



MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 00000001-6548-8324

email: mjag@uwm.edu.pl

Amerykańska metafizyka rasy¹

Słowa kluczowe: rasa, rasizm, współczesna filozofia amerykańska, realizm, antyrealizm, eliminatywizm, konserwatyzm, krytyka metafizyki rasy

Keywords: race, racism, contemporary American philosophy, realism, anti-realism, eliminativism, conservatism, critique of the metaphysics of race

American Metaphysics of Race

Abstract

In the 1990s, a debate about the race began in the United States, in which many philosophers are involved. In philosophy, this debate has become known as the metaphysics of race. The aim of this article is to outline positions that have formed in the area of the metaphysics of race as a separate, mainly American, current of philosophical thought – realism (naturalistic and constructivist) and anti-realism – and to indicate the most important arguments invoked by their most outstanding proponents to justify their metaphysical positions, as well as the counter-arguments of their opponents. The article also discusses the normative aspect of this dispute, very important from the moral and social point of view, listing two main positions on this level: eliminativism and conservatism regarding the presence of racial terms

¹ Artykuł przygotowany przy wsparciu finansowym Narodowego Centrum Nauki – grant nr 2017/27/B/HS1/00234.

and concepts in public discourses. In the final parts of the article, the relations between metaphysical positions and normative directives formulated by the participants of the debate are considered, and critical arguments concerning the philosophical value and social importance of this trend of thinking are presented.

Wstęp

Około połowy ubiegłego stulecia biolodzy zakwestionowali pogląd, że istnieją ludzkie rasy (Lewontin, 1972; Livingstone, Dobzhansky, 1962, s. 279–280). Oczywiście oznaczało to także zakwestionowanie esencjalistycznego założenia, że osoby należące do tej samej rasy mają jednakowy, dziedziczony zestaw specyficznych cech biologicznych, moralnych, intelektualnych i kulturowych. Mimo tego doniosłego odkrycia, pojęcie rasy nie zostało wyparte z potocznych, oficjalnych (np. administracyjnych i politycznych) i naukowych dyskursów. Był to jeden z motywów podjęcia w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia filozoficznej „debaty na temat rasy”, która zmierza do udzielenia odpowiedzi na pytania: Co to jest rasa? Czy ludzkie rasy rzeczywiście istnieją? Pytania te dotyczą istoty i istnienia ras, mają więc charakter metafizyczny, dlatego spór ten bywa nazywany „metafizyką rasy”². Został on zainicjowany przez filozofów amerykańskich, którzy są jego głównymi uczestnikami (niemniej biorą w nim udział także filozofowie pochodzący z innych krajów), co sprawia, że jest dość wyraźnie związany z amerykańskimi realiami historycznymi i społecznymi. Ma on ponadto ważny aspekt określany mianem normatywnego. Zagadnienia należące do tego zakresu debaty wyrażają się w pytaniach o to,

² „Filozofia rasy” (*philosophy of race*), do której należą referowane tutaj zagadnienia związane z „metafizyką rasy”, stanowiącej jej główną domenę, będącą niemal synonimem *philosophy of race*, jest jednym z kilku obszarów teoretycznej refleksji podejmowanej w Stanach Zjednoczonych nad kwestią ras i rasizmu. Rozważania podejmowane w ramach *philosophy of race* prowadzone są w duchu filozofii analitycznej. Inne obszary tej refleksji to *critical legal studies*, *critical philosophy of race* (z licznymi odniesieniami do krytycznego nurtu filozofii europejskiej), *critical race theory*, *black philosophy* (zwanej także *African-American philosophy*, *African-American critical thought*, *Africana philosophy*) czy profetyczny pragmatyzm Cornela Westa. Problematyka ta jest także obecna w programach afroamerykańskich ruchów społecznych i politycznych oraz w myśli ich liderów. Nie będą one tutaj jednak omawiane. Nawet pobieżna charakterystyka tych obszarów myśli nieuchronnie spowodowałaby znaczne przekroczenie objętościowych ram artykułu.

„czy jest epistemicznie i moralnie uzasadnione stosowanie rozróżnień rasowych w polityce publicznej i badaniach naukowych” (Lemeire, 2016, s. 47), „czy z myśli, polityki i praktyki powinniśmy wyeliminować badania i teorie, które wykorzystują dyskurs rasowy” (Shulman, Glasgow, 2010, s. 244), a jeżeli nie, to „jak powinien przebiegać dyskurs rasowy, by sprzyjał sprawiedliwości społecznej” (Spencer, 2012, s. 182). Perspektywa normatywna tej metafizyki ma wyraźny priorytet wobec jej aspektu ściśle teoretycznego, często decyduje o drogach rozumowania, argumentowania oraz wyborze stanowisk filozoficznych w sporze. Od godnej szacunku i zainteresowania metafizyki oczekuje się więc przede wszystkim społecznego zaangażowania. Jak pisze Quayshawn Spencer, „metafizycy rasy nie zajmują się sporami, które nie mają istotnych konsekwencji społecznych i naukowych” (Spencer, 2016, s. 14).

Powodów, by przyjrzeć się amerykańskiej metafizyce rasy, jest kilka. Po pierwsze, jest ona interesująca jako stosunkowo młody i w niewielkim zakresie przebadany obszar aktualnej myśli filozoficznej. Po drugie, przyciąga uwagę jako refleksja metafizyczna w czasach uznawanych za postmetafizyczne. Po trzecie, można spodziewać się, że podejmowana w jej obszarze problematyka i zwłaszcza antyrasistowska argumentacja mogą mieć doniosłe znaczenie społeczne w obecnej fazie walki z rasizmem. Artykuł jest przeglądem stanowisk zajmowanych w metafizycznym sporze o istotę i istnienie ras oraz ma na celu zarysowanie przestrzeni teoretycznej, w obrębie której się on toczy. W końcowych jego partiach zostaje podjęta próba oceny filozoficznej wartości tej refleksji oraz jej znaczenia dla istotnych kwestii społecznych. Taki syntetyczny sposób prezentacji metafizyki rasy jest uzasadniony potrzebą ujęcia tego intelektualnego ruchu w szerszej perspektywie, która w naszej literaturze humanistycznej dotąd się nie pojawiła.

Realizm naturalistyczny

Filozofowie reprezentujący stanowisko realistyczne w kwestii istnienia ras twierdzą, że z tego, iż nie ma esencji rasowych, nie wynika, że rasa nie jest rodzajem naturalnym. Utrzymują oni, że istnieje naukowo uzasadniona klasyfikacja, która odzwierciedla obiektywne podziały rasowe istniejące wewnątrz gatunku ludzkiego. Najbardziej znani przedstawiciele realizmu naturalistycznego to Robin O. Andreasen i Philip Kitcher.

Andreasen zakłada, że istnieje biologicznie obiektywny sposób definiowania ras, taki mianowicie, w jaki kladystyka określa taksony, czyli grupy organizmów filogenetycznie spokrewnionych, wyróżniających się konkretną cechą różniącą je od innych jednostek taksonomicznych. Podstawowym pojęciem tej systematyki (zwanej filogenetyczną) jest kład, będący grupą organizmów mających wspólnego przodka, obejmującą wszystkie wywodzące się od niego grupy potomne. Andreasen proponuje, by za rasy uznać właśnie klady (grupy monofiletyczne) (Andreasen, 2000, s. 655; 2004, s. 425–430; 2007, s. 471–472). Mocną stroną kladyzmu, jak podkreśla Andreasen, jest jego obiektywność, jako że ogranicza się on jedynie do stwierdzenia empirycznych faktów i nie wspiera rasizmu (np. nie ustanawia hierarchii ras). Uzasadnienie, jakie przedstawia Andreasen dla swego realizmu, ma charakter czysto teoretyczny: pisze ona, że definiowanie ras w kategoriach genealogicznych jest teoretycznie interesujące i sensowne (Andreasen, 2004, s. 430). Można więc sądzić, że jej realizm wynika jedynie z potrzeby przetestowania wiarygodności pewnej hipotezy badawczej. Kitcher przyznaje również, że przy wykorzystaniu metodologii podobnej do stosowanej przez biologów ewolucyjnych możliwe jest podzielenie gatunku ludzkiego na stabilne i izolowane populacje o charakterystycznych skupiskach cech genotypowych i fenotypowych, które można uznać za rasy (Kitcher, 1999, s. 90–95).

Koncepcja Andreasen jest krytykowana. Joshua M. Glasgow argumentuje, że wyodrębnione przez nią rasy nie są tak naprawdę rasami, ponieważ ich kladystyczna koncepcja zbyt daleko odbiega od zdroworozsądkowego rozumienia rasy, a naukowcy nie powinni być arbitrami znaczenia terminów. Chodzi mu o to, że kladystyka definiuje rasy wyłącznie w kategoriach genealogii, natomiast ważne z punktu widzenia zdrowego rozsądku cechy fenotypowe uznaje za nieistotne (Glasgow, 2003, s. 459–460). Zarzut idący w podobnym kierunku podnosi konstruktywistka społeczna Lisa Gannett, twierdząc, że „założenie dychotomii między nauką a społeczeństwem, faktami i wartościami, naturą i kulturą oraz tym, co biologiczne i społeczne, jest niedopuszczalne” (Gannett, 2004, s. 324). Według niej koncepcja Andreasen jest nieuzasadnioną biologiczną reifikacją rasy, przedstawiającą to, co kulturowe i społeczne, jako naturalne. Gannett próbuje więc podważyć koncepcję Andreasen, odnosząc się krytycznie do jej przekonania o obiektywności nauki. Wskazuje ona, że wiedza o ewolucji człowieka jest tworzona w pragmatycznym kontekście, w którym pewne preferencje teoretyczne są bardziej uprzywilejowane względem innych, a zatem nie istnieje „obiektywny opis

ludzkiego drzewa filogenetycznego, który nie byłby produktem wyborów umiejscowionych społecznie i uwarunkowanych historycznie” (Gannett, 2004, s. 332). Za kontrowersyjne uznaje ona nazywanie kładów rasami oraz twierdzi, że należy unikać wypowiedziania kontrowersyjnych poglądów na temat rasy, ponieważ terminologiczna dwuznaczność może przyczyniać się do utrzymywania się wcześniejszych idei rasy, związanych z imperializmem, kolonializmem, apartheidem i rasizmem (Gannett, 2004, s. 337).

Odnosząc się do tych zarzutów, Andreasen utrzymuje, że jej koncepcja jest w wielu punktach zbieżna ze zdroworozsądkowym pojęciem rasy (Andreasen, 2004, s. 436), argumentuje, że „nie należy odrzucać koncepcji kładystycznej tylko z tego powodu, że odbiega ona nieco od zdrowego rozsądku” (Andreasen, 2007, s. 476–477) oraz że naukowy obiektywizm nie może zostać podważony przez fakt, że zwykli ludzie mają błędne przekonania (Andreasen, 2000, s. 661–662). Ten argument Andreasen wspiera Spencer, stwierdzając, że „sposób, w jaki zwykli ludzie używają słowa »rasa«, nie ma znaczenia dla tego, czy obrona rasowego realizmu przez Andreasen odniesie sukces” (Spencer, 2018, s. 5). Realizm Andreasen podważa natomiast według niego to, że nie dostarczyła ona przekonującego argumentu na obecne istnienie jakiegokolwiek kładystycznie wyodrębnionej rasy.

Michael O. Hardimon staje poniekąd pośrodku sporu między Andreasen i jej krytykami. Jest realistą w kwestii istnienia ras, zauważając zarazem, że w takich praktykach społecznych, jak segregacja rasowa czy akcje afirmatywne, głównej roli nie odgrywają pojęcia wywodzące się z nauki, lecz „zwyczajne pojęcie rasy” (*the ordinary concept of race*) (Hardimon, 2003, s. 437–438; 2017, s. 27). Zawiera ono następujące treści. Po pierwsze, rasa jest „grupą istot ludzkich, które różnią się od innych istot ludzkich widocznymi cechami fizycznymi odpowiedniego rodzaju” (Hardimon, 2003, s. 442). Zdaniem Hardimona pojęcie wizualnie nierozróżnialnej grupy rasowej jest sprzeczne z ideą rasy. Po drugie, „pojęcie rasy to pojęcie grupy istot ludzkich, której członków łączy wspólny przodek” (s. 445). Jeżeli członkowie grupy mają te same widoczne cechy fizyczne, ale nie wywodzą się od wspólnych przodków, bądź jeśli mają wspólnych przodków, ale nie są do siebie fizycznie podobni, grupa ta nie jest postrzegana jako rasa. Po trzecie, „pojęcie rasy to pojęcie grupy istot ludzkich, które wywodzą się z określonego obszaru geograficznego” (s. 447). Te trzy tezy Hardimon nazywa „logicznym trzonem zwykłego pojęcia rasy” i zaznacza, że ów „trzon” nie wskazuje na to, by rasy miały niezmiennie esencje w formie zestawu specyficznych,

tylko im właściwych cech, ani nie implikuje istnienia hierarchii między nimi. Konstatuje więc, że pojęcie to jest „względnie nieistotne”, zauważając jednak, że jeśli „rasa (w sensie koloru i pochodzenia) jest używana do przypisywania jednostek do określonych pozycji społecznych lub jest skorelowana z ich indywidualnymi perspektywami życiowymi, to to, jaki jest kolor i kim są ich przodkowie, będzie miało ogromne znaczenie społeczne” (s. 451). Dlatego posługiwanie się słowem „rasa” Hardimon łączy z ryzykiem nieumyślnego udzielania poparcia rasizmowi. Szczególne zagrożenia wiąże on z możliwością posługiwania się (także w działaniach antyrasistowskich) esencjalistycznym pojęciem rasy, które wiąże cechy fizyczne człowieka z jego inteligencją, charakterem czy seksualnością. Hardimon nazywa to pojęcie rasistowskim i „złym” – w sensie moralnym i epistemicznym. Jest ono złe moralnie, bo dostarcza uzasadnienia dla kolonializmu, niewolnictwa, ludobójstwa, dyskryminacji rasowej, nierówności i ucisku. Jest „złe” epistemicznie, bo niezgodne z tym, co nauki biologiczne mówią o naturze ludzkich populacji.

Realizm konstruktywistyczny

Konstruktywiści są realistami, ale nie naturalistami w kwestii rasy. W perspektywie konstruktywizmu społecznego rasy nie mają rzeczywistości fizycznej czy biologicznej: są one, jak pisze Andrew J. Pierce, „konwencjonalnym sposobem porządkowania społeczeństw, a nie faktem naturalnym” (Pierce, 2012, s. 29). Mimo że konstruktywiści uznają rasy za wytwory interakcji społecznych, to dostrzegając ich przyczynową efektywność w różnych praktykach społecznych, stwierdzają oni, że nie można zaprzeczać ich społeczno-historycznej rzeczywistości.

Wysokim prestiżem wśród tych, którzy przyjmują perspektywę konstruktywistyczną w filozoficznej debacie w kwestii istnienia ras, cieszy się Sally Haslanger. Podjęła ona zadanie zidentyfikowania rzeczywistości rasy w perspektywie dominującego znaczenia zwykłego lub ludowego (*ordinary or folk*) pojęcia rasy w języku angielskim (Haslanger, 2012, s. 305). Po jego przeanalizowaniu Haslanger stwierdza, że nie odnosi się ono do żadnej rzeczywistości biologicznej, lecz do pewnego „typu społecznego” (*a social type*), który nazywa grupą urasowioną (*the racialized group*). Jest to grupa podporządkowana bądź uprzywilejowana w pewnym społecznym aspekcie (np. ekonomicznym, politycznym, prawnym) ze względu na obserwowane

lub wyobrażane cechy cielesne osób, świadczące o przypuszczalnych powiązaniach ich przodków z określonym regionem geograficznym. Rasy należy więc definiować jako kategorie określające pozycje społeczne. W aspekcie normatywnym Haslanger podjęła rozważania nad tym, jaki status ontologiczny powinno przypisać się kategoriom rasowym, by skutecznie przyczyniały się one do stanowienia sprawiedliwości społecznej. Według niej najlepsza jest perspektywa realizmu konstruktywistycznego, ponieważ pozwala ona określić, co spośród złożonych sił i struktur życia społecznego stanowi trwałe źródło niesprawiedliwości (Haslanger, 2005, s. 10–11).

Godny uwagi dowód społecznej rzeczywistości ras podaje Ron Mallon. Podstawę jego metafizycznych ustaleń wyznacza znana teza Willarda Van Ormana Quine'a, że za kryterium istnienia czegokolwiek należy przyjąć występowanie tego „czegoś” na gruncie nauki, gdyż „rzeczywistość jest identyfikowana i opisywana w nauce, a nie w jakiejś uprzedniej wobec niej filozofii” (Quine, 1995, s. 49). Mallon wskazuje, że w szerokim zakresie do ras odwołują się nauki społeczne i swój dowód przedstawia w formie takiego oto sylogizmu: „1. Rodzaje, które pojawiają się w uogólnieniach naszej najlepszej nauki, są rzeczywiste. 2. W uogólnieniach naszej najlepszej nauki figurują dane dotyczące ras. 3. Rasa jest więc rzeczywista” (Mallon, 2018, s. 1043).

Antyrealizm

Kwame Anthony Appiah, pionier amerykańskiej debaty filozoficznej na temat ras, wyznaczył model antyrealistycznego rozumowania, wskazując, że wiarygodne tezy dotyczące rasy powinny z jednej strony opierać się na jednoznacznie określonym znaczeniu tego terminu, z drugiej natomiast wymagają istnienia w świecie czegoś, co zapewni skuteczne wyjaśnienie przyczynowe jego użycia. Pierwszy warunek zostaje spełniony przez przyjęcie klasycznej (esencjalistycznej) definicji rasy, która zakłada także, że rasy muszą mieć ostre granice między sobą. Odnosząc się do drugiego warunku, Appiah odwołuje się do znanej tezy, że genetyka nie pozwala odróżnić jednej (domniemanej) rasy od innej, ponieważ odmienność genetyczna między osobami należącymi do tej samej rasy może być większa niż między osobami należącymi do różnych ras. Wniosek stąd taki, że rasy biologiczne nie istnieją (Appiah, 1992, s. 45; 1996, s. 72–74), natomiast działanie i wypowiedanie się w taki sposób, jakby istniały, sprzyja utrwalaniu rasizmu (Appiah, 1990, s. 285).

Podobną drogą przebiega argumentacja Glasgowa oraz Spencera, mimo że punktem wyjścia ich rozumowań nie jest esencjalistyczne pojęcie rasy. Glasgow zapytuje najpierw, co ludzie mają na myśli, kiedy używają słowa „rasa”, pyta o „ludowe” czy „zdroworozsądkowe” pojęcie rasy (*folk concept of race, common-sense race*), następnie podejmuje badania dotyczące zgodnego z tym znaczeniem rzeczywistego istnienia ras (Glasgow, 2003, s. 459–460). Chociaż zauważa on, że zdroworozsądkowy sposób uznawania osób za należące do danej rasy kieruje uwagę na pewne charakterystyczne właściwości natury biologicznej (np. na charakterystyczną zapadalność na określone choroby), to jednak pomija ich znaczenie. Według niego mogą one wynikać ze środowiskowej presji, która powstaje w związku z kategoryzacją rasową, jaka funkcjonuje w danym społeczeństwie (Glasgow, 2009, s. 109). Uznanie istnienia ras nieodwołujące się do cech biologicznych jest według Glasgowa nieuzasadnione, stąd jego wniosek, że rasy w sensie biologicznym nie istnieją. Spencer zakłada natomiast, że odpowiedź na pytanie, czy rasa jest arbitralnie (to znaczy społecznie) wyodrębnioną grupą ludzi, czy raczej bytem biologicznie rzeczywistym, może być udzielona po rozpoznaniu znaczenia tego terminu we właściwym kontekście językowym, którym w rozpatrywanym przez niego wypadku jest dyskurs rasowy prowadzony w amerykańskiej odmianie języka angielskiego. Konstatuje, że większość Amerykanów posługuje się kategoriami rasowymi opracowanymi przez Office of Management and Budget, używanymi w Stanach Zjednoczonych w wielu kontekstach formalnych, takich jak np. akty urodzenia, podania na studia czy wnioski o kredyty hipoteczne (Spencer, 2014, s. 1027–1028). Rozważa on także znaczenie pojęcia rasy w dyskursie teoretycznym „nowego naturalizmu rasowego” (Spencer, 2012, s. 182–183). Wyraża jednak wątpliwość co do rzeczywistego istnienia biologicznych jednostek wskazywanych jako rasy, takich jak kliny, klastry, rasy geograficzne czy ekotypy, przypuszcza bowiem, że są to tylko teoretyczne konstrukty systematyków (Spencer, 2018, s. 8–9). Dostrzegając, że terminy rasowe mają różne znaczenia w odmiennych kontekstach językowych, Spencer głosi tezę radykalnego pluralizmu rasowego, zgodnie z którą poprawne metafizyczne ujęcie rasy musi przybrać formę koniunkcji, w której każdy z jej czynników określa naturę i rzeczywistość rasy we wszystkich kontekstach dyskursu rasowego (Spencer, 2019, s. 27). Jego stanowisko w metafizycznym sporze dotyczącym ras jest więc dość niejednoznaczne.

Hochman jest krytykiem realizmu rasowego zarówno w wersji głoszonej przez „naturalistów nowej rasy”, jak i konstruktywistów (Hochman, 2020, s. 88; 2021b, s. 10). Twierdzi, że konstruktywistyczna ontologia rasy jest zgodna z ontologią naturalizmu rasowego i nie pociąga za sobą wniosku, że rasa jest biologiczną iluzją (Hochman, 2019, s. 1253). Niepokoi go to, że tylko niektórzy konstruktywiści rozróżniają „rasę społeczną” i „rasę biologiczną”, natomiast większość z nich mówi i pisze po prostu o „rasie”. Według Hochmana stwarza to niejasność co do znaczenia tego terminu, szczególnie problematyczną w kontekście jego publicznego rozumienia, ponieważ „zwykli ludzie” mają skłonność do rozumienia rasy jako kategorii biologicznej. Jego zdaniem posługiwanie się pojęciem rasy przez społecznych konstruktywistów może wzmocnić rasowy naturalizm (Hochman, 2017a, s. 67). Antyrealista – twierdzi Hochman – jest moralnie zobowiązany do zastąpienia „rasy” jakimś innym pojęciem, unikając w ten sposób popełnienia błędu jego metafizycznej reifikacji. Kategoria podobna do kategorii rasy (*a race-like category*) wydaje się mu niezbędna zwłaszcza w akcjach afirmatywnych i programach naprawczych, dlatego uznaje, że antyrealizm w kwestii rasy należy uzupełnić teorią urasowienia (*racialization*). Definiuje on urasowienie jako „proces, w wyniku którego grupy stają się rozumiane jako większe struktury biologiczne i ludzkie rodowody, powstałe w wyniku izolacji rozrodowej, do których przynależność jest uzyskiwana poprzez pochodzenie biologiczne” (Hochman, 2019, s. 1246). Jest ono formą biologizacji: grupa jest urasowiona, gdy jest rozumiana jako rasa biologiczna. W tej perspektywie nie ma ras, są tylko grupy urasowione, błędnie rozumiane jako rasy (Hochman, 2021a, s. 88).

Integralną częścią koncepcji urasowienia Hochmana jest idea interaktywnego konstruktywizmu, którą autor charakteryzuje następująco:

Interaktywny konstruktywizm zakłada, że grupy, które nazywamy „rasami” – ale które moim zdaniem są w rzeczywistości grupami urasowionymi – wyłaniają się z ciągłej interakcji między wieloma czynnikami: administracyjnymi, biologicznymi, kulturowymi, ekonomicznymi, geograficznymi, płciowymi, historycznymi, językowymi, fenomenologicznymi, politycznymi, psychologicznymi, religijnymi, społecznymi itd.

(Hochman, 2017a, s. 62)

Koncepcja ta odrzuca metafizyczne uprzywilejowanie któregokolwiek z wymienionych interaktantów, znaczenie każdego z nich zależy bowiem od kontekstu i jest zmienne w czasie. Interaktywny konstruktywizm nie pomija całkowicie biologii, bo chociaż rasy nie istnieją, to jednak ludzka różnorodność biologiczna odgrywa rolę jednego z czynników urasowienia.

Chociaż zgodnie z oceną Hochmana antyrealizm, któremu towarzyszy realizm dotyczący urasowionych grup, „to najbardziej atrakcyjne stanowisko w debacie na temat rasy, zarówno z metafizycznego, jak i politycznego punktu widzenia” (Hochman, 2021b, s. 2), to jednak jego koncepcja jest krytykowana. Deniz Uyan upatruje jej słabość w tym, że nie precyzuje ona kiedy, przez kogo i dlaczego są inicjowane procesy urasowienia – Hochman jedynie konstatuje, że urasowienie przebiega inaczej w odmiennych kontekstach. „Definiowanie urasowienia w ten sposób jest równie wyjaśniające jak zdanie: inaczej wiatr wieje w dolinach niż w górach” – pisze Uyan (2021, s. 6). Według niej określenie mechanizmów przyczynowych, które kierują procesami formowania się grup rasowych, ma kluczowe znaczenie dla analitycznej przydatności tej koncepcji w naukach społecznych, tak samo jak precyzyjne ujęcie procesu formowania się grup. Z teorii Hochmana można jednakowo wnioskować, że urasowienie prowadzi do rasizmu, jak i że rasizm jest przyczyną urasowienia (Uyan, 2021, s. 6–7). W opinii Uyan w obecnej postaci koncepcja ta nie jest w stanie wskazać badaczom, jak mają odnieść ją do świata empirycznego, a definicje i implikacje pojęcia urasowienia nie przyczyniają się znacząco do konceptualnego wyposażenia badań społecznych.

Aspekt normatywny sporu: eliminatywizm i konserwatyzm

Eliminatywizm to pogląd, że pojęcie rasy powinno zostać usunięte z wszelkich dyskursów, ponieważ jest z natury rasistowskie – było i jest źródłem ludzkiej niedoli i niesprawiedliwości oraz dostarcza uzasadnienia dla praktyk dominacji rasowej (Hardimon, 2003, s. 454; Kim, 2004, s. 343; Zack, 2018, s. 140). Appiah, inicjując metafizyczny spór dotyczący istnienia ras, wyraził przekonanie, że wyeliminowanie kategorii rasy ze słowników byłoby ważnym krokiem ku racjonalnemu i sprawiedliwemu światopoglądowi (Appiah, 1992, s. 45). Sądzi, że pojęcie tożsamości rasowej powinno być zastąpione pojęciem tożsamości etnicznej lub kulturowej (Appiah, 2005, s. 21–22). Według niego eliminacja kategorii rasowych jest najlepszym sposobem zakończenia

problemów społecznych opartych na wykluczeniu rasowym. Zachęca również grupy podporządkowane do zaprzestania używania pojęcia rasy, nawet w celach związanych z mobilizacją tożsamości grupowych, ponieważ wzmacnia ono fałszywe i opresyjne przekonanie, że istnieje rasowa esencja grup społecznych.

Reakcja na argumenty Appiaha była niejednoznaczna. Jedni przyjęli z aprobatą jego argumenty za koniecznością demontażu znaturalizowanych koncepcji rasy. Należała do nich m.in. Naomi Zack, według której eliminacja pojęcia ras ludzkich sprzyjałaby powszechnemu zrozumieniu, że podział gatunku ludzkiego na rasy nie ma naukowych podstaw, przez co poznawczy wymiar rasizmu straciłby wszelką wiarygodność oraz uwydatniona zostałaby potrzeba szczególnego uwzględnienia niekorzystnej sytuacji Afroamerykanów (Zack, 2003, s. 143). Inni krytykowali Appiaha za próbę dekonstrukcji tożsamości czarnoskórych i odrzucenia historii rasistowskiego podporządkowania. Zastąpienie pojęcia tożsamości rasowej pojęciem tożsamości etnicznej lub kulturowej wydało się krytykom problematyczne, ponieważ usuwa ono z pola widzenia centralną rolę rasy w historii uciskanych grup, nie pozwala docenić zakresu, w jakim tradycyjne pojęcia rasy kształtują współczesne społeczeństwa, a może także pomniejszyć zdolność posłużenia się pojęciem rasy jako narzędziem do walki z rasizmem.

Z pewnością nie myli się Zack, jedna z wybitnych uczestniczek omawianej debaty, twierdząc, że większość jej uczestników to eliminatywiści w kwestii usunięcia z języka esencjalistycznego pojęcia rasy (Zack, 2018, s. 142). Jednak konserwatystów w stosunku do jego dalszego uprawnionego funkcjonowania – w sensie szerszym, nieesencjalistycznym – jest wielu. Przyjmują oni tę pozycję niemal wyłącznie ze względów społecznych i politycznych. Konserwatyzm przejawia się nawet w tak skrajnej postaci, którą Claire Jean Kim nazywa „strategicznym esencjalizmem” (Kim, 2004). Na przykład Michael Omi i Howard Winant nie zgodzili się z tezą Appiaha, że esencjalizm rasowy jest z definicji rasistowski. Według nich liczy się to, czy sprzyja on utrwalonym wzorcom dominacji grupowej, czy też nie. Ponieważ z ich punktu widzenia tożsamości rasowe ułatwiają politykę kontrhegemoniczną, są one przez nich postrzegane jako antyrasistowskie (Omi, Winant, 1994, s. 54–55). W ich opinii zniszczenie tożsamości rasowej byłoby politycznie katastrofalne. Także Jayne Chong-Soon Lee oraz Angelo J. Corlett zauważają, że pojęcie rasy może być wykorzystane nie tylko do celów rasistowskich, ale także antyrasistowskich, tak iż w walce z rasizmem

swoje miejsce mogą znaleźć nawet biologiczne koncepcje rasy (Lee 1994, s. 779; Corlett, 2003, s. 46). Mimo że Glasgow jest antyrealistą w kwestii istnienia ras, to jest zarazem zwolennikiem zachowania terminu „rasa” w społecznych dyskursach ze względu na korzyści wynikające np. z akcji afirmatywnej (Glasgow, 2009, s. 139). Również Albert Mosley nie zgadza się z zaleceniem, by porzucić klasyfikacje rasowe, ponieważ zauważa, że wielu Afroamerykanów posługuje się nimi jako medium samoidentyfikacji. To, że pewne grupy są identyfikowane przez kategorie rasowe, nie jest według niego bardziej problematyczne niż to, że inne grupy są identyfikowane przy zastosowaniu kategorii religijnych, politycznych czy estetycznych. Sądzi on, że zaprzestanie stosowania kategorii rasowych nie zlikwiduje rasizmu, a raczej utrwali nierówności oraz podważy „głębką osobistą satysfakcję, jaką tak wielu czerpie z udziału w grupie, która nadal walczy z historią rasowo uzasadnianego wykluczenia” (Mosley, 1997, s. 107–109). Wobec nadziei eliminatywistów, że wraz z zaprzestaniem stosowania klasyfikacji rasowych – ponieważ są one tylko społecznymi konstruktami – znikną problemy rasowe, Mosley zauważa, że kierując się tą logiką, moglibyśmy wyeliminować nasze problemy zdrowotne, zdając sobie sprawę z tego, że kategoria zdrowia jest konstruktem społecznym.

Niekiedy spór eliminatywizmu z konserwatyzmem w kwestii rasy przenosi się na płaszczyznę metodologiczną i epistemologiczną, nie tracąc przy tym swego normatywnego ukierunkowania. Przykładowo Bob Carter postuluje, by porzucić socjologiczne pojęcie rasy, ponieważ jest ono nieprecyzyjne (Carter, 2000, s. 10), na co Polycarp Ikuenobe odpowiada, że zrealizowanie tej propozycji sprawiłoby, iż wyjaśnienie i zrozumienie rasistowskich praktyk społecznych (niewolnictwo, apartheid) nie byłoby już możliwe. Zauważa ponadto, że teoretyczny status pojęcia rasy w naukach społecznych jest taki sam jak kategorii klasy, rodziny, władzy, kultury, pochodzenia etnicznego, płci czy społeczeństwa. One także nie są precyzyjne zdefiniowane (Ikuenobe, 2018, s. 384–385), a ich konsekwentna eliminacja z tego powodu oznaczałaby likwidację tych nauk. Podobne obawy wyraża Pierce, argumentując, że zachowanie pojęcia rasy jest ważne dla zrozumienia rzeczywistości społecznej, w której kategorie rasowe nadal kształtują doświadczenia jednostek i funkcjonowanie instytucji (Pierce, 2012, s. 29). Również Kitcher twierdzi, że z teoretycznego i praktycznego punktu widzenia zachowanie kategorii rasowych jest konieczne. Są one niezbędne w badaniach społecznych, które zmierzają do zidentyfikowania szkód wyrządzonych przez różne formy

dyskryminacji rasowej oraz ich naprawienia w ramach polityki odszkodowawczej (Kitcher, 2007, s. 311–312).

Negatywnych konsekwencji usunięcia pojęcia rasy z publicznych dyskursów obawia się także David Ludwig. Odwołując się do doświadczeń europejskich, wskazuje, że chociaż eliminatywizm jest w Europie ważną przesłanką polityki antyrasistowskiej, wraz z jego realizacją (np. we Francji) „wzrosły obawy dotyczące ślepoty na barwy i braku środków dyskursywnych, by można było mówić o nierówności rasowej” (Ludwig, 2020, s. 501). Eliminacja zasobów koncepcyjnych związanych z pojęciem rasy przyczynia się do fałszywego poczucia przewyższenia rasizmu. Usunięcie pojęcia rasy ma negatywne skutki, ponieważ nie zapewnia środków do myślenia o przyczynach nierówności rasowych, jest nieskuteczne w zwalczaniu dyskryminacji rasowej, a może także służyć jej ukrywaniu. Natomiast Richard Lappin i Miri Song obawiają się o konsekwencje związane z usunięciem pojęcia rasy z kodeksów prawnych i ewentualnym zastąpieniem go pojęciem etniczności czy grupy etnicznej. Taka zmiana terminologii może według nich prowadzić do zmniejszenia prawnej ochrony społecznie wrażliwych grup, osłabić ich zdolność przeciwdziałania dyskryminacji oraz rozpoznawania specyfiki doświadczeń dyskryminacyjnych (Lappin, 2016, s. 397; Song, 2018, s. 1141–1142).

Krytyka

Stanowiska zajmowane na gruncie metafizyki ras oraz sposoby ich uzasadniania i wyprowadzania z nich konsekwencji normatywnych są z nasilającym się radykalizmem krytykowane. Przykładowo Olivier Lemeire twierdzi, że debata metafizyczna nie ma znaczenia dla nauki ani nie pomaga w podejmowaniu decyzji w kwestii stosowania klasyfikacji rasowych. Według niego nie jest ona nawet debatą metafizyczną, lecz sporem głównie semantycznym, mającym na celu ustalenie znaczenia i odniesienia terminu „rasa”. Zauważa, że realisci i antyrealisci zgadzają się co do faktów, natomiast ich odmienne stanowiska metafizyczne wynikają z różnicy poglądów na temat tego, jak je interpretować w świetle zagadnienia sposobu określania referencji terminów ogólnych. Debatę tę interpretuje on jako spór między internalistami/deskryptywiściami a eksternalistami/referencjalistami (Lemeire, 2016, s. 49). Również Hochman oraz Mallon wskazują, że metafizycy biorący udział

w sporze używają różnych definicji rasy, które są produktami odmiennych teorii referencji, sam spór zaś uznają za bardziej semantyczny niż metafizyczny (Hochman, 2017b, s. 2714; Mallon, 2006, s. 544). Mallon ponadto zauważa, że stanowiska normatywne zajmowane przez jego uczestników nie wynikają logicznie z ich ustaleń o charakterze metafizycznym ani nawet nie są uzasadniane tego rodzaju argumentami (Mallon, 2006, s. 527). Można na gruncie tej metafizyki np. twierdzić, że terminy rasowe nie odnoszą się do niczego w realnym świecie, ale zarazem zalecać (aspekt normatywny sporu) posługiwanie się nimi ze względu na społeczne korzyści. Można też przyjmować, że pojęcia rasowe mają odniesienie do rzeczywistości, ale zarazem twierdzić, że nie powinniśmy ich używać ze względu na ryzyko usprawiedliwiania rasizmu (Mallon, 2006, s. 549).

Biorąc pod uwagę dominującą w tym sporze obecność czynników normatywnych, można sądzić, że wybór takiej czy innej teorii semantycznej może mieć u podstaw intencje tak samo strategiczne, jak w wypadku wspomnianego „strategicznego esencjalizmu”. Może być więc on dokonywany ze względu na przewidywane korzyści społeczne i polityczne wynikające z metafizyki zbudowanej na odpowiednio dobranym fundamencie teorii semantycznej. Jeżeli tak rzeczywiście jest (a jest to wielce prawdopodobne przy wyraźnie eksplikowanych prospołecznych intencjach metafizyków rasy), mielibyśmy do czynienia ze strategiczną semantyką i – w konsekwencji – ze strategiczną metafizyką, z której jednak nie wynikają strategicznie znaczące skutki społeczne. Dlatego wydaje się zasadne nazwanie jej za Lemeirem „bezzębna” (*toothless*) (Lemeire, 2016, s. 50). Lemeire używa tego mało filozoficznego określenia w innym znaczeniu niż zaproponowane wyżej – tym słowem wyraża on ocenę intelektualnej wartości metafizycznego realizmu w kwestii istnienia ras. Mówiąc o „bezzębności” realizmu, Lemeire ma na uwadze to, że jeśli nawet jest on prawdziwy, to jest filozoficznie błahy, nie wyraża żadnych metafizycznie doniosłych treści. Jako przykład intelektualnej słabości i powierzchowności realistycznego myślenia w kwestii ras wskazuje on na sposób rozumowania Hardimona. Hardimon – przypomnijmy – definiuje rasę jako grupę ludzi różniącą się od innych fenotypem, której członkowie mają wspólnych przodków. „Stwierdzenie, że ktoś jest »białym« lub »Azjątką« nie oznacza nic ponad to, że ma on widoczne cechy, które wskazują na jego europejskich lub azjatyckich przodków” – pisze (Lemeire, 2016, s. 50). Do uznania istnienia tak zdefiniowanej rasy nie potrzeba niczego więcej niż stwierdzenia istnienia grupy osób mających podobny fenotyp. Lemeire trafnie

zauważa, że na możliwość takiego wyodrębnienia ludzkich grup mógłby zgodzić się nawet bezkompromisowy antyrealista. Jest to więc, jak twierdzi, bardzo powierzchowny rodzaj realizmu, sprowadzający się do stwierdzenia, że można powiedzieć o kimś, że jest „biały” lub „czarny” w taki sam sposób, jak można o kimś powiedzieć, że jest „rudy” lub „chudy” (Lemeire, 2016, s. 50). Według niego taki styl myślenia unieważnia praktyczne znaczenie realizmu dla udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy uzasadnione jest stosowanie klasyfikacji rasowych w polityce publicznej i badaniach naukowych.

Taki sam zarzut stanowiskom realistycznym („ostatnim reinkarnacjom ras ludzkich”) stawia Ludwig: zarzuca im powierzchowność (czy nawet jałową tautologiczność). Wskazuje, że jeżeli np. utożsamimy rasy ludzkie z klastrami genetycznymi, nie ma powodu, by wątpić, że rasy ludzkie istnieją (Ludwig, 2014, s. 76). Także Hochman zauważa trywialność ustaleń „populacyjnych” realistów: „Jeśli populacja to jakkolwiek genetycznie identyfikowalna grupa, a rasa to każda populacja, którą zdecydujemy nazwać rasą, to banalne jest stwierdzenie, że istnieją ludzkie rasy” (Hochman, 2016, s. 66). Można jednak dostrzec, że antyrealizm w kwestii ras nie znajduje się w lepszej sytuacji niż realizm. Będąc zaprzeczeniem realizmu, poza niebanalnym, chociaż wywodzącym się z zewnętrznego wobec metafizyki rasy źródła wiedzy (tj. z nauki) stwierdzeniem, że rasy nie istnieją, antyrealizm nie ma i nie może mieć do zaferowania żadnej koncepcji pozytywnej dotyczącej ras – jest on równie „bezzębny” jak realizm. Odniesienie tego określenia do wszystkich stanowisk, jakie ukształtowały się w obrębie tej metafizyki, znajduje także uzasadnienie w dostrzeganym przez niektórych autorów szerokim konsensusie ontologicznym wśród uczestników debaty (Mallon, 2006, s. 545–546; Lemeire, 2016, s. 49). Jak zauważa Mallon, niezgoda między nimi jest iluzją, ponieważ sceptycy, konstruktywiści i naturaliści są w szerokim zakresie zgodni co do „faktów metafizycznych” (Mallon, 2006, s. 527, 545–546). To, co jest nazywane sporem i debatą, w gruncie rzeczy debatą ani sporem nie jest. Rację więc może mieć Ludwig, według którego uczestnicy debaty metafizycznej prowadzą nieistotny spór słowny (Ludwig, 2015, s. 244–245). Być może z tego powodu lektura nowszych publikacji uczestników sporu przynosi wrażenie pewnego ich zniecierpliwienia. Może być ono powodowane także powtarzalnością argumentów przytaczanych przez tych samych filozofów na poparcie nieustępliwie utrzymywanych (*unyielding*, nieprzejednanych, jak określa je Kim) od lat tych samych pozycji teoretycznych (Kim, 2004). Wydaje się, że żaden z uczestników debaty nie został przekonany

do radykalnej zmiany poglądów, co najwyżej niektórzy z nich wprowadzili poprawki łagodzące pierwotny radykalizm swych stanowisk.

Niektórzy amerykańscy intelektualiści zaangażowani w walkę z rasizmem, jednakże spoza omawianego tu kręgu filozofów, wyrażają sceptycyzm w stosunku do mocy sprawczej tego rodzaju refleksji. Na przykład Cornel West, jeden z najbardziej wpływowych i powszechnie znanych w Stanach Zjednoczonych czarnoskórych intelektualistów (m.in. także z powodu stałej obecności w mediach masowych), bez deliberacji i jednoznacznie rozstrzyga ontologiczną kwestię sposobu istnienia ras, stwierdzając, że „czern” (*blackness*) jest politycznym i etycznym konstruktem. Jego diagnoza zła, jakie dotyka czarnoskóre społeczności w Stanach Zjednoczonych, wykracza poza normatywne ustalenia metafizyków rasy. W opublikowanej na początku lat dziewięćdziesiątych pracy *Race Matters* konstatował, że owym złem, przenikającym jednostki i grupy, jest nihilizm, określane przezeń jako „przerażający brak sensu, brak nadziei i (co najważniejsze) brak miłości” (West, 2001, s. 14). Remedium na ten stan rzeczy dostrzegał w zwróceniu się ku trosce i miłości. Pisał:

Ta szansa nie opiera się ani na porozumieniu co do tego, na czym polega sprawiedliwość, ani na analizie tego, jak funkcjonują rasizm, seksizm czy podporządkowanie klasowe. Takie argumenty i analizy są niezbędne. Ale polityka konwersji wymaga więcej. Nihilizmu nie można pokonać argumentami czy analizami; ujarzmią go miłość i troska.

(West, 2001, s. 18–19; zob. też Osborne, West, 1995, s. 32)

Wnioski

Przedstawiony zarys filozoficznego sporu dotyczącego kategorii rasy pozwala stwierdzić, że realizm naturalistyczny nie może być uznany za rzetelnie uargumentowane stanowisko metafizyczne. Wobec odrzucenia tej kategorii przez naukę jako przedmiotowo pustej, realisci usiłują znaleźć dla niej odniesienie w innych realnościach niż tradycyjnie pojmowana rasa, takich jak np. klady, które jednak są czymś innym niż rasy. Tego rodzaju dążenia ukazują, że realizm naturalistyczny jest pewną odmianą realizmu konstruktywistycznego – jedyne stanowiska, jakie na gruncie metafizyki rasy wydaje się dobrze uzasadnione. Natomiast trafność normatywnych postulatów metafizyków rasy, które uznają oni za integralną część „godnej szacunku”,

to znaczy społecznie użytecznej metafizyki, dotyczących wyeliminowania z języka publicznego bądź pozostawienia w nim kategorii rasowych, może być oceniona jedynie przez ich odniesienie do konkretnych sytuacji społecznych, w których odgrywały one bądź odgrywają jakąś praktyczną rolę. O ile filozofia ta nadaje tym postulatowi uniwersalny status, odniesienie to powinno dotyczyć także innych obszarów (wyróżnionych geograficznie, historycznie, kulturowo) niż społeczna rzeczywistość Stanów Zjednoczonych.

Za tego rodzaju przestrzeń można uznać np. społeczną rzeczywistość Brazylii, gdzie według oficjalnych danych w 2020 roku 56,2% ludności stanowili Czarni³. Przypomnijmy, że z około 6 mln Afrykanów, których w epoce kolonialnej przetransportowano jako niewolników do obu Ameryk, do Brazylii trafiło w przybliżeniu 4 mln. W 1888 roku zostało w tym kraju zniesione niewolnictwo, jednak abolicji nie towarzyszyło prawne unormowanie społecznej sytuacji tych nowych, pełnoprawnych z formalnego punktu widzenia obywateli, ani nie zostali oni włączeni w formalny rynek pracy. Był to również okres, w którym główną troską białych elit była modernizacja (cywilizacja) kraju. Niepokoiły się one rzekomo głęboko degenerującą brazylijskie społeczeństwo (i czyniącą projekt modernizacji niemożliwym) obecnością licznie reprezentowanych w nim ras uznawanych za niższe. W związku z tym, na przełomie XIX i XX wieku zaczęto realizować program „wybielania” (*branqueamento*) brazylijskiego społeczeństwa, pozytywnego krzyżowania ras, który zakładał wchłonięcie przez rasę białą ras uznawanych za niższe. W ramach tego projektu do Brazylii sprowadzono około 4 mln Europejczyków, którzy zajęli najlepsze miejsca pracy, pozbawiając lepiej płatnych zajęć Afrobrazylijczyków i metysów. W latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku idea *branqueamento* została wyparta przez kulturowo-socjologiczną koncepcję Gilberto Freyre’a (1900–1987), który przekonywał, że wzajemne oddziaływanie kultur portugalskiej, autochtonicznej i afrykańskiej wytworzyło cywilizację cechującą się demokratycznymi relacjami społeczno-etnicznymi. Idea ta wywarła ogromny wpływ na mentalność białych

³ W latach 80. i 90. ubiegłego stulecia ruch społeczny Afrobrazylijczyków jako określeniem autoidentyfikacyjnym zaczął posługiwać się terminem „czarni”, obejmującym także metysów. Tym samym przestał być on uważany za obraźliwy. Działacze społecznego ruchu Czarnych uważają siebie za politycznie, ekonomicznie i społecznie dyskryminowanych. Nazwanie siebie „czarnymi” pojmują jako początek drogi do emancypacji, rozwoju ich politycznej świadomości i przeciwstawiania się dyskryminacji i rasizmowi – zob. np. Domingues, 2007; Piza Duarte, Lima Bertúlio, Queiroz, 2020.

Brazylijczyków, stając się źródłem powszechnego w tej grupie populacji „rasowego daltonizmu”. W latach sześćdziesiątych socjolog i antropolog Florestan Fernandes (1920–1995) wykazał jednak, że idea demokracji rasowej należy do technik dominacji białych elit, stanowiąc podstawę systemowej dyskryminacji rasowej, będącej przeszkodą na drodze rozwoju osób i grup innych niż białe. Mimo to brazylijskie elity polityczne nie podjęły żadnych znaczących działań zmierzających do zmiany tego stanu rzeczy. Dopiero na początku bieżącego stulecia brazylijskie państwo wdrożyło działania (akcje afirmatywne) mające na celu walkę ze strukturalną dyskryminacją rasową. W oficjalnych dyskursach państwa pojawił się wówczas także termin „rasa”, skutkując nader pozytywnymi efektami społecznymi. Jednym z tego rodzaju przedsięwzięć jest demokratyzacja dostępu do wykształcenia wyższego. Uchwalona w 2012 roku ustawa, popularnie zwana „ustawą o kwotach”, przewiduje zarezerwowanie 50% miejsc oferowanych przez federalne uczelnie wyższe Czarnym kandydatom na studia. Efekty tych działań są imponujące. Wśród studiujących na brazylijskich uczelniach w latach 1929–1999 biali stanowili 97%, Czarni 2%, a 1% osoby pochodzenia azjatyckiego. W wyniku wdrożenia ustawy o kwotach już w 2018 roku Czarni stanowili 51,2% ogólnej liczby studentów wyższych uczelni publicznych. Niektórzy uznają, że wprowadzenie „systemu kwot” sprawiło, że w Brazylii dokonuje się „cicha rewolucja”, albowiem uzyskanie wyższego wykształcenia uznaje się za jeden z najistotniejszych czynników mobilności społecznej w tym kraju, zwiększenia szans na rynku pracy i generowania wyższych dochodów, promocji równości, integracji i sprawiedliwości społecznej.

Z dotychczasowych ustaleń można wnioskować, że obecność kategorii rasowych w dyskursach publicznych przynosi niejednoznaczne skutki. Na przykładzie brazylijskiej rzeczywistości społecznej można dostrzec, że może być ona społecznie szkodliwa, jak i stanowić fundamentalny warunek sprawiedliwych relacji społecznych. Usunięcie z publicznego języka kategorii rasowych wydaje się więc ryzykowne, ponieważ może być źródłem długotrwałych krzywd dotyczących ogromne grupy ludzkie, sprawiając, że przestają być one społecznie widoczne. Ich pozostawienie w języku publicznym jest także ryzykowne, bo może być podstawą rasistowskich praktyk publicznych. Trzeba jednak zauważyć, że tego rodzaju praktykami nie są te, które posługują się terminem „rasa”, lecz takie, które ograniczają prawa grup ludzkich ze względu na ich jakkolwiek rozumianą rasę. Społeczna sprawiedliwość, wbrew eliminatywistom, nie jest zatem tylko kwestią semantyki.

Bibliografia

- Andreasen, R.O. (2000). Race: Biological Reality or Social Construct? *Philosophy of Science*, 67, Supplement, 653–666.
- Andreasen, R.O. (2004). The Cladistic Race Concept: A Defense. *Biology and Philosophy*, 19 (3), 425–442. DOI: 10.1023/B:BIPH.0000036110.07449.8d.
- Andreasen, R.O. (2007). Biological Conceptions of Race. W: M. Matthen, Ch. Stephens (red.), *Philosophy of Biology* (s. 455–481). Amsterdam: Elsevier.
- Appiah, K.A. (1990). Race. W: T. McLaughlin, F. Lentricchia (red.), *Critical Terms for Literary Studies* (s. 274–287). Chicago, London: University of Chicago Press.
- Appiah, K.A. (1992). *My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Appiah, K.A. (1996). Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections. W: K.A. Appiah, A. Gutmann (red.), *Color Conscious: The Political Morality of Race* (s. 51–136). Princeton: Princeton University Press.
- Appiah, K.A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Carter, B. (2000). *Realism and Racism: Concepts of Race in Sociological Research*. New York: Routledge.
- Corlett, A.J. (2003). *Race, Racism, and Reparations*. Ithaca: Cornell University Press.
- Domingues, P. (2007). Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, 12 (23), 100–122.
- Gannett, L. (2004). The Biological Reification of Race. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 55 (2), 323–345. DOI: 10.1093/bjps/55.2.323.
- Glasgow, J. (2003). On the New Biology of Race. *The Journal of Philosophy*, 100 (9), 456–474. DOI: 10.5840/jphil2003100930.
- Glasgow, J. (2009). *A Theory of Race*. New York: Routledge.
- Hardimon, M.O. (2017). *Rethinking Race: The Case for Deflationary Realism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hardimon, M.O. (2003). The Ordinary Concept of Race. *The Journal of Philosophy*, 100 (9), 437–455. DOI: 10.5840/jphil2003100932.
- Haslanger, S. (2005). What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds. *Hypatia*, 20 (4), 10–26. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2005.tb00533.x.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. New York: Oxford University Press.

- Hochman, A. (2016). Race: Deflate or Pop? *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 57, 60–68. DOI: 10.1016/j.shpsc.2016.03.003.
- Hochman, A. (2017a). Replacing Race: Interactive Constructionism about Racialized Groups. *Ergo*, 4 (3), 61–92. DOI: 10.3998/ergo.12405314.0004.003.
- Hochman, A. (2017b). In Defense of the Metaphysics of Race. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 174 (11), 2709–2729. DOI: 10.1007/s11098-016-0806-0.
- Hochman, A. (2019). Racialization: A Defense of the Concept. *Ethnic and Racial Studies*, 42 (8), 1245–1262. DOI: 10.1080/01419870.2018.1527937.
- Hochman, A. (2021a). Against the Reification of Race in Bioethics: Anti-Racism without Racial Realism. *The American Journal of Bioethics*, 21 (2), 88–90. DOI: 10.1080/15265161.2020.1861371.
- Hochman, A. (2021b). Janus-Faced Race: Is Race Biological, Social, or Mythical? *American Journal of Physical Anthropology*, 175 (2), 453–464. DOI: 10.1002/ajpa.24169.
- Ikuenobe, P. (2018). The Practical and Experiential Reality of Racism: Carter’s and Corlett’s Realism About Race and Racism. *Journal of African American Studies*, 22 (4), 373–392. DOI: 10.1007/s12111-018-9417-5.
- Lee, C.S.J. (1994). Navigating the Topology of Race. *Stanford Law Review*, 46 (3), 747–780. DOI: 10.2307/1229107.
- Kim, C.J. (2004). Unyielding Positions: A Critique of the „Race” Debate. *Ethnicities*, 4 (3), 337–355. DOI: 10.1177/1468796804045238.
- Kitcher, P. (1999). Race, Ethnicity, Biology, Culture. W: L. Harris (red.), *Racism* (s. 87–117). Amherst: Prometheus Books.
- Kitcher, P. (2007). Does „Race” Have a Future? *Philosophy and Public Affairs*, 35 (4), 293–317.
- Lappin, R. (2016). Should CERD Repudiate the Notion of Race? *Peace Review*, 28 (4), 393–398. DOI: 10.1080/10402659.2016.1237077.
- Lemeire, O. (2016). Beyond the Realism Debate: The Metaphysics of „Racial” Distinctions. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 59, 47–56. DOI: 10.1016/j.shpsc.2016.08.001.
- Lewontin, R.Ch. (1972). The Apportionment of Human Diversity. W: T. Dobzhansky, M.K. Hecht, W.C. Steere (red.), *Evolutionary Biology*, t. 6 (s. 381–398). New York: Appleton-Century-Crofts.

- Livingstone, F.B., Dobzhansky, T. (1962). On the Non-Existence of Human Races. *Current Anthropology*, 3 (3), 279–281.
- Ludwig, D. (2014). Hysteria, Race, and Phlogiston. A Model of Ontological Elimination in the Human Sciences. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 45, 68–77. DOI: 10.1016/j.shpsc.2013.10.007.
- Ludwig, D. (2015). Against the New Metaphysics of Race. *Philosophy of Science*, 82 (2), 244–265. DOI: 10.1086/680487.
- Ludwig, D. (2020). Understanding Race: The Case for Political Constructionism in Public Discourse. *Canadian Journal of Philosophy*, 50 (4), 492–504. DOI: 10.1017/can.2019.52.
- Mallon, R. (2006). „Race”: Normative, Not Metaphysical or Semantic. *Ethics*, 116 (3), 525–551. DOI: 10.1086/500495.
- Mallon, R. (2018). Constructing Race: Racialization, Causal Effects, or Both? *Philosophical Studies*, 175 (5), 1039–1056. DOI: 10.1007/s11098-018-1069-8.
- Mosley, A. (1997). Are Racial Categories Racist? *Research in African Literatures*, 28 (4), 101–111.
- Omi, M., Winant, H. (1994). *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. London, New York: Routledge.
- Osborne, P., West, C. (1995). American Radicalism. *Radical Philosophy*, 71, 27–38.
- Pierce, A.J. (2012). Reconstructing Race: A Discourse-Theoretical Approach to a Normative Politics of Identity. *Philosophical Forum*, 43 (1), 1–22. DOI: 10.1111/phil.2012.43.issue-1.
- Piza Duarte, E., Lima Bertúlio, D.L., Queiroz, M. (2020). Direito à liberdade e à igualdade nas políticas de reconhecimento: fundamentos jurídicos da identificação dos beneficiários nas cotas raciais. *A&C: Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, 20 (80), 173–210, DOI: 10.21056/aec.v20i80.1230.
- Quine, W.V. (1995). Rzeczy i ich miejsce w teoriach. W: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej* (s. 31–52). Lublin: Wydawnictwo TN KUL.
- Shulman, J.L., Glasgow, J. (2010). Is Race-Thinking Biological or Social, and Does it Matter for Racism? An Exploratory Study. *Journal of Social Philosophy*, 41 (3), 244–259. DOI: 10.1111/j.1467-9833.2010.01497.x.
- Song, M. (2018). Why We Still Need to Talk about Race. *Ethnic and Racial Studies*, 41 (6), 1131–1145. DOI: 10.1080/01419870.2018.1410200.

- Spencer, Q. (2012). What „Biological Racial Realism” Should Mean. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 159 (2), 181–204. DOI: 10.1007/s11098-011-9697-2.
- Spencer, Q. (2014). A Radical Solution to the Race Problem. *Philosophy of Science*, 81 (5), 1025–1038. DOI: 10.1086/677694.
- Spencer, Q. (2016). *In Defense of the Actual Metaphysics of Race*. Pobrano z: <http://philsci-archive.pitt.edu/12527/1/PHOS%20submission%20.pdf> (4.03.2023).
- Spencer, Q. (2018). Racial Realism I: Are Biological Races Real? *Philosophy Compass*, 13 (1), 1–13. DOI: 10.1111/phc3.12468.
- Spencer, Q. (2019). A More Radical Solution to the Race Problem. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, 93 (1), 25–48. DOI: 10.1093/arisup/akz011.
- Uyan, D. (2021). Re-Thinking Racialization: The Analytical Limits of Racialization. *Du Bois Review*, 1–15. DOI: 10.1017/S1742058X21000023.
- West, C. (2001). *Race Matters*. Boston: Beacon.
- Zack, N. (2003). Reparations and the Rectification of Race. *The Journal of Ethics*, 7 (1), 139–151. DOI: 10.1023/A:1022883014371.
- Zack, N. (2018). *Philosophy of Race. An Introduction*. Cham: Palgrave Macmillan.

Nota o autorze

Mieczysław Jagłowski – prof. dr hab., pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zainteresowania badawcze: iberijska i latyno-amerykańska myśl filozoficzna i społeczna oraz filozofia współczesna. Opublikował m.in. monografie *Maria Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia* (Toruń 2009) oraz *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły* (Olsztyn 2013). Address for correspondence: University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Faculty of Humanities, Institute of Philosophy, K. Obitza 1, 10-725 Olsztyn. E-mail: mjag@uwm.edu.pl.

Cytowanie

Jagłowski, M. (2023). Amerykańska metafizyka rasy. *Analiza i Egzystencja*, 61 (1), 67–88. DOI: 10.18276/aie.2023.61-04.