Mateusz Stępień
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
https://orcid.org/0000-0002-1124-8955
https://doi.org/10.35765/slowniki.202

Zainteresowanie Innym i jego prawem w cywilizacji zachodniej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Ukazanie multikulturalizmu na tle szerszego procesu kształtowania się relacji do Innego w ramach cywilizacji zachodniej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Wywód dotyczy dynamiki stosunku do Innego oraz prawa przez niego posiadanego, co obejmuje przede wszystkim skalę zainteresowania i kwestię waloryzowania prawa Innego. Rozważania są próbą syntetycznego (choć przy jednoczesnych „najazdach kamery" na wybrane detale) spojrzenia na główne tendencje w tym zakresie w oparciu o świadectwa myślicieli, podróżników, misjonarzy, urzędników, naukowców.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Omawiane zagadnienia zmierzają do uchwycenia odpowiedzi na pytania: na ile prawo Innego stanowiło przedmiot uwagi, było dowartościowywane, uznane za ważne, a może nawet akceptowane jako w jakimś zakresie obwiązujące. Jest to zatem przykład etnografii odwrotnej: w tym przypadku świadectwa i relacje o nie-zachodnich Innych (i ich prawie) mówią coś o ludziach Zachodu, o szerszych procesach, ewentualnych zmianach w ich nastawieniu.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Rozważania prowadzą do pokazania dialektyki upodmiotawiania i uprzedmiotowiania Innego.

Słowa kluczowe: Inny, prawa obce, kolonializm i prawo, cywilizacja zachodnia, multikulturalizm

Definicja pojęcia

W drugiej połowie XX wieku opracowano na Zachodzie ideę multikulturalizmu (multikulturalizm jako idea etyczna i doktryna w ramach filozofii politycznej), która w kilku krajach w mniejszym lub większym zakresie została wprowadzona jako polityka publiczna (multikulturalizm jako polityka publiczna). Szukając wspólnego mianownika różnych podejść, kładzie ona nacisk na potrzebę – w pewnym stopniu – rozpoznania i uwzględnienia specyfiki oraz niektórych konkretnych rozwiązań utrwalonych systemów normatywnych (prawa) wspólnot funkcjonujących w ramach współczesnych państw. Głównie dotyczyło to tych społeczności, które posiadają własne tradycje prawa, prawa religijnego lub prawa zwyczajowego. Tym samym multikulturalizm zakwestionował wizję porządku prawnego nieprzewidującego żadnych uzasadnionych ustępstw lub odmienności, specjalnej reprezentacji czy pewnej autonomii dla poszczególnych wspólnot o utrwalonej tradycji. W przeciwieństwie do tego multikulturalizm kieruje ku jakiemuś (uzasadnionemu i – co ważne – niedowolnemu i ograniczonemu) uwzględnieniu różnic w zakresie wiążących rozwiązań prawnych, które mają swoje miejsce w historii, są zakorzenione w praktykach danej grupy (co nie oznacza, że nie podlegają zmianie). Takie rozpoznanie może mieć wiele różnych wariantów, choć nigdy nie jest to zaprzeczenie prymatu prawa państwowego.

Próba stworzenia przestrzeni dla funkcjonowania jakichś elementów odmiennych porządków normatywnych (prawa) w ramach szerszej wspólnoty politycznej nie jest wcale samo oczywista, typowa, powszechna na tle historii ludzkości. W ramach wspólnot politycznych reakcja większości na tradycje prawne mniejszości przyjmowała różnorodne kształty (np. wyznaczany przez znane *dictum* przestrzegające, aby „w Rzymie zachowywać się jak Rzymianin"). Prawdą jest, że znana była ludzkości praktyka polegająca na dopuszczaniu trwania (w jakimś zakresie) porządków prawnych obok tego dominującego, tworzonego przez hegemona politycznego (tzw. oficjalny pluralizm prawny). Odnajdziemy ją chociażby w polityce wielkich imperiów niewprowadzających jednolitego systemu prawnego dla wszystkich osób zamieszkujących podporządkowane tereny. Oczywiście w konkretnych przypadkach stały za tym odmienne powody. Przykładowo, przyczyny były inne w odniesieniu do Rzymu sprzed uchwalenia *Constitution Antoniniana*

w 212 roku AC, nadającej obywatelstwo rzymskie niemal wszystkim mieszkańcom imperium, a inne w odniesieniu do otomańskiego systemu *millet*, w przypadku którego to pewne podstawowe tezy muzułmańskiej jurysprudencji sprzyjały pozostawieniu dosyć dużej przestrzeni dla systemów normatywnych chrześcijan i Żydów (chodzi o myśl hanafitów, zgodnie z którą *sharia* dotyczy wyłącznie wyznawców religii muzułmańskiej). Jednak na Zachodzie w drugiej połowie XX wieku idea częściowego rozpoznania innych tradycji prawnych przyjęła systematyczny wyraz, została podparta ideą upodmiotowienia Innego, uznania za swoistą wartość współwystępowania – w jakimś zakresie – różnych szerokich tradycji oraz została zakorzeniona (przynajmniej w niektórych wersjach) w narracji o prawach człowieka. Co ważne, multikulturalizm postuluje rozpoznanie Innego w ramach struktur nowożytnego państwa, które przecież daje możliwości rządzenia bez tego rodzaju polityki. Inaczej mówiąc, zgodnie z tą wizją państwo z pewnych powodów nie korzysta w całej rozciągłości ze swego potencjału homogenizacji normatywnych narzędzi życia społecznego, podczas gdy zdecydowana większość podobnych praktyk w historii wynikała z nieposiadania przez rządzących takich (homogenizujących) narzędzi.

Niniejsze rozważania mają na celu ukazanie multikulturalizmu na tle szerszego procesu kształtowania się relacji do Innego w ramach cywilizacji Zachodniej. W centrum tego wywodu znajduje się dynamika stosunku do Innego, a przede wszystkim do prawa posiadanego przez tegoż Innego. Dokładnie chodzi o kwestię skali zainteresowania i sposobów waloryzowania prawa Innego. W ten sposób zostaną zaprezentowane procesy, które stanowią ogólne warunki odpowiadające za to, że multikulturalizm powstał w określonym czasie w ramach pewnych wspólnot politycznych. Ukazanie takiego kontekstu pozwala na uchwycenie multikulturalizmu jako konsekwencji wcześniejszych, cywilizacyjnych procesów.

W kwestii dynamiki stosunku do Innego i prawa tegoż Innego na szczęście mamy do dyspozycji świadectwa myślicieli, podróżników, misjonarzy, urzędników i w końcu poglądy na ten temat naukowców, z których wynika (lub można to wywnioskować) na ile prawo Innego stanowiło przedmiot uwagi, było dowartościowywane, uznane za ważne, a może nawet akceptowane jako w jakimś zakresie i w pewnym sensie obwiązujące. W proponowanym ujęciu te zróżnicowane zachodnie

narracje o prawie Innego są źródłem wiedzy o procesach mających miejsce na Zachodzie; jest to zatem rodzaj etnografii odwrotnej, w której świadectwa i relacje o nie-zachodnich Innych (i ich prawie) mówią coś o ludziach Zachodu, o szerszych procesach, ewentualnych zmianach w ich nastawieniu. Warto dodać, że prawo, z konieczności rozumiane tu szeroko, traktowane jest w tym tekście jako ważny element tożsamości kulturowej (choć nie musi być tak zawsze) – a zatem w tym obszarze ewentualne rozpoznanie ma olbrzymie znaczenie. Co więcej, proponowana w rozdziale optyka zmierza również do podkreślenia znaczenia partykularnych doświadczeń, warunków oraz potrzeb wspólnot politycznych, które wpływały na powstanie i próby implementacji idei multikulturalizmu.

Nietrudno zauważyć, że dokładne nakreślenie dynamiki relacji do Innego, a zwłaszcza do prawa tego Innego jest rzeczą wręcz niemożliwą do wykonania w krótkim tekście. Dlatego poniżej zostanie przedstawionych kilka ogólnych myśli, wyrastających z próby dokonania syntezy przy jednoczesnym uwzględnieniu wybranych detali. Z kolei, ta wskazana trudność związana z ogromem materiałów wyrażających stosunek do Innego powoduje, że dobrze jest zacząć takie rozważania od jakiejś syntetyzującej wizji. Przykładowo, Ryszard Kapuściński w prostym schemacie charakteryzuje zmiany w cywilizacji zachodniej jako stopniowy, niemal liniowy, wzrost zainteresowania Innym oraz upodmiotawiania Innego (Kapuściński, 2006, s. 21). W tym podejściu, rozwiniętym nieznacznie na użytek tych rozważań, zmiana stosunku do Innego polegała na przejściu od minimalnego pragmatycznego nim zainteresowania (od czasów antycznych aż do przełomu XV i XVII w.), przez znaczące pragmatyczne zainteresowanie (do końca XIX w.), aż po autoteliczne nim zainteresowanie (od początku XX w.). W tym ostatnim okresie Inny stanowi obiekt poznania sam w sobie – staje się także ważnym źródłem etyki, a nawet fundamentem nowego typu filozofii (dialogu).

Jednak teza o liniowym upodmiotowieniu jest zdecydowanie zbyt płaska, uproszczona, jednowymiarowa, a w mocnej postaci nieprawdziwa. W historii relacji z Innym procesy jego upodmiotowienia przebiegały przecież nie zamiast, ale równolegle do wysiłków jego (nawet „totalnego" w XX w.) uprzedmiotowiania. Można powiedzieć, że lekceważenie i podbój Innego do jakiegoś stopnia przenikały się z zainteresowaniem,

ciekawością i uznaniem (przynajmniej częściowym) jego człowieczeństwa. Kwestionuje to liniowość wskazywaną przez Kapuścińskiego. Zresztą procesy te były jeszcze bardziej złożone. Przykładowo, na innym poziomie zauważyć można, że nierzadko motywacje związane z uprzedmiotowieniem Innego maskowane były narracją o upodmiotowieniu, a także praktyka uprzedmiotowiania wywoływała później reakcje w ramach cywilizacji Zachodniej zmierzające do upodmiotawiania Innego (w tym jako swoistego naprawienia krzywd). Oznacza to, że prosty schemat dynamiki w ramach cywilizacji Zachodniej zaproponowany przez Kapuścińskiego wymaga uzupełnienia albo wręcz znaczącej rewizji.

Analiza historyczna pojęcia

Kilka uwag należy poświęcić starożytności helleńsko-rzymskiej. Zarówno świat grecki, jak i rzymski były złożone, niejednorodne, wielopoziomowe i zmienne. Chociażby w przypadku Rzymu inaczej relacje do Innego wyglądały w mieście-państwie, koalicji miast-państw i olbrzymim imperium. Kolejna myśl zmierza do podkreślenia, że świat starożytny pozostawił względnie niewiele świadectw wyrażających zainteresowanie Innym, a tym bardziej jego prawem bądź prawami. Może to dziwić, gdyż świat antyku był przecież wieloetniczny, wielokulturowy, oswojony z mobilnością, kontaktami i wymianą kulturową (Gruen, 2010). To w nim popularne było kopiowanie praw obcych. Zarówno Cyceron, jak i Gajus przytaczają opowieść o komitecie (por. relację Platona zawartą w *Prawach*, Księdze 12), który został wysłany z Rzymu do Aten w celu recepcji greckich praw i instytucji prawnych. W tej narracji chodziło oczywiście o ustanowienie ciągłości i legitymizację nowej potęgi. Niezależnie od małego zainteresowania Innym wiemy jednak, że podstawowym kodem klasyfikacji dla Greków i dla Rzymian było odróżnienie obywateli podmiotu politycznego (obywatele *polis*, potem *Civitas Romana*), którzy podlegali wpływom kultury *per se*, od innych, wpływom takim niepodlegających lub podlegających tylko w pewnym zakresie. Świetnie to widać w helleńskim koncentrycznym obrazie świata, w którym w Delfach znajduje się centrum, Grecy są najbliżej niego, a nie-Grecy (*barbaroi*) oraz dzicy ludzie (*agrioi*) zajmują pozostałe zewnętrzne kręgi sięgające do okalającego świat Oceanu.

Zasygnalizowana mała ilość relacji o Innych nie oznacza jednak zupełnego braku zainteresowania. Wskazać można chociażby nurt encyklopedystów i geografów. Szczególne miejsce wśród nich zajmuje Pliniusz Starszy (23–79 r. po Chr.). Jednak tylko cztery z 37 rozdziałów jego *Naturalis Historia* poświęcono swoistej etno-geografii, w ramach której często opis jakiegoś ludu był sprowadzany do przymiotnika albo krótkiej charakterystyki, zwykle mieszczącej się w ramach *musemu mirabilia* (np. zgodnie z tym schematem Scytowie zostali określeni jako pochodzący od niewolników, a Massyni z Kapadocji mieli być tatuowani). Obok tego zachowały się podobne prace geograficzne Pomponiusza Mela (I w. przed Chr.) czy Solinusa (III w. po Chr.), określone jako „streszczające obyczaje i zwyczaje […] [wyrażające] hipnotyczny przypływ etnologicznych fantazji, mitów i legend" (Hogen, 1964, s. 40).

Aby nie poprzestać na ogólnikach, warto spojrzeć na podejście Juliusza Cezara (100–44 r. przed Chr.) zaprezentowane w *Commentari de Bello Galico*, z jednej strony typowe, z uwagi na stosunek do Innego, z drugiej jednak nietypowe, bo mocno zorientowane na doraźne praktyczne cele. Czytelnik znajdzie w *Commentari* fragmenty o prawie zwyczajowym Gallów, choć Cezar pisze o tym tylko „między wierszami" oraz w kontekście wojennym. Niemniej czytamy tam, że wodzowie Gallów pochodzili z wyboru (1.3), że funkcjonowały u nich sądy (1.4) i prawo spadkowe (6.19), a także, że występował problem egzekucji praw męża wobec żony (6.19). Cezar wspomina też o karze za rozgłaszanie plotek na temat spraw publicznych (6.20). Nie są to rozbudowane rozważania: dla porównania opis Lasu Hercyńskiego zajmuje cztery obszerne rozdziały. Co więcej, wywód Cezara nie zmierza do dowartościowania, rozpoznania walorów lub nawet braków prawa zwyczajowego Gallów. To raczej suchy opis zorientowany na charakterystykę wroga w obliczu wojny.

Wyjątkiem w starożytności są *Historiai* Herodota (ok 484–426 r. przed Chr.). Prawdą jest, że autor ten pisał o ludzkich monstrach, dziwnych formach ludzi (w tym o nomadycznych Neurianach zmieniających się raz do roku w wilki, Budinianach jedzących wszy i Androphagach spożywających ludzkie ciało), a w jego narracji im dalej od centrum świata, tj. Hellady, tym większa szansa na ich spotkanie. Obok tego znajdziemy jednak pokaźne iskierki ciekawości i szacunku do Innego. Dla Herodota barbarzyńcy albo dzicy nie byli już kuriozum, wyjątkiem postawionym poza człowieczeństwem, raczej byli postrzegani jako specyficzna część

rodziny ludzkiej. Kryły się za tym studia nad różnorodnością ludzi, nad różnicami w „zwyczajach, diecie, klimacie". Dla przykładu, w tym duchu przedstawione są opisy, jak Argippeansi, lud żyjący na przedmurzu Uralu, rozwiązują swoje spory przez „kłótnie sąsiadów". Podejście Herodota wyraża także zaczątki jakiejś formy relatywizmu kulturowego. Przeczytamy o królu perskim Dariuszu, który zapytał Greków i Kalakitów o to, co czynią ze zwłokami bliskich. Ci pierwsi opowiedzieli o ich kremacji, a drudzy o ich konsumpcji. Postawione zostało pytanie: czy Grecy kiedykolwiek zjedliby zwłoki, a Kalakici pozwoliliby na ich kremację? Herodot pokazuje, że każdy traktuje swoje zwyczaje jako właściwe i najlepsze. O ile pojawiają się u niego pewne wątki znane z nowoczesnych studiów nad różnorodnością, to nie ma jednak w *Historiai* rozważań nad kryteriami oceniania jej przejawów, nie stawia się też pytań o jej przyczyny ani o skutki przyjęcia relatywizmu.

Poza tym warto wspomnieć o ważnym zjawisku w aspekcie formowania się wyobrażeń o Innym oraz praktyce układania z nim relacji. Jak wiadomo, *ius civile* regulowało życie obywateli Rzymu, ale już nie innych poddanych władzy rzymskiej. Podbite tereny, oprócz obszarów tego, co dziś nazwalibyśmy prawem publicznym (zwłaszcza podatkowym i administracyjnym), zachowywały niemałą autonomię prawną. Wobec kontaktów gospodarczych między różnymi mieszkańcami imperium, ale braku jednego porządku prawnego Rzymianie stworzyli *ius gentium*, zasady ogólnie regulujące relacje pomiędzy peregrynami i obywatelami rzymskimi oraz pomiędzy samymi perygrynami. Jak przekonywał wspomniany wyżej wybitny prawnik okresu cesarstwa Gaius, *ius gentium* wyrastało z pytania o wspólny mianownik rożnych porządków prawnych i opierało się na naturalnych, rozumowych podstawach. Zdecydowanie był to obszar, w którym pojawiła się możliwość głębszego rozpoznania i zainteresowania się prawami Innych. Jak można jednak spekulować, wobec wielości tych praw, braku wiedzy na ich temat i przesłanek dla ich dowartościowania, ograniczano się do wyprowadzania ogólnych zasad opartych na wyłącznie rzymskiej wizji natury i rozumu.

Średniowiecze przynosi nową sytuację. W kwestii obszarów zetknięcia się z Innym (oraz jego prawami) należy wyróżnić sfery: wewnętrzną (Inny wewnątrz stopniowo konsolidującej się Europy) i zewnętrzną, choć granice między nimi były płynne i dynamiczne (np. Słowianie byli we wczesnym średniowieczu zewnętrznymi Innymi, a potem stali się

elementem kultury europejskiej). Dodać trzeba, że zewnętrzni Inni to już nie tylko (zróżnicowani skądinąd) muzułmanie (poznawani w związku z wyprawami krzyżowymi i rekonkwistą), ale również ludy mongolskie i tureckie, chińscy Hanowie, Hindusi oraz w niewielkim zakresie ludy afrykańskie. Charakteryzując ten okres „z lotu ptaka", trzeba powiedzieć o niewielkim i wyraźnie pragmatycznym zainteresowaniu Innym (oraz jego prawami), wskazać jednak zarazem nowe procesy i wydarzenia, jak choćby podjęcie przynoszących nowe perspektywy wypraw w celu opisu imperium Mongołów, liczne nowe wątki „saraceńskie" (w tym łacińskie tłumaczenie Koranu w 1143 roku pt. *Lex Mahumet pseudoprophete*, którego tytuł wskazuje już na błędne rozumienie Koranu i miejsca Proroka Mahometa) czy też transfer wynalazków z Chin za pośrednictwem islamu do Europy. Zwrócić również należy uwagę na wykształcenie się klucza klasyfikacyjnego, organizującego podejście do Innego, oparte na odróżnieniu prawdziwej religii (tj. chrześcijaństwa) od pogaństwa.

Dla wyobrażeń ludzi średniowiecza duże znaczenie miały *Etymologiarium* Izydora z Sewilli (ok 560–636), pierwszego z wielkich encyklopedystów tej epoki. Choć dzieło to powstało w początkach wieków średnich pod silnymi wpływami antyku, to oddziaływało na sferę wyobrażeń zbiorowych w całym średniowieczu (zwłaszcza do czasów Bartłomieja Anglika i jego *De proprirtatibus rerum*). Przykładowo to właśnie tam znajduje się obraz ziemi w kształcie litery T, gdzie górą jest Azją (to potomkowie Sema), a po jest Europa (zamieszkiwana przez ludzi pochodzących od Lafeta) i Afryka (potomkowie Chama). Taka całość otoczona była oceanem. Jak widać, narracja biblijna została wykorzystana do opisania i oceny całego znanego świata. Co więcej, rozdział V zatytułowany *De legibus et temporibus* w części dotyczącej prawa opiera się tylko na doświadczeniach i przykładach rzymskich. Brak innych odniesień w tym zakresie ukazuje miejsce prawa rzymskiego w budowaniu europejskiej kultury prawnej. Zresztą znacznie później, w XII wieku, grupa profesorów prawa (tzw. glosatorów) zapoczątkowała w Bolonii, a potem w innych ośrodkach, tzw. odrodzenie prawa rzymskiego. Choć była to bardziej myśl scholastyczna niż komparatystyka prawna, to jednak sięgnięto do innego systemu prawa jako znaczącej inspiracji. Przy czym trzeba pamiętać, że było to prawo wspólnoty politycznej leżącej u podstaw kultury europejskiej, do której nawiązania miały również walor legitymizacyjny.

Choć niewiele źródeł wskazuje na zainteresowanie prawami Innych, to warto wspomnieć kilka zjawisk. Po pierwsze, nim ukształtowały się nowoczesne państwa, w Europie wieków średnich faktycznie obowiązywała zasada prawa pochodzenia: daną osobę wiązało prawo wspólnoty, z której pochodziła, a nie tej, na terytorium której przebywała. Zasada ta wymuszała wprawdzie posiadanie przynajmniej spisów praw obcych, a jednak nie skłaniała do refleksji nad zróżnicowaniem prawa, do aktywnego poznawania praw Innego, nie mówiąc już o ich pozytywnej waloryzacji. W okresie dojrzałego średniowiecza w znacznej części Europy występowała mozaika prawna: obok siebie obowiązywały prawa miejskie, feudalne, stanowe, kanoniczne oraz wprowadzane przez władcę, a stopniową zmianę tego stanu przyniosły procesy centralizacji władzy i tworzenia się państw nowożytnych. Ten wewnętrzy pluralizm prawny nakierowywał na zróżnicowanie i odmienności reżimów prawnych, oddalał zaś od ewentualnych prób interesowania się prawem Innego *tout court*. Po drugie, niektórzy podkreślają (choć jest to kwestia sporna w literaturze), że średniowiecze znało tzw. *Lex Mercatoria*, pewne wspólne zasady handlowe, bazujące na morskim prawie rodyjskim i prawie narodów wywodzącym się ze starożytnej Grecji i Rzymu. Ich istnienie nie doprowadziło jednak to jakiegoś zwrotu intelektualnego względem poznawania praw Innego, choć było obszarem, na którym szersza refleksja na ten temat mogła być prowadzona. Po trzecie, w kwestii relacji względem wewnętrznych Innych śmiały głos, wychodzący w pewnych fragmentach poza epokę, sformułował jeden z rektorów Akademii Krakowskiej – Paweł Włodkowic (1370–1435). Uczony polski przekonywał, że poganie (ci „spokojni"), zwłaszcza ci, których Zakon Krzyżacki chciał nawracać mieczem, mają prawo do życia, zachowania swych wierzeń i własności, a negujący je Zakon Krzyżacki postępuje nielegalnie. Choć Włodkowic użył koncepcji prawa naturalnego do określania i w efekcie polepszenia statusu pogan, to jednak nie było to oparte na analizach ich sposobów życia czy tym bardziej ich praw zwyczajowych, lecz na ogólnych zasadach określających prawny status pogan. Po czwarte, na podkreślenia zasługuje zdobywanie wiedzy o prawach obcych związane z poselstwami, które miały między innymi odpowiedzieć na pytania dotyczące zagadnień prawnych: jakie „dzicy" mają prawa, czy dotrzymują umów, jak wybierają władców itp. (np. Jan de Plano Carpini zawarł w *Historia Mongolorum* rozdział *O ich prawach i zwyczajach*). Był

to element poznawania tych Innych, którzy wówczas zagrażali Europie (Strzelczyk, 1993).

Nie tyle relacje znanego powszechnie Marco Polo, ile relacja Wilhelma z Rubruk (ok. 1220–ok. 1293) z wyprawy do Karakorum wymaga szczególnej uwagi (Wilhelm, 2007), bo brak w niej już w zasadzie śladów podejścia Izydora. Pisze on o kontakcie kulturowym jako o „wstąpieniu do jakiegoś innego świata", a przy tym krytycznie odnosi się do „wiadomości z drugiej ręki", opierając się tylko na faktach naocznie doświadczonych. Co więcej, w jego narracji można dostrzec nowy sposób wyjaśnienia faktów społecznych, co widać choćby przy okazji funkcjonalnej analizy zasad życia koczowniczego. Najbardziej znaczący w kontekście niniejszych rozważań jest rozdział *O ich ustawach i sądach oraz śmierci i pochówku*, w którym Wilhelm wskazuje na zasadę subsydiarności rządzącą życiem Mongołów, polegającą na tym, że gdy ktoś odwoła się do władcy, to zawiesza jednocześnie możliwość samodzielnego dochodzenia sprawiedliwości. Wilhelm opisuje też delikty w obserwowanych społeczeństwach (zabójstwo, cudzołóstwo, kradzież, fałszywych posłów) oraz kary (fragment o karze kijów). Jego podejście, inaczej niż wcześniejszych autorów, cechuje otwartość, ciekawość, a zwłaszcza chęć zrozumienia Innego (choć przy okazji realizacji postawionych celów dla jego misji). Nie ma tu jeszcze, może oprócz elementów myślenia funkcjonalnego, prób postawienia kroku dalej gwoli dowartościowania prawa Innego czy też uczynienia go ważnym elementem własnej myśli. W pewnym sensie narracja Wilhelma, choć wyrażająca coś nowego, znajduje się jeszcze w *imaginarium* średniowiecza, tj. przynosząc nowe akcenty, nie stanowi jednak rewolucji, gdy idzie o zasięg i głębię poznawania Innego i jego prawa.

Taka rewolucja dokonuje się natomiast w okresie podroży geograficznych i wczesnego, eksploracyjnego kolonializmu, gdy następuje wykładniczy wzrost zainteresowania i wiedzy o Innym. Okres od końca XV do połowy XVIII wieku charakteryzuje się zintensyfikowanymi kontaktami międzykulturowymi motywowanymi wieloma czynnikami (np. poszukiwaniem złota, szlaków handlowych, szerzeniem religii, rywalizacją między państwami, wojnami). Przez wzgląd na skalę kontaktu kulturowego ze społeczeństwami Afryki, Azji, a zwłaszcza Ameryk, rozwijała się w szczególności tzw. teologia Innego, w ramach której stawiano pytania o status „dzikich" znajdujących się poza Biblią (która, jak podkreślano,

milczy o ludziach bez religii), *ergo* poza aktem stworzenia. Dla przykładu, w 1579 roku Urbain Chauveton (?–1616) wyraził pogląd, że „pokazując nam dzikich, Bóg chciał nas pouczyć, czym jest nasza natura pozbawiona Jego znajomości". Kolejna kwestia dotyczyła tego, jak się wobec „dzikich" zachować, tj. czy można ich nawracać, stosować względem nich prawa boskie itp. Na tym tle nie można nie wspomnieć o słynnej kwestii (ograniczonych) praw Indian, o które zabiegał Bartolomé de Las Casas (1484–1566) („hiszpański Włodkowic"), oficjalny „obrońca Indian". Był to bez wątpienia ważny i rewolucyjny głos, oparty na osiągnięciach tzw. szkoły z Salamanki (w tym tezach Francisco de Vitorii wyrażonych na kartach słynnych *De Indis* z 1531), przyznający podmiotowość ludziom żyjącym „poza Bogiem", choć w żadnej mierze nie skoncentrowany na poznaniu, a tym mniej dowartościowaniu ich prawa.

Kolejny ważny wątek to rozwijająca się wówczas tzw. negatywistyczna narracja o prawach obcych, polegająca na zwracaniu uwagi na brak prawa w społeczeństwach, z którymi zetknęli się zachodni podróżnicy, misjonarze i badacze. Przykładów takich relacji jest wiele. Amerigo Vespucci (1454–1512) zwracał uwagę, że „nie zauważyliśmy, aby wśród tych ludzi było jakiekolwiek prawo"; eksplorator Ameryki Północnej Giovanni da Verrazzano (1485–1528) przekonywał, że „krajowcy" nie mają „ani religii, ani praw", a Galeotto Cei (1513–1579) pisał o południowoamerykańskich Indianach jako o ludziach prostych i irracjonalnych, którzy „nie mają religii ani jakiegokolwiek Boga, ani prawa, ani obywatelstwa". Brak systemu sądowego nie był niczym dziwnym, skoro „nie znają [oni] ani wad, ani cnót, ani nie mają dobroczynności, wstydu i pobożności". Nie inaczej donosił brytyjski ambasador do władcy Mogołów Jahangira Thomas Roe (1581–1644), który w 1615 roku pisał o tamtejszym rządzie jako „nieprzewidywalnym, pozbawionym prawa pisanego, bez Policji".

Zwieńczeniem tego nurtu była kwalifikacja Karola Linneusza, którą w 1758 roku uczony uzupełnił o cztery podgatunki człowieka: amerykański (kieruje się obyczajem), azjatycki (rządzą nim opinie), afrykański (rządzą nim kaprysy) i europejski (rządzony prawem). W ten sposób odebrano nie-Europejczykom możliwość posiadania (dojrzałego, pełnego) prawa. W tym poglądzie wyraża się sposób myślenia określony przez Teemu Ruskolę (2002) mianem „orientalizmu prawnego", polegający na traktowaniu społeczeństw nie-zachodnich jako nieposiadających

prawa albo pozbawionych prawa dojrzałego, „ludzkiego", racjonalnego (jeśli istnieje, to jest nacechowane chaotycznością, emocjonalnością, arbitralnością i służy despocji). Ten swoisty argument z „braku prawa" spełniał w rzeczywistości ważne funkcje (uzasadniał przemoc, budował dychotomię Wschód–Zachód, kreował tożsamość Zachodu). Pokazuje to, że na etapie ekspansji kolonialnej olbrzymi wzrost zainteresowania Innym nie był automatycznie związany z jakimś głębszą próbą zrozumienia go, nie mówiąc już o upodmiotowieniu, tym bardziej w aspekcie ich prawa.

Mapa intelektualna Zachodu była jednak bardziej złożona. Obok wspomnianego wyżej nurtu wyróżnić można inny, zmierzający do częściowego dowartościowania praw Innego, a przynajmniej odnalezienia w nim czegoś ważnego. Z takich przesłanek wychodził już Johann Boemus (1485–1535), autor pre-etnograficznego kompendium *Omnium Gentium Mores, Leges et Ritus Ex Multis Clarissimis rerum scriptoribus* (1520). Wskazując na cele, które chciał swym dziełem realizować, pisał o umożliwieniu podejmowania (racjonalnych) wyborów dotyczących najlepszych, najbardziej dopasowanych instytucji i prawa „dla realizacji pokoju". Chodzi tu o budowanie bardziej uniwersalnej wiedzy, skoro zapowiada się poznawanie „zwyczajów, prawa i rytuałów" wszystkich wspólnot ludzkich. Podejście to kontynuował Jean Bodin (1530–1596), który odnosił się krytycznie do jurysprudencji rzymskiej i zmierzał do zbudowania nauk prawnych „poprzez porównanie i syntezę wszystkich doświadczeń prawnych najsłynniejszych państw". Oprócz analiz, zwłaszcza kwestii suwerenności, prawa francuskiego, rzymskiego, kanonicznego, starożytnego Egiptu, Asyryjczyków, Fenicjan i Greków, Bodin odwoływał się do praw Rosji, Polski i Skandynawii. W tym nurcie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) rozpoczął tworzenie, nigdy nie ukończonego, obszernego katalogu *Theatrum legale mundi*, który miał zbierać i klasyfikować prawa i zwyczaje wszystkich narodów, wszystkich czasów i miejsc. Miało to być ostateczne narzędzie dla prowadzenia porównawczych badań prawnych zakładające, że prawdziwa wiedza opiera się na wykorzystaniu doświadczeń wszystkich ludów. Wszystkie te próby ujawniają obecność nowej narracji dotyczącej różnorodności prawa oraz relacji między tym, co w prawie partykularne, i tym, co w nim uniwersalne.

W pewnym sensie jeszcze dalej, poza kolekcjonowanie i tworzenie zbioru danych, poszedł Pietro Martire d'Anghiera (1457–1526), który

pisał o Indianach w zbiorze *De Orbe Novo* (wydanie pełne pośmiertne 1530), że „uczciwie postępują ze sobą, bez praw, bez ksiąg, bez Sędziów"; że „żyją [oni] w złotym wieku, bez praw, bez kłamliwych sędziów, bez książek, zadowoleni ze swego życia"; że „[tubylcy] mieszkają w ogrodach otwartych dla wszystkich, bez praw i sędziów, ich zachowanie jest w sposób naturalny godziwe, a ktokolwiek skrzywdzi sąsiada traktowany jest jak kryminalista i banita". Można zatem żyć szczęśliwie bez prawa: za tą myślą kryje się zaczątek krytyki „świata cywilizowanego". Stanowi ona też ważny wątek tzw. filozofii dzikości: „dzicy" żyją zgodnie z naturą, w oparciu o rudymentarne normy (Montaigne powie, że „rządzą nimi prawa natury bardzo mało zbękarcone naszymi"). Ten motyw znalazł zwieńczenie w wizji „szlachetnego dzikiego" czy też „dobrego dzikiego", rozpropagowanej w tym znaczeniu przez Jeana Jacques'a Rousseau (choć samo pojęcie zaproponował w 1607 roku francuski prawnik Marc Lescarbot, określając Indian mianem „szlachetnych", gdyż powszechnie polowali, co było w Europie prerogatywą szlachty), jako figury umożliwiającej krytykę społeczną, również zachodniego prawa. Również oświecenie przynosiło uznanie dokonań, wkładu, rozwiązań Innego, zwłaszcza wielkich cywilizacji Wschodu. Jürgen Osterhammel (2018) trafnie przekonuje, że obok orientalizmu (prawnego) także wątek mądrości Wschodu, uznania rozwoju i osiągnięć tamtejszych instytucji społecznych i prawnych był wówczas eksplorowany przez europejskich uczonych, podróżników i misjonarzy. Bez wątpienia wymaga on wydobycia i podkreślenia, zwłaszcza gdy idzie o Państwo Środka, podziwianego w kontekście ustrojowo-prawnym za egzaminy do administracji cesarskiej, nasączenie prawa myślą konfucjańską i swoistym humanizmem (Li Chen, 2016, s. 113–155).

Co więcej, zainteresowanie „prostymi społeczeństwami", jak później je określano, było drogą umożliwiającą destylację jakiegoś uniwersalnego zbioru powinności wiążących wszystkich ludzi. Analizy różnych praw obcych, o których wiedza zaczęła być dostępna, pozwalały wytaczać racje empiryczne na rzecz uniwersalności norm prawa natury (tak uczynił Hugo Grocjusz). W bliskim związku z tym była koncepcja stanu natury, czyli sytuacji, w której można zobaczyć źródłową normatywność. Nie może dziwić, że biblioteka Johna Locke'a (1632–1704), filozofa ważnego dla rozwoju nowożytnego myślenia w kategoriach uprawnień przyrodzonych i chroniącego je prawa natury, pełna była literatury podróżniczej

przynoszącej informacje o społeczeństwach żyjących, jak twierdzono, właśnie blisko tego stanu (Talbot, 2010). Takie zainteresowanie prawami Innego w perspektywie dynamicznej pozwalało zadać pytanie o historyczność, o przyczyny powstawania instytucji prawnych i różnorodność w tym zakresie (która już była faktem nie do zaprzeczania).

Nie sposób nie wspomnieć o wkładzie Monteskiusza (1689–1755), który wykracza poza przypisywaną mu tezę o relatywizmie prawa, wyrażoną w *De l'espirit des loix* (1748). Już wcześniejsze jego dzieło, ogłoszone pod pseudonimem, *Lettres persanes* (1721), było znakiem przełomu. Monteskiusz wcielił się w Usbeka i Rezę, Persów poszukujących mądrości, których listy pokazują zalety dystansu (kulturowego) oraz przyjęcia perspektywy Innego. Za tym kryje się analiza i krytyka cywilizacji zachodniej oczami człowieka z zewnątrz, łącznie z krytyką sądownictwa, kary za samobójstwo czy procesu inkwizycyjnego. W *Lettres* pojawiają się wątki uniwersalizmu kulturowego (podróżując po Zachodzie, Usbek stwierdza: „wszędzie widzę zasady mahometanizmu, mimo że nie spotkałem mahometan") oraz relatywizmu poznawczego (Usbek odkrywa, że „my sądzimy o rzeczach jedynie w bezświadomym odniesieniu do siebie samych"). *Lettres* Monteskiusza, w których pojawia się porównawcza socjologia prawa rodzinnego w związku z analizą wpływu łatwości rozwodu na zmianę struktury społecznej, przynoszą coś nowego, tzn. perspektywę Innego, ważne pytania o konieczność dystansu, połączenie uniwersalizmu i relatywizmu, uznanie mądrości innych kultur. Ale znów, Inny i jego prawo są narzędziami pozwalającymi zrozumieć Europę i jej problemy; wciąż jest to narracja, w której nawiązania do Innego (a dokładniej jego hipotetycznej percepcji zjawisk w Europie) są tylko sposobem mówienia o Europie.

Od końca XVIII wieku dokonuje się zmiana jakościowa i ilościowa związana z przekształceniami kolonializmu z eksploracyjnego na osadniczy. Słynne słowa Benjamina Disraeli'ego: „Wschód to kariera" – pokazują nowe warunki społeczno-ekonomiczne związane z kolonializmem. Niezaprzeczalny znaczący wzrost zainteresowania instrumentalnego Innym miał związek choćby z wyzwaniami i problemami w zakresie zarządzania koloniami. Niemniej pojawiały się już także przesłanki dla zainteresowania autotelicznego: Inny stał się obiektem systematycznych badań, nauki, tak samo jak prawa obce (podkreśla się w tym kontekście znaczenie wyprawy Napoleona I do Egiptu w 1798 roku, w której

uczestniczyli także naukowcy). W dużej mierze bardziej systematyczne poznawani innych animowały mocarstwa kolonialne, choć rodziły się też inicjatywy oddolne, związane już nie tylko z ewangelizacją, ale również z handlem. Można rzec, że narastała, na niespotykaną wcześniej skalę, potrzeba wiedzy o infrastrukturze prawnej Innego. Po pierwsze, dla potrzeb handlu i eksploracji; po drugie, zarządzania koloniami i po trzecie – zarządzania tworzonymi imperiami światowymi, w skład których wchodziły wspólnoty polityczne o różnych systemach prawnych. Wszystkie te przedsięwzięcia zmierzały do realizacji określonych instrumentalnych celów, choć wiele osób wykorzystywało jednak powstałe możliwości dla poznawania autotelicznego i zrozumienia Innego (o czym świadczy chociażby przypadek Polaka Józefa Korzeniowskiego *vel* Conrada). Przyjrzyjmy się bliżej tym trzem sferom.

W odniesieniu do pierwszego zarysowanego wyżej obszaru warto wspomnieć o wydanej w 1790 roku *Instruction* Towarzystwa Popierania Odkryć w Głębi Afryki (w skrócie *African Association*), asocjacji prywatnych osób zainteresowanych nauką, odkryciami i handlem. Dokument ten wyliczał kwestie, o których mieli gromadzić informacje podróżnicy wynajęci do eksploracji Afryki: grupy rządzące i zasady władania, „wymiar sprawiedliwości" (organizacja, odwołania, policja, straż nocna, zarządca miasta, delikty karane śmiercią, kary, kto stanowi prawa i jak są one obwieszczane) czy własność (transfer ziemi, granice, rola pisma i urzędników, renta dzierżawna). *Instruction* jest znakiem, jak instrumentalne, zaplanowane, systematyczne poznawanie praw Innego motywowane było interesami, a nie bynajmniej pragnieniem upodmiotowienia go. W kwestii drugiego obszaru interesująca będzie książka *Java; or, How to Manage a Colony. Showing a Practical Solution of the Questions Now Affecting British India* (1861). Jest to przewodnik do zarządzania kolonią, w którym pojawiają się ważne pytania o zasadność narzucania prawa w koloniach i strategiczną decyzję dotyczącą zasięgu i charakteru „kontroli prawnej", czyli dopuszczalnego zakresu pluralizmu prawnego. Inny przykład to wydarzenie związane z zajęciem przez Brytyjczyków Basutolandu (dzisiejsze Lesotho): w 1872 roku powołali oni specjalną komisję (składającą się z pięciu Europejczyków) dla gromadzenia wiedzy o niepisanych zwyczajach i prawach obowiązujących na tym terenie oraz zaproponowania rekomendacji dla wprowadzenia (zamiast nich) prawa stanowionego. Była to metodyczna praca polegająca

na ustnym przepytywaniu wodzów i misjonarzy, choć tylko o kategorie *common law* (np. małżeństwo, dziedziczenie, opieka, delikt karny). Mimo że w raporcie wskazano na występowanie „barbarzyńskich" zwyczajów (poligamia, *marriage with cattle*, obrzezanie kobiet), to ze względu na pragmatykę rządzenia nie rekomendowano ich zakazu.

Przechodząc do trzeciego obszaru, pamiętajmy, że brytyjski sposób zarządzania kolonializmu opierał sią na tzw. *undirect rule* (systemie rządzenia, który miał uzasadnienie ekonomiczne, gdyż umożliwiał jednemu urzędnikowi kolonialnemu kontrolowanie 70 000–100 000 osób podporządkowanych). Model ten pozostawiał dużą sferę autonomii dla władzy i praw lokalnych przy jednoczesnym wpływie na rodzimych przywódców i przekazaniu najważniejszych obszarów pod kognicję prawa tworzonego przez władze kolonii. Jego odpryskiem był system prawa personalnego rozwijany stopniowo w Indiach (od deklaracji Hastingsa z 1772 r.), ale aplikowany w wielu wspólnotach w Azji, Bliskim Wschodzie i Afryce. W dojrzałej formie polegał on na uznaniu, że wybrane grupy religijne w zakresie tzw. prawa osobowego (tj. prawa rodzinnego, małżeńskiego, spadkowego) mają kierować się własnymi prawami religijnymi lub zwyczajowymi, a nie prawem powszechnie obowiązującym. Można przekonywać, że była to wczesna i radykalna wersja idei multikulturalizmu aplikowana w koloniach, choć należy dostrzec, że rządzenie przez prawa osobowe wynikało z przyczyn pragmatycznych i ekonomicznych, z trudności związanych z konfliktami religijnymi i rozumieniem niuansów z tym związanych. Jednak idea szerzenia cywilizacji w koloniach przez implementowanie prawa zachodniego (prometeizm prawny), która wprost zaprzecza upodmiotowieniu Innego, również była realizowana w politykach mocarstw kolonialnych. Także prawo międzynarodowe publiczne uzasadniało ekspansję kolonialną w imię ogólnych zasad. Przykładowo, John Westlake na kartach *Chapters on the Principles of International Law* (1894) przekonywał, że „niecywilizowane regiony ziemi powinny być wchłonięte lub poddane okupacji rozwiniętych zachodnich władz (*uncivilized regions of the earth ought to be annexed or occupied by advanced Western powers*)".

Niekiedy praktyka orzecznicza wymagała wiedzy o prawie Innego (dość wspomnieć istniejący w ramach Wspólnoty Brytyjskiej *Judicial Committee* przy *Privy Council*, najwyższy sąd odwoławczy dla imperium brytyjskiego oprócz Anglii, w gestii którego znajdowało się prawo

indyjskie i islamskie, tamilskie i chińskie, a także rzymsko-holenderskie, tj. zwyczajowe afrykańskie). Izba Gmin rekomendowała w 1848 roku, by na uniwersytetach tworzono katedry prawa międzynarodowego i porównawczego z uwagi na wymogi praktyki. Te naciski z centrów władzy politycznej łączyły się z innymi, niezależnymi procesami kształtowania się naukowego zainteresowania prawami Innego. W ich wyniku pojawiły się w końcu pierwsze monografie, jak Williama Burge'a *Commentaries on Colonial and Foreign Laws* (1838) czy Leone'a Leviego *Commercial Law of the World* (1852). W tym okresie prawo Innego znalazło miejsce także w murach akademii, skoro np. w 1832 roku powstała Katedra Prawa Porównawczego w College de France. Zwieńczeniem tego procesu było wykształcenie się nowej nauki zwanej komparatystką prawniczą, ugruntowaną pierwszym Międzynarodowym Kongresem Prawa Porównawczego w 1900 roku, w obradach którego reprodukowano jednak akulturowe rozumienie prawa, oparte na ewolucjonizmie społecznym, optymistycznej wierze w postęp i idei wspólnego prawa ludzkości. Jednocześnie postępowała instytucjonalizacja etnografii i antropologii prawa, a uprawiający je stopniowo dostrzegali i dowartościowywali prawo Innego, starając się je zrozumieć na tle konkretnych kosmologii, przełamując w ten sposób orientalizm prawny albo odwołania do niego dyktowane chęcią krytyki Zachodu. Zwieńczeniem wstępnego etapu rozwoju tego nurtu były w pewnym sensie studia Bronisława Malinowskiego nad tzw. prawem prymitywnym, które nie było rozumiane jako „niedorozwinięte" ani „ułomne", lecz – przeciwnie – jako funkcjonalne i zaspokajające potrzeby społeczne (Stępień, 2016).

Problemowe ujęcie pojęcia

Nie sposób uchwyć w kilku zadaniach złożoności procesów dotyczących relacji do Innego oraz jego prawa na Zachodzie zachodzących w XX i pierwszych dwóch dekadach XXI wieku, a to z uwagi na wyjątkowość tego okresu wynikającą ze skali wzajemnych interakcji, ich skomplikowania i wielowątkowości. Czynniki komunikacyjne i wzrost mobilności związane z technologicznymi innowacjami przyniosły niespotykaną akcelerację kontaktów z Innym. Zwiększył się też zakres kontekstów tych spotkań (od wojen, poprzez turystykę, migracje, aż po

udział w globalnej popkulturze). Co więcej, podział na Innego znajdującego się w sferze zewnętrznej i wewnętrznej został znacząco zaburzony w związku z migracjami ludności, a także wskutek ujawniania się nowych Innych w sferze wewnętrznej, jakimi są najróżniejsze mniejszości. Powiększył się zatem zakres desygnatów kategorii „Inny". W takich warunkach zaostrzyła się też dialektyka upodmiotowienia i uprzedmiotowienia. Z jednej strony trudno nie zauważyć, że rozwijały się, niemal nieznane wcześniej na dużą skalę, próby autotelicznego zainteresowania Innym oraz jego upodmiotowienia, co dotyczyło także jego prawa. Na kanwie intelektualnej, dla przykładu, wspomnieć trzeba o zasugerowanym wyżej przełomie związanym z, po pierwsze, antropologią społeczną, wyodrębnioną nauką profesjonalnie zajmującą się Innym i ograniczeniami poznawczymi związanymi z jego poznawaniem oraz, po drugie, filozofią dialogu (od Levinasa, Bubera do Tischnera), która pokazuje znaczenie spotkania z Innym dla budowania świadomości aksjologicznej i ustalenia źródła powinności. Szereg dyscyplin naukowych, nastwionych na różne cele, objął zainteresowaniem Innego (np. międzykulturowe zarządzanie, filozofia globalna i porównawcza, studia nad migracjami). Obok tego rozwija się wielowątkowy nurt praw człowieka, które dotyczą wszystkich ludzi, w tym wszystkich Innych (w ten sposób, na jakimś poziomie, przestających już być Innymi). Wspomnieć należy też o ekumenizmie, który kładzie nacisk na wielość dróg religijnych, ale też na ich „wspólnotę", podobieństwo czy nawet jedność. Nie można nie powiedzieć o ruchach zmierzających do regionalizacji, decentralizacji, ale też federalizacji oraz autonomizacji, które warunkowane były, w jakimś zakresie, upodmiotawianiem pewnych grup ludzi (w tym dawnych lub obecnych Innych). Wszystko to nakładało się na ogólną cywilizacyjną tendencję do upodmiotawiania ludzi, wywodzoną ze źródeł religijnych, *quasi*-religijnych, kosmopolitycznych czy humanistycznych (a ostatnio ekologicznych). Należy jednak pamiętać, że upodmiotowienie formalne nie oznacza upodmiotawiania realnego. Choć upodmiotawianie nie jest grą o sumie zerowej, to jednak „ukłon" w stronę jednej grupy narusza niekiedy (albo tak to jest postrzegane lub przeżywane) obszary wolnego działania innych grup. Dynamika upodmiotawiania nie jest prosta i liniowa, co także dotyczy Innego.

Niezależnie od tego, że trudno nie dostrzec zainteresowania, dowartościowania Innego (oraz jego prawa), to jednocześnie XX wieku

naznaczony był niespotykanym wcześniej (z uwagi na skalę związaną z zaludnieniem ziemi, dostępnymi narzędziami technologicznymi i organizacyjnymi) uprzedmiotowieniem Innego. Zanim kolonializm upadł albo przekształcił się w postkolonializm, doprowadził do destrukcji wielu społeczeństw (zwłaszcza Innych „egzotycznych"). Pojawiły się wizje, wprowadzane w życie zwłaszcza przez reżimy totalitarne, totalnego uprzedmiotowienia Innych (także wewnętrznych Innych). Nawet oddalając się od skrajności np. hitleryzmu, który wyselekcjonowanych, wewnętrznych Innych (a raczej grupy wykreowane na takie) planowo eksterminował, już sama aktywność państwa (wspartego biurokracją) jako podmiotu narzucającego jednolity porządek prawny na określonym terytorium pociągała za sobą niemałą dozę homogenizacji normatywnych narzędzi kształtowania porządku społecznego, najczęściej związanej z nierozpoznaniem prawa Innego. W przypadku skrajnego nacjonalizmu realizowanego w ramach struktur państwowych tendencja ta była jeszcze bardziej nasilona. Jednocześnie takie homogenizujące procesy tworzą bodźce i zachęty, jako wyraz swoistej kontrreakcji, do czegoś wręcz przeciwnego. Okazało się, że państwo może wprowadzić rozwiązania, które czynią zadość roszczeniom do jakieś formy homogenizacji (ale na innym poziomie niż tradycyjne państwo narodowe), a jednocześnie rozpoznają, dowartościowują, ale tylko w jakimś zakresie i nie wszystkie, systemy normatywne (prawo Innego, który stał się obywatelem albo mieszkańcem tych państw) związane z rozległymi tradycjami. Taką ideę przyniósł multikulturalizm.

Normatywny dyskurs praw człowieka, który rozkwitał od połowy XX wieku, zdawał się upodmiotawiać każdego Innego jako człowieka, któremu przysługuje godność. Na poziomie praktyki sytuacja była jednak często (z wielu powodów) odmienna. Inni, którzy znaleźli się w ramach współczesnych państw, nierzadko mieli odmienne, a niekiedy przeciwne wyobrażenia o dobrym życiu, hierarchii praw człowieka, a nawet źródłach ich legitymizacji względem większości. Prawa człowieka nie są przecież spójnym systemem, ale raczej pojemnym dyskursem. Posiadanie władzy politycznej, co często nie było udziałem Innego, jest przecież niezbędne do ich realizacji albo narzucenia, ugruntowania odpowiedniego ich rozumienia. Ale i te procesy znalazły przeciwwagę: rozważania o kulturowych prawach człowieka, grupowych prawach człowieka oraz prawach ludów rdzennych (np. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Każda cywilizacja powinna zadać pytanie i opisać swój stosunek do Innych, tak w perspektywie historycznej, jak i współcześnie. Chodzi o dostrzeżenie w tym obszarze „blasków i cieni" (co wymaga przemyślania, czym one są) oraz wyciągnięcie wniosków z takiego rozpoznania. Taka praktyka nie narusza tożsamości, nie jest „kalaniem własnego gniazda" (gdy trzeba zetknąć się z własnym obskuryzmem, niehumanitarnością czy okrucieństwem), ale jest niezbędnym elementem samo-refleksyjnego rozumienia swojego miejsca w świecie. Patrząc z tej perspektywy, nurt mulitikulturalizmu, niezależnie od jego oceny, jest w pewnym zakresie próbą dokonania takiego namysłu, gdyż u jego podstaw znajduje się przemyślenie historii kontaktów Zachodu z Innym. Trzeba jednak pamiętać, że w przypadku multikulturalizmu konieczność rozpoznania Innego wynika nie tylko z pragnienia czystego, autotelicznego upodmiotowienia go, ale także z chęci wyrównania krzywd przeszłości (głównie związanych z kolonialną lub okupacyjną polityką wspólnot politycznych, w ramach których idea i polityka multikulturalizmu rozwijała się). Nie trzeba zapomnieć, że w niektórych ujęciach multikulturalizm był uzasadniany potrzebą sprawniejszego rządzenia w zgodzie z przyjętą przez kulturę dominującą wizją organizacji politycznej. Najczęściej preferencje do tej idei i polityki na niej opartej były mieszanką tych różnych motywów.

Bibliografia

Gruen, E.S. (2010). *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.

Hogen, M.T. (1964). *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kapuściński, R. (2006). *Ten Inny*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Li Chen. (2016). *Chinese Law in Imperial Eyes.* New York: Columbia University Press.

Osterhammel, J. (2018). *Unfabling the East. The Enlightenment's Encounter with Asia*. Princeton: Princeton University Press.

Ruskola, T. (2002). Legal Orientalism. *Michigan Law Review*, *179*, 101–234.

Stępień, M. (red.). (2016). *Bronislaw Malinowski's Concept of Law.* Cham: Springer.

Stępień, M. (2015). Poznawania praw obcych jako źródło refleksyjności prawa. W: K. Kaleta, & P. Skuczyński (red.), *Refleksyjność w prawie. Konteksty i zastosowania*. (s. 287–307). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Strzelczyk, J. (red.). (1993). *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII w. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów*. Poznań: Wydawnictwo ABOS.

Talbot, A. (2010). *„The Great Ocean of Knowledge". The Influence of Travel Literature on the Work of John Locke*. Lejda: Brill.

Wilhelm z Rubruk. (2007). *Opis podróży*. Tłum. M. Olszewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.