

# Przemysław Kaczmarek

---

## Czy uzasadnione jest mówienie o prawniczym etnocentryzmie?

---

Kultura i Edukacja nr 2, 61-78

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



*Przemysław Kaczmarek*

## **CZY UZASADNIONE JEST MÓWIENIE O PRAWNICZYM ETNOCENTRYZMIE?**

---

Celem niniejszych artykułu jest udzielenie odpowiedzi na tytułowe pytanie: czy uzasadnione jest mówienie o prawniczym etnocentryzmie jako wewnętrznym punkcie widzenia? Odpowiedź na nie wymaga najpierw przedstawienia pojęcia etnocentryzmu, a następnie zastanowienia się nad możliwością jego aplikacji do rozważań nad prawem.

### **1. Etnocentryzm jako konsekwencja interpretacjonizmu**

Postawę etnocentryczną można rozpatrywać nie tylko przez pryzmat zmian w rozumieniu pojęcia kultura, ale i również założeń, ze względu na które można ją (postawę) wyprowadzić. W tym kontekście etnocentryzm można ujmować jako konsekwencje interpretacjonizmu. Odwoływanie się do interpretacjonizmu jest podyktowane, z jednej strony, znajomością tego projektu w środowisku prawniczym<sup>1</sup>. Z drugiej zaś strony, łączenia w nim dwóch tradycji hermeneutycznych, które często są przeciwstawiane, a które w artykule będą rozpatrywane jako uzupełniające się projekty<sup>2</sup>. Interpretacjonizm wiąże bowiem proces interpretacji tekstu z procesem konstruowania jego znaczenia. Nie ma więc potrzeby przywoływania innych projektów, które, jak się nie myślę, mówią o podobnej tendencji (np.

---

<sup>1</sup> Zobacz A. Kozak, *Granice prawniczej władzy dyskrecyjnej*, Wrocław 2002, w szczeg. rozdz. I i II.

<sup>2</sup> Mam tu na myśli hermeneutykę odwołującą się do ujęcia: a) P. Ricoeur'a jako interpretacji tekstów oraz b) H.-G. Gadamera jako teorii rozumienia.

konstruktywizm społeczny). Wychodząc od nich dostrzegamy zwrot w stronę kultury z jednoczesnym przypisywaniem jej funkcji kreującej (założenie kulturalistyczno-konstruktywistyczne). Dowodząc tego najlepiej odwołać się do badań kulturowych, które pozwolą zilustrować stawianą tezę, zgodnie z którą u podstaw postawy etnocentrycznej można odkodować założenia właściwe dla interpretacjonizmu<sup>3</sup>.

Odwołanie do badań kulturowych wskazuje, że uzasadnione jest rozpatrywanie wspólnoty jako grupy społecznej bądź grupy etnicznej, która tworzy się na gruncie określonej kultury. Rozróżnienie to (na wspólnotę zawodową oraz wspólnotę etniczną) jest silnie ugruntowane w literaturze, czego wyrazem jest mówienie o etnocentryzmie w dwóch różnych znaczeniach, a które prowadzą odpowiednio do ujęcia tzw. „życzliwego” i „wojującego”<sup>4</sup>. Pierwsze z nich oparte jest na założeniu, że każda wspólnota kieruje się określoną strukturą instytucjonalną, która pozwala jej na wypełnianie przewidzianych w społeczeństwie funkcji. Tak rozumiany etnocentryzm nie pretenduje do uniwersalności, przekładania własnego spojrzenia na inne grupy. Z kolei etnocentryzm „wojujący” oparty jest na założeniu, że reprezentowany przez wspólnotę ogląd rzeczywistości jest tym jedynym, właściwym. W niniejszych rozważaniach zostanie przyjęte pierwsze z wyróżnionych znaczeń. Oznacza to, że, mówiąc o etnocentryzmie, nie mamy do czynienia z pejoratywnym traktowaniem grup nie należących do wspólnoty, której „my” jesteśmy członkami<sup>5</sup>. Odzwierciedleniem tego jest przedstawianie etnocentryzmu jako naturalnej konsekwencji niemożności spojrzenia znikąd, bez zakorzenienia w określonym punkcie widzenia, a nie próby mierzenia „cudzego własną miarą”<sup>6</sup>. Etnocentryzm, w tym znaczeniu, rozumiany jest jako punkt wyjścia dla określonej grupy profesjonalistów, a nie roszczenie do przekładania własnego światopoglądu na inne praktyki społeczne. Dlatego mówiąc o etnocentryzmie, zwraca się uwagę na to, że wyznacza on określony sposób postrzegania rzeczywistości społecznej. Można go określić

<sup>3</sup> Zagadnienie to omawiałem w artykule: *Pytanie o użyteczność perspektywy (etno)centrycznej dla rozważań nad prawem* [w:] *Ponowoczesność. Z zagadnień teorii i filozofii prawa*, M. Błażuch (red.), Wrocław 2007, s. 143–148.

<sup>4</sup> W tym zakresie odwołuję się do rozróżnienia dokonanego przez M.J. Herskovitsa, zob. Z. Gierszewski, *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*, Poznań 2000, rozdz. 3.2. Píše o tym rozróżnieniu również W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, rozdz. I, w szczególności, s. 18. Zobacz także R. Rorty, *Wprowadzenie: antyrepresentacjonizm, etnocentryzm i liberalizm oraz O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi* [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne. Tom I*, przeł. J. Margański, s. 29–31 oraz 303–313.

<sup>5</sup> M. Buchowski, W.J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992, s. 69–70 oraz 88.

<sup>6</sup> Zob. T. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1997.

mianem wewnętrznej perspektywy, która wskazuje, że to pozycja uczestnika wspólnoty jest oglądem pozwalającym na opis rzeczywistości społecznej<sup>7</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że wyróżnianie wymienionych ujęć etnocentryzmu („życzliwego”, „wojującego”) w oparciu o rodzaj wspólnoty, odpowiednio etnicznej i zawodowej wydaje się być problematyczne. Prowadzi bowiem do uznania, że wspólnota etniczna, inaczej aniżeli zawodowa, zawsze wysuwa roszczenia do przedkładalności swojego oglądu na inne wspólnoty. Wydaje się jednak, że zarówno wspólnota zawodowa, jak i wspólnota etniczna może i częstokroć wysuwa roszczenie do uniwersalności głoszonych twierdzeń.

Postawę etnocentryczną można kwalifikować jako projekt, który (swym) zakresem obejmuje „kulturę” w różnych segmentach wiedzy humanistycznej. Pojęcie kultury jest bowiem czynnikiem, na bazie którego tworzy się podstawowa, dla etnocentrycznego oglądu rzeczywistości, kategoria wspólnoty. Użycie terminu „kultura” rodzi określone konsekwencje. Jedną z nich jest obowiązek wyjaśnienia znaczenia, w jakim posługuję się tym terminem. Nie zamierzam jednak przedstawiać poszczególnych jej definicji, albowiem powyższy zabieg został już w literaturze dokonany<sup>8</sup>. W zamian odwołuję się do opisowego i symbolicznego ujęcia kultury. Przyjęcie pierwszego z wymienionych ujęć prowadzi do mówienia o kulturze przez pryzmat elementów, które pozwalają ją opisać jako podstawę konstruowania wspólnoty. Oznacza to, że ujęcie opisowe rozpatruje kulturę jako zespół przekonań, wartości, na bazie których tworzy się określona wspólnota. Zwraca się w nim (ujęciu) uwagę na sfery wartości, zwyczajów, norm, standardów działania charakterystycznych dla danej wspólnoty. Z kolei drugie z wyróżnionych ujęć (symboliczne) przedmiotem zainteresowania czyni formy symboliczne. W takim przypadku mówienie o kulturze prowadzi do badania zjawisk i działań, które tworzą coś, co za P. Bergerem i N. Luckmannem można określić mianem społecznego tworzenia rzeczywistości<sup>9</sup>. Ujęcie symboliczne wskazuje bowiem na moc, jaką posiada język, oraz określone reguły posługiwania się nim. Taki sposób myślenia o kulturze prowadzi do rozpatrywania jej w sferze aktów symbolicznych, które możemy odczytać poprzez znajomość kultury, która te akty tworzy. Oba wyróżnione ujęcia (kultury)

<sup>7</sup> Wewnętrzny i zewnętrzny punkt widzenia omawia H.L.A. Hart, zob. *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998, s. 127–129.

<sup>8</sup> Pisze na ten temat W. Gromski, *Autonomia i instrumentalny charakter prawa*, Wrocław 2000, rozdz. II, w szczeg., s. 44–46; K. Stasiuk, *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Pomiedzy działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową*, Wrocław 2003, s. 10–11.

<sup>9</sup> P.L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistosci*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.

zdaje się łączyć C. Geertz<sup>10</sup>. Z jednej strony, mówi o kulturze jako zespole przekonania obowiązujących w danej wspólnotcie, czyli zespole cech, które określają w społecznej przestrzeni daną kulturę. Z drugiej zaś strony, wskazuje na pojęcie kultury jako systemie wspólnych znaczeń, który stanowi podstawę procesu interpretacji. Uważa bowiem, że mówiąc o kulturze nie sposób jest nie przedstawić tych spośród elementów, które tworzą obraz wspólnoty, a jednocześnie pozwalają interpretować działania członków wspólnoty. Oznacza to łączenie ujęcia kultury jako systemu symboli i znaczeń, które tworzą sferę instytucjonalną z ujęciem jej (kultury) jako praktyki, która umożliwia działanie<sup>11</sup>. Zaprezentowane przez C. Geertz'a rozumienie kultury obejmuje sądy normatywne (wyznaczające cele do zrealizowania) oraz sądy dyrektywne (opisujące sposoby realizacji tych celów). Tak rozumianą kulturę określa się mianem socjopragmatycznej, ponieważ rozpatruje się ją w związku z określoną praktyką społeczną, która utożsamiana jest ze wspólnotą, w której wskazane rodzaje sądów przeszły tekst akceptowalności. Taka propozycja ujęcia kultury, podkreślająca lokalność poprzez odnoszenie jej do określonej wspólnoty, jest znamieną dla interpretacjonizmu, na którym oparta jest postawa etnocentryczna. Jak pisze C. Geertz: „(...) człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia”<sup>12</sup>. Kultura jest kontekstem, w którym „zanurza się” proces interpretacji. Język kultury spełnia funkcję symboliczną, albowiem jest nośnikiem pojęć, artykułuje wyobrażenie o rzeczywistości. Interpretator poznaje przedmiot poprzez tożsamość kultury. Nie jest więc możliwe poznanie w oderwaniu od kontekstu kulturowego. To on określa i tworzy przedmiot. Oznacza to, że proces interpretacji jest rodzajem analizy kulturowej. Dlatego ustalanie znaczenia przedmiotu polega na „zanurzeniu” go w kulturze, w której funkcjonuje. Kultura jest bowiem „wcielona” w symbole, za pomocą których tworzy się rzeczywistość, a w niej zarówno przedmiot,

---

<sup>10</sup> C. Geertz pisze, że kultura to: „uporządkowany system znaczeń i symboli (...) w których terminach jednostki definiują swój świat, wyrażają swoje uczucia i dokonują swoich sądów (...) historycznie przekazywanym wzorem znaczeń ucieleśnionych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę na temat życia oraz postaw wobec niego”, zob. *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski* [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 219. Zobacz także J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*, Poznań 2007, rozdz. II.

<sup>11</sup> W taki sposób o „kulturze” mówi W.H. Sewell, zob. L. Kochanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wrocław 2005, s. 71–73.

<sup>12</sup> Wypowiedź ta stanowi punkt wyjścia do kreślenia interpretatywnej teorii kultury, zob. C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury* [w:] *Interpretacja...*, s. 19.

jak i podmiot poznania. Zatem warunkiem koniecznym nadania przedmiotowi znaczenia jest jego interpretacja kulturowa, uwzględniająca kontekst społeczny, w którym ten przedmiot funkcjonuje. Wskazane „zanurzenie” przedmiotu w interpretacji kulturowej jest czymś, za czym opowiada się interpretacjonizm, kreślony przez antropologów<sup>13</sup>.

Tradycja antropologiczna nie jest jednak jedyną, z której „wyrasta” interpretacjonizm. Kolejną, odwołującą się do (tradycji) filozofii pragmatycznej, ukazuje H. Lenk<sup>14</sup>. Autor ten, starając się odpowiedzieć na pytanie: czym jest interpretacjonizm, przywołuje słowa ewangelisty św. Jana: „Na początku było słowo”, aby w oparciu o nie stwierdzić: „Na początku była interpretacja”. Twierdzenie to można odczytać jako uznanie, że podstawą oraz elementem konstytuującym rzeczywistość jest interpretacja<sup>15</sup>. H. Lenk, odwołując się do Kantowskiej tradycji, przyjmuje, że interpretacjonizm broni tezy, iż poznanie rzeczywistości w procesie interpretacji jest jej tworzeniem. Interpretator jest więc uczestnikiem tworzenia rzeczywistości, czy też, mówiąc dokładniej, subrzeczywistości, w obrębie której funkcjonuje. Oznacza to opowiedzenie się za tezę, że rzeczywistość jest konstruktem interpretacji. Zgodnie z nią myślenie o rzeczywistości i zakładanie jej istnienia jest przejawem aktu interpretacji<sup>16</sup>.

Obie wskazane tradycje rozpatrywania interpretacjonizmu są względem siebie koherentne<sup>17</sup>. Odwołanie się do nich pozwala sytuować interpretacjonizm jako projekt, który przedmiotem refleksji czyni opozycję podmiot – przedmiot pozna-

<sup>13</sup> C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury* [w:] *Interpretacja...*, s. 29–36. Koncepcję antropologii interpretatywnej w polskiej literaturze przedstawia, przede wszystkim, W.J. Burszta, zob. *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, rozdz. IV.

<sup>14</sup> H. Lenk wyróżnia dwa podstawowe ujęcia interpretacjonizmu: transcendentálny oraz metodologiczny. W rozważaniach przyjmując pierwsze z wymienionych ujęć, zobacz na ten temat *Filozoficzny zarys transcendentálnego interpretacjonizmu* [w:] *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, passim, w szczeg., s. 15 i n.

<sup>15</sup> H. Lenk, *Filozoficzny zarys transcendentálnego interpretacjonizmu* [w:] *Filozofia...*, s. 9 i n.

<sup>16</sup> H. Lenk, *Interpretacja i interpretator* [w:] *Filozofia...*, s. 207.

<sup>17</sup> Znamienna w tym kontekście jest wypowiedź A. Szahaja, który pisze: „ewne nasze sposoby widzenia świata są tak silnie skonwencjonalizowane, że w ogóle nie dostrzegamy tego, iż są to konstrukty społeczne, a nie pozaspoleczne czy pozakulturowe naturalia, wynikające z jakiejś konieczności wyznaczonej przez sam przedmiot. Dlatego właśnie pojawia się przekonanie o istnieniu jakiegos literalnego znaczenia tekstu. Można o nim mówić tylko na gruncie jakiejś kultury lub jej fragmentu, przy odwołaniu się do jakiejś wspólnoty interpretacyjnej posługującej się własnym wariantem danej kultury lub kreującej wręcz kulturę inną”, zob. *Paninterpretacjonizm, czyli nie ma niczego w tekście, czego by pierwiej nie było w kontekście (odpowiedź krytykom)*, „Teksty Drugie” 1998, nr 4, s. 86. Zobacz także w tym numerze tekst W. Kalagi, *Tradycja – tekst – interpretacja*, w szczeg., s. 100–103.

nia<sup>18</sup>. Takie osadzenie pozwala na rozumienie interpretacjonizmu jako kierunku, który przeciwstawia się traktowaniu członka wspólnoty jako neutralnego podmiotu<sup>19</sup>. Interpretacjonizm, poprzez usytuowanie podmiotu we wspólnocie, broni tezy, że: a) znaczenie, jakie nadaje się tekstowi, jest konstruowane społecznie oraz b) każda ze wspólnot kreuje subświat instytucjonalny. Uznaje przy tym, że praktyk społecznych jest wiele, a każda z nich wyposaża swoich uczestników w coś, co można nazwać wiedzą lokalną. Wiedza ta, z jednej strony, pozwala członkom interakcji społecznych poznawać rzeczywistość poprzez wyposażenie ich w odpowiednie reguły odczytywania znaków. Z drugiej zaś strony, wiedza ta tworzy strukturę imperatywów zachowania, która zyskuje wymiar obiektywności, tworząc tym samym subrzeczywistość, w ramach rozpatrywanej praktyki społecznej. Twierdzenia te wyprowadzane są z założenia o interpretacjonizmie. Zakłada on, że znaczenie, jakie nadaje się określonej wypowiedzi, jest odkrywane nie przez interpretatora ani też przez tekst czy też relacje intertekstualne, ale pozostaje wytworem praktyki społecznej. Odczytanie wypowiedzi jest więc jej tworzeniem, albowiem uwzględnia tożsamość kulturową, mającą charakter nie tyle podmiotowy co społeczny. Znaczenie jest konstruowane społecznie i tym samym dana praktyka może mu nadać status faktu instytucjonalnego, który wskazuje pozostałym członkom, jak mają ten przedmiot rozumieć. Takie stanowisko wydaje się być zgodne z poglądem wyrażanym przez C. Geertz, gdy broni tezy, że znaczenie „może zaistnieć jedynie w polu gier językowych, dyskursywnych wspólnot, intersubiektywnych systemów odniesienia, sposobów wytwarzania świata, że wyrasta ono w konkretnym układzie społecznych interakcji, w którym coś jest czymś dla jakiegoś ty i jakiegoś ja, a nie w jakiejś tajemnej komorze usytuowanej w głowie i że ma ono na wskroś historyczny charakter, że jest uformowane przez potok wydarzeń (...)”<sup>20</sup>. Prowadzi to do stwierdzenia, że proces interpretacji nastawiony jest na tożsamość grupy społecznej, w obrębie której dokonuje się tej czynności. Natomiast przedmiotem interpretacji jest dyskurs społeczny, w obszarze którego „zanurzamy” rozpatrywaną wypowiedź<sup>21</sup>. Takie rozumienie interpretacjonizmu wskazuje, że tożsamość wspólnoty wytwarza rzeczywistość, która dla członków grupy ma charakter obiektywny,

<sup>18</sup> Takie stanowisko przyjmuje A. Kozak, zob. *Granice prawniczej...*, s. 49.

<sup>19</sup> Zob. np. H. Červinkova, *Trzydzieści lat po fakcie. Uwagi o programie interpretacyjnym Clifforda Geertza*, tłum. L. Rasiński [w:] *Clifford Geertz – lokalna lektura*, pod red. D. Wolskiej, M. Brockiego, Kraków 2003, s. 119 i n.

<sup>20</sup> C. Geertz, *Pożytki z różnorodności* [w:] *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 99.

<sup>21</sup> C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury* [w:] *Interpretacja...*, s. 17 i n.

a dla pozostałych podmiotów ma (może mieć) charakter subiektywny. Powstała subrzeczywistość ma status wiedzy lokalnej w tym znaczeniu, że twierdzenia formułowane w obszarze wspólnoty przechodzą test prawdziwości, ze względu na reguły interpretacji kulturowej, jakie w niej obowiązują. Mówienie o lokalności wskazuje, że to czynnik kulturowy, na którym oparty jest interpretacjonizm, nie ma charakteru uniwersalnego ani też nie predysponuje do formułowania twierdzeń poza weryfikacją kulturową, na bazie której są one konstruowane<sup>22</sup>. Ujmując czynnik kulturowy jako podstawę procesu interpretacji, wskazuje się, że można kulturę rozumieć jako zbiór przekonań, które nadają rozpatrywanemu tekstowi znaczenie. Wynika z tego, że reguły, które za J. Kmitą rozumiemy jako reguły interpretacji kulturowej, kształtują znaczenie tekstu, jak i również sam tekst jako przedmiot badań<sup>23</sup>. Reguły te ujawniają się w systemie instytucji i w działaniu członków wspólnoty. Wraz ze zmianą (tych) przekonań przeobrażeniom ulegają również reguły działania. To zdaje się mieć na myśli C. Geertz, gdy pisząc o prawie stwierdza: „Prawo, moim zdaniem, nieco wbrew pretensjom zakodowanym w wyszukanej retoryce, jest wiedzą lokalną; lokalną nie w odniesieniu do miejsca, czasu, klasy i różnych innych kwestii, lecz w odniesieniu do akcentu – miejscowych charakterystyk tego, co się zdarza w powiązaniu z miejscowymi wyobrażeniami tego, co zdarzyć się może. Ten właśnie zbiór charakterystyk, wyobrażeń i opowieści o zdarzeniach, wyrażonych w postaci zasad, nazywam wrażliwością prawniczą<sup>24</sup>”.

W świetle powyższych rozważań uprawnione staje się twierdzenie, że interpretacjonizm prowadzi do przyjęcia postawy, którą można określić mianem etnocentrycznej. Mówiąc o niej mam na myśli strukturę myślową, złożoną z przekonań aprobowanych w obrębie określonej grupy społecznej, którą tworzą reguły interpretacji. Odwołanie się do pojęcia wspólnoty jest konsekwencją uznania, iż poznanie rzeczywistości jest jednocześnie jej tworzeniem, albowiem nie istnieje ona w oderwaniu od wspólnoty, oglądu, w który wyposaża swych członków<sup>25</sup>. Ujęcie

<sup>22</sup> Teza ta oparta jest na rozważaniach C. Geertza, zob. *Wiedza lokalna. Fakt i prawo w perspektywie porównawczej* [w:] *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przekł. D. Wolska, Kraków 2005, w szczególności, s. 211–215.

<sup>23</sup> J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 34–36. Zobacz także A. Kozak, *Reguły interpretacji kulturowej a reguły dokonywania czynności konwencjonalnej* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Kompetencja ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, pod red. W. Jedleckiej, Wrocław 2004, s. 154 i n.

<sup>24</sup> C. Geertz, *Wiedza lokalna. Fakt i prawo w perspektywie porównawczej* [w:] *Wiedza lokalna...*, s. 211–212.

<sup>25</sup> S. Fish, *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi* [w:] *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, pod red. A. Szahaja, Kraków 2002, s. 91 i 97; idem, *Krytyczna samoświadomość albo czy możemy wiedzieć, co robimy?* [w:] *Interpretacja...*, s. 381.



etnocentryzmu jako postawy niesie ze sobą określone konsekwencje. Wśród nich podstawowe dotyczą określenia założeń, ze względu na które można ją (tę postawę) wyróżnić. Nie będzie chyba błędem stwierdzenie, że etnocentryzm, odwołujący się do interpretacjonizmu, broni tezy: a) nie ma przedmiotu bez interpretacji, b) o lokalności praktyk społecznych<sup>26</sup>.

## 2. Postawa etnocentryczna w projektach prawniczych

Na pytanie, czy prezentowane rozumienie etnocentryzmu znajduje zastosowanie w prawoznawstwie, można udzielić odpowiedzi twierdzącej z kilku co najmniej powodów. Wśród nich najistotniejszym jest ten, który pozwala dostrzec, że aplikacja etnocentryzmu do prawoznawstwa jest zabiegiem już podejmowanym, i to na dwa sposoby. Z jednej strony, prawo jako zjawisko społeczne stanowi przedmiot zainteresowań autorów przyjmujących postawę etnocentryczną<sup>27</sup>. Z drugiej zaś strony, dostrzec można na gruncie prawoznawstwa projekty odwołujące się do założeń omawianej postawy. Wśród nich można wymienić projekt: a) integralnej koncepcji prawa R. Dworkina, b) juryscentrycznego modelu praktyki prawniczej A. Kozaka. Nie wyczerpują one przykładów projektów, które nawiązują do etnocentryzmu bądź też są bliskie tej tradycji. Listę tę można bowiem poszerzyć, chociażby o socjolingwistyczne ujęcie języka prawnego T. Gizbert-Studnickiego czy też Hartowską konstrukcję reguł pierwotnych i reguł wtórnych<sup>28</sup>. Zwracam uwagę na wyróżnione projekty, autorstwa R. Dworkina, A. Kozaka, między innymi z tego powodu, że starają się one przełamywać epistemologię prawniczą opartą na przeciwstawieniu przedmiotu i podmiotu poznającego; czyli zagadnienia znamienne-go dla etnocentryzmu<sup>29</sup>. Wybór ten jest podyktowany również i tym, że koncepcje

<sup>26</sup> M. Zemło, *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Lublin 2003, rozdz. III, w szczególności s. 252–254 oraz 287–288.

<sup>27</sup> R. Schott, *Die Einheit der Rechtskultur in der Vielheit der Rechtskulturen*, „Archiv für Rechts und Sozialphilosophie” 1984, nr 22, s. 158 i n.; P. Sack, *Ethnographische Beobachtung als Basis für die Rechtsvergleichung*, „Archiv für Rechts und Sozialphilosophie” 1984, nr 22, s. 182 i n. W rodzimej literaturze zobacz B. Wojciechowski, *Rola antropologii prawniczej w badaniach prawnoporównawczych* [w:] *Prawoznawstwo a praktyka stosowania prawa*, red. nauk. Z. Tobor, współ. red. I. Bogucka, Katowice 2002, s. 66 i n.

<sup>28</sup> Zobacz T. Gizbert-Studnicki, *Język prawny z perspektywy socjolingwistycznej*, Kraków 1986; H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998.

<sup>29</sup> O postawie tej pisze M. Zirk-Sadowski, *Pozytywizm prawniczy a filozoficzna opozycja podmiotu i przedmiotu poznania* [w:] *Studia z filozofii prawa*, pod red. J. Stelmacha, Kraków 2001, passim. Zobacz także A. Kaufmann, *Problemggeschichte der Rechtsphilosophie* [w:] A. Kaufmann, W. Hassemer, *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, Heidelberg 1985, s. 122.

te, mimo że konstruowane w odmiennym „środowisku” prawnym, to wyrażają podobną ideę co do pojęcia prawa, jak i roli prawnika<sup>30</sup>.

Dworkinowski projekt koncepcji prawa odwołuje się do etnocentryzmu w dwóch elementach, a mianowicie: a) postawie badawczej – jej integracyjnym charakterze, b) pojęciu wspólnoty interpretacyjnej – przypisywanej jej funkcji.

Posługiwanie się, na oznaczenie Dworkinowskiej koncepcji prawa, przymiotnikiem integralna jest wyrazem przyjętej koncepcji prawa oraz funkcji, jaką przypisuje się teorii prawa<sup>31</sup>. Zaczniemy od rozważań dotyczących pojęcia teorii prawa. Przymiotnik integralna wskazuje określoną funkcję teorii prawa. Jest nią uzasadnianie działalności praktyki prawniczej. Oznacza to, jak zauważa Z. Pulka, że: „tworzony przez teorię prawa obraz praktyki prawniczej ma być obrazem, który, z jednej strony, w możliwie maksymalnym stopniu pasuje do tego, jaka ta praktyka jest faktycznie, z drugiej strony, w maksymalnym stopniu odpowiada określonemu ideałowi prawa”<sup>32</sup>. Jeśli więc przyjąć, że praktyka prawnicza jest praktyką interpretacyjną o charakterze argumentacyjnym, to funkcją teorii jest wyposażanie jej w uzasadnianie (jej) działalności. W prezentowanym ujęciu teoria staje się częścią ogólną praktyki prawniczej, częścią, która wyposaża ją w podstawy argumentacji prawniczej, a następnie uzasadnia podejmowane decyzje. Takie rozumienie teorii wytycza jej obszar, jak i procedurę badawczą. Obszar ten określają zagadnienia związane z teorią legislacji, orzekania, praworządności. O ile pierwszy z nich prowadzi do rozważań nad tworzeniem prawa, teorią sprawiedliwości ustawodawczej, racjonalnością prawodawcy, o tyle drugi kieruje dociekania w stronę wypracowania standardów orzekania przez sędziego. Z kolei trzecie zagadnienie praworządności łączy oba wyżej wymienione, albowiem obejmuje teorię przestrzegania i egzekwowania prawa. Podjęcie wymienionych zagadnień prowadzi do przyjęcia określonej perspektywy, a mianowicie: prawodawcy, sędziego i podmiotu. Innymi słowy, zagadnieniu legislacji odpowiada perspektywa prawodawcy, orzekania – sędziego, a praworządności – podmiotu.

Z kolei integralność w pojmowaniu prawa odwołuje się do dwóch wymiarów: legislacyjnego oraz orzeczniczego. O ile pierwszy z nich nakazuje prawodawcom tworzyć tekst prawny, biorąc pod uwagę dotychczasowe już rozwiązania, o tyle

---

<sup>30</sup> Oczywiście mam świadomość różnic między omawianymi projektami. Przy czym, nie będę ich w tym miejscu przedstawiał, albowiem wymienione koncepcje nie stanowią przedmiotu niniejszego artykułu.

<sup>31</sup> Przedstawia ją J. Woleński, *Wstęp. Integralna filozofia prawa Ronalda Dwornika* [w:] R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998, s. 5–6. Zobacz także R. Dworkin, *Biorąc prawa...*, rozdz. IV, tenże *Imperium prawa*, tłum. J. Winczorek, Kraków 2007, rozdz. VI i VII.

<sup>32</sup> Z. Pulka, *Struktura poznania filozoficznego*, Wrocław 2004, s. 182.

wymiar orzecznicy wskazuje na rozumienie prawa jako powieści, do której kolejni interpretatorzy dopisują następnie fragmenty<sup>33</sup>. I choć R. Dworkin opiera projekt integralizmu prawnego na rozróżnieniu obu wskazanych wymiarów, to jednak nie pozostawia złudzeń, że ujmuje je łącznie jako zasady integralności politycznej<sup>34</sup>. Można więc na wyróżnione wymiary spojrzeć przez pryzmat postulowanej spójności między regułami tworzenia a interpretowania tekstu prawnego, czy też scalania procesu stanowienia i odczytywania prawa<sup>35</sup>. Warto bliżej przyjrzeć się obu wyżej wymienionym aspektom, próbując jednocześnie odpowiedzieć na pytanie: na czym polega ta integralność?

Integralna koncepcja ujmuje prawo jako zespół reguł, zasad (principles) i wymogów politycznych (policie). Reguły wyznaczają wzór powinnościowego zachowania. Ich zakres zastosowania jest ściśle określony. Dlatego wykonując regułę, można ją spełnić albo nie spełnić, nie można jej więc częściowo zrealizować. Z kolei policies to rodzaj standardu, określanym mianem wymogu politycznego, który wyznacza cele do osiągnięcia, zwykle w sferze ekonomicznej, politycznej czy też społecznego życia wspólnoty. Principle to standard, który ma być przestrzegany, ponieważ stanowi wymóg wynikający ze sprawiedliwości, uczciwości, przyzwoitości czy innego wymiaru moralności. Wartości, jakie one (zasady) wyrażają, stanowią wyznaczniki, punkty odniesienia dla praktyki prawniczej. Ich zakres zastosowania jest niedookreślony, albowiem ujawniają nie tyle nakaz/zakaz postępowania, co określoną rację argumentacyjną, którą organ stosujący prawo powinien wziąć pod uwagę<sup>36</sup>. Prawo jest więc rozpatrywane przez pryzmat złożonej struktury, którą tworzą zasady, wymogi polityki oraz teksty ustaw i precedensów.

Posługiwanie się, na określenie Dworkinowskiej koncepcji, przymiotnikiem integralna można również rozpatrywać jako konsekwencję łączenia, przez nią, obowiązku formalnego z faktycznym. W odniesieniu bowiem do reguł podstawą ich obowiązywania jest tekst prawny, z którego są wyprowadzane. Natomiast przesłanką obowiązywania zasad jest instytucjonalne oparcie bądź też odczucie stosowalności, czyli społeczne uznanie w danej wspólnocie<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> R. Dworkin, *Imperium...*, rozdz. VI.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 177 i 411.

<sup>35</sup> R. Dworkin zdaje się zauważać możliwość ujęcia obu wymiarów w jeden, zob. *Imperium...*, s. 177. Pisze na ten temat również J. Wróblewski, *Ronald Dworkin's Law's Empire*, Państwo i Prawo 1988, nr 3, s. 125.

<sup>36</sup> R. Dworkin, *Biorąc...*, s. 96. W rodzimej literaturze zagadnienie to szczegółowo omawiają W. Lang, J. Wróblewski, *Współczesna filozofia i teoria prawa w USA*, Warszawa 1986, s. 74–96.

<sup>37</sup> Takie rozumienie integralności, w kwestii obowiązywania prawa, wydaje się nawiązywać do Habermasowskiego projektu przedstawionego w pracy: *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskur-*

Integralność omawianej koncepcji wyraża się przede wszystkim w umiejętności całościowego ujęcia procesu stanowienia i odczytywania prawa<sup>38</sup>. Odwołanie się do metafory, zgodnie z którą prawo to powieść budowana przez kolejnych interpretatorów, pozwala na łączenie obu procesów: stanowienia i odczytywania prawa. Prawo rozumiane jest jako fakt kulturowy, rekonstruowany i poznawany w procesie interpretacji. Interpretacja pojmowana jest jako akt rozumienia praktyki społecznej, a teoria jako uzasadnianie praktyki prawniczej poprzez wyposażanie jej w możliwie spójną aksjologię, w szczególności w aspekcie etycznego wymiaru prawa<sup>39</sup>. Interpretator odczytując prawo, jednocześnie je kształtuje, albowiem dopisuje kolejny fragment powieści, który może mieć wpływ na następny przeprowadzany proces wykładni. Jeśli rozpatrywana sprawa będzie podobna, do badanej wcześniej, to – zgodnie z przyjętym założeniem – powinna mieć wpływ na podjęcie decyzji. Oznacza to, że sformułowana decyzja stanowi jeden z komponentów kolejnej (decyzji), jaka będzie podejmowana w podobnej sprawie. Jest tak, ponieważ interpretator nie tylko odczytuje prawo, ale jednocześnie je stanowi. Przywołana metafora prawa jako powieści, wydaje się posiadać charakter nie tylko optymalizacyjny, albowiem nie dotyczy prawa rozumianego jako tekst<sup>40</sup>. Przekonuje nas o tym uczynienie z osoby interpretatora uczestnika kultury, który je (prawo) współkształtuje. Takie ujęcie procesu interpretacji pozwala odejść od dychotomii tworzenie prawa – stosowanie prawa i związanych z tym problemów, dotyczących m.in. ustalania granic między nimi, a także służy (zachowaniu) koherencji w prawie (np. między regułami redagowania a interpretowania tekstu prawnego)<sup>41</sup>. Ten aspekt integryzmu prawnego zdaje się być podstawowym dla R. Dworkina. Mówi bowiem o nim jako postawie interpretacyjnej, która łączy tradycję z teraźniejszością oraz przyszłością. Ideę tę ilustruje przyrównanie prawa do pisania powieści przez różnych autorów. Przyjęcie tej metafory pozwala na obronę tezy, zgodnie z którą: „Integryzm prawny odrzuca więc, jako nieprzydatne, odwieczne pytanie, czy sędziowie odnajdują, czy wynajdują prawo; prawniczy sposób myślenia może-

---

su wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005.

<sup>38</sup> B. Wojciechowski, *Dyskrecjonalność sędziowska. Studium teoretycznoprawne*, Toruń 2004, s. 46.

<sup>39</sup> S. Wronkowska [w:] S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997, s. 80.

<sup>40</sup> Por. R. Sarkowicz, *O rozumieniu spójności w interpretacji prawniczej* [w:] *Teoria prawa. Współczesne prawo i prawoznawstwo*, Toruń 1988, s. 268.

<sup>41</sup> M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze 2000, s. 213.

my, zgodnie z sugestią integryzmu, pojąć tylko wtedy, gdy dostrzegamy, że czynią oni obydwie rzeczy naraz, a zarazem nie czynią żadnej z nich<sup>42</sup>.

Kolejny element w Dworkinowskiej koncepcji, który zdaje się nawiązywać do etnocentryzmu, można dostrzec rozpatrując odpowiedź na pytanie: co jest źródłem autorytetu interpretacyjnego<sup>43</sup>? R. Dworkin odpowiadając na nie, odrzuca autorytet tekstu prawnego, podobnie jak rolę interpretatora, który miałby spełniać tę funkcję. Odwołuje się bowiem do pojęcia wspólnoty interpretacyjnej, starając się w niej znaleźć oparcie dla prawa. W tym celu posługuje się, na oznaczenie działalności prawniczej, metaforą „przedsięwzięć łańcuchowych”<sup>44</sup>. Ma ona ilustrować proces interpretacji, która w tym ujęciu jest konsekwencją instytucjonalnej historii złożonej z decyzji, struktur, konwencji. Przyjęcie założenia, zgodnie z którym prawo rozumiane jest jako powieść, do której dopisuje się kolejne rozdziały, oznacza, że na każdym interpretatorze spoczywa obowiązek, z jednej strony, znajomości napisanych już rozdziałów, a, z drugiej strony, tworzenia kolejnych. Tworzenie to może polegać na rozwijaniu dotychczasowej myśli, bądź też na zwróceniu się przez interpretatora w innym kierunku, w sytuacji, gdy dotychczasowy sposób rozpatrywania sprawy okazałyby się nieodpowiedni. Jednakże w takim przypadku, według R. Dworkina, doktryna spójności wymaga, aby interpretator odniósł się do dotychczasowej linii orzeczniczej, wskazując jej nieodpowiedność<sup>45</sup>. Organem, który kontroluje wypełnianie przez interpretatora obu funkcji, zwłaszcza w kontekście tworzenia nowych rozdziałów, jest wspólnota interpretacyjna. Upatrywanie w niej podstawy oraz granicy działalności prawniczej jest bliskie projektowi etnocentryzmu. Warto jeszcze zaznaczyć, że R. Dworkin, odwołując się do pojęcia wspólnoty interpretacyjnej, już na wstępie, zauważa, że nie ma na uwadze wspólnoty w ujęciu homogenicznym, czyli takiej, w obrębie której nie dochodzi do sporów. W tym kontekście przywołuje wizję prawa jako „szachownicy”, w której obowiązują różne strategie orzecznicze czy też legislacyjne. Takie zastrzeżenie wskazuje, że o strukturze instytucjonalnej mowa jest nie jak o czymś danym, ale czymś, co się tworzy. Zapobiec ma to sytuacji, w której interpretator, odwołując się do zastanej tradycji, nie mógłby jej zmieniać w przypadku jej nieodpowiedności<sup>46</sup>. Tak rozumianą

---

<sup>42</sup> R. Dworkin, *Imperium...*, s. 227.

<sup>43</sup> R. Dworkin, *Trudne sprawy* [w:] *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa 1998; tenże *Imperium...*, s. 210–216.

<sup>44</sup> R. Dworkin, *Imperium...*, rozdz. VII, w szczeg. s. 230–234.

<sup>45</sup> R. Dworkin, *Trudne sprawy* [w:] *Biorąc...*, s. 170.

<sup>46</sup> Celem rozważań jest pokazanie podobieństw między etnocentryzmem a koncepcją R. Dworkina. Różnice między nimi ukazuje m.in. S. Fish, zob. *Praca w łańcuchu: interpretacja w prawie i literaturze* [w:] *Interpretacja...*, s. 227 i n.

wspólnotę R. Dworkin określa mianem „wspólnoty zasad” i wskazuje, że jest ona oparta na perspektywie „my”, odwołującej się do etnocentrycznego oglądu rzeczywistości społecznej<sup>47</sup>.

To niejedyny projekt, w obszarze którego widoczne jest odwoływanie się do etnocentryzmu. Kolejnym jest juryscentryczny model praktyki prawniczej A. Kozaka. W tym przypadku etnocentryzm jest zauważalny przede wszystkim w założeniach, na których oparty jest tenże projekt: a mianowicie interpretacjonizm oraz instytucjonalizacji<sup>48</sup>. Odwołanie się do interpretacjonizmu służy A. Kozakowi przeciwstawieniu się Kartezjańskiej wizji, którą wyraża opozycja podmiot – przedmiot poznania. Polega ono na zakwestionowaniu istnienia podmiotu – jako poznającego oraz przedmiotu – posiadającego status ontologiczny. Z kolei odwołanie się do instytucjonalizacji, na oznaczenie społecznego tworzenia rzeczywistości, można odczytać jako konsekwencję interpretacjonizmu. Uznanie bowiem, że rzeczywistość społeczna nie jest czymś danym, ale efektem tworzenia w obszarze różnych instytucji, prowadzi do podważenia Kartezjańskiej wizji. Wyrazem tego jest teza, którą broni A. Kozak: „W istocie podmiot istnieje w instytucjach (i tylko o tyle, o ile mu na to instytucje pozwalają), instytucje zaś manifestują swe istnienie poprzez to, co przyzwyczajiliśmy się nazywać podmiotem”<sup>49</sup>. Teza ta sprowadza się do uznania, że myślenie podmiotu jest obciążone imperatywem instytucjonalnym. Wskazany model praktyki prawniczej, określony mianem juryscentrycznego, oparty jest na założeniu, zgodnie z którym prawo rozumiane jest jako efekt społecznego tworzenia przez poszczególnych aktorów. Proces tworzenia prawa ma charakter zinstytucjonalizowany w tym znaczeniu, że działamy na mocy imperatywów instytucjonalnych, które wskazują poszczególnym aktorom jak mają się zachować, jakie czynności podejmować. Sprowadza się to do uznania, że granice działalności prawniczej wyznacza kultura. Nakreśla ona perspektywę badawczą, która, odwołując się do kategorii „my”, jest utożsamieniem wewnętrznego punktu widzenia, właściwego dla uczestników kultury. Program juryscentryzmu jest, w założeniu, odpowiedzią na pytanie o granice władzy prawniczej. Z tego też powodu jedna z tez, którą broni A. Kozak, brzmi: „To z perspektywy innej instytucji społecznej (...) działania prawników wydają się być arbitralne i władcze. Z wewnątrz-

---

<sup>47</sup> Zobacz opis „wspólnoty zasad”, jaki przedstawia R. Dworkin, *Imperium ...*, s. 212–216. Por. M. Smolak, *Uzasadnienie sądowe jako argumentacja z moralności politycznej. O legitymizacji władzy sędziowskiej*, Zakamycze 2003, część I, rozdz. 3.6.

<sup>48</sup> A. Kozak, *Granice prawniczej...*, w szczeg. rozdz. I.

<sup>49</sup> A. Kozak, *Trzy modele praktyki prawniczej* [w:] *Studia z filozofii prawa*, s. 2, J. Stelmach (red.), Kraków 2003.

instytucjonalnej perspektywy prawa zakres naszej dyskrecji okazać się może (...) znacznie węższy niż to się na ogół uważa<sup>50</sup>.

### 3. Prawniczy etnocentryzm?

W świetle przedstawionych rozważań można powiedzieć, że etnocentryzm jest aplikowany do rozważań nad prawem. Z jednej bowiem strony, myślenie etnocentryczne jest obecne w prawniczej refleksji nad prawem, czego przykładem jest juryscentryczny model praktyki prawniczej. Z drugiej zaś strony, odwoływanie się do pojęcia wspólnoty interpretacyjnej, jako czynnika warunkującego zaistnienie i funkcjonowanie dyskursu prawniczego, jest również widoczne w prawoznawstwie, czego przykładem jest Dworkinowski projekt: „przedsięwzięcie łańcuchowych”, czy też „wspólnoty zasad”. Odrębnym pytaniem pozostaje, czy uzasadnione jest mówienie o prawniczym etnocentryzmie? Odpowiadając na nie, można stwierdzić, że oba wyróżnione projekty oparte są na etnocentrycznym oglądzie rzeczywistości społecznej. Uwaga ta znajduje uzasadnienie w założeniach, które można odkodować z projektu integryzmu prawnego, jak i juryscentryzmu. I tak, R. Dworkin, kreśląc integryzm prawny, wskazuje, że ujawnia on postawę, która nie tyle odpowiada na pytanie czym jest prawo, ale jak można je poznać. Poznanie to polega na przyjęciu przez interpretatora perspektywy wewnętrznej<sup>51</sup>. Podobne stanowisko przyjmuje A. Kozak, który, w sposób bezpośredni, wskazuje, że u podstaw programu juryscentrycznego znajduje się projekt etnocentryczny<sup>52</sup>. Oba wymienione projekty oparte są na podobnych założeniach, które są znamienne dla interpretacjonizmu. Wskazują one na kulturę jako element wyznaczający działalność

---

<sup>50</sup> A. Kozak, *Granice prawniczej ...*, s. 160. „W gruncie rzeczy pojęcie władzy dyskrecjonalnej wydaje się pojęciem ściśle zewnętrznym, a więc obcym prawnikom. Pojęciem tym posługują się zewnątrzni obserwatorzy, którzy widzą sporo alternatyw dla działania prawniczego; alternatyw postrzeganych z innych, właściwych tym obserwatorom perspektyw poznawczych, kształtowanych w polityce, gospodarce, religii itd. Sami prawnicy wcale tych alternatyw nie muszą dostrzegać”.

<sup>51</sup> R. Dworkin, *Imperium ...*, s. 49 i 414. Zobacz także Z. Pulka, *Hart-Dworkin dwa warianty „wewnętrznego” postrzegania prawa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1999, nr 2142, Przegląd Prawa i Administracji XLII, s. 29–30.

<sup>52</sup> A. Kozak pisząc o juryscentryzmie, podkreśla: „Określenie to świadomie nawiązuje do pochodzącej od Rorty’ego koncepcji etnocentryzmu jako fundamentu prawdy. Rorty, akceptując to, że realność przedmiotów kultury nie ma charakteru pozamysłowego (pierwsza teza interpretacjonizmu), poszukał dla nich uzasadnienia w społecznych formach istnienia człowieka, kulturze wytwarzanej przez społeczeństwo w sieci interakcji wewnętrznych i zewnętrznych oraz kształtującej pojedynczych członków społeczeństwa funkcjonalnie do potrzeb całości (druga teza interpretacjonizmu), zob. *Granice prawniczej ...*, s. 138.

prawniczą<sup>53</sup>. Z tego też powodu za uzasadnione przyjmuję postrzeganie obu projektów jako konsekwencji zastosowania etnocentryzmu dla prawa. Czy w takim razie można mówić o prawniczym etnocentryzmie? Odpowiadając na postawione pytanie, skłonny jestem, zamiast mówić o prawniczym etnocentryzmie, odwołać się do projektu, który jest zaadoptowany w rodzimej kulturze prawniczej<sup>54</sup>. Jest nim juryscentryzm, będący przejawem etnocentrycznego postrzegania rzeczywistości społecznej. Przy czym, juryscentryzm ujmuję nie jako gotowy projekt, ale raczej idee, której treść można dookreślić, odwołując się do etnocentryzmu.

## LITERATURA:

- Berger P.L., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.
- Buchowski M., Burszta W.J., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992.
- Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
- Burszta W.J., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.
- Červinkkova H., *Trzydzieści lat Po fakcie. Uwagi o programie interpretacyjnym Clifforda Geertza*, tłum. L. Rasiński [w:] *Clifford Geertz – lokalna lektura*, D. Wolska, M. Brocki (red.), Kraków 2003.
- Dworkin R., *Imperium prawa*, tłum. J. Winczorek, Kraków 2007.
- Dworkin R., *Trudne sprawy* [w:] *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa 1998.
- Fish S., *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi* [w:] *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, A. Szahaj (red.), Kraków 2002.
- Fish S., *Krytyczna samoświadomość albo czy możemy wiedzieć, co robimy?* [w:] *Interpretacja...*
- Fish S., *Praca w łańcuchu: interpretacja w prawie i literaturze* [w:] *Interpretacja...*
- Geertz C., *Pożytki z różnorodności* [w:] *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003.
- Geertz C., *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski* [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przekł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005.

<sup>53</sup> R. Dworkin pisze: „Liczba dopuszczalnych interpretacji jest ograniczana przez historię, postać, jaką przyjmuje praktyka, lub przedmiot jej zainteresowania (...). Z konstruktywistycznego punktu widzenia twórcza interpretacja jest kwestią interakcji między jej celem i obiektem”, zob. *Imperium...*, s. 52.

<sup>54</sup> P. Kaczmarek, *Pytanie o użyteczność perspektywy (etno)centrycznej dla rozważań nad prawem* [w:] *Ponowoczesność...*, s. 152–157.



- Geertz C., *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury* [w:] *Interpretacja...*
- Geertz C., *Wiedza lokalna. Fakt i prawo w perspektywie porównawczej* [w:] *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przekł. D. Wolska, Kraków 2005.
- Gierszewski Z., *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*, Poznań 2000.
- Gizbert-Studnicki T., *Język prawny z perspektywy socjolingwistycznej*, Kraków 1986.
- Gromski W., *Autonomia i instrumentalny charakter prawa*, Wrocław 2000.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005.
- Hart H.L.A., *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998.
- Kaczmarek P., *Pytanie o użyteczność perspektywy (etno)centrycznej dla rozważań nad prawem* [w:] *Ponowoczesność...*
- Kalaga W., *Tradycja – tekst – interpretacja*, „Teksty Drugie” 1998, nr 4.
- Kaufmann A., *Problemgeschichte der Rechtsphilosophie* [w:] A. Kaufmann, W. Hassemmer, *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, Heidelberg 1985.
- Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.
- Kmita J., *Konieczne serio ironisty*, Poznań 2007.
- Kochanowicz L., *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencjonalne*, Wrocław 2005.
- Kozak A., *Granice prawniczej władzy dyskrecjonalnej*, Wrocław 2002.
- Kozak A., *Trzy modele praktyki prawniczej* [w:] *Studia z filozofii prawa*, J. Stelmach (red.), Kraków 2003.
- Kozak A., *Reguły interpretacji kulturowej a reguły dokonywania czynności konwencjonalnej* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Kompetencja ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, W. Jedleck (red.), Wrocław 2004.
- Lang W., J. Wróblewski, *Współczesna filozofia i teoria prawa w USA*, Warszawa 1986.
- Lenk H., *Filozoficzny zarys transcendentnego interpretacjonizmu* [w:] *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 1995.
- Lenk H., *Filozoficzny zarys transcendentnego interpretacjonizmu* [w:] *Filozofia...*
- Lenk H., *Interpretacja i interpretator* [w:] *Filozofia...*
- Nagel T., *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1997.
- Pulka Z., *Hart-Dworkin dwa warianty „wewnętrznego” postrzegania prawa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1999, nr 2142, Przegląd Prawa i Administracji XLII.
- Pulka Z., *Struktura poznania filozoficznego*, Wrocław 2004.
- Pytanie o użyteczność perspektywy (etno)centrycznej dla rozważań nad prawem* [w:] *Ponowoczesność. Z zagadnień teorii i filozofii prawa*, M. Błachut (red.), Wrocław 2007.

- Rorty R., *Wprowadzenie: antyreprezentacjonizm, etnocentryzm i liberalizm oraz O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi* [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne. Tom I*, przeł. J. Margański.
- Sack P., *Ethnographische Beobachtung als Basis für die Rechtsvergleichung*, „Archiv für Rechts und Sozialphilosophie” 1984, nr 22.
- Sarkowicz R., *O rozumieniu spójności w interpretacji prawniczej* [w:] *Teoria prawa. Współczesne prawo i prawoznawstwo*, Toruń 1988.
- Schott R., *Die Einheit der Rechtskultur in der Vielheit der Rechtskulturen*, „Archiv für Rechts und Socialphilosophie” 1984, nr 22.
- Smolak M., *Uzasadnienie sądowe jako argumentacja z moralności politycznej. O legitymizacji władzy sędziowskiej*, Zakamycze 2003.
- Stasiuk K., *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Pomiędzy działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową*, Wrocław 2003.
- Szahaj A., *Paninterpretacjonizm, czyli nie ma niczego w tekście, czego by pierwiej nie było w kontekście (odpowiedź krytykom)*, „Teksty Drugie” 1998, nr 4.
- Wojciechowski B., *Rola antropologii prawniczej w badaniach prawno-porównawczych* [w:] *Prawoznawstwo a praktyka stosowania prawa*, Z. Tobor, I. Bogucka (red.), Katowice 2002.
- Wojciechowski B., *Dyskrecjonalność sędziowska. Studium teoretycznoprawne*, Toruń 2004.
- Woleński J., *Wstęp. Integralna filozofia prawa Ronalda Dwornika* [w:] R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998.
- Wronkowska S., Ziemiński Z., *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997.
- Wróblewski J., *Ronald Dworkin's Law's Empire*, „Państwo i Prawo” 1988, nr 3.
- Zemło M., *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Lublin 2003.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze 2000.
- Zirk-Sadowski M., *Pozytywizm prawniczy a filozoficzna opozycja podmiotu i przedmiotu poznania* [w:] *Studia z filozofii prawa*, J. Stelmach (red.), Kraków 2001.

## SUMMARY

The purpose of my article is to give an answer to the crucial question: is it reasonable to speak about legal ethnocentrism as an inner standpoint? I would like to realize that purpose by presenting ethnocentrism as a consequence of interpretationism. This reference ought to illustrate the theory according to which in the basics of ethnological point of view we can decipher assumptions proper to interpretationism. The next stage in the process of realization of our task is the analysis of legal projects which refer to the ethnological stand-

point – for example the Roland Dworkin’s integral concept or juryscentryzm of Artur Kozak. In relation to those attitudes I will try to show that ethnocentric thinking is present in the legal reflection on law. Nevertheless my statement is not an acceptance of speaking about legal ethnocentrism, but it serves only to point out the need of precision of legal projects which refer to ethnocentrism.