

Anna Frątczak

OUTSIDERZY WŚRÓD BARBARZYŃCÓW. STUDIUM Z ZAKRESU ETYKI SPOŁECZNEJ

Wydawać by się mogło, że pojęcie barbarzyńcy, podobnie jak pokrewne mu (choć z nim niejednoznaczne) pojęcie człowieka dzikiego, odeszło już do humanistycznego lamusa i nie ma już żadnej wartości poznawczej. Pojawia się ono wprawdzie dość często w wypowiedziach języka codziennego i jest w dalszym ciągu przywoływane przez historyków¹, jednakże współcześnie ma przede wszystkim wydźwięk publicystyczny. Wystarczy rzut oka na garść dowolnie wybranych tekstów publicystycznych, by zorientować się, że pojęcie barbarzyńcy czy też barbarzyństwa w wyrażeniach takich jak „barbarzyńskie obyczaje” czy „barbaryzacja życia codziennego” jest niezwykle przydatne w krytycznej analizie współczesnego życia politycznego i negatywnej diagnozie stanu dzisiejszej kultury. Znacznie rzadziej używa się współcześnie tego słowa do opisu zagrożeń płynących z zewnątrz, tzn. heterogenicznych wobec rodzimej kultury lub cywilizacji. Jedną z ważniejszych przyczyn takiego stanu rzeczy wydaje się zrozumiała w czasach narratywizmu, konstruktywizmu i postmodernizmu niechęć przedstawicieli nauk społecznych do konstruowania wielkich przekrojowych wizji historii.

Teoria cywilizacji, bardzo mocno związana z filozofią dziejów, swój najświetniejszy okres przeżywała w pierwszej połowie XX wieku. W tym czasie nastąpił też swoisty renesans kategorii „barbarzyńca”. Wzorem Montaigne’a, który, jak się zdaje, pierwszy dokonał świadomego przejścia od klasycznego ujęcia tej kategorii (barbarzyńca jako obcy, nienależący do naszej kultury/cywilizacji, prymitywny) do ujęcia nowożytnego (barbarzyńca jako człowiek obcy człowieczeństwu, barbarzyństwo jako idea degenerująca kulturę od wewnątrz)², historycy cywilizacji, filozofowie dziejów

¹ Zob. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004; B. Baczeko, *Jak wyjść z terroru. Terminolog a rewolucja*, Gdańsk 2005.

² M. Montaigne, *O kanibalach*, [w:] *Próby*, ks. I, rozdz. XXXI, Warszawa 1985.

tacy jak A. Toynbee, I. Collingwood, P. Sorokin i F. Koneczny pisali obszernie nie tylko o barbarzyńcy zewnętrznym, ale również o barbarzyńcy wewnętrznym jako kulturowym i intelektualnym degeneracie, obojętnym na fundamentalne wartości własnej cywilizacji i dążącym, czy to świadomie, czy bezrozumnie, do jej zagłady. Wszystkich tych autorów łączyło przekonanie o głębokim kryzysie trawiącym współczesne im społeczeństwa, choć należy zaznaczyć, że stawiane przez nich diagnozy różniły się między sobą. Definicja zagrożenia, a więc tego, co destruktywne i niebezpieczne, wynika bowiem, *sui generis*, z tego, co uznajemy za wartości fundamentalne dla kultury bądź cywilizacji.

Celem mojego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie: „kim jest barbarzyńca wewnętrzny dzisiaj?”. Czy jest on po prostu nosicielem tych wszystkich antywartości, które drażą cywilizację od środka? Czy współczesne nauki społeczne podejmują jeszcze próbę odpowiedzi na to pytanie? Czy, innymi słowy, kategoria barbarzyńcy może jeszcze być przydatna w dookreślaniu niebezpieczeństw czyhających na naszą kulturę?

Przeprowadzenie zbyt ścisłych paraleli pomiędzy dwoma różnymi okresami historycznymi zawsze jest niebezpieczne; do najbardziej mylących należą paralele pomiędzy naszą własną epoką w Europie i Ameryce Północnej a epoką historyczną, w której imperium rzymskie uległo przeobrażeniu w średniowieczny okres ciemnoty. Mimo to pewne paralele dadzą się przeprowadzić. Punktem zwrotnym w tamtej historii był moment, w którym ludzie dobrej woli zarzucili próby ocalenia imperium rzymskiego i przestali utożsamiać już obyczajowość i wspólnotę moralną z zachowaniem tego imperium. Zamiast tego postawili sobie – nie zawsze zdając sobie z tego w pełni sprawę – zadanie budowy nowych form wspólnoty, w ramach której moralność i dobre obyczaje mogłyby przetrwać nadchodzące *wieki barbarzyństwa* i ciemnoty. Jeżeli moja interpretacja naszych warunków moralnych jest słuszna, należy także wyciągnąć wniosek, że my również już czas jakiś temu osiągnęliśmy ten sam punkt zwrotny. Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu *epoki nowego barbarzyństwa*, które już nadchodzi. A jeżeli tradycja cnót zdoła przetrwać okropności minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są całkiem bezpodstawne. Tym razem jednak *barbarzyńcy* nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę. Fakt, że nie uświadamiamy sobie tego, stanowi element naszej skomplikowanej sytuacji³ (podkr. A.F.).

Zacytowany powyżej końcowy ustęp *Dziedzictwa cnoty* Alisdaira MacIntyre'a – jednej z najważniejszych i najczęściej komentowanych pozycji filozofii politycznej końca XX wieku – dowodzi, że kategoria barbarzyńcy jest ciągle żywa. Kim jednak, wedle MacIntyre'a są owi barbarzyńcy, którzy – przypomnę – „od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę”? Z wcześniejszych wypowiedzi autora wynika, że są nimi tzw. postacie – aktorzy procesów społecznych wykreowani przez zalewającą kulturę europejską od czasów oświecenia falą emotywizmu. Wedle klasycznego, Humowskiego emotywizmu sądy moralne nie są zdaniem w sensie logicznym: ich jedynym celem jest ekspresja uczuć czy też wyrażenie preferencji podmiotu. Utrwalenie postawy emotywistycznej – nieodłącznej i nieodzownej towarzyszącej postawy liberalnej – odbyło się, zdaniem MacIntyre'a kosztem wyrugowania z dominującego nurtu etycznego klasycznej etyki cnót, która od czasów starożytnych poprzez średniowiecze stanowiła mocną, zweryfikowaną przez długie wieki kolektywnego do-

³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s. 465-466.

świadczenia podstawę życia społecznego. Główną społeczną przewiną emotywizmu – jest to *nota bene* zarzut często podnoszony przez krytyków myśli liberalnej – jest rezygnacja z konstruktywnego dyskursu etycznego, niezbędnego dla wspólnego doświadczenia tego, co nazywamy dobrem⁴. Owa chroniczna słabość trawiącą społeczeństwa liberalne oparta jest na, wynikającym wprost z emotywizmu, przekonaniu, że jednostka w dyskursie moralnym reprezentuje wyłącznie siebie, swoje sądy, swoje potrzeby i swoje dążenia – nawet jeśli występuje w grupie – wszak owe grupy reprezentują jedynie jakieś interesy, a więc zrzeszają jednostki, które nierzadko w sposób incydentalny podzielają podobne poglądy.

Wypowiedzi wartościujące – pisze MacIntyre – mogą ostatecznie nie mieć żadnego innego celu czy zastosowania, jak tylko wyrażenie moich uczuć czy skłonności oraz modyfikację uczuć i skłonności innych ludzi. Nie mogą oczywiście odwoływać się do bezosobowych kryteriów, ponieważ żadnych takich kryteriów nie ma. Może mi się wydawać, że się do nich odwołuję, inni również mogą odnosić takie wrażenie, ale przekonania takie zawsze będą mylne. Jedyną realnością dyskursu moralnego jest dążność jednej woli do dopasowania upodobań, uczuć, skłonności i wyborów innej woli do swoich własnych⁵.

Taki etyczny klimat sprawia, że społeczeństwo liberalne znajduje się w stanie permanentnego moralnego pata – jest on nie tylko po prostu uciążliwy, ale niebezpieczny, w takim co najmniej stopniu jak Hobbsowska *bellum omnia contra omnes*. Wielkie debaty trawiące społeczeństwa liberalne od wielu lat – jak choćby dyskusja o aborcji, karze śmierci i prawach mniejszości seksualnych, są – jak zauważa MacIntyre’a – nierozwiązywalne⁶.

Dla omawianego tu zagadnienia nie mniejsze znaczenie ma inny jeszcze – obszernie przez autora *Dziedzictwa cnoty* omawiany skutek supremacji kultury emotywistycznej – dominująca rola pewnych typów charakterologicznych, które autor nazywa postaciami. Postacie – w każdej kulturze⁷ – reprezentują postawy dla niej charakterystyczne i odgrywają na scenie życia społecznego role pierwszoplanowe. Są one – jak powiada MacIntyre – „maskami wkładanymi przez filozoficzne teorie moralności”⁸. Wiktoriańska Anglia miała swojego Dyrektora Szkoły Publicznej, Podróżnika czy Inżyniera, Wilhelmińskie Niemcy – Oficera Pruskiego, Profesora i Socjaldemokratę, natomiast nasza, współczesna kultura europejska zdominowana jest przez Bogatego Estetę, Menedżera i Terapeutę⁹. W porównaniu ze swoimi historycznymi poprzednikami dzisiejsze postacie – w szczególności postać menedżera – są, jak powiedzieliby starożytni, *homini nulli coloris*: posiadają umiejętności niezbędne do realizowania swoich celów zawodowych, ale sami już ich nie definiują; są (a w każdym razie chcą być) moralnie transparentne, poruszając się po bezpiecznym terenie ograniczonym przez kryteria fachowości i racjonalności. Jednostki, które wcielają się w taką postać – bo trzeba pamiętać, że postać jest pewną uniwersalną funkcją, kostiumem – nie są już w stanie utożsamiać się z nią, co świadczyć ma o ich istotnej słabości. Pozostaje to

⁴ Zob. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 254.

⁵ A. MacIntyre, *op. cit.*, s. 61-62.

⁶ *Ibidem*, s. 33.

⁷ Warto zwrócić uwagę na fakt, że MacIntyre, zgodnie z tradycją niemiecką (a wbrew francuskiej) postuluje się chętniej pojęciem kultury aniżeli cywilizacji.

⁸ A. MacIntyre, *op. cit.*, s. 69.

⁹ *Ibidem*, s. 68-69.

poza zasięgiem ich możliwości, ponieważ – zgodnie z egzystencjalnym manifestem Sartre'a – jako istoty absolutnie wolne i w swej wolności odseparowane od wszelkich ról społecznych są niczym¹⁰. Innymi słowy, jednostki te, owe emotywistyczne osobowości, uzyskując całkowitą niezależność, znajdują się w stanie całkowitego zdystansowania od własnych postaci. „Taka zdemokratyzowana osobowość nie ma żadnej koniecznej treści ani tożsamości społecznej, może więc być czymkolwiek, może przybierać dowolną rolę i dowolny punkt widzenia”¹¹.

MacIntyre, korzystając z wzorców starożytnych, w szczególności zaś finalistycznej koncepcji osoby sformułowanej przez Arystotelesa, przeciwstawia ową zdemokratyzowaną, dążącą donikąd osobowość, osobie świadomej swojego *telos*. Ów *telos* nie jest jednak łatwym do wskazania i zrealizowania celem (targetem) lecz ufundowanym w splocie społecznych powinności, głęboko zakorzenionym w tradycji konkretnych wspólnot przedmiotem dążeń, wysiłku i troski. Pojęciem kluczowym dla takiej koncepcji obecności osoby w przestrzeni społecznej jest narracja, przy czym, jak zauważa Katarzyna Rosner, MacIntyre nie podziela, znamiennego dla większości narratystów, przekonania, wedle którego jednostka w swej autonarracji jest autonomiczna¹². Jak pisze autor *Dziedzictwa cnoty*: „nigdy nie jesteśmy niczym więcej (a czasem nawet mniej) niż współautorami naszych własnych narracji. W życiu, jak zauważyli Arystoteles i Engels, zawsze jesteśmy pod jakimś przymusem. Wkraczamy na scenę, której nie zaprojektowaliśmy i stajemy się częścią wątku, którego nie wymyśliliśmy”¹³. To właśnie dzięki zbiorowej narracji, dzięki opowiadaniu historii, jesteśmy w stanie zrozumieć siebie jako człowieka i obywatela, dzięki niej kształtujemy cnoty niezbędne dla nas jako podmiotów moralnych, ale też nieodzowne dla funkcjonowania wspólnot.

Kim zatem są według MacIntyre'a barbarzyńcy? Z przytoczonych powyżej wypowiedzi myśliciela wynika, że to, co mogłoby w kontekście jego filozofii politycznej i myśli etycznej uchodzić za barbarzyństwo jest wszechobecne. Jeśli kultura „biurokratycznego indywidualizmu” jest w ofensywie, jeśli barbarzyńcy sprawują już nad nami władzę, jeśli manipulacyjno-utylitarystyczne podejście do polityki zdominowało wszelkie moralne debaty i praktyki oznaczać to może tylko jedno: niebycie barbarzyńcą jest równoznaczne z przynależnością do zmarginalizowanej elity¹⁴ (o ile możemy na określenie kogoś, kto znajduje się na marginesie używać pojęcia „elita”). Jednakże, jeśli dominujący nurt naszej zdegenerowanej kultury uległ barbaryzacji, przypuszczać można, że nośnikami zagrożonej tradycji mogą być outsiderzy. Wedle MacIntyre'a, w społeczeństwach tradycyjnych jednostka pozbawiona historii, znajdująca się poza wspólnotą, nieuczestnicząca w jej praktykach była outsiderem niezdolnym do partycypowania w społecznym dyskursie¹⁵. Można zatem przypuszczać, że outsider w społeczeństwie sparaliżowanym przez techniki manipulacyjne, dobrowolny uciekinier z królestwa skuteczności, będzie posiadał zgoła inne kwalifikacje moralne. Jeśli moja interpretacja pojęcia „barbarzyństwa”

¹⁰ *Ibidem*, s. 76.

¹¹ *Ibidem*.

¹² K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006, s. 28-29.

¹³ A. MacIntyre, *op. cit.*, s. 381.

¹⁴ *Ibidem*, s. 401.

¹⁵ *Ibidem*, s. 79.

w systemie MacIntyre'a jest poprawna, to właśnie outsiderzy mogą być nosicielami tych wartości, bez praktykowania których kultura europejska ostatecznie szeptnie pod naporem ciemnoty. Pamiętajmy jednak, że jednostka nie może być *samotnym* nosicielem wartości. Takie pojęcie byłoby dla komunitarysty wewnątrznie sprzeczne: ktoś, kto pozostaje poza wspólnotą, jest, wedle nieśmiertelnej formuły Arystotelesa, albo bestią albo bogiem...

„Na obecnym etapie – by powtórnie przypomnieć fragment końcowego rozdziału *After Virtue* – sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi”¹⁶. Niestety, nie znajdujemy u MacIntyre'a praktycznych wskazówek dotyczących budowy takich form wspólnotowych. Do powinności filozofa polityki nie należy formułowanie odniesień do konkretnych sytuacji politycznych i społecznych; jego głównym celem powinno być – szczególnie w czasach kryzysu – przedstawienie alternatywnej wizji ładu politycznego¹⁷. Nie oznacza to jednak, że czytelnik książki MacIntyre'a nie mógłby sobie wyobrazić, jak wyglądałaby w praktyce taka budowa, skoro sam autor do niej wzywa. Przyjmując punkt widzenia takiego – naiwnego być może, ale i dociekliwego odbiorcy – pozwolę sobie przywołać przykład konkretnej wspólnoty.

Około 20 kilometrów na południe od Gorlic, zaledwie kilka kilometrów od granicy polsko-słowackiej znajduje się popegerowska wieś Jasionka, należąca do sołectwa Krzywa (gmina Sękowa). Wieś położona jest na terenach niegdyś zamieszkiwanych przez Łemków, którzy opuścili też ziemie w latach czterdziestych. Część z nich wyjechała pod naciskiem sowietów do ZSRR w 1945 r., pozostałych poddano przymusowemu wysiedleniu na tzw. Ziemie Odzyskane. Źródła podają, że w Jasionce (zwanej przez swych rdzennych mieszkańców Jasiunką) istniała przed wojną orkiestra łemkowska¹⁸, co oznacza, że wieś musiała dobrze prosperować. W latach pięćdziesiątych powstał tu PGR, który, można to chyba powiedzieć, oceniając jego historię z dzisiejszej perspektywy, rozpoczął swoje istnienie od aktu barbarzyństwa. Otóż, jak wspominają okoliczni mieszkańcy (części Łemków udało się jednak pozostać lub wrócić, za przykład może tu służyć pobliska wieś Bartne) PGR-owska stajnia w Jasionce została zbudowana z desek pochodzących z rozebranych (zdemastowanych) cerkwi prawosławnych i unickich w Radocynie, Długiem, Lipnej i Czarnem.

Jak podają założyciele Stowarzyszenia Rozwoju Sołectwa Krzywa, tereny, o których mowa, są skrajnie zaniedbane gospodarczo i socjalnie, a bezrobocie w dawnym PGR sięga 100%. Na internetowych stronach stowarzyszenia czytamy: „dzieci rosną tutaj i dojrzewają w zaklętym kręgu biedy, z której nie potrafią znaleźć wyjścia – bo nie potrafią go znaleźć ich rodzice”¹⁹. Wspomniane stowarzyszenie powstało właśnie z myślą o najmłodszych mieszkańcach regionu. Lista osiągnięć tej organizacji jest imponująca: pracownia komputerowa, zajęcia z informatyki i języka angielskiego, zajęcia plastyczne i muzyczne, wspieranie rozwoju harcerstwa, fundo-

¹⁶ Zob. przypis 6.

¹⁷ Zob. S. Wiolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, London 1961, s. 18.

¹⁸ Zob. <http://sekowa.info>

¹⁹ Zob. stowarzyszenie.krzywa.free.ngo.pl

wanie stypendiów, organizacja wypoczynku, remont szkoły w Krzywej, warsztaty literackie i dziennikarskie – wymieniać można by jeszcze długo.

Istnieją przesłanki, by sądzić, że sołectwo Krzywa zyskało drugie życie dzięki ludziom, których nazwałam dobrowolnymi uciekinierami z królestwa skuteczności. Przewodniczącą stowarzyszenia jest Monika Sznajderman Pasierska, mieszkająca od wielu lat ze swoim mężem, Andrzejem Stasiukiem, w pobliskim Wołowcu. W działalność fundacji zaangażowani są ludzie, którzy osiedlili się tu kilka lub kilkanaście lat temu, szukając w Beskidzie Niskim wytchnienia od miejskiej gonitwy, a może po prostu niezainteresowani „wyścigiem szczurów”; są wśród nich przedstawiciele wolnych zawodów i właściciele niewielkich pensjonatów, które, jak położony na sąsiadującym z Jasionką wzgórzem, „Gościniec Banica” zostały zbudowane ich własnymi rękami. To właśnie oni, czerpiąc z własnych tradycji i odwołując się do jakiegoś (zakładam, że wspólnego) spektrum moralnych powinności, zmagają się z problemem, przed nazwaniem którego uchylił się MacIntyre, a mianowicie pochodzącym z Platońskiej utopii zagadnieniem „białego płótna”.

MacIntyre nie odpowiada bowiem na jedno pytanie, które zdaje się szczególnie istotne dla nas – obywateli państw postkomunistycznych. A mianowicie: czy jest możliwa odbudowa, rewitalizacja małej wspólnoty (takiej jak np. gmina czy wieś), która z punktu widzenia teorii cnót posiada niemal wyłącznie tradycję negatywną? Mieszkańcy popegeerowskich wsi – w większości typowi przedstawiciele gatunku *homo sovieticus* – a więc postacie „moralnie jednowymiarowe” – by użyć określenia Józefa Tischnera – dysponują tradycją, której należałoby się pozbyć, anizeli ją kulturować. Fakt, że działalność Stowarzyszenia Rozwoju Sołectwa Krzywa skierowana jest do dzieci i młodzieży, wzmacnia jeszcze wrażenie, że „malowanie na białym płótnie” nie jest jedynie interesującym konceptem filozofii starożytnej, ale realnym wyzwaniem, przed którym stają niektóre lokalne wspólnoty.

Powróćmy jeszcze do zagadnienia barbarzyńcy. Otóż wydaje się, że mieszkańcy popegeerowskich wsi nie zostaliby nazwani przez MacIntyre’a barbarzyńcami, lecz co najwyżej ofiarami niszczących naszą kulturę biurokratycznych, wyzutyh z wszelkich odniesień cywilizacyjnych manipulacji (nie ma powodów, by nie zaliczyć do nich również dewastujących narracyjną ciągłość praktyk państwa komunistycznego). Wiele jednak wskazuje na to, że nauki społeczne i polityczne (nie wyłączając teorii cywilizacji) mają długą i ciągle odnawianą tradycję umieszczania postaci bliskich bohaterom przywołanego przeze mnie dramatu wśród „wewnętrznych barbarzyńców”.

Toynbee posługiwał się np. pojęciem „wewnętrznego proletariatu” na określenie grupy, która została, najczęściej w wyniku naporu czy też przyswajania wartości obcej cywilizacji, „wykorzeniona i zdezorientowana duchowo”²⁰. Jej stopniowy rozrost ma ostatecznie, zdaniem Toynbee’ego, doprowadzać do wulgaryzacji i prymitywizacji²¹ kulturalnej i społecznej elity tzw. „dominującej mniejszości”, co jest niechybnym znakiem cywilizacyjnej degeneracji.

Natomiast współczesne nauki społeczne zdają się określać wewnętrzne barbarzyństwo terminem *underclass*. Do grupy tej mieliby należeć bezrobotni, samotne

²⁰ A. Toynbee, *Studium historii*, Warszawa 2000, s. 345.

²¹ *Ibidem*, s. 397.

matki utrzymujące się z zasiłku, ubodzy, narkomani, biedni alkoholicy, nielegalni emigranci, młodociani przestępcy i mieszkańcy komunalnych osiedli²². Jak zauważa Zygmunt Bauman,

jedyną cechą, która dotyczy ich wszystkich, jest to, że reszta społeczeństwa nie widzi dobrego powodu do ich istnienia i może wyobrażać sobie, że działoby się znacznie lepiej, gdyby nie było ich w pobliżu. Ludzie wtrąceni są do *underclass*, ponieważ postrzega się ich jako całkowicie beużytecznych – jako coś, bez czego reszta z nas mogłaby się znakomicie obejść. Są oni w istocie skazą w – poza tym ślicznym – pejzażu, paskudnymi a chciwymi chwastami, które nie dodają niczego do harmonijnego piękna ogrodu, lecz tylko wysysają mnóstwo pokarmu dla roślin. Każdy by zyskał, gdyby znikli²³.

Taki społeczny (i naukowy) ogląd *underclass* będący reakcją na rozmaite, czasem nie mające ze sobą wiele wspólnego, wewnętrzne zagrożenia ma również istotne konsekwencje natury etycznej. Za wykluczeniem ekonomicznym idzie wykluczenie moralne: ubodzy, jak powiada Bauman, zostają „wydaleni ze świata moralnych powinności”²⁴, co sprawia, że wszelkie, skierowane do nich programy resocjalizacyjne, dobroczynne i pomocowe mają charakter fasadowy i chybiony²⁵.

Obecnie – czytamy dalej – cierpienie ubogich nie oznacza żadnej *wspólnej sprawy*. Każdy wybrakowany konsument liże swoje rany w samotności [...]. Wybrakowani konsumenci są samotni i czują się porzuceni, a gdy, ten ten trwa przez długi czas, wykazują skłonności do popadania w samotnictwo; nie pojmują, jak społeczeństwo może im pomóc, nie mają nadziei, że ktoś im pomoże, że cokolwiek może zmienić ich los – może tylko zakłady piłkarskie lub wygrana na loterii. Niepotrzebni, niechciani, opuszczeni – gdzie jest ich miejsce? Najkrótsza odpowiedź brzmi: poza zasięgiem wzroku²⁶.

Zarówno w koncepcji Baumana, jak i MacIntyre’a dokonało się istotne, szczególnie z perspektywy teorii cywilizacji, przeformułowanie kategorii barbarzyńcy. Barbarzyńcą nie jest już wewnętrzny proletariusz, ale ktoś, kto odgrywa niepomierne ważniejszą rolę w procesach społecznych i politycznych (niejednokrotnie czerpiąc anestetyjne wręcz zadowolenie ze swojej rzekomej przynależności do elity): jest nim ktoś, kto nie widzi, nie pamięta, nie współodczuwa i nie działa. Współczesny barbarzyńca byłby więc postacią całkowicie zwolnioną ze społecznej odpowiedzialności, istotą głuchą na etyczne wymogi wspólnoty, ale niezwykle wrażliwą na wskaźniki gospodarczego wzrostu. Byłby także, jak przypuszczam, kimś, kto wszelkie próby naruszenia, tak dla niego wygodnego *status quo*, postrzegałby jako utopię²⁷. Przeciwnieństwem tak rozumianego barbarzyńcy mógłby być, wyzwolony z uścisku menedżerów nonkonformista i outsider, odwołujący się w społecznym dyskursie do praktyk niemalże całkowicie zapomnianych przez dotkniętych zbiorową amnezją, rządzących nami biurokratów.

²² Zob. H. J. Gans, *The War against the Poor: The Underclass and Antipoverty Policy*, New York 1995, s. 2. Cyt. za: Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków 2006, s. 131-132.

²³ Z. Bauman, *op. cit.*, s. 132.

²⁴ *Ibidem*, s. 150.

²⁵ *Ibidem*, s. 152.

²⁶ *Ibidem*, s. 200.

²⁷ *Ibidem*, s. 208-209. Koncepcja MacIntyre’a może zresztą z łatwością uchodzić w oczach zdroworozsądkowych realistów za utopię (choćby ze względu na niejasne zagadnienie „budowy”).

Abstract**Barbarians and Outsiders**

The notions of „barbarian” and „barbarity” seem to have abandoned the mainstream social sciences and contemporary political thought. The author attempts to signalise that the category is still vivid and plays an essential role in the debate on cultural threats, though, it has taken new forms. A. MacIntyre objects to the idea that a person can be abstracted from his cultural context: every person is one of the bearers of the tradition. The new „internal” (as opposed to „external”) barbarian seems to be a figure with no references to the past and present tradition and thus not interested in contextual practices of the community. An outsider, a benevolent fugitive from the commercial market society, may be, in this context, the only bearer of the tradition and thus the only figure who can effectively prevent the disintegration of underclass communities. To support the argument the authors refers to the activity of a certain local association.