# Sprawiedliwość bez barw: lekcja Hughesa dla Polski


**AUTOR**

Fundacja Dobre Państwo



## STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł przybliża wizję Colemana Hughesa, który proponuje zastąpienie polityki tożsamościowej modelem 'colorblindness' oraz humanizmem proceduralnym. Hughes argumentuje, że sprawiedliwe społeczeństwo powinno opierać się na ślepych procesach decyzyjnych, takich jak anonimowa rekrutacja, które skuteczniej eliminują uprzedzenia niż ideologiczna reedukacja. Zamiast skupiać się na rasie jako kryterium naprawczym, autor postuluje merytoryczną precyzję i wczesną interwencję państwa w obszary kapitału kulturowego i edukacji. To podejście pozwala odróżnić realną dyskryminację od dysproporcji wynikających z uwarunkowań klasowych, tworząc fundament pod bezstronne instytucje i autentyczną emancypację przez kompetencję, co stanowi cenną lekcję dla budowy nowoczesnego państwa polskiego.

This article explores Coleman Hughes's vision, which proposes replacing identity politics with a model of "colorblindness" and procedural humanism. Hughes argues that a just society should be based on blind decision-making processes, such as anonymous recruitment, which eliminate prejudice more effectively than ideological re-education. Instead of focusing on race as a corrective criterion, the author advocates substantive precision and early state intervention in the areas of cultural capital and education. This approach distinguishes real discrimination from class-based disparities, laying the foundation for impartial institutions and genuine emancipation through competence, offering valuable lessons for building a modern Polish state.


Coleman Hughes proponuje nową architekturę sprawiedliwości, która odrzuca neorasizm i politykę tożsamościową na rzecz humanizmu proceduralnego. Autor dowodzi, że rasa – jako nieprecyzyjne i historycznie skażone kryterium – powinna zostać zastąpiona przez rzetelne mechanizmy instytucjonalne, takie jak anonimowa rekrutacja czy polityka klasowa. Zamiast utrwalać podziały poprzez tzw. pedagogikę

świadomości, Hughes postuluje inwestycje w edukację podstawową, tutoring i twarde standardy kompetencyjne, które realnie wspierają awans społeczny osób z nizin. Jego wizja „społeczeństwa ślepego na barwy" (colorblindness) nie oznacza ignorowania krzywd historycznych, lecz zakazuje czynienia z nich dziedzicznego systemu win i przywilejów. W kontekście polskim koncepcja ta zyskuje nowe znaczenie jako narzędzie demontażu etnorasizmu i narodowych uprzedzeń. Hughes przekonuje, że sprawiedliwość nie jest wynikiem końcowego równania statystycznego, lecz jakością bezstronnych procedur. W obliczu polaryzacji, propozycja ta stanowi radykalny apel o odejście od plemiennej księgowości na rzecz wspólnego obywatelstwa, opartego na sprawczości jednostki, a nie na przypisanej jej tożsamości grupowej.

**SŁOWA KLUCZOWE**

colorblindness | neorasizm | humanizm proceduralny | architektura sprawiedliwości | ślepe procesy decyzyjne | polityka klasowa | emancypacja przez kompetencję | merytoryczna precyzja | infrastruktura antydyskryminacyjna | epistemologia kastowa | kapitał kulturowy | uniwersalizm moralny | audyt mechanizmów | wczesna interwencja państwa | sprawiedliwość proceduralna

## Architektura sprawiedliwości: od rasy do procedur i klasy

Po każdej, nawet najbardziej błyskotliwej krytyce, musi wreszcie nadejść czas projektu, gdyż bez niego diagnoza staje się jedynie wyrafinowaną formą intelektualnej irytacji. Coleman Hughes staje się postacią fascynującą nie w momencie, gdy z chirurgiczną precyzją demaskuje neorasizm, czyli ideologię utrwalającą podziały pod płaszczem walki z uprzedzeniami, lecz wtedy, gdy kreśli zarys alternatywnej architektury sprawiedliwości. Jego propozycja nie opiera się na naiwnej wierze w samoregulację rynku, lecz na fundamencie, którym jest merytoryczna precyzja oraz wczesna, systemowa interwencja państwa. Dobre państwo przypomina wszak chirurga, nie malarza transparentów, toteż zamiast symbolicznych gestów, Hughes proponuje konkretne mechanizmy naprawcze. Nie chodzi tu o bierność wobec historii, lecz o przekierowanie energii z jałowych sporów tożsamościowych na realne narzędzia awansu społecznego, edukacji i bezpieczeństwa.

Fundamentem tej nowej konstrukcji jest colorblindness, czyli postawa dążąca do traktowania jednostek bez względu na ich przynależność rasową, przy jednoczesnym skupieniu na uczciwości procedur. Hughes nie postuluje ślepoty na ludzkie cierpienie, lecz domaga się, aby barwa skóry przestała być centralnym narzędziem polityki społecznej. Twierdzi on bowiem, że rasa jako kryterium naprawy jest narzędziem rozpaczliwie nieprecyzyjnym, a przy tym moralnie łatwopalnym i historycznie skażonym najgorszymi instynktami. Sprawiedliwe społeczeństwo powinno odrzucać rasę jako normatywną podstawę różnicowania, zachowując jednak pełną świadomość, że ludzie startują w życiu z drastycznie nierównych pozycji. Ta subtelna różnica między ignorowaniem różnic a odbieraniem im mocy decydowania o ludzkiej godności stanowi o sile jego argumentacji.

Proponowana architektura wymaga od nas uznania historii rasizmu, lecz jednocześnie zakazuje zamieniania jej w dziedziczny system win, przywilejów i wiecznych uprawnień. Hughes przestrzega przed mitem odziedziczonej traumy, czyli przekonaniem, że pamięć o cierpieniu przodków musi tworzyć chroniczną tożsamość ofiary w kolejnych pokoleniach. Zamiast tego postuluje budowanie wspólnego obywatelstwa, które nie przemilcza przeszłości, lecz aktywnie odbiera jej prawo do dyktowania przyszłych szans jednostki. To jest epistemologia kastowa, której musimy unikać, jeśli nie chcemy, by historia stała się dla nas więzieniem zamiast lekcją. Od konserwatywnej obojętności różni się ta wizja wymogiem potężnych inwestycji społecznych, zaś od progresywnego neorasizmu – kategorycznym zakazem stosowania rasowych skrótów myślowych.

Pierwszym filarem tak pojętego społeczeństwa są ślepe procesy decyzyjne, które Hughes traktuje jako realną infrastrukturę antydyskryminacyjną. Autor nie idealizuje przy tym ludzkiej natury, wiedząc doskonale, że uprzedzenia mogą działać podprogowo i wpływać na nasze wybory w sposób niemal niezauważalny. Właśnie dlatego uważa on, że zamiast apelować wyłącznie do ludzkich serc, musimy z najwyższą starannością projektować bezstronne procedury instytucjonalne. Humanizm proceduralny, czyli obrona godności człowieka poprzez mechanizmy eliminujące wpływ stereotypów, staje się tu jedyną skuteczną zaporą przed arbitralnością władzy. Anonimowe ocenianie prac, usuwanie imion z życiorysów czy standaryzacja rozmów kwalifikacyjnych to nie są technokratyczne fanaberie, lecz fundamenty uczciwości.

Takie podejście drastycznie zmniejsza przestrzeń, w której uprzedzenie może swobodnie operować, nie wymagając jednocześnie od ludzi nieustannych deklaracji moralnej czystości. Neorasistowska kultura instytucjonalna zbyt często ufa pedagogice świadomości, wierząc, że szkolenia z zakresu mikroagresji czy systemowego przywileju cudownie odmienią ludzką duszę. Hughesowska architektura wybiera jednak drogę projektowania procesu, zakładając, że usunięcie nieistotnych informacji z momentu decyzji jest skuteczniejsze niż jakakolwiek ideologiczna reedukacja.

Społeczeństwo bez kierunku staje się zakładnikiem własnych terapii, podczas gdy my potrzebujemy sprawnych mechanizmów. Pierwszy model bywa efektowny i budzi wielkie emocje, podczas gdy drugi jest celowo nudny, techniczny i pozbawiony zbędnej dramaturgii.

Ślepe procesy mają także ogromną przewagę epistemiczną, gdyż pozwalają nam odróżnić realną dyskryminację od dysproporcji wynikających z zupełnie innych przyczyn społecznych. Jeśli anonimowa rekrutacja radykalnie zmienia skład przyjmowanych kandydatów, otrzymujemy jasną wskazówkę, że na wcześniejszych etapach mógł występować błąd dysproporcji społecznej lub inny bias. Jeśli jednak mimo pełnej anonimowości dysproporcja pozostaje, musimy szukać jej źródeł znacznie głębiej: w kapitale kulturowym, sieciach dostępu czy jakości edukacji podstawowej. To jest właśnie metoda naukowa w polityce instytucjonalnej, która zamiast zaczynać od gotowego wyroku, proponuje rzetelne śledztwo nad mechanizmami nierówności. Bez takiej precyzji nie ma mowy o naprawie systemu, a pozostaje jedynie jałowe oskarżenie rzucane w próżnię.

Drugim filarem tej koncepcji jest zastąpienie polityki opartej na rasie polityką klasową, majątkową, lokalną oraz edukacyjną, co nie stanowi zaprzeczenia historii. Jest to raczej uznanie faktu, że materialne skutki dawnego rasizmu przejawiają się dziś w konkretnych zmiennych, takich jak bieda czy brak majątku rodzinnego. Jeśli to właśnie te mechanizmy są realnym problemem, polityka państwa powinna mierzyć je bezpośrednio, zamiast posługiwać się nieprecyzyjnym zastępnikiem, jakim jest kolor skóry. Pomoc dla rodzin o niskich dochodach czy wsparcie dla uczniów z zaniedbanych dzielnic to narzędzia znacznie sprawiedliwsze niż jakiekolwiek preferencje rasowe. Trafiają one bowiem bezpośrednio w przyczynę deprywacji, nie tworząc przy tym nowych, sztucznych podziałów wewnątrz społeczeństwa.

Polityka klasowa posiada także unikalną moc politycznego leczenia ran, podczas gdy rasa nieustannie dzieli biednych na konkurencyjne i wrogie sobie kategorie moralne. Klasa może ich połączyć we wspólnym interesie, gdyż biedne dziecko z rodziny czarnoskórej i jego biały rówieśnik często borykają się z identycznymi barierami. Obaj mogą cierpieć z powodu braku korepetycji, słabej szkoły, strachu przed przemocą na osiedlu czy braku kapitału społecznego w swojej rodzinie. Jeśli państwo pomaga im razem, buduje solidarność i poczucie wspólnoty, które są niezbędne dla przetrwania nowoczesnej demokracji liberalnej. Jeśli jednak mówi jednemu, że jest ofiarą, a drugiemu, że jest beneficjentem opresji, niszczy fundamenty zaufania i wspólnego losu.

Hughes proponuje zatem nie tylko inną politykę społeczną, lecz przede wszystkim zupełnie nową psychologię obywatelstwa, w której ranking ran zostaje zastąpiony wspólnotą naprawy. Klasa w tym nowoczesnym ujęciu jest pojęciem wielowymiarowym, obejmującym majątek, wykształcenie rodziców, stabilność domową oraz dostęp do szeroko rozumianej kultury wysokiej. Dobre państwo powinno budować wskaźniki deprywacji znacznie bardziej subtelne niż prosty próg dochodowy,

uwzględniając cyfrowe kompetencje czy sieci kontaktów zawodowych. Nawet najbardziej złożony wskaźnik klasowo-lokalny będzie jednak zawsze uczciwszy niż rasa, ponieważ nie opiera się na cechach wrodzonych ani na arbitralnej genealogii. Pomoc płynie tu z powodu konkretnej sytuacji życiowej, a nie z racji posiadania określonego fenotypu.

Trzecim filarem tej architektury jest wczesna edukacja, traktowana jako główna i najważniejsza instytucja antynierównościowa w nowoczesnym państwie. Hughes słusznie zauważa, że rekrutacja na studia jest zazwyczaj końcem długiego procesu społecznego, a nie jego szczęśliwym czy nieszczęśliwym początkiem. Jeśli społeczeństwo czeka z interwencją do momentu składania aplikacji na uniwersytet, przypomina straż pożarną przyjeżdżającą po całkowitym wypaleniu się budynku. Prawdziwa walka o sprawiedliwość zaczyna się znacznie wcześniej: w przedszkolu, w domu rodzinnym oraz w pierwszych klasach szkoły podstawowej. To tam dziecko musi otrzymać język, rytm pracy oraz poczucie bezpieczeństwa, które pozwolą mu na realną rywalizację w późniejszym życiu.

W tym modelu polityka publiczna powinna inwestować ogromne środki w wysokiej jakości tutoring, intensywne programy nauki czytania oraz mentoring dla uczniów z trudnych środowisk. Nie chodzi tu o miękką opiekę zastępującą standardy, lecz o twardą infrastrukturę dochodzenia do nich poprzez ciężką pracę i dyscyplinę. Emancypacja przez kompetencję, czyli dążenie do wolności poprzez opanowanie obiektywnej wiedzy i standardów, zapewnia znacznie trwalszą zmianę społeczną niż jakiekolwiek symboliczne gesty elit. Największą niesprawiedliwością jest bowiem powiedzenie dziecku po latach zaniedbań, że różnica w jego przygotowaniu nie ma znaczenia, bo liczy się ładny wynik reprezentacji. Uczciwiej jest powiedzieć: zaczynamy wcześniej i pracujemy ciężej, ale dajemy ci realne narzędzia, byś mógł samodzielnie sięgnąć szczytu.

Wysokie oczekiwania są w tym modelu niezbędne, gdyż tylko one traktują młodego człowieka z należytą powagą i szacunkiem dla jego potencjału. Naród, który żyje wyłącznie własną raną, zaczyna traktować obcych jak opatrunki albo noże, tracąc z oczu możliwość wspólnego budowania przyszłości. Hughes przypomina nam, że nie każdy akt moralny musi mieć muzykę w tle, a prawdziwa sprawiedliwość rodzi się w ciszy rzetelnych procedur. Budowanie społeczeństwa ślepego na barwy, lecz wrażliwego na los jednostki, jest zadaniem żmudnym i pozbawionym blasku rewolucyjnych barykad. Jest to jednak jedyna droga, która prowadzi nas poza plemienne konflikty w stronę dojrzałego, sprawiedliwego i prawdziwie wspólnego obywatelstwa, opartego na sprawczości, a nie na pochodzeniu.

# Fundamenty sprawiedliwości: od kompetencji do wspólnoty

Hughes kategorycznie odrzuca pedagogikę, która myli autentyczną wrażliwość z paraliżującą pobłażliwością. Dzieci dorastające na nizinach społecznych nie potrzebują protekcjonalnego komunikatu, że dyscyplina, obiektywizm czy rygor słowa pisanego są jedynie kodami cudzej dominacji. Wręcz przeciwnie, potrzebują one wejścia w te kody na tyle sprawnie, by móc ich używać jako narzędzi własnej sprawczości, krytykować je z pozycji siły i ostatecznie przewyższać tych, którzy dotąd cieszyli się łatwiejszym dostępem do edukacyjnych przywilejów. Emancypacja przez kompetencję, czyli dążenie do wolności poprzez opanowanie obiektywnych standardów i wiedzy, jest procesem znacznie mniej widowiskowym niż głośna emancypacja przez deklarację, ale okazuje się nieporównywalnie bardziej trwała. Nie ma nic reakcyjnego w nauczaniu dziecka z ubogiej dzielnicy algebry na najwyższym poziomie; reakcyjne byłoby wmawianie mu, że matematyka stanowi narzędzie obcej hegemonii, a w zamian za brak umiejętności powinna mu wystarczyć politycznie poprawna frustracja. Nie każdy akt moralny musi mieć przecież muzykę w tle; czasem jest nim po prostu rzetelna lekcja matematyki.

Czwartym filarem tej konstrukcji jest bezwzględny i jednakowy zakaz rasizmu, obowiązujący w każdym możliwym kierunku bez żadnych wyjątków. Sprawiedliwe społeczeństwo musi opierać się na elementarnym standardzie moralnym: nie poniżamy, nie wykluczamy i nie stereotypizujemy jednostek ze względu na ich przynależność rasową. Choć historia nieustannie zmienia kontekst naszych działań, nie posiada ona mocy unieważniania podstawowych zasad etycznych. Rasistowska pogarda skierowana wobec czarnych jest złem, podobnie jak rasistowska pogarda wobec białych, Azjatów, Latynosów czy jakiejkolwiek innej grupy etnicznej. To stwierdzenie w zdrowym dyskursie nie powinno budzić najmniejszych kontrowersji. Jeśli jednak stało się ono zarzewiem sporów, oznacza to, że język współczesnego antyrasizmu został głęboko uszkodzony przez niebezpieczną politykę wyjątku.

Hughes przywraca normie moralnej jej pierwotną, niemal surową prostotę, która nie jest bynajmniej przejawem naiwności, lecz koniecznym warunkiem wychowania etycznego. Równe piętnowanie każdego przejawu rasizmu posiada również fundamentalny wymiar praktyczny, gdyż podwójne standardy systematycznie niszczą zaufanie do instytucji publicznych. Jeśli jedne nienawistne wypowiedzi są karane z całą surowością prawa, a inne usprawiedliwiane jako zrozumiała ekspresja bólu, obywatele nie uczą się sprawiedliwości, lecz cynizmu. Dostrzegają wówczas, że zasada przestała być uniwersalna i stała się jedynie poręcznym narzędziem w rękach

konkretnego plemienia. A gdy prawo staje się orężem plemiennym, traci swoją funkcję wychowawczą, a potępienie realnego rasizmu budzi jedynie podejrzenia o polityczną selektywność.

Prawdziwy antyrasizm potrzebuje obiektywnego punktu odniesienia, którym jest colorblindness – postawa dążąca do traktowania ludzi bez względu na rasę, skupiona na uczciwości procedur i realnej pomocy potrzebującym. Bez tej kotwicy każda grupa interesu będzie nieustannie próbowała wynegocjować dla siebie partykularne wyjątki od ogólnych reguł. Piątym filarem sprawiedliwości jest zatem rozumne podejście do różnorodności, którą Hughes akceptuje jako fakt społeczny, lecz stanowczo odrzuca jej współczesną fetyszyzację. Różnorodność rasowa może być w określonych kontekstach wartością praktyczną, na przykład w policji wielokulturowego miasta, gdzie buduje ona niezbędne zaufanie społeczne. Szkoła może czerpać korzyści z obecności nauczycieli znających lokalne kody kulturowe, a medycyna środowiskowa z kompetencji językowych personelu, o ile służy to misji danej jednostki.

Różnorodność nie jest mistycznym dobrem samym w sobie, lecz wartością kontekstową, która zawsze musi pozostać podporządkowana misji i twardym kompetencjom. W zawodach technicznych, inżynierii, kontroli ruchu lotniczego czy medycynie specjalistycznej jedyną dopuszczalną miarą musi być zdolność do bezbłędnego wykonania powierzonego zadania. Proces dochodzenia do tych umiejętności powinien być całkowicie otwarty i wolny od uprzedzeń, niemniej ostateczny wynik selekcji nie może być zakładnikiem estetyki reprezentacji. Realny świat nie posiada bowiem działu PR, który mógłby zatuszować błędy; most ma po prostu stać, samoloty muszą bezpiecznie lądować, a pacjent na stole operacyjnym ma przeżyć. Jeżeli różnorodność pojawia się jako naturalny efekt uczciwego procesu, jest zjawiskiem pozytywnym, lecz wymuszanie jej kosztem kryteriów merytorycznych staje się niebezpiecznym ryzykiem.

Szóstym filarem jest rzetelny audyt mechanizmów zamiast bezkrytycznego kultu statystycznych rezultatów. Hughesowskie społeczeństwo sprawiedliwe nie ignoruje istniejących dysproporcji, lecz traktuje je jako sygnał do pogłębionego, niemal naukowego badania przyczyn. Jeśli jakaś grupa osiąga statystycznie gorsze wyniki, należy zapytać o relewantność kryteriów, bariery geograficzne, różnice klasowe czy stabilność środowiska rodzinnego. Pozwala to uniknąć błędu dysproporcji narodowej, czyli mechanizmu polegającego na pochopnym przypisywaniu złych intencji grupom na podstawie ich statystycznej obecności. Dobre państwo przypomina w tym względzie chirurga, który precyzyjnie usuwa patologię, a nie malarza transparentów, który jedynie maskuje rzeczywistość hasłami. Jeśli winny jest ukryty bias rekrutera, należy anonimizować proces, stosując humanizm proceduralny, czyli obronę godności człowieka poprzez bezstronne procedury eliminujące wpływ stereotypów.

Takie podejście jest znacznie bliższe rzetelnej nauce niż neorasistowski automatyzm, który z góry zakłada winę systemu bez analizy zmiennych. Nauka zaczyna od hipotezy i dopuszcza wyniki niezgodne z ideologicznymi oczekiwaniami, odróżniając korelację od rzeczywistej przyczynowości. Neorasizm, czyli ideologia, która pod pozorem antyrasizmu utrwala podziały i wiąże rację z tożsamością grupową, działa zazwyczaj odwrotnie: teoria jest nienaruszalna, a dane pełnią jedynie funkcję ilustracyjną. Hughes domaga się antyrasizmu, który można poddać empirycznej weryfikacji i testom skuteczności. Jeśli szkolenia z różnorodności zwiększają wrogość zamiast ją niwelować, należy je bez żalu porzucić jako przeciwskuteczne. Moralność pozbawiona ewaluacji jest jedynie luksusem tych, którzy nie ponoszą realnych kosztów własnych błędów intelektualnych.

Siódmym filarem jest pamięć historyczna, która unika pułapki chronicznego poczucia ofiary. Sprawiedliwe społeczeństwo nie może budować swojej tożsamości na amnezji; musi rzetelnie uczyć o niewolnictwie, segregacji i brutalnym wykluczeniu mieszkaniowym. Jednak sposób przekazywania tej wiedzy ma kluczowe znaczenie dla przyszłych pokoleń. Można uczyć historii jako inspirującej opowieści o oporze, sprawczości i heroizmie przodków, którzy mimo przeciwności budowali fundamenty dzisiejszej wolności. Można też jednak uczyć jej jako dowodu na to, że współczesne dzieci dziedziczą jedynie role ofiar lub sprawców. Hughes wybiera tę pierwszą drogę, wierząc, że pamięć powinna wzmacniać godność, a nie produkować tożsamość opartą na niezagojonej ranie. Poczucie bycia ofiarą powinno być stanem przejściowym, a nie chronicznym losem.

Pamięć emancypacyjna mówi młodemu człowiekowi, że jest dziedzicem nie tylko bólu, ale przede wszystkim niezwykłej siły i odporności swoich przodków. Mit odziedziczonej traumy, czyli przekonanie, że pamięć o cierpieniu przodków musi tworzyć chroniczną tożsamość ofiary, zbyt często sugeruje, że świat jest zasadniczo i nieodwołalnie wrogi. Pierwszy rodzaj pamięci daje jednostce moralny pion i motywację do działania, podczas gdy drugi może dawać chwilowy status, lecz ostatecznie odbiera przyszłość. Sprawiedliwe społeczeństwo powinno promować pamięć, która rodzi odpowiedzialność i sprawczość, zamiast tworzyć klasy zawodowych ofiar i winowajców. Naród, który żyje wyłącznie własną raną, zaczyna bowiem traktować obcych jak opatrunki albo noże, tracąc zdolność do budowania czegokolwiek trwałego.

Ósmym filarem jest odbudowa wspólnego obywatelstwa, które rasa jako nadrzędna kategoria polityczna systematycznie rozsadza od środka. Jeśli obywatele uczą się, że ich interesy i winy są zdeterminowane rasowo, wspólnota polityczna nieuchronnie zamienia się w rynek agresywnych, grupowych roszczeń. Każda grupa zaczyna wówczas chorobliwie pilnować własnej reprezentacji i udziału w zasobach, co prowadzi do plemiennej księgowości zamiast autentycznego pluralizmu. Colorblindness przywraca kategorię obywatela jako jednostki traktowanej bezstronnie, niezależnie

od pochodzenia. Bez wspólnego standardu godności i odpowiedzialności, wieloetniczna demokracja rozpada się na niekończące się negocjacje zwaśnionych plemion. W takim świecie każda instytucja i każdy wynik egzaminu staje się jedynie dowodem na zwycięstwo lub porażkę tożsamości, a nie miarą sprawiedliwości.

## Od ideologii do anatomii: jak naprawiać państwo bez rasizmu

To jest polityka bez końca, bowiem wolne społeczeństwo nigdy nie dostarczy nam idealnie proporcjonalnego świata, niezależnie od nakładów i intencji. Postawa dążąca do traktowania ludzi bez względu na rasę (ang. colorblindness) ustanawia jednak zupełnie inny, bardziej uchwytny cel: nie matematyczną proporcjonalność wszystkiego, lecz elementarną uczciwość procesów. Zamiast gonić za utopią, skupiamy się na realnej pomocy dla potrzebujących, co czyni ten projekt mniej niebezpiecznym dla tkanki społecznej. Jest to wizja skromniejsza, ale przez to bardziej odporna na ideologiczne rozczarowania, które tak często prowadzą do radykalizmu. W tym ujęciu sprawiedliwość nie jest wynikiem końcowego równania, lecz jakością samej drogi, którą wspólnie kroczymy jako obywatele.

Dziewiątym filarem tej konstrukcji jest odwaga mówienia prawdy w kontrze do wszechobecnego konformizmu instytucjonalnego, który paraliżuje współczesne elity. Hughes uderza w komfort grup decyzyjnych, które nauczyły się recytować poprawne formuły tylko po to, by uniknąć rytualnego oskarżenia o brak wrażliwości. W świecie zdominowanym przez neorasizm, czyli ideologię utrwalającą podziały pod pozorem walki z nimi, wiele osób prywatnie dostrzega absurdy, lecz publicznie wybiera bezpieczne milczenie. Jest to epistemologia kastowa, w której ranga prawdy zależy od tożsamości głoszącego, a nie od faktów. Widzą oni systematyczne obniżanie standardów, ale lęk przed etykietą blokuje ich głos; widzą podwójne standardy, lecz kalkulują ryzyko utraty reputacji. Widzą fałszywe dane, ale nie chcą zostać nazwani reakcjonistami, więc podpisują raporty pod programami, o których wiedzą, że po prostu nie działają.

Taki konformizm jest prawdziwą trucizną dla każdej instytucji, ponieważ niszczy jej fundament, jakim jest zaufanie do kompetencji i rzetelności. Profesjonalna odpowiedzialność wymaga od nas specyficznego rodzaju odwagi: jeśli proces jest wadliwy, trzeba to głośno wyartykułować, a nie maskować błędy ideologicznym żargonem. Jeśli dane są naciągane pod tezę, obowiązkiem eksperta jest ich skorygowanie, nawet jeśli prawda okaże się politycznie niewygodna dla przełożonych. Jeśli szkolenie przynosi więcej szkód niż pożytku, należy je natychmiast zatrzymać, zamiast udawać, że uczestniczymy w moralnym postępie. Milczenie ekspertów staje się bowiem współautorem złej

polityki, a każda niewypowiedziana prawda osłabia mechanizmy, które mają chronić nas wszystkich przed arbitralnością władzy.

Dziesiątym filarem, być może najbardziej subtelnym, jest język, którym opisujemy naszą wspólną rzeczywistość i wzajemne relacje. Hughes proponuje odejście od mylącego, a przez to łatwego do zaatakowania hasła „nie widzę koloru" na rzecz znacznie uczciwszego sformułowania: „staram się traktować ludzi bez względu na rasę". To nie jest jedynie drobna korekta retoryczna, lecz fundamentalna zmiana paradygmatu, która odbiera przeciwnikom łatwy cel do kpin. Nikt rozsądny nie zaprzeczy przecież, że nasze oczy rejestrują różnice w wyglądzie, co czyni pierwsze zdanie biologicznie nieprawdziwym. Drugie zdanie natomiast ustanawia jasną normę praktyczną, która nie neguje percepcji, lecz nakłada na nas etyczny obowiązek bezstronności w działaniu.

Język dobrego społeczeństwa powinien być precyzyjny i wolny od emocjonalnego szantażu, który tak często zastępuje dziś rzetelną argumentację. Mówię: widzę historię, ale nie czynię z niej dziedzicznego wyroku, który na zawsze definiuje możliwości i winy współczesnych jednostek. Mówię: widzę różnice, ale nie czynię z nich hierarchii, która miałaby legitymizować jakiekolwiek formy wykluczenia czy uprzywilejowania. Widzę dysproporcje, ale zamiast poprzestawać na oburzeniu, badam ich realne przyczyny, które często bywają bardziej złożone niż prosta narracja o uprzedzeniach. Widzę rasizm, ale odmawiam używania rasizmu jako lekarstwa, bo wiem, że gaszenie pożaru benzyną rzadko przynosi oczekiwane rezultaty.

Warto w tym miejscu zaproponować instytucjonalny test Hughesa, który powinien stać się standardem wszędzie tam, gdzie pojawia się pokusa inżynierii tożsamościowej. Gdy instytucja zamierza użyć rasy jako kryterium w procesie decyzyjnym, musi najpierw odpowiedzieć na serię niezwykle konkretnych i niewygodnych pytań. Czy rasa jest bezpośrednio relewantna dla celu danej decyzji, czy może stanowi jedynie leniwy skrót myślowy dla decydentów? Czy istnieje precyzyjniejsza zmienna, taka jak dochód, majątek, jakość ukończonej szkoły czy konkretne doświadczenie dyskryminacji, która lepiej opisałaby sytuację jednostki? Czy użycie rasy nie skrzywdzi przy okazji niewinnych osób, które zostaną pominięte tylko dlatego, że nie pasują do statystycznego szablonu?

Pytania te idą dalej: czy dany program ma jasno określony koniec i mierzalne kryteria sukcesu, czy ma trwać w nieskończoność jako biurokratyczny rytuał? Czy realnie poprawia on kompetencje i dobrostan uczestników, czy służy jedynie poprawie statystyk reprezentacji, które ładnie wyglądają w rocznych raportach? Czy takie działanie wzmacnia nasze wspólne obywatelstwo, czy może niebezpiecznie podsyca plemienną świadomość, dzieląc nas na wiecznie skłócone grupy? Jeśli instytucja nie potrafi udzielić na te pytania jasnych i przekonujących odpowiedzi, powinna trzymać

się od rasy jak najdalej. To narzędzie jest zbyt niebezpieczne i zbyt podatne na nadużycia, aby posługiwać się nim z beztroskim, retorycznym uśmiechem na ustach.

Dobre państwo przypomina chirurga, nie malarza transparentów, co stanowi kluczową dygresję ustrojową w naszych rozważaniach o sprawiedliwości. Chirurg nie wybiera narzędzia dlatego, że efektownie błyszczy ono w świetle jupiterów na konferencji prasowej, lecz dlatego, że pasuje do konkretnej tkanki. Jego celem jest minimalizacja uszkodzeń i realne uleczenie pacjenta, co wymaga precyzji, chłodu i głębokiej znajomości anatomii, a nie ideologicznego zapału. Neorasizm zbyt często okazuje się chirurgią uprawianą za pomocą transparentu: jest tam mnóstwo koloru, głośnych haseł i poczucia misji, ale skalpel trafia obok mechanizmu choroby. Hughes domaga się chirurgii mechanizmów, czyli podejścia, w którym mniej jest sztandaru, a znacznie więcej rzetelnej, żmudnej anatomii społecznej.

W praktyce mediów program Hughesa oznaczałby przyjęcie zasady symetrycznego humanizmu, która chroni nas przed selektywną empatią sterowaną przez algorytmy. Jeśli przemoc policyjna jest realnym problemem, pokazujmy jej mechanizmy niezależnie od rasy ofiary, nie przemilczając przy tym oczywiście przypadków o podłożu rasistowskim. Jeśli dana historia idealnie pasuje do modnej obecnie narracji, tym bardziej powinniśmy skrupulatnie sprawdzać dane, zamiast bezkrytycznie powielać emocjonalne nagłówki. Jeśli statystyka komplikuje czarno-biały obraz świata, nie traktujmy jej jako zimnego ataku na empatię, lecz jako niezbędne narzędzie do zrozumienia prawdy. Dziennikarstwo powinno być lojalne wobec faktów, a nie wobec emocjonalnej użyteczności konkretnego przypadku, bowiem dramaturgia to nie etyka.

W praktyce korporacyjnej podejście to oznaczałoby przejście od ideologii DEI do uczciwej architektury talentu, opartej na merytokracji i przejrzystości. Zamiast upokarzających szkoleń z winy i kruchości, które budują jedynie wzajemną niechęć, firma powinna wdrożyć jasne i obiektywne kryteria awansu. Zamiast organizować tokenistyczne panele dyskusyjne, warto otworzyć szerokie kanały rekrutacji, które dotrą do osób z różnych środowisk, nie tylko tych uprzywilejowanych. Zamiast wywierać presję na sztuczną reprezentację, należy postawić na mentoring dla osób pozbawionych sieci kontaktów, dając im realne szanse na rozwój. Firma naprawdę sprawiedliwa nie musi uczyć pracowników, że są przede wszystkim członkami grup rasowych; wszak nie każdy akt moralny musi mieć muzykę w tle.

W praktyce uniwersyteckiej program Hughesa oznaczałby poszerzanie dostępu do edukacji bez jednoczesnego niszczenia standardów akademickich, które są fundamentem nauki. Uczelnia powinna inwestować w przygotowanie kandydatów z biedniejszych szkół, oferując programy pomostowe, tutoring i stypendia oparte na kryterium dochodowym. Rekrutacja musi uwzględniać realne przeszkody życiowe, ale bez mechanicznego używania rasy jako dodatkowego punktu, co

uprzedmiotawia samych zainteresowanych. Powinna ona bronić wolności słowa i pluralizmu poglądów, odrzucając argumenty typu „ad hominem” ze względu na rasę, czyli praktykę dyskredytowania wypowiedzi ze względu na tożsamość mówiącego. Uczelnia nie może być ani muzeum status quo, ani kaplicą tożsamości; ma być kuźnią rozumu, która bywa głośna i niekomfortowa.

W praktyce prawa oznaczałoby to silne egzekwowanie zakazu dyskryminacji, nawet jeśli jest ona przedstawiana jako działanie progresywne i moralnie słuszne. Prawo powinno chronić jednostkę przed każdą formą rasowej preferencji, stojąc na straży humanizmu proceduralnego, czyli obrony godności człowieka poprzez bezstronne procedury. Jednocześnie państwo powinno umożliwiać programy wsparcia oparte na klasie, dochodzie czy miejscu zamieszkania, o ile są one neutralne rasowo i precyzyjnie adresowane. Takie podejście nie ignoruje istniejących nierówności, lecz przenosi proces ich naprawy na grunt znacznie bezpieczniejszy konstytucyjnie i moralnie. Państwo nie powinno być ślepe na ubóstwo czy brak perspektyw, ale musi pozostać ślepe na rasę jako tytuł prawny.

W praktyce edukacji obywatelskiej program ten wymagałby od nas nauczania trzech trudnych zdań jednocześnie, bez faworyzowania któregokolwiek z nich. Po pierwsze: rasizm był i jest złem, które wyrządziło ogromne szkody, a pamięć o tym jest naszym wspólnym obowiązkiem moralnym. Po drugie: nasze społeczeństwo dokonało realnego i mierzalnego postępu dzięki ludziom, którzy z determinacją walczyli o uniwersalną godność ludzką. Po trzecie: twoja rasa nie jest twoim losem, twoją winą ani twoim tytułem do pogardy wobec innych, lecz jedynie częścią twojej biografii. Te trzy zdania razem są znacznie trudniejsze do udźwignięcia niż każde z nich z osobna, ale tylko one tworzą fundament dojrzałego społeczeństwa. Pierwsze bez drugiego produkuje rozpacz, drugie bez pierwszego – samozadowolenie, a trzecie bez pozostałych – jedynie płytki indywidualizm.

## Architektura sprawiedliwości: jak wyjść poza pułapkę rasy

Pamięć, nadzieja i odpowiedzialność – te trzy filary stanowią fundament dojrzałej edukacji obywatelskiej. W ich cieniu możemy spróbować nakreślić syntetyczną definicję sprawiedliwego społeczeństwa, czerpiąc z intelektualnego rygoru Colemana Hughesa. Wyobraźmy sobie system, który bada nierówności z niemal kliniczną precyzją, ale odmawia automatycznego sakralizowania każdej statystycznej dysproporcji jako dowodu na metafizyczną winę. To społeczeństwo, które wyciąga rękę do potrzebujących, nie zaglądając im wcześniej w dowód w poszukiwaniu etnicznych znaczników, i które stawia wysokie wymagania, ale jednocześnie inwestuje w człowieka na tyle

wcześnie, by te standardy przestały być barierą, a stały się celem. W takim modelu potępienie rasizmu jest bezwarunkowe i ślepe na barwy sprawcy, a różnorodność traktuje się jako atut tam, gdzie jest funkcjonalnie istotna, nie czyniąc z niej jednak ideologicznego fetyszu. Pamięć o krzywdzie pozostaje tu żywa, lecz nie służy do masowej produkcji chronicznych ofiar; zamiast tego projektuje się procesy ograniczające ukryty bias, czyli nieświadome uprzedzenia wpływające na nasze decyzje. To nie jest projekt utopijny, lecz konkretny zestaw zasad projektowania instytucji, który choć skromniejszy od marzeń o pełnej równości wyników, pozostaje znacznie bardziej spójny z ludzką wolnością.

Największa siła tej propozycji tkwi w jej inkluzywności, która potrafi pogodzić zwaśnione obozy przy jednym stole projektowym. Konserwatysta odnajdzie tu bliski sobie nacisk na osobistą sprawczość, wysokie standardy i twardy zakaz dyskryminacji, który chroni merytokrację. Liberał z satysfakcją dostrzeże prymat praw jednostki, równość obywatelską oraz przejrzyste procedury, które stanowią tamę dla arbitralnej władzy. Z kolei socjaldemokrata może docenić potężne inwestycje w edukację publiczną, pomoc skierowaną do konkretnych klas społecznych oraz realną naprawę warunków startu życiowego. Nawet antyrasista w klasycznym sensie odnajdzie tu konsekwentne odrzucenie każdego przejawu rasizmu, bez taryfy ulgowej dla uprzedzeń. Przedsiębiorca zyska jasne reguły gry w wyścigu o talenty, a naukowiec odetchnie z ulgą, widząc rzetelne rozróżnienie między korelacją a przyczynowością. To właśnie czyni myśl Hughesa tak niewygodną dla neorasizmu: jego program buduje szeroką koalicję, podczas gdy polityka tożsamościowa karmi się nieustannym podziałem i lękiem.

Oczywiście, model ten nie jest magiczną różdżką, która za jednym dotknięciem rozwiąże wszystkie dylematy wieloetnicznego świata. Zawsze pojawią się przypadki graniczne, w których rasa i konkretna historia dyskryminacji będą splecione z innymi zmiennymi w sposób niemal niemożliwy do rozplątania. Będą wybuchać spory o to, kiedy reprezentacja danej grupy jest funkcjonalnie niezbędna, a kiedy staje się jedynie dekoracją. Istnieje też realne ryzyko, że niektóre instytucje potraktują colorblindness, czyli postawę dążącą do traktowania ludzi bez względu na rasę, jako wygodny parawan dla własnej bierności i zaniechania. Nie zabraknie też polityków, którzy pod hasłem walki klasowej będą próbowali przemycić stare, rasistowskie resentymenty. Hughesowski program wymaga więc nieustannej czujności, także wobec własnych potencjalnych nadużyć, bowiem dobre państwo przypomina chirurga, nie malarza transparentów. Ta podatność na błędy nie jest jednak argumentem za powrotem do neorasizmu; jest wezwaniem do dojrzałej implementacji, opartej na aktywnej polityce społecznej i rygorystycznym mierzeniu skutków.

Kluczową różnicą jest to, że Hughes oferuje społeczeństwu horyzont wyjścia, podczas gdy neorasizm wydaje się projektem bez końca. Ta druga ideologia, nawet jeśli wyrasta z autentycznego

sprzeciwu wobec krzywdy, nie potrafi określić momentu, w którym rasa przestanie być centralnym punktem odniesienia. Zawsze znajdzie nową, subtelną dysproporcję, kolejną mikroagresję czy ukryty mechanizm, wymagający nowego rytuału naprawczego i kolejnej dawki „świadomości". Tymczasem idea ślepoty na barwy jasno definiuje cel: dążymy do świata, w którym rasa ma coraz mniejsze znaczenie dla decyzji instytucjonalnych i naszych wzajemnych relacji moralnych. Wiemy, że ideał ten może nigdy nie zostać osiągnięty w sposób doskonały, podobnie jak nigdy nie wyeliminujemy całkowicie kłamstwa czy przemocy. Jednak normy społeczne istnieją właśnie po to, by wyznaczać wektor ruchu, a społeczeństwo bez kierunku staje się zakładnikiem własnych terapii. Hughesowska architektura sprawiedliwości to projekt derasyfikacji przez sprawczość, gdzie derasyfikacja oznacza systematyczne ograniczanie politycznej i społecznej mocy rasy.

Sama deklaracja o nieocenianiu po kolorze skóry to za mało, by zbudować trwały pokój społeczny. Trzeba jeszcze wyposażyć człowieka w realne narzędzia: dobrą szkołę, poczucie bezpieczeństwa, dostęp do opieki zdrowotnej i przejrzyste ścieżki awansu, które nie są zablokowane przez uprzedzenia. Nie wystarczy powtarzać jednostce, że jest ofiarą historii; znacznie ważniejsze jest przyznanie jej prawa do przyszłości, która jest od tej historii większa i bogatsza. Zamiast produkować nowe formy niesprawiedliwości w imię naprawiania starych, musimy nauczyć aparat państwa i kultury głębokiej podejrzliwości wobec każdego rasowego skrótu myślowego. Sprawiedliwość w tym ujęciu to nie ślepota na drugiego człowieka, lecz ślepota władzy na rasę. My, jako ludzie, możemy i powinniśmy widzieć kulturę, cierpienie i różnicę, ale władza w momencie rozdzielania szans musi zachować powściągliwość. To rozróżnienie między sferą ludzkiego doświadczenia a sferą instytucjonalnego rozdzielnictwa jest absolutnie fundamentalne dla przetrwania demokracji.

W dobie ideologicznych ceremonii, gdzie prostota bywa piętnowana jako przestępstwo przeciwko głębi, trzeba z całą mocą przypomnieć rzecz oczywistą: człowiek nie jest kolorem swojej skóry. Nie jest on sumą statystyk przypisanych do jego grupy ani automatycznym spadkobiercą win czy ran swoich przodków. Oczywiście, nikt nie jest też abstrakcyjnym atomem zawieszonym w próżni; każdy z nas jest ukształtowany przez klasę, rodzinę, język i kapitał kulturowy. Jednak właśnie dlatego, że jesteśmy istotami tak złożonymi i historycznymi, nie wolno nas zamykać w jednej, tak skażonej i łatwopalnej kategorii jak rasa. Cała siła propozycji Hughesa polega na przywróceniu tej zasady w momencie, gdy świat instytucjonalny zaczął uważać jej obronę za coś podejrzanego. Dojrzała ślepota na barwy nie jest naiwnym ignorowaniem rzeczywistości, lecz formą moralnej i instytucjonalnej samodyscypliny.

Taka postawa nie neguje faktu, że historia rasizmu była realna i bolesna, ani że ludzie wciąż mogą doświadczać uprzedzeń w swoim codziennym życiu. Nie twierdzi również, że start życiowy każdego

z nas jest nierówny, bo doskonale wiemy, jak wielką rolę odgrywa tu przypadek i dziedzictwo. Mówi jednak coś znacznie bardziej wymagającego: widzę te wszystkie nierówności, ale nie zgodzę się, by rasa stała się domyślnym narzędziem ich naprawy. Narzędzie wykute z materiału dawnej niesprawiedliwości zbyt łatwo bowiem służy do konstruowania jej nowej, odwróconej wersji. Kryje się za tym głęboka logika prawna, ekonomiczna i antropologiczna. Prawo nie powinno czynić z cechy wrodzonej fundamentu odmiennego traktowania, a ekonomia nie może mylić symbolicznych kategorii tożsamościowych z realnymi, materialnymi mechanizmami biedy. Ostatecznie stawką w tym sporze jest przyszłość wieloetnicznej demokracji, która albo odnajdzie wspólny mianownik w postaci humanizmu proceduralnego, czyli obrony godności człowieka poprzez bezstronne procedury, albo rozpadnie się na zwalczające się plemiona.

## Humanizm proceduralny: sprawiedliwość ponad rasową etykietą

Antropologia nie powinna redukować bogactwa kultury do biologicznego fenotypu, tak jak psychologia nie może zamieniać pamięci o krzywdzie w chroniczną tożsamość ofiary. Propozycja Colemana Hughesa to w swej istocie obrona humanizmu proceduralnego, czyli dążenia do ochrony godności jednostki poprzez bezstronne procedury eliminujące wpływ uprzedzeń. Taki humanizm nie zadowala się jedynie estetycznym frazesem o przyrodzonej wartości człowieka, lecz domaga się konkretnych mechanizmów chroniących nas przed arbitralnością władzy. Postuluje on anonimowe ocenianie wszędzie tam, gdzie imię i nazwisko mogłyby nieopatrznie uruchomić uśpiony stereotyp. Wymusza rekrutację, która precyzyjnie mierzy kompetencje, a nie skojarzenia klasowe czy etniczne, bo dobre państwo przypomina chirurga, nie malarza transparentów.

Humanizm proceduralny domaga się polityki wsparcia, która trafia w realną biedę, brak wykształcenia czy degradację dzielnicy, a nie w powierzchowną etykietę rasową. Potrzebujemy edukacji, która nie obniża poprzeczki w imię źle pojętego współczucia, lecz oferuje tak wczesną pomoc, by każde dziecko mogło tę poprzeczkę rzeczywiście przeskoczyć. Media z kolei nie powinny selekcjonować człowieczeństwa ofiar według ich aktualnej użyteczności dla dominującej narracji politycznej. Prawo musi zachować odwagę stwierdzenia, że dyskryminacja pozostaje dyskryminacją nawet wtedy, gdy zaczyna przemawiać uwodzącym językiem dziejowej naprawy. Neorasizm, czyli ideologia utrwalająca podziały pod pozorem walki z nimi, jawi się tutaj jako błędny kod troski.

To społeczne oprogramowanie deklaruje chęć usunięcia rasizmu, lecz jednocześnie stale zmusza użytkownika do logowania się przez pryzmat rasy. Choć jego interfejs jest nowoczesny, słownik akademicki, a ton terapeutyczny, to rdzeń operacyjny pozostaje archaiczny: najpierw dostrzegamy

rasę, dopiero potem osobę. Dawny rasizm głosił, że kolor skóry determinuje to, kim jesteś i gdzie jest twoje miejsce w hierarchii. Neorasizm twierdzi natomiast, że kolor skóry definiuje twoją winę, ranę, autorytet oraz pozycję w moralnym porządku świata. Różnica jest znacząca, niemniej pozostaje niewystarczająca, gdyż w obu przypadkach człowiek zostaje opisany i skategoryzowany jeszcze przed faktycznym spotkaniem.

Każda ideologia, która definiuje człowieka przed spotkaniem, powinna budzić nasze głębokie podejrzenie, gdyż jest to w istocie epistemologia kastowa. Błąd dysproporcji, czyli mechanizm przypisywania złych intencji na podstawie statystyk, stanowi w tym systemie błąd źródłowy, który zniekształca obraz rzeczywistości. Z faktu, że grupy różnią się wynikami, nie wynika jeszcze automatycznie, że w danym miejscu działa systemowa dyskryminacja. Przyczyną może być wiek, geografia, migracja, kapitał społeczny lub specyficzna selekcja zawodowa, przy czym nauka społeczna zaczyna się właśnie od rzetelnego rozróżnienia tych możliwości. Ideologia natomiast zaczyna się tam, gdzie wszystkie te skomplikowane pytania zostają zamknięte w jednej, politycznie wygodnej odpowiedzi.

Hughes nie namawia nas do ignorowania dysproporcji, lecz prosi, abyśmy nie czcili ich jak ostatecznych wyroków wydanych na społeczeństwo. Dysproporcja jest sygnałem alarmowym, a nie dowodem winy; stanowi zaproszenie do śledztwa, nie zaś mandat do natychmiastowego oskarżenia. Społeczeństwo, które nie rozumie tej subtelnej różnicy, będzie produkować polityki publiczne równie szybkie, co tragiczne w swoich skutkach. Szybka pomyłka w inżynierii społecznej ma bowiem tę wadę, że zawsze kosztuje czyjeś realne życie, cudzą karierę i zaufanie do instytucji. Mit braku postępu jest w tym kontekście buntem przeciwko wdzięczności wobec faktycznej historii emancypacji.

Nie chodzi tu o samozadowolenie czy ogłoszenie końca rasizmu, jakby nierówności mogły wyparować tuż po uchwaleniu kilku ustaw. Chodzi o elementarną uczciwość wobec faktu, że społeczeństwa potrafią się zmieniać, a normy rasowe w Stanach Zjednoczonych przeszły gigantyczną ewolucję. Zaprzeczanie temu postępowi nie jest przejawem radykalizmu, lecz formą niewdzięczności wobec ludzi, którzy ryzykowali wszystko dla tej zmiany. Jeżeli uznamy, że nic się nie zmieniło, unieważnimy symbolicznie wysiłek abolicjonistów, prawników i milionów zwykłych rodziców. Mit ten mówi: biegnijcie dalej, ale my nigdy nie uznamy waszego trudu, a taka moralność nie buduje ruchu, lecz go niszczy.

# Solidaryzm sprawczości: jak budować prawdziwą równość szans

Ciągłe skupienie na historycznych krzywdach buduje w społeczeństwie poczucie głębokiego wyczerpania. Mit odziedziczonej traumy, czyli przekonanie, że pamięć o cierpieniu przodków musi tworzyć chroniczną tożsamość ofiary, staje się niebezpieczną pułapką sakralizacji rany. Historia bólu jest niezaprzeczalnym faktem, lecz nie każda trauma musi ewoluować w fundament tożsamościowy kolejnych pokoleń. Thomas Hughes nie nawołuje bynajmniej do amnezji czy odcięcia się od korzeni, lecz proponuje pamięć o zupełnie innym wektorze. Zamiast celebrować krzywdę, sugeruje on pamięć o dumie, heroizmie i odporności, które pozwoliły przodkom przetrwać najmroczniejsze czasy. To zasadnicza różnica między byciem więźniem przeszłości a jej świadomym i silnym spadkobiercą.

Spójrzmy na losy zniewolonych przodków przez pryzmat ich sprawczości, a nie tylko ich uciemiężenia. Można widzieć w nich wyłącznie przekazaną pokoleniowo ranę, ale można też dostrzec ludzi, którzy w nieludzkich warunkach ocalili resztki godności. Tworzyli oni rodziny, szeptali modlitwy, komponowali pieśni i podejmowali codzienny, mozolny opór, nie tracąc nadziei na zmianę losu. Pierwsze spojrzenie, skupione na deficycie, produkuje postawę chronicznej ofiary, która szuka ukojenia w publicznym uznaniu swojej słabości. Drugie spojrzenie buduje spadkobiercę siły, gotowego do podjęcia wyzwań współczesności bez oglądania się za siebie. Żaden rozsądny terapeuta nie czyni z diagnozy domu na całe życie, ponieważ diagnoza ma być jedynie mapą prowadzącą do skutecznego leczenia.

Pamięć historyczna, jeśli ma mieć jakąkolwiek wartość, musi prowadzić ku wolności, a nie stawać się kolejną, subtelniejszą formą uwięzienia. Mit Czarnej Słabości jawi się tutaj jako koncepcja wyjątkowo protekcjonalna, ukrywająca głęboką pogardę pod jedwabną rękawiczką pozornej troski. Jeśli wmawia się ludziom, że obiektywne standardy nie są dla nich, a dyscyplina to element obcej kultury, dokonuje się aktu intelektualnego rozbrojenia. Twierdzenie, że perfekcjonizm jest opresyjny, a wysokie oczekiwania świadczą o braku wrażliwości, w rzeczywistości odbiera jednostce narzędzia niezbędne do wejścia w świat realnej sprawczości. To klasyczny przykład neorasizmu, czyli ideologii, która pod pozorem walki z uprzedzeniami utrwala podziały i wiąże rację z tożsamością grupową.

Najbardziej brutalną formą nierówności nie jest wcale wymaganie zbyt wiele od dziecka pochodzącego z trudnego, marginalizowanego środowiska. Prawdziwym okrucieństwem jest wymaganie zbyt mało i nazywanie tego empatyczną troską o jego kruchy dobrostan. Dzieci z zamożnych domów przetrwają każdą modną dekonstrukcję standardów, ponieważ brakujące

kompetencje zostaną im odtworzone w zaciszu prywatnych korepetycji. Biedne dzieci zostaną natomiast z samą retoryką, która choć brzmi pięknie, nie posiada żadnej mocy sprawczej w realnym świecie. Retoryka, nawet ta najbardziej szlachetna, nie rozwiąże skomplikowanego równania, nie napisze skutecznej apelacji sądowej, nie przeprowadzi operacji serca ani nie zaprojektuje bezpiecznego mostu.

Hughes przypomina nam z całą surowością, że prawdziwa sprawiedliwość społeczna jest z natury wymagająca i nie uznaje dróg na skróty. System powinien pomagać wcześnie i intensywnie, ale pod żadnym pozorem nie może fałszować linii mety dla wybranych grup. Uznanie nierównego startu jest obowiązkiem moralnym, lecz likwidacja sensu doskonałości to kapitulacja cywilizacyjna, która uderza rykoszetem w najsłabszych. Widzenie barier strukturalnych nie może oznaczać czynienia z nich ostatecznego przeznaczenia, przed którym nie ma ucieczki dla jednostki. Taki model myślenia można nazwać solidaryzmem sprawczości, który łączy społeczną empatię z twardym wymogiem kompetencyjnym.

Solidaryzm sprawczości nie jest ani brutalnym indywidualizmem, ani neorasistowskim determinizmem, który twierdzi, że biografia jednostki jest jedynie przypisem do historii jej grupy. Mówi on wyraźnie: starty są nierówne, więc wspólnota ma obowiązek aktywnego wsparcia, ale człowiek jest zdolny do działania, więc nie wolno go infantylizować. Historia oczywiście ciąży na naszych barkach, ale nie jest absolutem, który całkowicie determinuje każdy nasz krok w przyszłość. Jeśli standardy są klasowo nierówno dostępne, rozwiązaniem jest rozszerzenie dostępu do nich, a nie niszczenie samego standardu w imię fałszywej inkluzywności. W tym ujęciu edukacja staje się centralnym polem bitwy o przyszłą sprawiedliwość, wymagającym cierpliwości i ogromnych zasobów.

Nie chodzi tu o uniwersytecką kosmetykę reprezentacji, lecz o fundamentalną edukację od pierwszych lat życia, która buduje realny kapitał kulturowy. Prawdziwa zmiana zachodzi w przedszkolach i szkołach podstawowych, poprzez naukę czytania, matematyki, tutoring oraz obecność wymagających, ale wspierających mentorów. Potrzebujemy kultury wysokich oczekiwań, stabilnych rodzin i bezpiecznego otoczenia, które pozwala na długofalową, cierpliwą pracę nad językiem i samokontrolą. Brzmi to być może mniej efektownie niż wielkie, rewolucyjne hasła o natychmiastowej przebudowie systemu, ale system przebudowuje się właśnie w takich mikromomentach. Awans społeczny nie jest abstrakcją; ma on zapach kredy, zmęczenia po nauce i nauczyciela, który z wiarą mówi: spróbuj jeszcze raz, stać cię na znacznie więcej.

Polityka klasowa, którą Hughes przeciwstawia polityce rasowej, stanowi próbę odbudowy autentycznej solidarności opartej na wspólnocie losu. Społeczeństwo sortowane według klucza rasowego uczy obywateli, że ich cierpienia mają różną rangę moralną w zależności od koloru skóry,

co jest prostą receptą na wzajemną pogardę. To jest epistemologia kastowa, w której dostęp do prawdy i empatii zależy od pochodzenia, a nie od faktów czy uniwersalnych zasad. Polityka klasowa mówi natomiast: jeśli twoja szkoła jest zła, wspólnota ma obowiązek ci pomóc ze względu na twoją realnie trudną sytuację. Takie podejście jest bardziej ludzkie, politycznie stabilne i nie zmusza obywateli do upokarzającej rywalizacji o moralny monopol na cierpienie.

Różnorodność w tym modelu zostaje sprowadzona z ideologicznego piedestału do swojego właściwego, funkcjonalnego miejsca w strukturze społecznej. Nie jest ona ani demonem, którego należy się lękać, ani sakramentem, który automatycznie uświęca każdą instytucję; jest po prostu faktem i zasobem. Humanizm proceduralny, czyli obrona godności człowieka poprzez bezstronne procedury eliminujące wpływ stereotypów, musi jednak pozostać nienaruszalny. Policja w wielokulturowym mieście potrzebuje reprezentacji, by budować legitymizację, ale strażak musi przede wszystkim wynieść człowieka z płonącego budynku. Inżynier musi bezbłędnie obliczyć konstrukcję, a lekarz postawić trafną diagnozę, ponieważ praw fizyki i biologii nie da się wynegocjować żadnym sloganem.

Emancypacja przez kompetencję, czyli dążenie do wolności poprzez opanowanie obiektywnych standardów i wiedzy, zapewnia trwalszą zmianę społeczną niż symboliczne gesty. Sprawiedliwość wymaga bowiem obu tych elementów: szerokiego, demokratycznego dostępu do drogi oraz twardego, niepodważalnego standardu na samym jej końcu. Wielką zasługą Hughesa jest przywrócenie sporu o rasę do języka odpowiedzialności epistemicznej, gdzie liczy się poprawność rozumowania, a nie tylko słuszność emocji. Nie wystarczy wskazać na istniejącą nierówność; trzeba z naukową rzetelnością zbadać jej pierwotną przyczynę i dopuścić możliwość korekty własnych założeń. Antyrasizm, jeśli ma być czymś więcej niż tylko świeckim rytuałem, musi być falsyfikowalny i otwarty na krytyczną weryfikację skutków.

Musimy mieć odwagę pytać, czy podejmowane interwencje faktycznie pomagają najbardziej potrzebującym, czy jedynie tym, którzy są najbardziej widoczni w mediach. Czy nasze działania zmniejszają znaczenie rasy w życiu publicznym, czy może paradoksalnie je zwiększają, utrwalając nowe formy segregacji tożsamościowej? Bez takich pytań antyrasizm zamienia się w moralną religię pozbawioną transcendencji, pokory i kontaktu z rzeczywistością społeczną. Jest to szczególnie istotne w epoce algorytmów, gdzie systemy uczące się mogą nieświadomie dziedziczyć i potęgować nasze błędy poznawcze. Jeśli dominujący dyskurs traktuje każdą dysproporcję jako dowód winy, algorytm stanie się jedynie wzmacniaczem neorasistowskiego kodu, ucząc się z naszych myślowych skrótów.

Hughes staje się więc kluczowym głosem w debacie o etyce sztucznej inteligencji, przypominając o konieczności rozróżniania przyczyn i kontroli zmiennych. Algorytmiczny humanizm musi być

bezstronny w swoich decyzjach tak samo ostrożnie, jak każde sprawiedliwe państwo prawa dbające o bezstronność procedur. Błąd dysproporcji narodowej, czyli mechanizm przypisywania złych intencji grupom na podstawie statystyk, może łatwo zainfekować cyfrowe systemy zarządzania. Musimy bronić jednostki przed redukcją do kategorii statystycznej, dbając o to, by technologia nie przyspieszała naszych starych, historycznych błędów. Dobre państwo przypomina chirurga, nie malarza transparentów, i taką samą precyzję musimy zaszczepić w architekturze naszych przyszłych systemów.

## Poza logiką odwetu: dlaczego sprawiedliwość musi być ślepa na barwy

Hughes nie obiecuje nam utopijnego raju bez kłótni, gdyż doskonale rozumie, że demokracja to nie cisza biblioteczna, lecz cywilizowany sposób na to, byśmy nie rzucali się sobie do gardeł. Jego projekt derasyfikacji nie polega na wygaszeniu sporów o podatki, migrację czy kształt szkół, lecz na odebraniu rasie statusu głównego i jedynego języka konfliktu. Spory o interesy są naturalne, a nawet pożądane, o ile toczymy je jako obywatele, a nie jako przedstawiciele zwaśnionych plemion. Kiedy jednak rasa staje się pryzmatem wszystkiego, polityka przestaje być negocjacją, a staje się egzystencjalną wojną o przetrwanie tożsamości. Dobre państwo przypomina chirurga, nie malarza transparentów, więc powinno precyzyjnie operować na konkretnych problemach, zamiast malować świat w barwach wojennych.

Neorasizm, czyli ideologia utrwalająca podziały pod pozorem walki z uprzedzeniami, sprawia jednak, że każda debata staje się polem minowym, gdzie argumenty waży się nie ich logiką, lecz pochodzeniem mówcy. Jeśli ośmielisz się krytykować konkretną politykę społeczną, ryzykujesz etykietę obrońcy przywileju, a prośba o twarde dane bywa interpretowana jako akt agresji wobec tak zwanego żywego doświadczenia. W tym systemie obrona uniwersalnych standardów jest postrzegana jako próba narzucenia kultury dominacji, co skutecznie paraliżuje jakąkolwiek merytoryczną wymianę myśli. Najgorszy los spotyka jednak niepokornych członków mniejszości, którzy odmawiając wpisania się w oficjalną narrację, zostają natychmiast okrzyknięci zdrajcami własnej grupy. W takim świecie demokracja niepostrzeżenie zamienia się w serię jałowych rytuałów lojalności, które są przecież organicznym przeciwieństwem wolnej i uczciwej debaty.

Hughesowska koncepcja colorblindness, czyli postawa dążąca do traktowania ludzi bez względu na ich pochodzenie etniczne, nie jest naiwnym ignorowaniem rzeczywistości, lecz aktywną obroną warunków rozmowy. Jej fundamentem jest przekonanie, że argument nie posiada rasy, dane statystyczne nie mają koloru skóry, a prawda nie przynależy do żadnej konkretnej grupy etnicznej.

Oczywiście, każdy z nas wnosi do dyskusji bagaż własnej biografii, jednak ta perspektywa nie może stanowić immunitetu chroniącego przed racjonalną krytyką. To nie jest chłodne lekceważenie ludzkiego cierpienia czy historii, lecz niezbędny warunek traktowania każdego człowieka jako autonomicznego podmiotu rozumu. Jeśli ktoś twierdzi, że nie możesz czegoś zrozumieć tylko dlatego, że nie należysz do jego grupy, może i ostrzega cię przed pychą, ale jednocześnie niszczy wspólną przestrzeń wiedzy.

Prawdziwa rozmowa wymaga fundamentalnej zgody na to, że każdy uczestnik może się mylić i każdy może mieć rację, niezależnie od swojego rodowodu. Neorasizm zbyt często przydziela słuszność według pozycji w hierarchii krzywdy, co prowadzi do zjawiska, które autor nazywa epistemologią kastową. To jest epistemologia kastowa – system, w którym wartość twojego poznania zależy od miejsca w społecznej strukturze, a nie od rzetelności twoich dowodów. W tym miejscu dostrzegamy głęboki, niemal nierozerwalny związek między ślepotą na barwy a fundamentami praworządności. Rządy prawa polegają wszak na tym, że jednostka nie jest zdana na arbitralność władzy, plemienia czy chwilowej mody moralnej. Podobnie ślepota na barwy chroni nas przed arbitralnością rasowej klasyfikacji, która zawsze staje się narzędziem opresji.

Państwo nie ma moralnego ani prawnego prawa twierdzić, że potrzeba jednego obywatela waży mniej tylko dlatego, że przypisano go do konkretnej kategorii statystycznej. Jeśli dopuścimy język segregacji w imię naprawiania dawnych krzywd, osłabiamy jedyny mechanizm, który realnie chroni nas wszystkich przed powrotem do mrocznych czasów dyskryminacji. Historia uczy nas z bolesną konsekwencją, że kategorie stworzone rzekomo dla dobra mniejszości niezwykle łatwo zmieniają właściciela i stają się narzędziem odwetu. Dzisiejsza preferencja, wprowadzona z najlepszymi intencjami, może jutro stać się precyzyjnym narzędziem wykluczenia w rękach innej, mniej życzliwej większości. Zasady sprawiedliwości istnieją po to, aby nasze życie i godność nie zależały od tego, kto aktualnie trzyma w ręku urzędową pieczątkę.

Niestety, neorasizm okazuje się zjawiskiem instytucjonalnie lepkim, ponieważ błyskawicznie przenika do procedur, budżetów, ścieżek kariery oraz codziennego języka korporacyjnego. Raz wprowadzony do systemu, tworzy potężne grupy interesu, które są żywotnie zainteresowane jego trwaniem, niezależnie od realnych efektów społecznych. Komitety do spraw różnorodności potrzebują ciągłych problemów do rozwiązywania, konsultanci żyją z niekończących się szkoleń, a media karmią się nieustannym napięciem. Nawet uczelnie i wielkie korporacje traktują deklarowanie świadomości rasowej jako tanią polisę ubezpieczeniową, która ma chronić ich reputację przed atakami aktywistów. Nie oznacza to wcale, że wszyscy uczestnicy tego procesu działają cynicznie, lecz wskazuje na system bodźców, który premiuje utrwalanie świadomości rasowej zamiast jej wygaszania.

Projekt derasyfikacji musi zatem uwzględniać fakt, że nie walczy on wyłącznie z błędnymi ideami, ale z całą instytucjonalną ekonomią tych przekonań. Nie wystarczy wygrać debaty na argumenty, jeśli nie zmienimy systemu nagród, który obecnie promuje deklaratywność zamiast realnej skuteczności i uczciwych procesów. Warto w tym kontekście powrócić do ruchu praw obywatelskich, ponieważ to właśnie tam bije moralne serce propozycji Hughesa, wolne od współczesnych naleciałości. Najgłębszą obietnicą tamtego zrywu nie było przecież stworzenie nowego, bardziej wyrafinowanego systemu rasowej księgowości, lecz całkowite wyzwolenie osoby spod władzy koloru skóry. Martin Luther King Jr. nie marzył o społeczeństwie, w którym każda instytucja będzie obsesyjnie pilnować arkusza rasowych proporcji, lecz o świecie, gdzie liczy się treść charakteru.

Oczywiście, charakter nie rodzi się w próżni społecznej, dlatego musimy budować warunki, które pozwolą mu się w pełni rozwijać u każdego dziecka. Oznacza to konieczność bezwzględnej walki z biedą, przemocą i dyskryminacją, ale cel tych działań musi pozostać niezmiennie uniwersalistyczny. Jeśli dzisiejszy antyrasizm nie potrafi powtórzyć tego celu bez poczucia zakłopotania, to znaczy, że niebezpiecznie oddalił się od swoich szlachetnych źródeł. Hughes nie jest więc konserwatorem przeszłości, lecz radykałem pierwotnej obietnicy, który odmawia przyjęcia prymitywnej, choć wygodnej logiki odwetu. Społeczeństwo bez kierunku staje się zakładnikiem własnych terapii, a my nie przezwyciężymy dawnej niesprawiedliwości, tworząc jej nowe, ubrane w nowoczesne szaty formy.

Ta zasada powinna być traktowana jako konstytucyjny fundament zdrowego rozsądku: jeśli dawny system krzywdził ludzi za rasę, nowy nie może robić tego samego w przeciwnym kierunku. Antyrasizm, który nie potrafi wypowiedzieć słowa „nigdy więcej” wobec wszelkiej dyskryminacji, staje się projektem warunkowym, a przez to skrajnie niebezpiecznym dla stabilności państwa. Przenikliwość Hughesa polega na tym, że jego wizja to nie tylko seria zakazów, lecz pozytywna antropologia sprawczości, wierząca w zdolność człowieka do przekroczenia dziedzictwa. Wspólnota może pamiętać o krzywdach bez chorowania na pamięć, a instytucje mogą skutecznie pomagać potrzebującym bez konieczności ich rasowego klasyfikowania. Ostatecznie postęp jest realny tylko wtedy, gdy potrafimy badać nierówności bez ideologicznego automatu, traktując różnorodność jako wartość, a nie jako fetysz.

# Poza archipelag roszczeń: humanizm zamiast neorasizmu

Tak właśnie objawia się dojrzałość, która w dzisiejszych realiach nabiera cech niemal rewolucyjnych. Żyjemy bowiem w czasach, w których kultura publiczna rzadko premiuje powściągliwość, znacznie chętniej nagradzając czystą intensywność przekazu i emocjonalne rozedrganie. W każdej epoce istnieje jakieś słowo wytrych, które pozwala ludziom poczuć moralną wyższość znacznie szybciej, niż zdążą oni podjąć trud rzetelnego myślenia. Dziś taką funkcję pełni często przymiotnik „systemowy", który, wypowiedziany z odpowiednim namaszczeniem, potrafi zastąpić żmudne śledztwo, dowód empiryczny, metodę naukową czy wreszcie osobistą odpowiedzialność. Nie dzieje się tak dlatego, że zjawiska systemowe nie istnieją, gdyż ich realność jest bezdyskusyjna. Właśnie z powodu ich wagi powinniśmy badać je z aptekarską precyzją, a nie traktować jako uniwersalne alibi dla intelektualnego lenistwa.

Coleman Hughes bywa irytujący dla współczesnego konformizmu, ponieważ zmusza nas do robienia rzeczy, których epoka pośpiechu szczerze nienawidzi. Każe nam odróżniać, kontrolować, porównywać i pytać o konkretny mechanizm sprawczy, zamiast zadowalać się ogólnikami. Wymaga uznania postępu tam, gdzie on nastąpił, bronienia autonomii jednostki i odmowy klękania przed pojęciami, które brzmią szlachetnie, lecz bywają puste. Taka postawa jest mało fotogeniczna, skrajnie nieinstagramowa i pozbawiona taniego blichtru, a jednak pozostaje nam dramatycznie potrzebna. Dobre państwo przypomina wszak chirurga, a nie malarza transparentów, musi więc operować skalpelem faktów, a nie pędzlem emocji.

Ostateczna stawka tego sporu wykracza daleko poza doraźną amerykańską politykę rasową czy etniczną. Chodzi o fundamentalne pytanie, czy nowoczesne demokracje pluralistyczne będą potrafiły zarządzać różnorodnością bez jej niebezpiecznej sakralizacji. Każde złożone społeczeństwo posiada wiele potencjalnych osi podziału, takich jak klasa, religia, płeć, region, język czy status migracyjny. Jeśli każdą z tych cech podniesiemy do rangi centralnej tożsamości politycznej, wspólnota nieuchronnie pęknie na archipelag roszczeń, gdzie każda wyspa mówi własnym, niezrozumiałym dla innych językiem krzywdy. Z drugiej strony, udawanie, że różnice nie istnieją, pozwala uprzywilejowanym ukrywać swoje przewagi za parawanem rzekomej neutralności.

Hughes proponuje zatem trzecią drogę, którą można określić jako humanizm proceduralny, czyli obronę godności człowieka poprzez bezstronne procedury eliminujące wpływ ukrytych stereotypów. Sugeruje on, by widzieć różnice w sposób analityczny, ale nie czynić z nich domyślnego fundamentu prawa oraz moralności publicznej. Naprawianie realnych nierówności powinno odbywać się poprzez precyzyjne, celowe narzędzia, które uderzają w sedno problemu, a

nie w kolor skóry beneficjenta. Budowanie wspólnego obywatelstwa wymaga nie amnezji historycznej, lecz odwagi przekroczenia plemiennego rachunku krzywd na rzecz wspólnej przyszłości. W tym ujęciu colorblindness, czyli postawa dążąca do traktowania ludzi bez względu na rasę przy skupieniu na uczciwości procedur, staje się ideałem regulatywnym.

Podobnie jak prawda w nauce czy bezstronność w sądzie, ideał ten wyznacza kierunek, nawet jeśli jest trudny do pełnego osiągnięcia w praktyce. Naukowcy doskonale wiedzą, że absolutna obiektywność bywa nieuchwytna, niemniej nie rezygnują z niej na rzecz radosnej konfabulacji. Sędziowie mają świadomość ludzkich uprzedzeń, lecz nie ogłaszają z tego powodu stronniczości nową cnotą obywatelską. Społeczeństwo musi zatem przyznać, że rasa wciąż rezonuje w historii i osobistym doświadczeniu, ale nie powinno czynić z rasowego traktowania nowej definicji sprawiedliwości. Ideał nie jest opisem stanu faktycznego, lecz kompasem, który pokazuje nam, w którą stronę nie powinniśmy się udawać.

Neorasizm, czyli ideologia, która pod pozorem antyrasizmu utrwala podziały i wiąże rację moralną z tożsamością grupową, w istocie rozmagnesowuje ten kompas. Hughes nie jest autorem wolnym od ryzyka, gdyż jego idee mogą zostać łatwo spłaszczone przez tych, którzy chcą usłyszeć jedynie wygodne hasło o zaprzestaniu rozmów o rasie. Byłaby to jednak zdrada jego najgłębszej argumentacji, która nie nawołuje do milczenia wobec rasizmu, lecz do zmiany paradygmatu działania. Chodzi o taki sposób mówienia, który systematycznie zmniejsza władzę rasy nad życiem społecznym, zamiast ją nieustannie reprodukować. Colorblindness bez realnych inwestycji w edukację czy walkę z dyskryminacją byłaby jedynie pustym, liberalnym zaklęciem.

Z kolei aktywizm pozbawiony tego ideału nieuchronnie staje się polityką rasowego zarządzania, która dzieli ludzi na stałe kategorie ofiar i sprawców. Dojrzała odpowiedź na wyzwania współczesności wymaga obu tych elementów: aktywnej naprawy struktur oraz rasowej neutralności w sferze zasad. Pomoc społeczna musi być mocna i odczuwalna, ale kryterium rasowe powinno pozostać słabe i drugorzędne. Tak właśnie wygląda równowaga, której tak dotkliwie brakuje w wielu dzisiejszych, zaciekłych sporach o kształt sprawiedliwości. Nie każdy akt moralny musi mieć muzykę w tle, czasem najważniejsza jest po prostu rzetelna praca u podstaw.

Gdybyśmy mieli zamknąć ten esej w jednym, sugestywnym obrazie, niech będzie nim współczesna szkoła. Do jednej klasy wchodzą dzieci o różnych odcieniach skóry, noszące różne nazwiska i bagaż skrajnie odmiennych historii rodzinnych. Przynoszą ze sobą różny poziom bezpieczeństwa materialnego, inne rany i zupełnie inne marzenia o tym, kim chcą zostać w przyszłości. Neorasizm chce w pierwszej kolejności dostrzec w nich sztywne kategorie historyczne, przypisując im winy lub zasługi przodków. Płytki konserwatyzm woli natomiast widzieć w nich abstrakcyjne jednostki, całkowicie ignorując nierówne plecaki, z którymi te dzieci pojawiły się na progu szkoły.

Humanizm w wydaniu Hughesa proponuje jednak coś znacznie głębszego i bardziej wymagającego. Mówi on: widzimy, że wasze plecaki są nierówne, dlatego pomożemy tym, którzy niosą najcięższy ciężar, bez względu na ich pochodzenie. Jednocześnie obiecuje: nie nazwiemy was plecakami, nie zredukujemy waszej tożsamości do ran, których nie zadaliście, ani do statystyk grupy, do której was przypisano. Kluczem jest tutaj emancypacja przez kompetencję, czyli dążenie do wolności poprzez opanowanie wiedzy i standardów, co daje realne narzędzia do kształtowania własnego losu. Nauczymy was myśleć, tworzyć i brać odpowiedzialność za własne czyny, traktując was z najwyższą powagą.

To jest właśnie moment, w którym kończy się polityka rasy, a zaczyna polityka sprawczości i wspólnego człowieczeństwa. Sprawiedliwe społeczeństwo nie powinno produkować wiecznych ofiar ani dziedzicznych winowajców, gdyż taka struktura niszczy tkankę zaufania. Nie buduje się nowej moralności na fundamentach starych kategorii pogardy, nawet jeśli odwróci się ich wektor. Prawdziwy postęp nie myli równości szans z identycznością wyników ani troski o słabszych z systematycznym obniżaniem standardów wymagań. Społeczeństwo bez kierunku staje się zakładnikiem własnych terapii, zamiast dążyć do realnego uzdrowienia relacji między obywatelami.

Najkrótsza formuła tej propozycji brzmi zatem: mniej rasy w decyzjach administracyjnych, a więcej prawdy w diagnozie społecznej. Potrzebujemy więcej klasy w polityce socjalnej, więcej odwagi w systemie edukacji i przede wszystkim jednakowej normy moralnej dla każdego człowieka. Hughes nie oferuje nam łatwej i przyjemnej drogi, lecz ścieżkę znacznie bardziej odpowiedzialną i wymagającą intelektualnie. Odpowiedzialność rzadko bywa modna, ponieważ nie pozwala na wygodne samozadowolenie ani na upojenie się oskarżeniem rzucanym w stronę innych. Naród, który żyje wyłącznie własną raną, zaczyna traktować obcych jak opatrunki albo noże, co uniemożliwia jakiekolwiek porozumienie.

Ta droga każe nam pracować, sprawdzać fakty i wymagać od siebie nawzajem czegoś więcej niż tylko plemiennej lojalności. Każe nam pamiętać o przeszłości bez stawania się jej niewolnikiem i pomagać potrzebującym bez ich niepotrzebnego poniżania. Jeśli ruch praw obywatelskich miał w sobie obietnicę, którą za wszelką cenę warto ocalić, była nią właśnie ta: człowiek może stanąć przed drugim człowiekiem jako suwerenna osoba. Nie jako suma dawnych krzywd, nie jako materiał do statystycznej korekty, lecz jako podmiot obdarzony charakterem i wolą. W tym ujęciu sprawiedliwość to nieustanny wysiłek widzenia człowieka w człowieku, poza wszelkim archipelagiem roszczeń.

# Polska lekcja Hughesa: od rasizmu koloru do etnorasizmu

W epoce, która z niemal religijną gorliwością przywraca plemienne podziały pod eleganckimi, akademickimi szyldami, obietnica wyjścia poza grupowe tożsamości brzmi niemal rewolucyjnie. I właśnie dlatego, wbrew modnym nurtom dekonstrukcji, warto tej oświeceniowej idei bronić z całym intelektualnym uporem, widząc w niej nie naiwność, lecz fundament nowoczesnego obywatelstwa. Gdy aparat pojęciowy Colemana Hughesa przenosimy z amerykańskiego tygla rasowego na grunt polskiej polityki podejrzenia, musimy najpierw dokonać istotnego zabiegu metodologicznego: postawić kolor skóry w nawias epistemologiczny. Nie czynimy tego dlatego, że pigmentacja w Polsce nie ma żadnego znaczenia, bo przecież wobec osób czarnoskórych, Romów czy migrantów z Azji uprzedzenia są faktem brutalnym i namacalnym. Chodzi raczej o to, że polski mechanizm wykluczenia rzadko operuje na prostej, amerykańskiej osi czerni i bieli, szukając swoich paliw w znacznie bardziej złożonych pokładach kulturowych. To jest epistemologia kastowa, w której o wartości człowieka decyduje nie jego biografia, lecz etykieta przypięta przez zbiorową wyobraźnię.

Polska nie tyle kopiuje zachodnie wzorce, ile z wielką wprawą produkuje własny etnorasizm, czyli system skrótów poznawczych, w którym narodowość staje się nowym kolorem skóry. W tym modelu Rosjanin, Ukrainiec, Niemiec czy Żyd przestaje być autonomiczną osobą, a staje się jedynie nośnikiem gęstej, historycznej opowieści, której sam nie napisał. Hughes staje się dla nas użyteczny dopiero wtedy, gdy dokonamy przekładu jego kategorii rasy na kategorię nacji, co pozwala dostrzec uniwersalność mechanizmu stygmatyzacji. Jego podstawowa zasada, w naszych warunkach, musiałaby brzmieć: nie traktuj człowieka przez pryzmat jego paszportu, jeśli narodowość nie jest obiektywnie relewantna dla konkretnej decyzji. Jest to polski odpowiednik colorblindness, czyli postawy dążącej do traktowania ludzi bez względu na pochodzenie, skupionej na uczciwości procedur i realnej pomocy potrzebującym zamiast na tożsamościowych etykietach. Dobre państwo przypomina przecież chirurga, nie malarza transparentów – powinno operować na faktach, a nie na symbolicznych lękach.

Przyjęcie takiej perspektywy nie oznacza wcale, że Polak ma nagle doznać amnezji i zapomnieć o traumach rozbiorów, niemieckiej okupacji czy sowieckiego imperializmu. Wymaga to jednak czegoś znacznie trudniejszego: pielęgnowania pamięci historycznej bez zamieniania każdego żywego człowieka w przymusowego delegata przeszłości. Polski problem nie sprowadza się bowiem wyłącznie do rasizmu w jego prymitywnym, biologicznym sensie, lecz polega na głębokiej rasizacji narodowości. Naród zostaje tu potraktowany dokładnie tak, jak rasa w dziewiętnastowiecznych

teoriach: jako domniemany, dziedziczny nośnik charakteru, moralności, zagrożenia lub cywilizacyjnej niższości. W takim układzie jednostka znika pod ciężarem zbiorowych win i zasług, stając się jedynie pionkiem w grze o historyczne wyrównanie rachunków. Naród, który żyje wyłącznie własną raną, zaczyna traktować obcych jak opatrunki albo noże, tracąc z oczu ich ludzką kondycję.

W tej optyce Rosjanin przestaje być Aleksiejem – studentem, opozycjonistą czy człowiekiem uciekającym przed mobilizacją – a staje się po prostu Ruskim, obciążonym imperialnym grzechem. Ukrainiec nie jest już Ołeną, pielęgniarką czy sąsiadką, lecz zostaje wtłoczony w ramy banderowca lub beneficjenta świadczeń, który rzekomo zagraża naszemu dobrobytowi. Rom nie występuje jako muzyk, przedsiębiorca czy obywatel, lecz jako Cygan, niosący ze sobą cały pakiet odziedziczonych przez pokolenia, krzywdzących stereotypów. To właśnie jest rasizm bez rasy: kolor skóry może być tu całkowicie drugorzędny, ale mechanizm odczłowieczającego skrótu myślowego pozostaje identyczny jak w najbardziej mrocznych ideologiach. Każdy taki akt poznawczego lenistwa jest małą kapitulacją przed plemiennością, która obiecuje bezpieczeństwo kosztem prawdy o drugim człowieku.

Hughesowski Błąd Dysproporcji, czyli mechanizm poznawczy polegający na przypisywaniu złych intencji grupom mniejszościowym na podstawie ich statystycznej obecności, w Polsce przybiera postać Błędu Dysproporcji Narodowej. Jeżeli w mediach pojawia się informacja o cudzoziemcach korzystających ze świadczeń socjalnych, część opinii publicznej natychmiast widzi w tym dowód na pasożytnictwo, a nie naturalny efekt struktury demograficznej. Gdy w przychodniach czy szkołach słychać język ukraiński, w miejsce analizy potrzeb systemowych wchodzi narracja o wypieraniu Polaków przez obcych przybyszów. Jeśli mniejsza grupa pracuje za niższe stawki, rodzi się podejrzenie o świadome psucie rynku, zamiast pytania o brak kontroli pracy czy słabą pozycję negocjacyjną wszystkich zatrudnionych. Hughes powiedziałby tutaj jasno: każda statystyczna dysproporcja lub jednostkowy incydent to sygnał do rzetelnego badania, a nie gotowy akt oskarżenia wobec całej grupy.

Aktualne dane z 2025 roku dobrze pokazują, że polski lęk przed obcym jest zjawiskiem wielowymiarowym, łączącym kwestie etniczne z głębokim niepokojem o bezpieczeństwo ekonomiczne. Według badań CBOS aż 69 procent respondentów uważa, że cudzoziemcy nadmiernie obciążają system socjalny, a 66 procent łączy ich obecność ze wzrostem przestępczości. Jednocześnie jednak większość dostrzega, że migranci płacą podatki i są niezbędni dla gospodarki w obliczu starzenia się społeczeństwa, co tworzy obraz głębokiej ambiwalencji. Nie mamy tu do czynienia z czystą, abstrakcyjną nienawiścią, lecz z lękiem społeczeństwa, które potrzebuje rąk do pracy, ale panicznie boi się utraty stabilności. Najsilniejszą niechęć odnotowuje się wśród osób

słabiej sytuowanych i mieszkańców wsi, co sugeruje, że u podłoża uprzedzeń leży realna konkurencja o zasoby, a nie tylko ideologia.

W tym właśnie punkcie Hughes byłby bezlitosny wobec każdego rodzaju leniwego moralizowania, które zamiast rozwiązywać problemy, woli piętnować lęki. Zamiast pustych deklaracji o tolerancji, potrzebujemy humanizmu proceduralnego, czyli obrony godności człowieka poprzez bezstronne procedury, które eliminują wpływ stereotypów na nasze decyzje. Jeśli system będzie sprawiedliwy dla wszystkich, lęk przed obcym straci swoje ekonomiczne uzasadnienie, a narodowość przestanie być traktowana jako wyrok lub przywilej. Musimy nauczyć się patrzeć na procesy migracyjne z chłodną precyzją, oddzielając statystyczne trendy od indywidualnych losów konkretnych ludzi. Ostatecznie bowiem to nie wielkie narracje o narodach budują sprawiedliwe społeczeństwo, lecz codzienna praktyka dostrzegania człowieka w człowieku. A dramaturgia to nie etyka.

## Między lękiem a pogardą: jak rozumieć polskie uprzedzenia

Nie wystarczy rzucić krótkiego oskarżenia: „Polacy to ksenofobowie”, bo taka diagnoza jest równie powierzchowna, co intelektualnie leniwa. Zamiast tego musimy postawić pytanie znacznie bardziej precyzyjne, niemal chirurgiczne: kto w naszym społeczeństwie realnie doświadcza palącej konkurencji o pracę, mieszkanie, miejsce u lekarza czy uwagę państwa? Choć lęk ekonomiczny jest zjawiskiem namacalnym i zrozumiałym, nie może on stanowić moralnego alibi dla czystej pogardy czy nienawiści. Lekcja, którą pozostawił nam Hughes, jest w swej istocie podwójna: nakazuje nam nie patologizować lęków większości, ale jednocześnie surowo zabrania usprawiedliwiania zbiorowych oskarżeń. Jeśli obywatel boi się o swój byt, musimy rozmawiać o płacach i usługach publicznych, a nie wygłaszać kazania o tolerancji. Jednak w momencie, gdy ten lęk krystalizuje się w pogardę wobec konkretnego człowieka – Hindusa, Gruzina czy Ukraińca – musimy postawić twardą granicę. Człowiek nie jest bowiem odpowiedzialny za strukturalny chaos rynku ani za cynizm pracodawców, którzy żerują na braku stabilności.

Kogo zatem Polacy lękają się najbardziej i co ten lęk mówi o naszej zbiorowej kondycji? Jeśli przyjrzymy się danym CBOS z 2026 roku, dostrzeżemy hierarchię niechęci, która nie jest dziełem przypadku, lecz mapą naszych historycznych traum i współczesnych niepokojów. Liczby są bezlitosne: aż 74 procent badanych deklaruje niechęć wobec Rosjan, podczas gdy Białorusini i Romowie budzą dystans u 46 procent respondentów. To nie jest ranking gustów, lecz odbicie sposobu, w jaki postrzegamy zagrożenia dla naszego narodowego bezpieczeństwa i tożsamości. Rosjanin w polskiej wyobraźni zostaje niemal automatycznie naznaczony imperialną przemocą

swojego państwa, stając się symbolem, a nie żywą osobą. Tutaj model Hughesa wymaga od nas zachowania absolutnej trzeźwości umysłu i dokonania kluczowego rozróżnienia. Państwo rosyjskie jest realnym zagrożeniem geopolitycznym, ale konkretna osoba tej narodowości nie może być traktowana jako moralny wysłannik Kremla. Patriotyzm, który zamienia się w odpowiedzialność zbiorową, jest zawsze tylko moralnym lenistwem ubranym w mundur.

Błąd dysproporcji narodowej, czyli mechanizm poznawczy polegający na przypisywaniu złych intencji grupom mniejszościowym na podstawie ich statystycznej obecności, pozwala nam zrozumieć, dlaczego lęk rośnie wraz z liczbą osób, których nie znamy osobiście. Przypadek Białorusinów jest pod tym względem wyjątkowo pouczający, gdyż ujawnia pułapki, w jakie wpada nasza opinia publiczna. Bardzo łatwo jest utożsamić jednostkę z reżimem Łukaszenki lub z hybrydową presją na granicy, zapominając, że wielu Białorusinów to uciekinierzy przed tą samą dyktaturą. Kierowanie narodowej niechęci wobec nich jest jaskrawą niesprawiedliwością, która myli ofiary systemu z jego reprezentantami. Hughes nazwałby to błędem przeniesienia władzy: przypisujemy jednostce winy państwa, którego ona sama często śmiertelnie się boi. Jest to polski odpowiednik błędu, który każe przypisywać „władzę" wszystkim członkom danej grupy, niezależnie od ich realnego statusu. Społeczeństwo bez jasnego kierunku staje się zakładnikiem własnych, źle dobranych terapii.

Romowie ujawniają z kolei jeszcze głębszą, niemal geologiczną warstwę polskiego etnorasizmu, gdzie geopolityka ustępuje miejsca długiemu trwaniu stereotypu. Są oni postrzegani przez pryzmat „obcości wewnętrznej" – są nasi, bo żyją tu od pokoleń, a zarazem nie-nasi, bo przypisuje się im kulturową osobność i aspołeczność. To klasyczna rasizacja kultury, w której zamiast badać mechanizmy wykluczenia czy błędy polityki integracyjnej, wszystko skraca się do jednego, krzywdzącego obrazu. Hughesowski aparat pojęciowy każe nam jednak pamiętać, że dysproporcje społeczne nie są dowodem na wrodzony charakter jakiejkolwiek grupy. Wynikają one raczej z historii marginalizacji, wzajemnej nieufności i ekonomii wykluczenia, która karmi się brakiem zrozumienia. Jeśli używamy stereotypu jako ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości, to w istocie rezygnujemy z wysiłku myślenia. Nie każdy akt moralny musi mieć muzykę w tle, ale każdy wymaga od nas elementarnej uczciwości w ocenie drugiego człowieka.

Ukraińcy stanowią dziś najważniejszy test dla współczesnej Polski, pokazując, jak gwałtownie solidarność może przeobrazić się w zmęczenie, a zmęczenie w niechęć. Po wybuchu wojny w 2022 roku Polacy wykonali cywilizacyjny gest pomocy, o którym należy mówić z dumą i bez zbędnych kompleksów. Jednak od połowy 2023 roku nastroje zaczęły się systematycznie ochładzać, co we wrześniu 2025 roku potwierdziły dane CBOS. Poparcie dla przyjmowania uchodźców spadło do 48 procent, podczas gdy sprzeciw wzrósł do 45 procent, osiągając poziom nienotowany od czasu

aneksji Krymu. Ponad połowa badanych uznała skalę pomocy za zbyt dużą, domagając się, by dostęp do świadczeń był ściśle powiązany z pracą i płaceniem podatków. W tej napiętej sytuacji Hughes pomógłby nam uniknąć dwóch symetrycznych kłamstw, które zatruwają debatę publiczną. Pierwsze kłamstwo twierdzi, że każda krytyka systemu pomocy jest ksenofobią, drugie zaś, że Ukraińcy są wyłącznie roszczeniowi i zabierają nam zasoby.

Prawdziwy problem nie ma bowiem natury narodowej, lecz czysto instytucjonalną i dotyczy wydolności naszego własnego państwa. Kiedy szkoły pękają w szwach, a ochrona zdrowia staje się towarem deficytowym, obecność „innego" jest odczuwana przez najsłabszych jako brutalna walka o resztki z pańskiego stołu. Polski antyukrainizm to skomplikowany splot pamięci o Wołyniu, lęku ekonomicznego i zwykłego, ludzkiego zmęczenia przedłużającą się wojną. Musimy jednak zrozumieć, że naród, który żyje wyłącznie własną raną, zaczyna w końcu traktować obcych jak opatrunki albo noże. Humanizm proceduralny, czyli obrona godności człowieka poprzez bezstronne procedury eliminujące wpływ stereotypów, jest tu jedynym lekarstwem na narastający chaos. Dobre państwo powinno przypominać chirurga, który precyzyjnie usuwa źródła społecznego tarcia, a nie malarza transparentów, który jedynie podsyca emocje. Ostatecznie bowiem dramaturgia konfliktu to nie etyka, a my potrzebujemy rozwiązań, które ochronią nas przed moralnym lenistwem.

## Pułapki kategoryzacji: jak Polacy budują mury w wyobraźni

W polskiej przestrzeni publicznej operuje dziś rosyjska propaganda, która z chirurgiczną precyzją uderza w fundamenty solidarności, suflując narrację o niewdzięcznym gościu i okradanym gospodarzu. Do tego dochodzi prozaiczna, codzienna irytacja wynikająca z nagłej bliskości, bo obcy traci swój wzniosły nimb, gdy staje się współużytkownikiem szkoły, urzędu czy kolejki do lekarza. Hughesowski model analizy sugeruje jednak, by nie czynić z tych napięć ani dowodu na narodową winę Ukraińców, ani świadectwa moralnej patologii Polaków. Zamiast szukać winnych w kategoriach etycznych, powinniśmy badać mechanizmy społeczne i rozumieć, że właściwą odpowiedzią na tarcia nie jest etniczna pogarda, lecz sprawna administracja. Dobre państwo przypomina przecież chirurga, nie malarza transparentów, i powinno leczyć system, a nie podsycać emocje.

Żydzi zajmują w polskim imaginarium miejsce zupełnie osobne, ponieważ tutejszy antysemityzm stanowi paradoksalny przykład rasizmu funkcjonującego niemal całkowicie bez fizycznej obecności mniejszości. To zjawisko o charakterze niemal laboratoryjnym, w którym niechęć kierowana jest wobec grupy, której realnych przedstawicieli spotyka się w codziennym życiu niezwykle rzadko.

Oznacza to, że źródłem uprzedzeń nie jest bezpośrednie doświadczenie, lecz skomplikowany splot mitów, religijnych fantazmatów, teorii spiskowych oraz nierozliczonych napięć wokół pamięci o Zagładzie. Dane CBOS potwierdzają tę diagnozę, wskazując na wyraźny wzrost deklaracji niechęci, co sugeruje, że lęk karmi się tu abstrakcją, a nie faktem. W tym ujęciu stereotyp nie jest teorią empiryczną podlegającą weryfikacji, lecz narzędziem służącym do emocjonalnego porządkowania świata.

Hughesowski aparat pojęciowy pozwala tu sformułować tezę niewygodną: antysemityzm to klasyczny przykład epistemicznego zepsucia przez kategorię, gdzie człowiek znika pod ciężarem figury wyjaśniającej. Żyd zostaje wtłoczony w ramy sprzecznych ról – raz jest wszechpotężnym finansistą, innym razem bezpaństwowym komunistą, syjonistą lub właścicielem zbiorowej winy. To jest epistemologia kastowa, w której jednostka zostaje zredukowana do metafizycznego konstruktu, a fakty przestają mieć jakiekolwiek znaczenie dla trwałości uprzedzenia. W duchu Hughesa należy zatem postulować radykalne oddzielenie płaszczyzn: jeśli krytykujesz politykę Izraela, rób to merytorycznie, ale nie zamieniaj konkretnego sporu w ontologiczną walkę z kategorią. Nie wolno nam bowiem zapominać, że najkrótsza droga od lęku do pogromu, nawet tego symbolicznego, wiedzie właśnie przez zamianę sąsiada w metafizyczną figurę.

Relacja z Niemcami stanowi odmienny przypadek, charakteryzujący się nie tyle czystą niechęcią, co trwałą i głęboką ambiwalencją, która definiuje polską tożsamość od dekad. Z jednej strony Niemcy są kluczowym partnerem gospodarczym i modelem organizacyjnej sprawności, do którego Polska po 1989 roku z determinacją aspirowała. Z drugiej strony pozostają nośnikiem traumatycznej pamięci o okupacji, lęku przed gospodarczą dominacją oraz paternalizmem struktur unijnych, co rodzi poczucie asymetrii. Badania pokazują, że niechęć wobec zachodniego sąsiada jest wyraźnie wyższa niż wobec innych narodów, co wynika z lęku przed utratą podmiotowości. Tutaj uprzedzenie nie ma podłoża biologicznego, lecz polityczne, karmiąc się obawą przed silniejszym graczem, który mógłby narzucić własną wolę.

Hughesowska norma w tym kontekście brzmiałaby następująco: masz pełne prawo krytykować interesy niemieckiego kapitału, politykę Berlina czy historyczne przemilczenia, o ile dysponujesz rzetelnymi argumentami. Błędem jest jednak czynienie z każdego Niemca dziedzicznego reprezentanta Wehrmachtu lub personifikacji brukselskiej biurokracji, gdyż takie uogólnienie niszczy szansę na podmiotowy dialog. Wobec migrantów spoza Europy polski lęk przybiera jeszcze inną strukturę, łącząc narodowość z religią, kulturą oraz widzialną, fizyczną odmiennością przybysza. Arab, Hindus czy Afrykanin bywa oceniany nie jako obywatel konkretnego państwa, lecz jako niepokojący znak obcej cywilizacji, która rzekomo zagraża naszemu porządkowi. Błąd dysproporcji narodowej, czyli mechanizm poznawczy polegający na przypisywaniu złych intencji

grupom mniejszościowym na podstawie ich statystycznej obecności, pozwala nam zrozumieć te lęki bez ich natychmiastowej patologizacji.

Dane CBOS ujawniają, że Polacy dostrzegają dziś rosnącą obecność nie tylko Ukraińców i Białorusinów, ale także obywateli Indii, Nepalu, Bangladeszu, Wietnamu czy Chin. Interesujące jest to, że aż 52 procent respondentów preferuje osoby o wysokich kwalifikacjach, podczas gdy tylko 36 procent wskazuje na potrzebę przyjmowania uchodźców. Jest to specyficzna, polska wersja selektywnego uniwersalizmu: akceptujemy obcego, o ile jest on użyteczny, młody, podobny kulturowo i możliwie mało widoczny w przestrzeni publicznej. Takie podejście, choć racjonalne z punktu widzenia rynku pracy, staje się moralnie ryzykowne, gdy „bliskość kulturowa" zaczyna pełnić funkcję cywilizacyjnego filtra godności. Państwo ma oczywiście prawo do prowadzenia suwerennej polityki migracyjnej, ale nie ma prawa budować jej na fundamencie pogardy wobec tych, którzy nie pasują do schematu.

Można różnicować prawo pobytu według kryteriów bezpieczeństwa czy zdolności integracyjnych, lecz nie wolno zamieniać tego w narrację, że człowiek z innej kultury jest gorszym materiałem na sąsiada. Hughes przypomniałby nam zapewne, że każda próba dehumanizacji kategorii ludzkich w imię ochrony własnego komfortu kończy się erozją własnych wartości moralnych. Jeśli zaczniemy traktować różnorodność wyłącznie jako zagrożenie, a nie jako wyzwanie dla sprawnej administracji, staniemy się zakładnikami własnych lęków. Ostatecznie to nie mur na granicy, lecz architektura naszych procedur i zdolność do widzenia w obcym człowieka, a nie figury, decyduje o sile naszej wspólnoty. Nie każdy akt moralny musi mieć muzykę w tle, ale każdy wymaga od nas elementarnej uczciwości w postrzeganiu drugiego człowieka.

## Polskie mity: jak lęk i trauma kształtują nasze relacje z obcymi

Przenieśmy optykę czterech mitów Hughesa na grunt polski, gdzie lęki rzadko bywają abstrakcyjne, a częściej stają się paliwem dla politycznych narracji. Kluczowym mechanizmem jest tutaj polski błąd dysproporcji narodowej, czyli tendencja poznawcza polegająca na przypisywaniu złych intencji mniejszościom jedynie na podstawie ich statystycznej widoczności w danej sferze, co prowadzi do fałszywych wniosków. Widzimy Ukraińców w szkołach i słyszymy o „zabieraniu miejsc", dostrzegamy migrantów w pracy i diagnozujemy „zaniżanie pensji" czy obserwujemy Romów w biedzie, kwitując to brakiem chęci do pracy. Podobny schemat dotyczy Rosjan postrzeganych jako agenci czy Żydów, których obecność w debacie o pamięci interpretuje się jako chęć oskarżania Polski. Dojrzała analiza wymaga jednak pytania o mechanizm: kto organizuje rynek pracy, jak

działa szkoła i kto instrumentalizuje historię do celów politycznych. Bez zrozumienia tych procesów nasza diagnoza społeczna pozostaje jedynie narodową plotką, ubraną w pozory merytorycznej diagnozy.

Polski mit braku postępu więzi nas w fałszywej dychotomii między obrazem narodu wiecznie ksenofobicznego a wizją Polaków jako genetycznie wolnych od rasizmu, bo przecież sami cierpieliśmy. Obie te tezy są fałszywe, ponieważ ignorują złożoną tkankę naszej historii, w której tradycja gościnności wielonarodowej Rzeczypospolitej sąsiaduje z głębokimi uprzedzeniami. Z jednej strony mamy przecież autentyczną solidarność z uchodźcami z Ukrainy oraz pracę organizacji wspierających Białorusinów, z drugiej zaś mroczne karty antysemityzmu, antycyganizmu i lęku przed islamem. Dojrzałość wspólnoty polega na odważnym przyjęciu obu tych prawd jednocześnie, bez prób wybielania przeszłości lub popadania w narodowy biczownik. Naród nie jest bowiem ani aniołem, ani demonem, lecz zbiorowością zdolną do heroizmu i małości, często objawiających się tego samego dnia przy tym samym stole.

Niezwykle silny pozostaje również polski mit odziedziczonej traumy, czyli przekonanie, że pamięć o cierpieniu przodków musi tworzyć chroniczną tożsamość ofiary w kolejnych pokoleniach, rzutując na współczesne relacje. Dziedziczymy bagaż rozbiorów, okupacji, sowieckiej dominacji oraz biedy transformacyjnej, co bywa źródłem godności, ale też toksycznym paliwem dla współczesnych lęków. Hughes słusznie zauważyłby, że trauma narodowa powinna mieć charakter ostry, uczący czujności wobec imperializmu, a nie przewlekły, paraliżujący zdolność do racjonalnej oceny drugiego człowieka. Naród, który żyje wyłącznie własną raną, zaczyna traktować obcych jak opatrunki albo noże – jedni mają nas leczyć, drudzy ranić, a realny człowiek znika. W takim układzie każdy Rosjanin staje się enkawudzistą, każdy Niemiec okupantem, a każdy Ukrainiec rezunem, co zamienia pamięć w więzienie, w którym strażnikami są nasze nieprzepracowane lęki.

Polski mit słabości funkcjonuje inaczej niż amerykański, przybierając formę mitu słabości oblężonej, w której cały świat jawi się jako czyhające na nas zagrożenie. Ma on swoje tragiczne podstawy w historii przemocy ze strony silniejszych sąsiadów, niemniej w wersji chronicznej rodzi on niebezpieczną mentalność oblężonej twierdzy. Wtedy nawet uchodźca zaczyna wyglądać jak zwiastun inwazji, pracownik jak konkurent, a student jak systemowe obciążenie dla państwa. Hughesowski humanizm przypomina nam jednak, że bycie historyczną ofiarą nie daje moralnego prawa do zbiorowej i bezpodstawnej podejrzliwości wobec innych. Sprawczość narodowa polega na umiejętności odróżnienia realnych zagrożeń od lękowych projekcji, co pozwala uniknąć pułapki wiecznego wyczerpania i budować relacje oparte na faktach.

Analizując mapę polskich uprzedzeń, dostrzegamy, że najbardziej obawiane nacje można podzielić nie według koloru skóry, lecz według specyficznych typów lęku. Rosjanie są obiektem lęku

geopolitycznego, Białorusini lęku graniczno-reżimowego, a Ukraińcy lęku konkurencyjno-socjalnego i historycznego, nasilającego się wraz ze zmęczeniem wojną. Romowie padają ofiarą lęku kulturowo-klasowego, zakorzenionego w stereotypie obcości wewnętrznej, podczas gdy Żydzi wywołują lęk pamięciowy i spiskowy, niezależny od realnego kontaktu. Niemcy pozostają obiektem lęku dominacyjno-historycznego, a migranci z krajów muzułmańskich budzą lęk cywilizacyjno-religijny, karmiący się globalnymi konfliktami, a nie lokalnym doświadczeniem. Zrozumienie, że to nie są te same lęki, jest pierwszym krokiem do ich demontażu, gdyż dobre państwo przypomina chirurga, nie malarza transparentów.

## Polska lekcja Hughesa: jak rozbroić nacjonalizm afektywny

Wrzucenie wszystkich przejawów niechęci do jednego worka z etykietą „rasizm" jest intelektualnym pójściem na skróty, które wyjaśnia zbyt mało, by mogło być realnie użyteczne. Niemniej owa analityczna złożoność nie może służyć jako wygodne rozgrzeszenie dla naszych sumień, bowiem diagnoza problemu nie unieważnia jego moralnej wagi. Jeśli geopolityczny lęk wobec neoimperialnej Rosji mutuje w pogardę wymierzoną w rosyjskie dziecko w polskiej szkole, to nie mamy do czynienia z polityką, lecz z fundamentalnym kryzysem etycznym. Podobnie, gdy bolesna pamięć o Wołyniu staje się paliwem dla nienawiści wobec ukraińskiej pielęgniarki, przekraczamy granicę między traumą a zwyrodnieniem. Każdy przypadek, w którym obawa o stabilność świadczeń socjalnych przeobraża się w krzywdzący mit o „Ukraińcach żyjących z naszych podatków", stanowi błąd poznawczy i moralny zarazem. Nie każdy akt moralny musi mieć muzykę w tle, ale każdy akt pogardy ma swój konkretny, niszczycielski koszt społeczny.

Coleman Hughes uczy nas, że intencja, tragiczna historia czy nawet najbardziej uzasadniony lęk nie stanowią wystarczającej legitymacji dla uprzedzeń, gdyż jednostka nigdy nie jest winna kategorii, do której została przypisana. Polska lekcja Hughesa wymagałaby zatem wdrożenia humanizmu proceduralnego, czyli obrony godności człowieka poprzez bezstronne procedury eliminujące wpływ szkodliwych stereotypów. Co byłoby lokalną wersją takich rozwiązań, zdolną rozbroić nasz rodzimy nacjonalizm afektywny? Po pierwsze, musimy postawić na ślepe procesy wszędzie tam, gdzie narodowość powinna pozostawać bez znaczenia dla meritum sprawy. Szkoła nie może zakładać niższych kompetencji u ukraińskiego ucznia, tak jak pracodawca nie powinien filtrować życiorysów przez pryzmat etnicznych uprzedzeń. Urząd zaś winien rozdzielać wsparcie według litery prawa i realnej potrzeby, a nie według chwilowych sympatii narodowych czy politycznej koniunktury.

Po drugie, konieczne jest przesunięcie akcentu z polityki etnicznej na politykę klasową, co pozwoliłoby uniknąć szczucia na migrantów w obliczu niedoborów usług publicznych. Jeśli obywatele boją się konkurencji o mieszkania czy dostęp do lekarza, odpowiedzią powinno być wzmacnianie państwa, a nie wskazywanie palcem winnych o innym paszporcie. Dobre państwo przypomina wszak chirurga, a nie malarza transparentów; powinno ono precyzyjnie operować na tkance społecznej, zamiast uprawiać prymitywną propagandę strachu. Po trzecie, potrzebujemy edukacji historycznej pozbawionej koncepcji dziedzicznej wrogości, która uczy o zbrodniach przeszłości bez obarczania nimi współczesnych pokoleń. Można i należy pamiętać o Katyniu czy Zagładzie, nie przypisując dzisiejszym ludziom ról, które odgrywali ich przodkowie w zupełnie innym kontekście dziejowym.

Czwartym filarem tej architektury sprawiedliwości musi być jednakowy, bezwzględny zakaz pogardy, stosowany bez podwójnych standardów wobec jakiejkolwiek grupy mniejszościowej. Antyukrainizm, rusofobia uderzająca w jednostki, antysemityzm czy islamofobia powinny być piętnowane z tą samą surowością, niezależnie od aktualnego wektora politycznych emocji. Piątym elementem jest zaś umiejętność odróżnienia realnego bezpieczeństwa od bigoterii, co pozwala państwu na twardą ochronę granic bez niszczenia własnej jakości cywilizacyjnej. Państwo ma pełne prawo kontrolować przepływy migracyjne i dbać o rynek pracy, przy czym nie musi tego robić językiem narodowej wyższości. Realizm polityczny mówi nam, że zasoby są ograniczone, ale humanizm przypomina, że człowiek nie traci swojej godności tylko dlatego, że mówi innym językiem.

Brak realizmu w tych kwestiach nieuchronnie produkuje chaos, lecz brak humanizmu rodzi moralną hańbę, której nie zmyje żadna polityczna racjonalizacja. Najważniejsza lekcja dla Polski brzmi: nie zamieniaj narodowej pamięci w maszynę zbiorowego podejrzenia, która mieli każdą napotkaną osobę. Polacy mają pełne prawo do pielęgnowania swoich krzywd i obaw przed imperializmem, mają też prawo wymagać od przybyszów szacunku dla lokalnych norm i instytucji. Niemniej nie posiadają oni moralnego mandatu, by traktować drugiego człowieka jako kopię wrogiego państwa czy ucieleśnienie historycznej rany. To jest najprostszy test uniwersalizmu: jeśli nie chcesz być oceniany przez pryzmat krzywdzącego stereotypu „taniej siły roboczej”, nie czyń z cudzej narodowości więzienia. Polski rasizm, gdy odstawimy na bok kwestię koloru skóry, okazuje się często błędem dysproporcji narodowej, czyli mechanizmem przypisywania złych intencji mniejszościom na podstawie ich statystycznej obecności.

Hughes daje nam narzędzia, aby ten system emocjonalnych skrótów, w którym naród zastępuje osobę, skutecznie i trwale rozbroić. Musimy przyjąć do wiadomości, że dysproporcja statystyczna nie jest dowodem winy nacji, a historia nie jest wyrokiem dziedzicznym przekazywanym w genach.

Trauma narodowa nie powinna stawać się przewlekłą chorobą polityczną, która paraliżuje naszą zdolność do sprawiedliwego osądu jednostki. Władza państwa agresora nie może być przypisana zwykłemu człowiekowi tylko dlatego, że nosi on paszport tego kraju lub posługuje się jego językiem. Pomoc społeczna powinna opierać się na obiektywnym wkładzie i potrzebie, a edukacja winna budować wspólne obywatelstwo zamiast licytacji na historyczne krzywdy. Media i politycy mają tu szczególną rolę: powinni oni studzić lęki, zamiast doić je niczym krowę wyborczą dla doraźnych zysków.

Naród, który żyje wyłącznie własną raną, zaczyna traktować obcych jak opatrunki albo noże, tracąc z oczu ich ludzką podmiotowość. Polska, która sama tak długo domagała się uznania własnego prawa do samostanowienia, powinna szczególnie uważać, aby nie odbierać tej podmiotowości innym. Możemy wybrać drogę narodu mądrego, który pamięta cierpienie jako szkołę godności, albo narodu drażliwego, który używa historii jako licencji na pogardę. Model hughesowski podpowiada nam ten pierwszy wybór: widzieć narody w podręcznikach historii, ale spotykać ludzi jako autonomiczne osoby. Jeśli Polska chce być dojrzałą wspólnotą, musi umieć być twarda wobec imperiów i wymagająca wobec integracji, pozostając jednocześnie bezwzględną wobec nienawiści. To jest nasza wersja ślepoty na barwy – umiejętność dostrzeżenia człowieka tam, gdzie inni widzą jedynie paszport, wyznanie lub obcy akcent. To jest epistemologia kastowa, której musimy się oduczyć, by stać się wspólnotą naprawdę wolną.

> Prawdziwa sprawiedliwość nie wymaga muzyki w tle ani wielkich deklaracji, lecz żmudnej pracy u podstaw nad przejrzystością naszych instytucji. Czy mamy odwagę przyznać, że człowiek jest czymś znacznie większym niż suma jego statystyk lub narodowych ran? Pytanie brzmi: czy potrafimy wyjść poza archipelag roszczeń, by wreszcie zobaczyć w drugim człowieku autonomiczny podmiot, a nie tylko figurę w naszym historycznym dramacie?

## Inspiracje

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

*2024 | Thesis | ISBN: 978-0593332450*

Coleman Cruz Hughes (ur. 25 lutego 1996) to amerykański pisarz, podcaster i komentator polityczny, znany z prac na temat rasy, polityki publicznej i etyki stosowanej. Ukończył Uniwersytet Columbia z tytułem licencjata z filozofii. Współpracował z wieloma publikacjami, w tym z „The New York Times", „The Wall Street Journal" i „The Spectator". Hughes zyskał ogólnokrajową sławę dzięki zeznaniom przed podkomisją ds. wymiaru sprawiedliwości Izby Reprezentantów USA w sprawie reparacji za niewolnictwo. Prowadzi podcast „Conversations with Coleman" i był pracownikiem naukowym w Manhattan Institute for Policy Research oraz redaktorem współpracującym w „City Journal". Od 2026 roku jest profesorem wizytującym na Uniwersytecie w Austin. W 2021 roku znalazł się na liście „Forbes 30 Under 30".

*Coleman Cruz Hughes (born February 25, 1996) is an American writer, podcaster, and political commentator known for his work on race, public policy, and applied ethics. A graduate of Columbia University with a B.A. in philosophy, he has contributed to various publications, including The New York Times, The Wall Street Journal, and The Spectator. Hughes gained national attention for his testimony before the U.S. House Judiciary subcommittee regarding reparations for slavery. He is the host of the podcast Conversations with Coleman and has served as a fellow at the Manhattan Institute for Policy Research and a contributing editor at City Journal. As of 2026, he holds a position as a visiting professor at the University of Austin. He was recognized on the Forbes 30 Under 30 list in 2021.*

*University of Austin*

## Literatura uzupełniająca

### Książki

### Literatura pokrewna (Google Scholar):


**[1] "Stride Toward Freedom: The Montgomery Story"**

Martin Luther King Jr.

1958 | Harper & Row | ISBN: 978-0-06-250490-6

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

Martin Luther King Jr.

1967 | Harper & Row | ISBN: 978-0-8070-0571-2

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

Charles W. Mills

2017 | Oxford University Press


## Artykuły naukowe

### Autorzy przywoływani:


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

Various

2024 | Journal of Social 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: 7034a7ec-2ba9-4f3d-b528-816a1286a871