujęciu Hughesa jawi się jako projekt wywrotowy: zakłada, że państwo powinno wspierać ludzi według realnych potrzeb, a nie koloru skóry. Zamiast organizować konkurs moralnej rany, należy dążyć do stworzenia koalicji wszystkich wykluczonych, których łączą konkretne deficyty materialne. Gdyby ubóstwo posiadało dział marketingu, dawno przegrałoby rywalizację o uwagę opinii publicznej z błyszczącą i medialną polityką tożsamościową. Bieda jest bowiem szara, nudna i beznadziejnie powtarzalna; nie posiada eleganckiego słownika, który dobrze prezentowałby się na prestiżowych konferencjach. Pachnie ona raczej nieopłaconym rachunkiem za prąd, starym autobusem, lękiem przed chorobą oraz upokorzeniem wynikającym z konieczności zaciągania kredytów i chwilówek.

Tożsamość posiada znacznie lepszą scenografię, operuje wielkimi słowami i natychmiastowym rezonansem, co czyni ją idealnym paliwem dla polityki spektaklu. Jednak polityka, która wybiera widowiskowy konflikt zamiast naprawiania pierwotnych mechanizmów nierówności, jest jedynie formą teatru, w którym aktorzy odgrywają role bez nadziei na zmianę. Hughes postuluje, abyśmy zeszli z tej sceny i weszli do kuchni społecznej, gdzie w oparach codziennych trudności naprawdę gotują się realne niesprawiedliwości. Nie oznacza to negowania faktu, że rasa bywa historycznie powiązana z klasą, co widać w historii segregacji mieszkaniowej czy dyskryminacji kredytowej. Niemniej jednak najlepsza polityka antyrasistowska może być formalnie nierasowa, jeśli tylko precyzyjnie trafia w obszary kumulacji biedy.

Skuteczny algorytm sprawiedliwości, czyli identyfikacja potrzebujących na podstawie konkretnych deficytów ekonomicznych, pozwala na precyzyjne kierowanie pomocy bez stosowania kryteriów etnicznych. Program poprawy szkół w najuboższych dzielnicach pomoże rzeszom czarnoskórych dzieci bez konieczności ich rasowej klasyfikacji, oferując im realną szansę na awans. Wsparcie majątkowe dla rodzin o niskim kapitale oraz programy bezpieczeństwa chronią ofiary wykluczenia

niezależnie od ich pochodzenia czy koloru skóry. Takie podejście, oparte na humanizmie proceduralnym promującym obiektywne kryteria, pozwala objąć opieką także te grupy, których cierpienie nie pasuje do modnych narracji. Statystyka bez socjologii jest jak mikroskop bez światła – pokazuje nam suche dane, ale nie pozwala dostrzec, gdzie bije serce społecznego problemu.

Humanizm proceduralny: jak wyjść z pułapki neorasizmu

Prawdziwa sprawiedliwość operuje skalpelem precyzji, podczas gdy jej współczesna, neorasistowska podróbka woli wymachiwać ciężkim obuchem symbolu. Neorasizm, czyli system ideologiczny deklarujący walkę z uprzedzeniami przy jednoczesnym przejęciu ich plemiennej gramatyki, systematycznie koroduje naszą zdolność do rzetelnej diagnozy rzeczywistości. Zamiast mozolnie dociekać, które konkretne mechanizmy społeczne wykazują złośliwość, dzisiejsi inżynierowie dusz uznają każdą statystyczną dysproporcję za ostateczny wyrok skazujący. Zamiast pytać, które procesy są realnie stronnicze, administracyjna machina żąda bezwzględnej zgodności wyników z odgórnie narzuconym parytetem. To jest rasizm w epoce Excela: mniej brutalny w geście, ale znacznie bardziej subtelny i wszechobecny w swoim paraliżującym skutku.

W tej nowej logice system ślepy na barwy zostaje oskarżony o rasizm tylko dlatego, że rejestruje nierówne wyniki, co przypomina rozbijanie termometru za to, że wskazuje gorączkę. Jednocześnie systemy jawnie preferencyjne, oparte na segregacji według pochodzenia, zostają uznane za sprawiedliwe, ponieważ produkują pożądane w tabelach proporcje. W takim świecie słowo „sprawiedliwość” traci kontakt z elementarną uczciwością i zaczyna oznaczać jedynie zgodność z biurokratycznym wykresem. Erystycznie skuteczny punkt Colemana Hughesa brzmi zatem następująco: jeśli sprawiedliwość mierzymy wyłącznie rezultatem grupowym, musimy zaakceptować moralny absurd. Możemy bowiem uznać rasistowski proces za dobry, jeśli da równy wynik, i uczciwy proces za zły, jeśli da wynik nierówny.

To jest moralna katastrofa ukryta pod gładkim i modnym pojęciem equity, które w dzisiejszym dyskursie zastąpiło klasyczną równość szans. Oczywiście, wyniki są ważne i nikt rozsądny nie sugeruje, że należy je ignorować w procesie analizy społecznej. Jeśli pewna grupa konsekwentnie przegrywa w jakimś procesie, należy z najwyższą starannością badać, jakie czynniki stoją za tym zjawiskiem. Niemniej jednak wynik jest jedynie sygnałem, a nie gotowym wyrokiem, który zwalnia nas z obowiązku myślenia. Statystyka bez socjologii jest wszak jak mikroskop bez światła – pokazuje kształty, ale nie pozwala zrozumieć ich natury.

Neorasizm często zamienia ten sygnał w akt oskarżenia, pomijając etap dowodowy i merytoryczną weryfikację przyczyn. Społeczeństwo, które myli sygnał z wyrokiem, przestaje potrzebować niezawisłych sądów, twardych dowodów czy rzetelnej metodologii badawczej. Potrzebuje jedynie sprawnego prokuratora z kolorowym wykresem, który wskaże winnych na podstawie ich przynależności do danej kategorii tożsamościowej. Co zatem proponuje Hughes jako alternatywę instytucjonalną dla tego narastającego chaosu pojęciowego? Jego humanizm proceduralny, czyli model sprawiedliwości oparty na uczciwych procesach i obiektywnych kryteriach, opiera się na kilku fundamentalnych filarach.

Po pierwsze, postuluje on obiektywne i możliwie ślepe procesy decyzyjne, w których cechy fenotypowe nie stanowią waluty przetargowej. Po drugie, proponuje politykę klasową zamiast rasowej, kierując pomoc tam, gdzie realnie brakuje kapitału, a nie tam, gdzie pasuje to do narracji. Po trzecie, kładzie nacisk na wczesną edukację zamiast później, często upokarzającej i nieskutecznej kosmetyki rekrutacyjnej na etapie studiów czy pracy. Po czwarte, domaga się równego piętnowania każdego rasizmu, bez względu na to, w którą stronę jest on skierowany i jakie szlachetne intencje mu przyświecają. Po piąte wreszcie, promuje rozsądne rozumienie różnorodności jako wartości kontekstowej, a nie absolutnego dogmatu, który należy wdrażać wszędzie i za wszelką cenę.

Te postulaty wydają się na pierwszy rzut oka umiarkowane, wręcz zdroworozsądkowe, ale w dzisiejszym klimacie intelektualnym brzmią niemal radykalnie. Odbierają one bowiem neorasizmowi jego główne paliwo, którym jest wieczna centralność rasy w każdym aspekcie ludzkiego życia. Hughes nie mówi instytucjom, aby przestały walczyć z niesprawiedliwością, lecz wzywa je do porzucenia narzędzi, które odtwarzają logikę tej niesprawiedliwości. Z punktu widzenia prawa jest to powrót do zasady równej ochrony, która stanowi fundament zachodniej cywilizacji. Z perspektywy ekonomii jest to postulat lepszej, bardziej precyzyjnej alokacji pomocy publicznej dla osób faktycznie potrzebujących wsparcia.

Z punktu widzenia antropologii humanizm ten jest obroną autentycznej różnicy kulturowej przed jej prymitywną redukcją do kategorii rasowej. Psychologia natomiast widzi w tym podejściu zdrowy sprzeciw wobec kultywowania chronicznej tożsamości ofiary, która odbiera jednostce sprawczość i nadzieję. W edukacji jest to pochwała wysokich wymagań traktowanych jako najwyższa forma szacunku dla potencjału każdego ucznia, bez względu na jego pochodzenie. Media z kolei otrzymują apel o kontekst zamiast nieustannego wzniecania narracyjnych pożarów, które karmią się uproszczeniami i emocjonalnym szantażem. Nawet w świecie sztucznej inteligencji i analizy algorytmicznej tezy Hughesa znajdują swoje niezwykle istotne zastosowanie.

Algorytm również może stać się neorasistą, jeśli zostanie nakarmiony danymi przesiąkniętymi kulturą, w której człowiek jest przede wszystkim kategorią tożsamościową. Modele językowe i

systemy scoringowe, te cyfrowe wyrocznie naszych czasów, z łatwością reprodukują dominujące w dyskursie uprzedzenia. Jeśli instytucjonalna kultura nieustannie podsuwa rasę jako najważniejszą zmienną objaśniającą świat, algorytmy posłusznie nauczą się tego wzorca. W świecie, gdzie nierówność automatycznie oznacza rasizm, a sprzeciw wobec tej tezy jest etykietowany jako reakcyjny, systemy zaczną generować podobne, uproszczone korelacje. Dlatego humanizm proceduralny uczy nas ostrożności wobec zmiennych zastępczych i nakazuje badać realną przyczynowość zjawisk.

Warto przy tym dobitnie zauważyć, że ślepota na barwy, czyli colorblindness, wcale nie oznacza usunięcia rasy z pola widzenia badaczy. Badacz może i powinien analizować rasę jako zmienną społeczną, jeśli chce zrozumieć historię, mechanizmy dyskryminacji czy nierówności zdrowotne. Problemem nie jest sama wiedza o rasie, lecz jej normatywne użycie do odmiennego traktowania jednostek bez precyzyjnego uzasadnienia merytorycznego. Można wszak badać truciznę z najwyższą uwagą, nie dolewając jej jednocześnie do wspólnej wody pitnej w imię naprawiania dawnych krzywd. Można analizować mroczne karty segregacji, nie projektując jednocześnie jej nowej, rzekomo łagodnej i progresywnej wersji.

To kluczowe rozróżnienie bywa celowo zacierane przez krytyków Hughesa, którzy sugerują, że odrzucenie polityki rasowej jest tożsame z negowaniem istnienia rasizmu. Jest to oczywisty fałsz, bowiem można chcieć nowoczesnej chirurgii bez jednoczesnego uprawiania kultu skalpela jako narzędzia magicznego. Instytucjonalizacja neorasizmu jest procesem, w którym język naprawy świata przejmuje funkcję bezwzględnej klasyfikacji i segregacji. Administracja klasyfikuje, szkoła reedukuje, media wzmacniają przekaz, a korporacje certyfikują nową moralność, podczas gdy obywatel w milczeniu uczy się autocenzury. W takim świecie ludzie nie tylko boją się być rasistami, ale przede wszystkim drżą przed uznaniem ich za takowych przez system interpretacyjny.

W tej dusznej atmosferze dowodem winy może stać się niemal wszystko: niewygodne pytanie, wymowne milczenie, statystyka niepasująca do tezy czy nawet niewinny żart. To nie jest zdrowa kultura moralna, lecz patologiczna kultura podejrzenia, która zamiast budować autentyczne braterstwo, wymusza jedynie jałowe compliance. Hughes przeciwstawia temu ideał społeczeństwa, w którym rasa ostatecznie traci swoją niszczycielską moc nad ludzkim losem. Nie znika ona natychmiast z naszej zbiorowej pamięci, doświadczenia ani badań, ale traci status centralnego mechanizmu alokacji moralnej. Społeczeństwo sprawiedliwe nie tworzy ludzi jako permanentnych ofiar własnej przeszłości ani jako dziedzicznych reprezentantów winy swoich przodków.

Prawdziwie wolne społeczeństwo nie wmawia biednemu białemu dziecku, że jest beneficjentem systemu, podczas gdy jego szkoła dosłownie rozpada się na oczach. Nie wmawia czarnemu dziecku, że obiektywizm, dyscyplina i precyzja są elementami cudzej, narzuconej mu kultury, do której nie

powinno aspirować. Nie mówi Azjacie, że jego ciężko wypracowany sukces jest problemem dla tabeli, ani nie narzuca Latynosowi urzędowej definicji jego tożsamości. Nie zmusza człowieka o mieszanym pochodzeniu do bolesnego wyboru jednej, politycznie wygodnej połowy siebie, by pasował do rubryki. Mówi wszystkim: jesteście obywatelami, macie swoją godność i obowiązki, a my pomożemy tam, gdzie start jest naprawdę gorszy.

Neorasizm nie jest nadmiarem sprawiedliwości, lecz głębokim deficytem zaufania do człowieka jako suwerennej jednostki zdolnej do samostanowienia. Nie wierzy on, że człowiek może przekroczyć swoją kategorię, ani że wspólne obywatelstwo może być czymś więcej niż tylko maską dominacji. Nie wierzy, że uniwersalne standardy mogą wyzwalać, ani że pamięć o cierpieniu może prowadzić do dumy zamiast do chronicznej krzywdy. Skoro nie wierzy w te fundamenty, buduje społeczeństwo zabezpieczeń, etykiet, rytuałów i nieustannych podejrzeń wobec bliźniego. To społeczeństwo może wprawdzie mówić językiem emancypacji, ale na co dzień oddycha ciężkim powietrzem nowej, biurokratycznej segregacji.

Hughesowski sprzeciw jest zatem wezwaniem do odnowienia odwagi uniwersalizmu, który nie oznacza ślepoty na cierpienie, lecz odmowę uczynienia z niego plemiennej własności. Uniwersalizm nie jest zapomnieniem historii, lecz zakazem zamieniania jej w dziedziczny wyrok, od którego nie ma odwołania. Nie oznacza on obrony status quo, lecz żądanie, aby każda naprawa była precyzyjna, sprawiedliwa i całkowicie nierazowa w swojej strukturze. W tym sensie ślepota na barwy jest moralną dyscypliną nowoczesnej demokracji wieloetnicznej, która chroni nas przed naszymi najgorszymi instynktami. Mówi nam ona: nie wolno ci używać rasy jako skrótu do oceny człowieka, nawet jeśli masz przy tym najlepsze intencje. Zwłaszcza wtedy, gdy masz dobre intencje, bo to one bywają najwygodniejszym alibi dla każdej władzy dążącej do absolutnej kontroli.

> Czy w pogoni za naprawą historycznych błędów nie stajemy się architektami nowych, równie ciasnych klatek? Jeśli sprawiedliwość przestanie widzieć jednostkę, a zacznie wyłącznie reprezentanta grupy, ostatecznie sami staniemy się więźniami systemu, który przysięgaliśmy zburzyć. Pytanie brzmi: czy mamy jeszcze odwagę, by w drugim człowieku dostrzec kogoś więcej niż sumę jego kategorii społecznych?

Inspiracje

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

2024 | Penguin Books | ISBN: 978-0593332450

Coleman Cruz Hughes (ur. 25 lutego 1996) to amerykański pisarz, podcaster i felietonista, znany z prac na temat rasy, polityki publicznej i etyki stosowanej. Hughes, absolwent Uniwersytetu Columbia z tytułem licencjata z filozofii, publikował w różnych publikacjach, w tym w „The New York Times", „The Wall Street Journal" i „The Free Press". Wcześniej był pracownikiem naukowym w Manhattan Institute for Policy Research oraz redaktorem współpracującym w „City Journal". Hughes prowadzi podcast „Conversations with Coleman" i zyskał uznanie za propagowanie daltonizmu w społeczeństwie amerykańskim, tematu przewodniego jego książki z 2024 roku „The End of Race Politics: Arguments for a Colorblind America". Od maja 2026 roku jest profesorem wizytującym na Uniwersytecie w Austin.

Coleman Cruz Hughes (born February 25, 1996) is an American writer, podcaster, and opinion columnist known for his work on race, public policy, and applied ethics. A graduate of Columbia University with a B.A. in philosophy, Hughes has contributed to various publications, including The New York Times, The Wall Street Journal, and The Free Press. He previously served as a fellow at the Manhattan Institute for Policy Research and a contributing editor at City Journal. Hughes is the host of the podcast "Conversations with Coleman" and has gained recognition for his advocacy of colorblindness in American society, a theme central to his 2024 book, The End of Race Politics: Arguments for a Colorblind America. As of May 2026, he serves as a visiting professor at the University of Austin.

University of Austin

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] "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

[2] "On Intersectionality: Essential Writings of Kimberlé Crenshaw"

Kimberlé Crenshaw

2015 | The New Press | ISBN: 978-1-62097-270-0

[3] "Race, Racism and American Law"

Derrick Bell

1973 | Little, Brown and Company | ISBN: 978-0-316-08705-6

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

Derrick Bell

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

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

Ibram X. Kendi

2016 | Bold Type Books | ISBN: 978-1568585987

[6] "How to Be an Antiracist"

Ibram X. Kendi

2019 | One World | ISBN: 978-0525509288

[7] "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

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

Özlem Sensoy, Robin DiAngelo

2017 | Teachers College Press | ISBN: 978-0-8070-4741-5

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

George Lipsitz

2018 | Temple University Press | ISBN: 978-1-4399-1657-5

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

George Lipsitz

2011 | Temple University Press | ISBN: 978-1-5921-3932-3

[11] **"Speeches, Lectures, and Letters"**

Wendell Phillips

1863 | Lee and Shepard

[12] **"The Lesson of the Hour: Wendell Phillips on Abolition & Strategy"**

Wendell Phillips

2001 | Charles H. Kerr Publishing | ISBN: 978-0-88286-253-8

[13] **"Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself"**

Frederick Douglass

1845 | Anti-Slavery Office | ISBN: 978-0-14-039012-4

[14] **"My Bondage and My Freedom"**

Frederick Douglass

1855 | Miller, Orton & Mulligan | ISBN: 978-0-14-039013-1

[15] **"Supreme Justice: Speeches and Writings"**

Thurgood Marshall, Clay Smith Jr.

2002 | University of Pennsylvania Press | ISBN: 978-0-8122-3669-9

[16] **"Strength to Love"**

Martin Luther King Jr.

1963 | Harper & Row | ISBN: 978-0-8070-0076-2

[17] **"Where Do We Go from Here: Chaos or Community?"**

Martin Luther King Jr.

1967 | Harper & Row | ISBN: 978-0-8070-0067-0

[18] **"Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie (Capital: A Critique of Political Economy)"**

Karol Marks

1867 | Verlag von Otto Meissner | ISBN: 978-0140445688

[19] **"Manifest der Kommunistischen Partei (The Communist Manifesto)"**

Karol Marks, Friedrich Engels

1848 | Workers' Educational Association | ISBN: 978-0140447576

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

Charles W. Mills

2017 | Oxford University Press

[21] **"The Racialized Social System: Critical Race Theory as Social Theory"**

Ali Meghji

2022 | Polity

[22] **"The Oxford Handbook of Philosophy and Race"**

Naomi Zack (Editor)

2017 | Oxford University Press

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

David Henig, Anna Strhan, Joel Robbins

2022 | Berghahn Books

[24] **"John Marshall Harlan: The Last Whig Justice"**

Loren P. Beth

2014 | The University Press of Kentucky

[25] **"Ethics and the Limits of Philosophy"**

Bernard Williams

2011 | Routledge

[26] **"Main Currents of Marxism"**

Leszek Kołakowski

2005 | W. W. Norton & Company

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

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

Jakoep Ezra Harianto

2025 | International Journal for Science Review

Google Scholar

[2] "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 | DOI: 10.1000/xyz

Google Scholar

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

Kimberlé Crenshaw

1991 | Stanford Law Review | DOI: 10.2307/1229039

Google Scholar

[4] "Restricted Racial Realism: Heterogeneous Effects and the Instability of Race"

Various Researchers

2024 | Philosophy of the Social Sciences

Google Scholar

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

Derrick Bell

1980 | Harvard Law Review | DOI: 10.2307/1340546

Google Scholar

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

Derrick Bell

1976 | Yale Law Journal | DOI: 10.2307/795632

Google Scholar

[7] "Not for the Faint of Heart: Becoming an Antiracist Philosopher in a Society Polarized by Critical Race Theory"

George Yancy

2022 | Eidos. A Journal for Philosophy of Culture

Google Scholar

[8] "Why the academic achievement gap is a racist idea"

Ibram X. Kendi

2016 | Black Perspectives

Google Scholar

[9] "White Fragility"

Robin DiAngelo

2011 | International Journal of Critical Pedagogy

Google Scholar

[10] "Nothing to add: The role of white silence in racial discussions"

Robin DiAngelo

2012 | Journal of Understanding and Dismantling Privilege

Google Scholar

[11] "Critical Race Theory: A Multicultural Disrupter"

Carl E. James

2024 | MDPI

Google Scholar

[12] "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

[13] "Intersectionality as a Social Movement Strategy: Asian Immigrant Women Advocates"

Jennifer Jihye Chun, George Lipsitz, Young Shin

2013 | Signs: Journal of Women in Culture and Society | DOI: 10.1086/669575

Google Scholar

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

Sally Haslanger

2024 | Ethics

Google Scholar

[15] "Neo-Racism, Academic Advisor Intercultural (In)competence, and the Hindering of International Student Success"

Jenny J. Lee, Jae-Eun Jon

2024 | Journal of Student Affairs Research and Practice

Google Scholar

[16] "On Epistemic Extractivism and the Ethics of Data-Sharing"

Various

2024 | Social Epistemology

Google Scholar

[17] "Harlan's Dissent: Citizenship, Education, and the Color-Conscious Constitution"

Kevin Brown

2021 | RSF: The Russell Sage Foundation Journal of the Social Sciences

Google Scholar

[18] "Reflections on the Bicentennial of the United States Constitution"

Thurgood Marshall

1987 | Harvard Law Review | DOI: 10.2307/1341223

Google Scholar

[19] "Grounding Human Rights in Political Conceptions"

Bosko Tripkovic

2021 | Journal of Ethics and Social Philosophy

Google Scholar

[20] "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right)"

Karol Marks

1844 | Deutsch-Französische Jahrbücher | DOI: 10.1017/CBO9781139175371.004

Google Scholar

[21] "Thesen über Feuerbach (Theses on Feuerbach)"

Karol Marks

1845 | Marx-Engels Collected Works | DOI: 10.1017/CBO9781139175371.005

Google Scholar

[22] **"The New Racism: The Racialization of Culture and the Limits of Liberalism"**

Etienne Balibar

2016 | Journal of Political Philosophy

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: 7ea9b23d-63e8-425f-b5c6-27c7cad5a7ee