

20/2023

Karolina Mendecka

**Dobro dziecka
w ujęciu
indywidualistycznym
i wspólnotowym**

JURYSPRUDENCJA

20/2023



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Karolina Mendecka

**Dobro dziecka
w ujęciu
indywidualistycznym
i wspólnotowym**



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2023

Karolina Mendecka (ORCID: 0000-0002-3575-4334) – Uniwersytet Łódzki
Wydział Prawa i Administracji, Instytut Badań Prawnoporównawczych i Interdyscyplinarnych
90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 8/12

REDAKTORZY

Marek Zirk-Sadowski (Uniwersytet Łódzki), *Tomasz Bekrycht* (Uniwersytet Łódzki)
Bartosz Wojciechowski (Uniwersytet Łódzki)

SEKRETARZ

Robert Krason (Uniwersytet Łódzki)

RADA PROGRAMOWA

Andrzej Bator (Uniwersytet Wrocławski), *Tadeusz Biernat* (Krakowska Akademia
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego), *Luka Burazin* (Uniwersytet w Zagrzebiu)
Stanisław Czepita (Uniwersytet Szczeciński), *Tomasz Gizbert-Studnicki* (Uniwersytet
Jagielloński), *Mariusz Golecki* (Uniwersytet Łódzki), *Jack Hamlin* (Uniwersytet w San Diego)
Małgorzata Król (Uniwersytet Łódzki), *Grzegorz Leszczyński* (Uniwersytet Łódzki)
Jerzy Leszczyński (Uniwersytet Łódzki), *Leszek Leszczyński* (Uniwersytet
Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie), *Jose Aroso Manuel Linhares* (Uniwersytet w Coimbrze)
Anne-Liese Kjaer (Uniwersytet w Kopenhadze), *Lech Morawski* (Uniwersytet Mikołaja
Kopernika w Toruniu), *Tomasz Pietrzykowski* (Uniwersytet Śląski), *Radim Polčák* (Uniwersytet
Masaryka w Bernie), *Haroldas Šinkūnas* (Uniwersytet w Wilnie), *Marek Smolak* (Uniwersytet
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), *Tomasz Stawecki* (Uniwersytet Warszawski)
Gülriz Uygur (Uniwersytet w Ankarze), *Anne Wagner* (Université du Littoral Côte d'Opale)
Sylvia Wojtczak (Uniwersytet Łódzki), *Jerzy Zajadło* (Uniwersytet Gdański)
Wojciech Załuski (Uniwersytet Jagielloński)

RECENZENCI

Agnieszka Bielska-Brodziak, *Przemysław Kaczmarek*

REDAKTOR INICJUJĄCY

Monika Borowczyk

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Konrad Sęk

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

Agencja Reklamowa efectoro.pl

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów
zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

© Copyright by Karolina Mendecka, Łódź 2023
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2023

<https://doi.org/10.18778/8331-171-5>

ISBN 978-83-8331-171-5

e-ISBN 978-83-8331-172-2

Spis treści

Wstęp	7
I. Tradycja ideowa	15
1. Etymologia pojęcia dobra	17
2. Koncepcje dobra w ujęciu filozoficznym.....	19
2.1. Wspólnotowe spojrzenie na dobro: filozofia scholastyczna	22
2.2. Odrodzenie dobra w znaczeniu indywidualistycznym	25
2.3. Filozofia współczesna wobec problematyki dobra	31
2.4. Współczesne filozofki wobec dobra	34
3. Dobro: uwagi podsumowujące.....	36
II. Dobro jednostki a dobro wspólne	39
1. Dobro jednostki	41
1.1. Dobro jednostki: centrum zainteresowania myśli liberalnej	46
1.1.1. John Rawls: sprawiedliwość a dobro jednostki	49
1.1.2. Ronald Dworkin: indywidualizm etyczny	50
1.1.3. John Gray: liberalizm modus vivendi	52
1.1.4. Joseph Raz: dobrostan a interes jednostki	53
1.1.5. Robert Nozick: wolność, własność i jednostka	54
1.2. Liberalowie wobec dobra jednostki: uwagi podsumowujące	56
2. Dobro wspólne	57
2.1. Źródło rozmyślań o dobru wspólnym: katolicka nauka społeczna	61
2.2. Komunitariańska perspektywa na dobro wspólne	68
2.2.1. Michael Sandel: jednostka we wspólnocie	70
2.2.2. Charles Taylor: dobro bezpośrednio wspólne	72
2.2.3. Amitai Etzioni: złoty środek	74
2.2.4. Michael Walzer: dobra społeczne	76
2.2.5. Alasdair MacIntyre: dobro wspólne a cnota	77
3. Między dobrem jednostki a dobrem wspólnym	79
3.1. Will Kymlicka: współczesne spojrzenie na wspólnotę i jednostkę	80
3.2. Andrzej Szahaj: liberalna obrona dobra wspólnego	82
4. Prawo wobec dobra wspólnego i dobra jednostki	84
5. Jednostka a wspólnota: uwagi podsumowujące	96

III. Dobro dziecka w perspektywie filozoficznoprawnej	99
1. Dziecko w perspektywie filozoficznoprawnej	100
1.1. Dziecko i dzieciństwo z perspektywy historycznofilozoficznej	101
1.2. Rodzina i dobro wspólne w kontekście dziecka	104
1.3. Filozoficzne spojrzenie na dobro dziecka	113
2. Dziecko jako podmiot praw	122
2.1. Podmiotowość dziecka	123
2.2. Rodzina jako podstawowa komórka społeczna: prawo wobec zmian	127
2.3. Dobro i interes dziecka w świetle prawa	134
3. Dobro dziecka: uwagi podsumowujące	147
IV. Dobro dziecka w ujęciu teoretycznoprawnym: między wspólnotą a jednostką	149
1. Konstrukcja normatywna dobra dziecka	150
1.1. Kilka uwag o zasadach prawa – koncepcje wybrane	152
1.2. Krótka charakterystyka klauzul generalnych	158
1.3. Zasada prawa a klauzula generalna: uwagi porównawcze	162
2. Dobro dziecka – zasada czy klauzula?	166
2.1. Zasada dobra dziecka jako nadrzędna norma prawa	166
2.2. Niedookreślony charakter klauzuli dobra dziecka – studium przypadku	180
2.3. Dobro dziecka: apollinińska zasada, dionizyjska klauzula	185
3. Dobro dziecka w ujęciu indywidualistycznym i wspólnotowym	187
Zakończenie.....	193
Bibliografia	197

Wstęp

Sposób myślenia o dobru zmieniał się na przestrzeni dziejów filozofii wielokrotnie. Nieustannie jednak powraca ten sam dylemat, dotyczący zależności pomiędzy dobrem partykularnym a wspólnym. Przez długi okres w historii przeważało stanowisko wspólnotowe uznające prymat dobra wspólnego. Zmiana nastąpiła wraz z nadejściem oświecenia, w którym pierwszeństwo przyznano jednostce. Od tego czasu indywidualistyczny sposób myślenia o dobru w tzw. świecie zachodnim¹ dominuje (z przerwami) do dziś. Jednakże, między innymi za sprawą komunitarianian², w ostatnich dziesięcioleciach w filozofii politycznej oraz filozofii prawa kwestia dobra wspólnego odżyła na nowo.

Odrodzenie się debaty dotyczącej relacji pomiędzy dobrem wspólnoty a dobrem jednostki nie pozostaje bez znaczenia dla nurtującego mnie zagadnienia dobra dziecka. Śledząc aktualne wydarzenia, trudno jest oprzeć się wrażeniu, że pojęciem tym posługują się obecnie wszyscy: prawnicy, politycy, psychologowie – w nawiązaniu do właściwie każdej sytuacji z dzieckiem związanej. Powodem, dla którego powstało to opracowanie, jest chęć usystematyzowania najważniejszych kwestii dotyczących dobra dziecka.

Z uwagi na to, że czas przydzielony nam na ziemi jest zbyt krótki, by dojść do wszystkich wniosków samodzielnie, w poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące nas pytania, należy zaczerpnąć je u źródeł. Czym są jednak te źródła? Wydaje się, że to znacznie więcej niż dzieła literackie i filozoficzne. Zbigniew Herbert w *Przesłaniu Pana Cogito* mówi:

Powtarzaj stare zaklęcia ludzkości bajki i legendy
Bo tak zdobędziesz dobro którego nie zdobędziesz³

¹ W tekście posłużono się terminem „świat zachodni” na określenie państw historycznie i kulturowo zbliżonych do Europy i Ameryki Północnej oraz – w zakresie rozważań dotyczących regionalnej ochrony praw człowieka – sygnatariuszy Organizacji Państw Amerykańskich.

² Już w tym miejscu pragnę zaznaczyć, że w polskiej literaturze przeważają pojęcia „komunitaryzm” oraz „komunitaryści”, jednak występują również określenia: „komunitarianizm” i „komunitarianie”. W niniejszym opracowaniu posłużono się drugim ze sformułowań, w celu odróżnienia filozofii komunitariańskiej od „komunizmu” czy „komunistów”. Należy jednak wskazać, że Andrzej Szahaj stosuje sformułowanie „komunitaryści”, gdyż słowo „komunitarianie” uważa za niepotrzebną kalkę z języka angielskiego (*communitarians*), zob. szerzej Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń 2010.

³ Z. Herbert, *89 wierszy*, Kraków 2003, s. 169.

Właśnie do legend, a właściwie do mitów greckich, sięgnął Fryderyk Nietzsche, zafascynowany antyczną tragedią i kulturą, w celu znalezienia wskazówek odnośnie do dręczących go kwestii. Jego pierwsze dzieło, *Narodziny tragedii*, na stałe zapisało się w kanonie filozofii⁴, ze względu na zaproponowaną przez autora koncepcję opartą na przeciwstawnych elementach: apollińskim i dionizyjskim⁵.

Nietzscheańska dychotomia to filozoficzna recepcja mitów zapożyczonych od starożytnych Greków, „którzy głębokie tajniki swej wizji sztuki udostępniają badaczowi nie tyle w pojęciach, ile w dogłębnie wyrazistych postaciach swego świata bogów”⁶. Chociaż obydwaj synowie Zeusa faktycznie wyróżniali się odmiennymi cechami, w mitologii nie byli sobie, co do zasady, przeciwstawiani⁷. Nietzsche natomiast przedstawił apollińskość i dionizyjskość jako rodzaj opozycji, w której świat apolliński symbolizował sen oraz sztukę obrazową i epikę, a dionizyjski – fizjologiczny stan upojenia oraz sztukę nieobrazową, przede wszystkim muzykę⁸.

Rozróżnienie pierwiastków dionizyjskiego i apollińskiego nurtowało filozofa przez cały okres jego twórczości. Zauważył to już Heidegger, stwierdzając: „dla Nietzschego przeciwstawienie to pozostawało stałym źródłem nieprzeżytych niejasności oraz nowych pytań”⁹. Innymi słowy, dla Nietzschego pierwiastki apolliński i dionizyjski to „moce artystyczne, które wynurzają się z samej przyrody”¹⁰, którym filozof nadaje charakter metafizyczny.

⁴ Chociaż sam Nietzsche ocenił później *Narodziny tragedii* jako książkę „źle napisaną, ciężką, przykrą, zawziętą i chaotycznie obrazową, emocjonalną, miejscami przesłodzoną na kobiecy wręcz sposób, o nierównym tempie, bez dążenia do logicznej czystości, wielce przekonaną i dlatego pomijającą dowody, wątpiącą nawet w stosowność dowodzenia, za książkę dla wtajemniczonych, za «muzykę» dla ochrzczonych muzyką, których łączą od początku rzeczy wspólne, rzadkie doświadczenia artystyczne, za znak rozpoznawczy więzów krwi *in artibus* – książka butna i marzycielska, która na *profanum vulgus* «wykształconych» zamyka się bardziej niż na lud, która wszelako, jak dowiodło i dowodzi jej oddziaływanie, dość dobrze umie znajdować sobie współmarzycieli i wabić ich na nowe kręte ścieżki i tancplac”, F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, Warszawa 2011, s. 21.

⁵ Nietzsche nie był jednak pierwszym, który zaproponował takie rozróżnienie. O żywiole dionizyjskim pisali wcześniej osiemnastowieczni historycy sztuki, m.in. Johann Joachim Winckelmann (mówiąc o pierwiastku bachusowym w sztuce. Dionizos to inaczej Bachus, stąd bachusowy), zob. J.J. Winckelmann, *Dzieje sztuki starożytnej*, Kraków 2012. Natomiast filozof romantyczny Friedrich von Schelling odróżniał te dwa symbole od siebie, zob. F.W.J. Schelling, *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, New York 2008.

⁶ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 33.

⁷ J. Parandowski, *Mitologia*, Poznań 1990.

⁸ Opozycja ta prawdopodobnie zaczerpnięta jest od Artura Schopenhauera (którym Nietzsche we wczesnym okresie się fascynował, a którego filozofią później wzgardził), M. Żelazny, *Nietzsche „Ten wielki wzgardzieli”*, Toruń 2007, s. 15.

⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Warszawa 1998, t. 1, s. 116.

¹⁰ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 33.

Często omawiana w literaturze dychotomia, która tak fascynowała filozofa, była krytykowana jako nazbyt arbitralna¹¹. Jednakże zwolenników Nietzscheańskiej koncepcji również było wielu. Do najważniejszych zaliczał się Ryszard Wagner, który jednocześnie przez pewien czas stanowił dla filozofa największą inspirację (pierwsze wydanie omawianego dzieła zostało zadedykowane kompozytorowi). Do tego stopnia, że przypisywał Wagnerowi rolę odnowiciela tragedii z ducha muzyki¹².

Obecnie, za sprawą Nietzschego, formuła oparta na dwóch żywiołach na dobre utrwalona została w literaturze i inspirowe myślicieli z różnych dziedzin z uwagi na swoją pojemność. Koncepcja ta stała się podstawą rozważań m.in. dla antropolożki Ruth Benedict¹³, psychiatry Carla Gustava Junga¹⁴, noblisty w dziedzinie medycyny Alberta Szent-Györgyia¹⁵ oraz naukowca Camille Paglii¹⁶. Nietzscheańska teoria odcisnęła również piętno w filozofii, zwłaszcza Martina Heideggera¹⁷

¹¹ Zob. L. Staff, *Posłowie*, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli Hellenizm i pesymizm*, Warszawa 2003.

¹² Później drogi Nietzschego i Wagnera rozeszły się, m.in. z uwagi na religijność kompozytora, nie do zaakceptowania przez filozofa, L. Staff, *Posłowie*, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli Hellenizm i pesymizm*, Warszawa 2003.

¹³ W swojej książce *Wzory kultury*, korzystając z omawianej opozycji, podzieliła kultury rdzennych ludów amerykańskich na apollińskie (hołubiące skromność, umiar i porządek) oraz dionizyjskie (dzikie, nieumiarkowane, rozrzutne). Jednocześnie wyrażała pochwałę relatywizmu kulturowego, R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966.

¹⁴ Carl Gustav Jung posłużył się tymi pojęciami w dziedzinie psychologii, opisując apollińskość i dionizyjskość jako introwersję oraz ekstrawersję, C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, Warszawa 1997.

¹⁵ Szent-Györgyi z kolei dokonał podziału naukowców zgodnie z Nietzscheańską dychotomią. Stwierdził, że apollińscy uczeni dążą do udoskonalenia oraz pogłębienia odkrytych już teorii, nie mają problemu z zaplanowaniem swoich badań. Z kolei naukowcy dionizyjscy, którzy kierują się intuicją, odkrywają nowe ścieżki badań przypadkowo i nierzadko w sposób nieoczekiwany (ale nie bezmyślny – jak mówi: „odkrycie to przypadek, który przydarza się wyćwiczonym umysłom”, oryg. *a discovery is said to be an accident meeting a prepared mind*). Obecne metody faworyzują apollińskich naukowców, tymczasem jego zdaniem, aby wspierać rozwój i postęp, należałoby wspierać tych drugich, A. Szent-Györgyi, *Dionysians and Apollonians*, „Science” 1972, nr 176, s. 966.

¹⁶ W swoim przełomowym dziele z dziedziny krytyki literackiej *Sexual Personae* Camille Paglia zastępuje pierwiastek dionizyjski elementem chtonicznym (od bóstw chtonicznych, do których zalicza się również Dionizos – bóstwa te występują w większości religii politeistycznych i związane są z ziemią, naturą, ciemnością czy śmiercią), gdyż twierdzi, że żywioł dionizyjski stał się w obecnych czasach symbolem hedonizmu. Paglia przypisuje element chtoniczny kobietom, prokreacji oraz wyzwoleniu seksualnemu. Natomiast apolliński – mężczyznom, ale też celibatowi, rozumowi, postępowi. Twierdzi, że walka z chtoniczną naturą odpowiada za dominację mężczyzn w nauce, sztuce i polityce, C. Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefretiti to Emily Dickinson*, New York 1991.

¹⁷ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche...*

oraz Michela Foucaulta¹⁸, oraz w wielu jej nurtach jako takich (mowa tu np. o ekstropianizmie, który jest nurtem transhumanizmu¹⁹).

Pierwiastek apolliński to roztropność, czystość, sztuka i poezja. Grecki bóg Apollon to wedle greckiej mitologii bóg słońca, logiki, prawa, porządku, racjonalnego myślenia. W przeciwieństwie do swojej bliźniaczej siostry Artemidy (bogini łowów), która reprezentowała śmierć, ten najpiękniejszy z bogów greckich symbolizował życie²⁰. Nietzsche zawęził jednak obraz Apolla jedynie do wybranych przez siebie cech, pomijając niekiedy grecką charakterystykę boga²¹. Apollińskość według niego cechuje harmonia i umiarkowanie, ale też schematyzm i powściągliwość, co świadczy o tym, że zagraża jej „brak mocy”.

Jak twierdzi Nietzsche, z jego doświadczenia (sic!) wynika, że pierwiastek apolliński opiera się na pozorach, tak jak sen oraz marzenia są iluzoryczne. Jednocześnie świat apolliński pozostaje racjonalny oraz wysoko ceni inteligencję, która jednak według filozofa jest „wroga życiu”. W świetle Nietzscheańskich rozważań żywioł apolliński „zna tylko jedno prawo – jednostkę – to jest zachowanie granic jednostki, miarę w znaczeniu helleńskim. Apollon, jako bóstwo etyczne, wymaga od swoich miary i poznania siebie, aby zachować ją mogli”²². Innymi słowy, żywioł ten ubóstwia jednostkę, a Apollon uosabia *principii individuationis*²³. Jednocześnie jednostka zna swoje ściśle określone miejsce, ale samo istnienie nie jest w żaden sposób uduchowione, nie jest ani dobre, ani złe. Filozof wyjaśnia, że w tej rzeczywistości jednostka zmuszona jest do życia w udręce wytworzonej wizji, w której brakuje miejsca na uduchowienie.

Żywioł dionizyjski natomiast wywodzi się wprost od postaci Dionizosa, syna boga i śmiertelniczki. Być może to właśnie jego człowiecza część odpowiada za dzikość natury. Jak pisze Tadeusz Gadacz, Bachus jest „symbolem strumienia samego życia”²⁴. W mitologii greckiej symbolizował płodność, optymizm oraz

¹⁸ Zob. np. M. Foucault, *Historia seksualności*, Gdańsk 2010.

¹⁹ Nietzscheańskie żywioły są również inspiracją dla ekstropianizmu – nurtu transhumanizmu, który głosi, że należy koncentrować wysiłki na nauce i postępie, aby osiągnąć swego rodzaju wspomaganą technologią utopię, m.in. nieśmiertelność, unicestwienie bólu, wyzwolenie z ról społecznych. Ekstropia to też przeciwieństwo entropii, K. Szumański, *Transhumanizm: utopia czy ekstropia?*, „Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2015, nr 27, s. 159–175; K. Całus, *Transhumanizm – wizja nowego człowieka*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, t. 9, nr 4, s. 237–255. Teoria zaproponowana została przez Maxa More’a i jest uważana za kontynuację filozofii apollińskiej, M. More, *The Overhuman in the Transhuman*, „Journal of Evolution and Technology” 2010, t. 1, nr 21, s. 1–4.

²⁰ Chociaż początkowo uważany był za boga śmierci, kompetencje Apollona z czasem się przekształciły, zob. J. Parandowski, *Mitologia...*

²¹ M. Rolka, *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Katowice 2014, s. 29.

²² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 28.

²³ Filozoficzne rozważania o *principium individuationis*, zob. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, Warszawa 2008.

²⁴ T. Gadacz, *Historia filozofii*, Kraków 2009, s. 76.

przyjemność, natomiast jego symbolem jest wino. Co za tym idzie, jak wspomniano wyżej, dionizyjskość przypomina stan odurzenia. Z tego względu Nietzsche wskazuje, że w dionizyjskim świecie świadoma jaźń znika – jednoczy się z naturą, jak w stanie upojenia. Integracja odbywa się nie tylko z ludźmi, ale również z przyrodą. Dzięki temu, że świat dionizyjski nakłania do życia według popędów i samowoli, umożliwia dostrzeżenie rzeczywistości takiej, jaką jest ona faktycznie. Nie ma w niej miejsca na pozory, bariery czy jakiegokolwiek ograniczenia. Największym ograniczeniem dla natury (a zatem i dla samego życia) jest intelekt. Stąd w świecie dionizyjskim intelektualizm zepchnięty zostaje na margines i ustępuje przeczuciom oraz instynktom – tylko taka mądrość, wynikająca z natury, jest ważna. Jednostkowość nie jest istotna, co więcej indywidualizm w świecie dionizyjskim stanowi źródło i przyczynę wszelkiego cierpienia²⁵. Najważniejszą rolę pełni żywioł oraz intuicja, która unicestwia jednostkę²⁶. Filozof niewątpliwie zafascynowany był Dionizosem²⁷ – dopatrywał się tego pierwiastka w narodzie niemieckim. Dostrzegał jednak związane z tym żywiołem zagrożenia: barbarzyństwo i szaleństwo. Natomiast największą zaletą dionizyjskości była ogromna wola mocy, której brak pierwiastkowi apollińskiemu.

Nietzscheańską dychotomię możemy przełożyć na cały otaczający nas świat. Każdy z nas składa się z dwóch elementów: czasem działamy racjonalnie, a czasem intuicyjnie, zachowujemy rozwagę i podejmujemy ryzyko, marzymy i korzystamy z uroków życia. Podczas gdy żywioł dionizyjski na dobre zawładnął życiem niektórych, inni zdają trzymać się racjonalnych, apollińskich reguł. Tymczasem, stwierdza filozof, konieczna staje się równowaga pomiędzy dwoma pierwiastkami. Brak harmonii nieuchronnie wiedzie do upadku, tak, jak stało się zarówno z tragedią, jak i całą grecką cywilizacją. Krótko mówiąc, należy dążyć do apollińsko-dionizyjskiej dwójjedni.

Formuła oparta na przeciwstawieniu dwóch żywiołów jest optyką przyjętą w tym opracowaniu w nawiązaniu do wielu przeciwieństw: począwszy od wspólnotowego i indywidualistycznego spojrzenia na dobro, filozofii liberalnej i komunitariańskiej w nawiązaniu do koncepcji dobra jednostki i dobra wspólnego, aż po koncepcję dobra dziecka – z perspektywy jednostki i wspólnoty. Chociaż jest to jedynie ramowa sugestia ujęcia polemik i sporów pomiędzy dwiema perspektywami, stanowi próbę naszkicowania najważniejszych stanowisk, zagadnień i argumentów w celu podjęcia jak najstaranniejszej próby omówienia zagadnień związanych z dobrem dziecka. Jest to konieczne z uwagi na fakt, że prawodawca często odsyła do dobra dziecka, podczas gdy organ stosujący prawo ma za zadanie ustalić pełną treść tego pojęcia, co stanowi zadanie

²⁵ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 50.

²⁶ B. Baran, *Metafizyka tragedii*, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 20.

²⁷ Poświęcił tej tematyce osobną książkę, zob. F. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie*, Warszawa 2011.

równie trudne, co ważne. Naturalnie ocena dobra dziecka nie może być oparta na indywidualnych przekonaniach, lecz powinna być wyrazem preferencji zarówno prawnych, jak i moralnych.

Intencją niniejszej publikacji nie jest natomiast udzielenie odpowiedzi na pytanie o istotę dobra dziecka lub podanie jednoznacznej definicji, gdyż jest to zadanie skazane na niepowodzenie (jak wyjaśniam dalej w tekście).

W części I podjęłam się omówienia wybranych koncepcji filozoficznych dotyczących podstawowego zagadnienia dla filozofii oraz niniejszej publikacji, czyli dobra. Z racji przyjętych ram tego opracowania ograniczyłam się do takich myśli, które łączą się w jakiś sposób z tytułowym dylematem, tzn. jednostkowym bądź wspólnotowym spojrzeniem na dobro. Dobór ten jest arbitralny i w żadnym stopniu nie rości sobie prawa do wyczerpania idei dobra – wystarczy w tym miejscu wskazać monografię *O bezwzględności dobra* Władysława Tatarkiewicza, w której opracowano to zagadnienie w sposób niewątpliwie bardziej szczegółowy²⁸.

Następnie, w części II, przedstawione zostały różne koncepcje dotyczące zagadnienia dobra jednostki, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii liberalnej, gdyż korzenie indywidualistycznego myślenia o dobru mają właśnie liberalne korzenie. Z racji przyjętych założeń odniosłam się przede wszystkim do najbardziej przełomowych głosów, do których zaliczam m.in.: Johna Rawlsa, Ronalda Dworkina, Johna Graya czy Josepha Raza. Liberalne poglądy dotyczące omawianego zagadnienia przedstawiłam w nawiązaniu do wspomnianej wyżej krytyki komunitariańskiej, która stanowi jedną z najważniejszych debat we współczesnej filozofii politycznej, a w rezultacie – również filozofii prawa. W celu jak najpełniejszego wyjaśnienia poglądów związanych z dobrem wspólnym pokrótce omówiłam najważniejsze argumenty autorów zaliczanych do grona komunitarian: Charlesa Taylora, Michaela Walzera, Amitaia Etzioniego, Michaela Sandela oraz Alasdaira MacIntyre'a. Należy ponownie zaznaczyć, że celem nie jest przedstawienie sporu liberalów z komunitarianami – monografia ta stanowi jedynie próbę naświetlenia kwestii kluczowych dla lepszego zrozumienia pojęcia dobra dziecka: dobra wspólnego oraz dobra dziecka, jak również zależności pomiędzy nimi. W tym miejscu także należy wskazać monografię w polskiej literaturze przedmiotu, traktującą o tych zagadnieniach w sposób szczegółowy oraz wyczerpujący, przede wszystkim monografię Andrzeja Szahaja *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*²⁹ oraz Anety Gawkowskiej *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*³⁰, które przy okazji stanowiły cenne wsparcie podczas pisania tego opracowania. Kwestia dobra wspólnego została również wnikliwie omówiona na

²⁸ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919.

²⁹ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.

³⁰ A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Warszawa 2004.

gruncie polskiej teorii i filozofii prawa przez Marka Piechowiaka³¹. Tym bardziej należy w tym miejscu podkreślić, że to zagadnienie jest jedynie tłem dla centralnych rozważań dotyczących dobra dziecka, co stanowi przedmiot pogłębionych analiz w części III oraz IV.

Część III to próba naszkicowania filozoficznego spojrzenia na dobro dziecka, z uwzględnieniem zmieniającej się historii oraz prawa. Tłem dla omawianych pojęć – takich jak dziecko oraz rodzina, które są nierozzerwalnie związane z tytułowym zagadnieniem – są przepisy prawne odzwierciedlające przemiany zachodzące zarówno polskim społeczeństwie, jak i w społeczności międzynarodowej. Na wstępie trzeba zaznaczyć, że ograniczyłam się do prawa polskiego oraz do wybranych organizacji międzynarodowych, takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, Rada Europy oraz Organizacja Państw Amerykańskich³². Żywię przekonanie, że nawiązanie wyłącznie do wybranych organizacji oraz instytucji funkcjonujących w ich ramach, a zwłaszcza trybunałów międzynarodowych, dostarcza zarazem przekrojowego, jak i wystarczającego materiału porównawczego, koniecznego do omówienia koncepcji dobra dziecka z perspektywy filozoficznoprawnej. Pojęcie dobra dziecka z uwzględnieniem prawa krajowego i międzynarodowego zostało już szczegółowo przeanalizowane w monografii Magdaleny Arczewskiej z zakresu nauk społecznych zatytułowanej *Dobro dziecka jako przedmiot troski społecznej*³³.

Część IV stanowią rozważania teoretycznoprawne, które, koncentrując się na konstrukcji normatywnej dobra dziecka (jako zasady prawnej oraz jako klauzuli generalnej), wskazują na przykłady z orzecznictwa sądów i trybunałów. Ostatnia część opracowania zawiera ponadto próbę odpowiedzi na tytułowe pytanie o istotę dobra dziecka w ujęciu indywidualistycznym i wspólnotowym.

Niniejsza publikacja jest wyrazem chęci zainicjowania pogłębionej debaty dotyczącej prawdziwego znaczenia dobra dziecka, gdyż – jak wynika z praktyki stosowania prawa – pojęcie to często bywa stosowane niedbale i nieprecyzyjnie. Intencją tekstu nie jest jednak wskazanie gotowych rozwiązań czy przygotowanie recepty na ten skomplikowany oraz istotny proces ustalania treści pojęcia dobra dziecka przez organy stosujące prawo. Monografia ma na celu jedynie ukazanie dwoistej natury dziecka zarówno wspólnotowej, jak i indywidualistycznej, którą należy wziąć pod uwagę, dokonując interpretacji tego pojęcia.

³¹ M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.

³² Z niewielkimi wyjątkami tam, gdzie zaznaczono, zwłaszcza w nawiązaniu do Unii Europejskiej lub ustawodawstwa innych państw.

³³ M. Arczewska, *Dobro dziecka jako przedmiot troski społecznej*, Kraków 2017.

I. Tradycja ideowa

Niezbędny element rzetelnej analizy dobra dziecka, które jest centralnym punktem tego opracowania, stanowi uprzednie odwołanie się do samej idei dobra. To pojęcie dla filozofii zarówno podstawowe, jak i niezwykle trudne w konceptualizacji. Problematyka dobra jest jednym z największych dylematów ludzkości – zaraz obok innych zagadnień, takich jak poznanie, byt czy prawda.

Pytanie o istotę dobra wciąż nurtuje wielu filozofów, którzy pragną znaleźć ostateczną odpowiedź na pytanie o jego sedno i miejsce w systemie wartości. Celnie zauważył Władysław Tatarkiewicz we wstępie do swojej przełomowej pracy *O bezwzględności dobra*, że

używając terminu „dobre”, „złe”, „wartość”, znajdujemy się w położeniu trudnym i z punktu widzenia metodologii naukowej, niepożądanym. Zasada metodologiczna zaleca, aby używać w nauce tylko takich terminów, które albo są zdefiniowane albo przynajmniej posiadają wyraźne i dla wszystkich, którzy posługują się nimi, wspólne znaczenia. Terminy zaś, o które tu chodzi, nie są zdefiniowane: a zarazem są – zwłaszcza „dobre” i „złe” – notorycznie wieloznaczne¹.

Istotnie, na gruncie logiki, „dobre” to nazwa abstrakcyjna, bowiem jej desygnaty² nie należą do kategorii rzeczy lub osób. Z kolei przypisywanie desygnatów w postaci obiektów materialnych czy rzeczywistych nazwie abstrakcyjnej to tzw. błąd hipostazowania³.

Jak zwraca uwagę Z. Ziemiński, nazwami abstrakcyjnymi należy posługiwać się z ostrożnością, opierając się pokusie dopatrywania się rzeczy, dla których nazwy te byłyby znakami⁴. Wynika to z tego, że nie ma takiej rzeczy ani osoby, które nazywałyby się „dobre” – jest to bowiem cecha, stan rzeczy czy też pewien stosunek między przedmiotami. Co więcej, czołowy przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej, T. Kotarbiński, uważał, że „nazwami” są jedynie nazwy konkretne, a wyrażenia abstrakcyjne są nazwami tylko na pozór⁵.

¹ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919, s. 6.

² Desygnat – przedmiot, dla którego dana nazwa jest znakiem. Desygnatem nazwy jest każdy przedmiot, o którym trafnie można orzec daną nazwę, Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 1993, s. 23.

³ H. Machińska, A. Malinowski, *Nazwa, podziały nazw i stosunki zakresowe*, [w:] *Logika dla prawników*, red. A. Malinowski, Warszawa 2020, s. 46.

⁴ Z. Ziemiński, *Logika...*, s. 23.

⁵ T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, Warszawa 1974, s. 16–20.

Pomimo tych logicznych i metodologicznych trudności, dobro to zagadnienie, które dogłębnie przenika filozofię, bowiem należy do zagadnień umożliwiających lepsze zrozumienie świata.

Na wstępie warto również odnieść się do problematyki zła. Zagadnienie to intryguje w niemniejszym stopniu niż dobro, a niejednokrotnie te dwa pojęcia omawiane są jednocześnie, w tym samym kontekście. Niektórzy nawet, jak Heraklit z Efezu, twierdzą, że zło i dobro są jednym. Inni, jak św. Tomasz z Akwinu, przyjmują wprost, że zło to brak dobra. W manicheizmie natomiast uważa się dokładnie na odwrót, że dobro to brak zła⁶. Ksiądz filozof Józef Tischner niezwykle celnie stwierdził, że zło było tak chętnie analizowane na przestrzeni dziejów dlatego, że jego oblicze może być niezwykle piękne. W tej publikacji zło pozostało jednak w cieniu dobra i stanowiło tło dla rozważań o dobru wyłącznie wtedy, kiedy okazało się to niezbędne.

Istnienie dobra dla większości z nas jest oczywiste i naturalne. Sama istota dobra rzadko bywa kwestionowana⁷. Zazwyczaj trudności pojawiają się, gdy należy swoją subiektywną ocenę uzasadnić. Wtedy nierzadko okazuje się, że terminy „dobro” (jako rzeczownik) czy „dobry” (jako przymiotnik) cechuje wielość znaczeń, kontekstów i użyć. Dodatkową przeszkodą w rozumieniu idei dobra jest fakt, że można mu nadać znaczenie instrumentalne i relatywne albo też absolutne i moralne.

Starożytni uznali dobro za gigantomachię – przedsięwzięcie trudne i wielkie zarazem⁸. Stanowiska filozoficzne dotyczące znaczenia dobra są wyjątkowo rozbieżne. Z uwagi na to, że dostępny materiał historyczny jest nadzwyczaj szeroki, konieczna jest arbitralna selekcja poszczególnych, modelowych i subiektywnie najważniejszych teorii.

Rozróżnienie na wspólnotową oraz indywidualistyczną perspektywę wobec dobra, przyjęte w niniejszym opracowaniu, ma korzenie w antyku. Opisuje to wybitny brytyjski filozof Bertrand Russell w *Dziejach filozofii Zachodu*, w których dokonał podziału dziejów greckojęzycznego świata na trzy okresy: klasyczny, helleński oraz zwiastujący upadek filozofii okres panowania rzymskiego⁹. Koncentrując się na pierwszych dwóch, Russell opisuje nurt klasyczny jako czas

⁶ Manichejską wizję dobra można ująć za Tischnerem w jednym zdaniu: „zło jest bowiem tym, co podstawowe, a dobro tym, co wtórne. To zło naprawdę jest, a dobro jest z łaski zła”, J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 15.

⁷ Niektórzy autorzy bardziej sceptycznie: „Przekonania i roszczenia odnoszące się do «dobra» są dziś tak zróżnicowane, że pojęcia tego nie potrafiłaby nawet w przybliżeniu określić żadna, choćby najbardziej demokratyczna ustawa. Już tylko nieliczni ufają w istnienie dobra jednego i «samego w sobie», upatrując je w Absolucie, Bogu czy jakiejś wiecznej zasadzie”, E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 25.

⁸ A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Godek, *Spór o dobro. Zadania współczesnej metafizyki*, Lublin 2012, s. 7.

⁹ Zob. B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, Warszawa 2000.

miast-państw, w którym dobra partykularne ustępowały dobru państwa. Dobro polis wymagało podporządkowania ze strony obywateli, których życie było podległe służbie publicznej. W tym okresie żył Sokrates, Platon oraz Arystoteles, który doświadczył również za życia upadku miast-państw i narodzin imperium macedońskiego. W czasach współczesnych etos nurtu klasycznego oraz polis odżył za sprawą tradycji republikańskiej oraz filozofii komunitariańskiej.

Po okresie podporządkowania wspólnocie politycznej, w której indywidualne dobro zostało ograniczone wyłącznie do sfery prywatnej, nastąpił kryzys państwowości. Zapoczątkował on tzw. okres helleński. Koncentracja na polis ustępowała, a zaczęto zastanawiać się nad jednostką i jej rolą w świecie. Dotychczasowe wartości zostały zakwestionowane, czego efektem było dojście do głosu cyników, stoików i epikurejczyków. Wobec tego, że wspólnota przestała być interesującym obiektem rozmyślań, podjęto dociekania nad miejscem jednostki w świecie. Okres hellenistyczny postrzegany jest jako początek stanowiska indywidualistycznego, który w czasach współczesnych najczęściej przybiera formę filozofii liberalnej.

Niniejszy rozdział nie rości sobie pretensji do całkowitego wyczerpania tematu, a zawarte w nim uwagi mają wyłącznie na celu przybliżenie indywidualistycznego oraz wspólnotowego spojrzenia na dobro na przestrzeni dziejów filozofii.

1. Etymologia pojęcia dobra

Termin „dobro” wywodzi się ze starożytnej Grecji, gdzie rzeczownik *agathon* określał przede wszystkim pożytek, korzyść, zysk, mienie, majątek czy dziedzictwo. Jako przymiotnik termin ten był używany w celu opisanego rzeczy pożytecznej, cennej, korzystnej czy zbawiennej. Natomiast od *eu* (dobry) nazwę wzięła eudajmonia (składająca się z gr. *eu* oraz *daimon* – duch), czyli słowo używane na określenie szczęścia i powodzenia. Łacińskie *bonum* było określeniem dodatkowo wzbogaconym o takie znaczenia jak: pomyślność, powodzenie, szczęście, zaleta czy cnota. Etymologicznie narodziny pojęcia dobra związane były nade wszystko z walorami ekonomicznymi rzeczy¹⁰. Filozoficzne znaczenie dobru nadane zostało dużo później i obejmowało nie tylko pożytek i przyjemność, ale też doskonałość, prawdę czy piękno¹¹. W starożytnej Grecji dobro często występowało obok piękna, co określano mianem *kaloagathia* (gr. *kalos* – piękny, *aghatos* – dobry). Do czasów Solona wartości te były nierozłączne i stanowiły element kultury i wychowania¹².

¹⁰ A. Maryniarczyk, *Byt a dobro*, [w:] *Spór o dobro...*, s. 33–52.

¹¹ A. Niemczuk, *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii*, Lublin 1994, s. 25.

¹² G. Vesey, P. Foulkes, *Filozofia. Słownik encyklopedyczny*, Warszawa 1997.

Koncepcje dobra w filozofii przyjmują różne oblicza, w zależności od przyjętej perspektywy. Po pierwsze, dobro można rozpatrywać w odniesieniu do języka (tzw. teoria języka). Pod tym kątem badał to pojęcie Arystoteles, który wyróżnił aż dziesięć możliwości językowego orzekania, konkludując: „a więc dobro nie jest niczym wspólnym (ani) podpadającym pod jedną ideę”¹³. Kwestią zastosowania słowa „dobry” zajmowała się metaetyka anglosaska, na której czele stał George Edward Moore. Słynna jest jego wypowiedź w *Zasadach etyki*: „jeżeli ktoś zadaje mi pytanie, co to jest dobry, odpowiadam – dobry jest dobry, i to jest cała odpowiedź. Na pytanie zaś, jak zdefiniować pojęcie «dobry», odpowiadam, że pojęcia tego zdefiniować nie można, oto wszystko, co w tej sprawie mam do powiedzenia”¹⁴. W *Zasadach etyki* wyjaśnia, że przymiotnik „dobry” jest tzw. pojęciem prostym, a za przykład podaje barwę żółtą. Tłumaczy, że podobnie jak nie można wytłumaczyć nikomu, kto nie zna tego koloru, jak wygląda ta barwa, tak samo nie jest możliwe wyjaśnienie danej osobie, co jest dobre, a co nie, jeśli się z tym nie zetknęła. Moore wyjaśnia, że możliwe jest wytłumaczenie jakiegoś pojęcia tylko wtedy, gdy dany przedmiot jest złożony, podając za przykład konia, którego każdą część można zdefiniować, aż do momentu, gdy pozostaną z niego takie części, dla których nie sposób podać definicji. Na tej zasadzie, według Moore’a, takie pojęcia jak żółty czy dobry nie są przedmiotami złożonymi, lecz prostymi niedającymi się zdefiniować, gdyż prowadzi to nieuchronnie do tautologii¹⁵. Natomiast w odniesieniu do rzeczownika Moore uznaje, że dobro można zdefiniować w następujący sposób: „wyraz »dobro« musi oznaczać ogół wszystkich tych rzeczy, do których słusznie stosuje się orzeczenie »dobry«. Lecz jeżeli o rzeczy, którą nazywamy »dobrem«, możemy orzekać, iż przynależy jej cecha »dobry«, to rzecz ta musi być czymś różnym od tej cechy. Ogół tych wszystkich rzeczy, do których słusznie stosuje się orzeczenie »dobry«, będzie właśnie stanowił zakres pojęcia dobro”¹⁶.

Po drugie, dobro można rozważać z perspektywy normatywnej dyscypliny filozofii, czyli etyki. Etyka (gr. *ethos*) zajmuje się badaniem moralności, dobrem jako kategorią moralną. Oznacza to, że dobro – w sensie moralnym nie jest pojęciem empirycznym, lecz normatywnym – pełni funkcję regulacyjną i wzywa do określonego zachowania¹⁷. Etyka natomiast zajmuje się dobrem pozamoralnym jedynie wtedy, gdy sprzyja dobru moralnemu¹⁸.

Kolejną możliwością jest dywagowanie o dobru w projekcie metafizycznym (czyli analizując sposób bytowania rzeczy), tak jak uczynili to Arystoteles

¹³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, 1096b.

¹⁴ G.E. Moore, *Zasady etyki*, Warszawa 1919, s. 6.

¹⁵ Ibidem, s. 7.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ A. Pieper, *Dobro*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995, s. 312.

(wynosząc dobro poza ramy etyki, do szerszego kontekstu teorii metafizycznej)¹⁹, św. Tomasz z Akwinu czy Immanuel Kant²⁰.

Ponadto koncepcje dobra można rozpatrywać od strony aksjologicznej, czyli filozofii wartości. Aksjologia bada dobro z innej, szerszej perspektywy, analizując naturę tego zagadnienia. W literaturze wskazuje się, że teoria dobra aż do czasów powstania aksjologii, czyli do drugiej połowy XIX w., nie była niezależną dziedziną filozofii²¹. Tym niemniej większość koncepcji dotyczących dobra pojawiła się już w antyku, a późniejsze stanowiska czerpały w znacznej mierze z poglądów wypracowanych przez starożytnych Greków. Wiele sporów pomiędzy poszczególnymi stanowiskami toczy się – w zmodyfikowanych wersjach – aż do czasów współczesnych, tak jak omawiane w niniejszej publikacji dywagacje dotyczące stanowiska indywidualistycznego oraz wspólnotowego.

2. Koncepcje dobra w ujęciu filozoficznym

Od momentu narodzin filozofii zagadnienie dobra nurtowało największych myślicieli. Jak zauważa Gadamer, zwłaszcza pytanie o dobro w znaczeniu *areté* (z gr. doskonałość) występuje od samego początku dziejów²². Jeszcze przed Sokratesem istniały teorie dotyczące dobra, w których, choć nie osiągnęły statusu teorii i w większości nie zachowały się w źródłach do czasów współczesnych, można, jak podnosi Andrzej Niemczuk, doszukiwać się poglądów obiektywistycznych. Jednakże refleksje na temat dobra były raczej efektem *fronesis*, czyli mądrości praktycznej, miały one bowiem charakter „raczej moralizatorsko-światopoglądowy aniżeli filozoficzno-teoretyczny”²³.

Istnieje jednak kilka, wartych przytoczenia, przykładów z okresu presokratycznego. Pitagorejczycy postrzegali dobro jako przeciwieństwo zła, a samo dobro miało dla nich charakter zasady znajdującej się na początku systemu²⁴. Wspomniany Heraklit z Efezu utożsamiał dobro ze złem, mawiając: „z wszystkiego jedno i z jednego wszystko”²⁵ i wierząc, że świat to jedność składająca się z przeciwieństw. Natomiast inny presokratyk, Demokryt z Abdery, całkowicie zrezygnował z nadania dobru ontologicznego statusu²⁶.

¹⁹ A. Niemczuk, *Filozofia...*, s. 25.

²⁰ A. Pieper, *Dobro...*, s. 312.

²¹ A. Niemczuk, *Filozofia...*, s. 266.

²² W szczególności u Platona, A. Niemczuk, *Filozofia...*, s. 17.

²³ A. Niemczuk, *Filozofia...*, s. 47.

²⁴ Zob. A. Pacewicz, *Koncepcja Dobra w filozofii przedplatońskiej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2006, nr 1, s. 87–99.

²⁵ B. Russell, *Dzieje...*, s. 64.

²⁶ Ibidem.

Na początku formowania się koncepcji dobra, w szkole sofistów w V w. p.n.e., Protagoras z Abdery ogłosił, że człowiek jest miarą wszechrzeczy (gr. *panton chrematon metron anthropos*). Ta tzw. koncepcja relatywistyczna oznaczała, że człowiek nie tylko stał się źródłem bytu i dobra, ale również stawiał się powyżej bytu oraz dobra²⁷. Jednakże tylko człowiek praktykujący wyuczone *arete* (gr. cnota) jest w stanie wykorzystać tę zdolność w pełni²⁸. Ten pogląd został rozpowrzechniony przez ojca etyki, Sokratesa, który twierdził, że tylko to, co dobre, jest naprawdę pożyteczne²⁹. Uważał, że prawdziwe dobro to cnota (gr. *arete*). Życie Sokratesa przypada na okres wielkości Aten, co niewątpliwie znajduje odzwierciedlenie w jego poglądach.

U wybitnego ucznia Sokratesa dobro stoi na samym czele całego systemu filozoficznego, przewyższając nawet ideę istnienia. Platon nie ma żadnych wątpliwości, że dobro istnieje – idea dobra jest wyższa od wszystkich innych. W swoich dociekaniach na temat istoty dobra stworzył koncepcję *hiperuranium*: miejsca, które znajduje się poza niebem i ziemią. Dobro jest zatem nie tylko miarą człowieka (jak twierdzą sofisci), ale i bogów³⁰, bo to dzięki dobru bogowie stają się bogami („dobrem samo przez się, czy też ideą, wszystko zaś jest dobre przez uczestnictwo w nim”³¹ – komentuje tę Platońską naukę Arystoteles).

Platon był świadkiem upadku demokracji, do której odnosił się z dużą rezerwą, choć państwo uznawał za wartość totalną. Twierdził, że każdy powinien zmierzać w kierunku przezeń wyznaczonym. To polis determinuje, czym jest dobro, a każdy człowiek powinien zmierzać ku realizacji dobra publicznego. Dobra indywidualne mogą bowiem doprowadzić do zguby państwa. W *Państwie* pisze: „a jeżeli się do rządów zabiorą ludzie ubodzy i łaknący dóbr osobistych dorwają się do dobra publicznego, aby je rozdrapywać dla siebie, wtedy nie ma sposobu”³². Państwo jest bowiem trwalsze niż wola jednostek, dlatego konieczne jest utożsamienie dobra własnego z dobrem ogółu. Platon, który był zdania, że interes państwa przewyższa dobro jednostki, jest zatem prekursorem refleksji nad dobrem wspólnym.

Inaczej niż jego poprzednicy dobro pojmował Arystoteles i zaproponował on nowe jego rozumienie. Przede wszystkim odrzucił rozumienie dobra zaproponowane przez Platona i jego teorię idei. W odróżnieniu od pozostałych, którzy stawiali ruch przed bytem albo – tak jak Platon – poza bytem, Arystoteles poszukuje odpowiedzi w ruchu. Postrzega on ruch jako własność bytu. Ponadto, dobro dla Arystotelesa to *telos* (gr. cel) zarówno w wymiarze indywidualnym, ludzkiego życia, jak i w wymiarze kolektywnym. W *Metafizyce* ponownie zaznacza, że

²⁷ A. Maryniarczyk, *Byt...*, s. 33–52.

²⁸ Ibidem.

²⁹ B. Russell, *Dzieje...*

³⁰ Łac. *bonum dei et hominis mensural*.

³¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, 1096 b 8–1097 a 14.

³² Ibidem, Księga VII.

„dobro jest zawsze obecne w działaniu”³³. Dobro nie przynależy do jednostki, ponieważ jest dobrem całej ludzkości, własnością transcendentną.

Życie i twórczość Arystotelesa przypadają na schyłek klasycznego i zarazem początek okresu hellenistycznego, kiedy to, za sprawą Aleksandra Wielkiego (który choć w młodości był uczniem Arystotelesa, nie pozostawał nigdy pod wpływem swojego nauczyciela, jak powszechnie uznaje się w literaturze)³⁴, doszło do upadku wolnych miast-państw. Również jego przemyślenia dotyczące dobra publicznego w relacji do dobra obywateli są dwoistej natury. Z jednej strony uważał, że państwo to wspólnota doskonała, do której człowiek jest stworzony (gr. *politikon zoon* – zwierzę polityczne lub istota społeczna), a ustrój polityczny powinien służyć dobru wspólnemu. Za realizację dobra wspólnego powinni zaś odpowiadać wszyscy obywatele (w tym poglądzie różnił się do Platona)³⁵. Jednocześnie Arystoteles dostrzegał fakt, że „nie zawsze jest tym samym: być dobrym człowiekiem i dobrym obywatelem”. Państwo Arystotelesa istnieje po to, aby przynosić szczęście obywatelom, a szczęście to dobro. Z drugiej strony żywił nadzieję, że ludzie zaczną odnajdywać przyjemność w cnocie, zgodnie z tzw. koncepcją emanacyjną dobra, wedle której dobro jest tym, co się udziela.

Okres helleński, czyli lata panowania macedońskiego, cechowały się, jak opisuje je Russell³⁶, poddaństwem i nieładem. Jednocześnie wzrosło zainteresowanie jednostką, głównie za sprawą szkoły epikurejskiej oraz stoickiej. Epikureizm opierał się na założeniu, że największym dobrem jest szczęście własne człowieka. Eudajmonia według Epikura była jednak czymś innym niż dla jego poprzedników – utożsamiał ją z przyjemnością, życiem wolnym od cierpień. Myślenie epikurejskie było z gruntu hedonistyczne, natomiast cnoty zostały zepchnięte na dalszy plan.

Interesujące poglądy na temat dobra występowały również w filozofii stoickiej. Stoicy, chociaż z gruntu sprzeciwiali się epikureizmowi, podzielali ich zainteresowanie jednostką. Cnota stoicka to naturalny stan człowieka i jest równoważna dobru oraz szczęściu. Innymi słowy, życie jednostki tylko wtedy jest dobre, gdy pozostaje w zgodzie z naturą. Najznamienitszy ze stoików to Marek Aureliusz. Ten „filozof na tronie” uważał, że „dobro i przyjemności, do których dąży człowiek, są nieosiągalne, zło natomiast i cierpienie, które stara się ominąć – nieuniknione. Skoro nie można osiągnąć przyjemności, to lepiej do nich nie dążyć, skoro nie można uniknąć cierpienia, to lepiej nauczyć się mężnie je znosić”³⁷. Jednocześnie Marek Aureliusz uważał najwyższe dobro za cnotę, nad którą należy nieustannie pracować, ponieważ brak cnoty to zło.

³³ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2009, 1078 a.

³⁴ B. Russell, *Dzieje...*

³⁵ Arystoteles, *Polityka*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 25–226.

³⁶ B. Russell, *Dzieje...*

³⁷ G. Vesey, P. Foulkes, *Filozofia...*

Cesarz filozof głosił przede wszystkim umiarkowanie i skromność, nade wszystko zaś stawiał umiejętność panowania nad emocjami i wypełnianie obowiązków. Nie dziwi więc jego pogląd wyrażony w *Rozmyślaniach*, który zawiera wskazówkę dotyczącą dobrego, szczęśliwego życia: „zawsze masz możliwość żyć szczęśliwie, jeśli pójdziesz dobrą drogą i zechcesz dobrze myśleć i czynić. A szczęśliwy to ten, kto los szczęśliwy sam sobie przygotował. A szczęśliwy los – to dobre drgnienie duszy, dobre skłonności, dobre czyny”³⁸. Marek Aureliusz często podkreślał rolę dobroci w życiu człowieka, co wyraził w krótkim, lecz dobitnym przesłaniu: „los wisi nad tobą. Dopóty żyjesz, dopóki można, bądź dobry”³⁹.

Wraz z nadejściem chrześcijaństwa koncepcja dobra została wzbogacona o wynikające z niego wartości, szczególnie o rolę Boga. Filozofia katolicka zdominowała sposób myślenia aż do epoki renesansu. Cechą charakterystyczną chrześcijaństwa średniowiecznego jest dualizm: niebo ma przeciwieństwo w piekle, dusza jest odrębna od grzesznego ciała, natomiast kontrast dla dobra stanowi zło. Ponadto, chrześcijaństwo przywróciło wspólnotową perspektywę pojęcia dobra.

2.1. Wspólnotowe spojrzenie na dobro: filozofia scholastyczna

Pierwszym z wielkich chrześcijańskich filozofów jest św. Augustyn, którego obok św. Ambrożego i św. Hieronima zalicza się do doktorów Kościoła. Teolog z Hippony, nazywany również „doktorem łaski”, połączył dwie wielkie starożytne szkoły – stoicyzm i neoplatonizm – z chrześcijaństwem. Był też pierwszym, któremu udał się zabieg połączenia filozofii z doktryną chrześcijańską⁴⁰. Na marginesie warto nadmienić, że pewien wpływ na zainteresowania filozoficzne Augustyna miał jego związek we wczesnych latach z manicheizmem, w którym szukał odpowiedzi na nurtujące go pytania. Rozczarowany naukami Manesa stał się ostatecznie zdeklarowanym oponentem tego systemu religijnego⁴¹, jednak niewątpliwie dociekania dotyczące roli i istoty dobra na świecie oparte na naukach manichejskich pozostały obecne w rozmyślaniach filozofa⁴².

Św. Augustyn zauważył, że istotę Boga charakteryzuje niezmiennie istnienie, gdyż On sam definiuje się słowami: „Jestem, który Jestem”⁴³. Jednocześnie

³⁸ M. Aureliusz, *Rozmyślania*, Warszawa 1937, s. 33.

³⁹ Ibidem, s. 180.

⁴⁰ D. Nowakowski, *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 2010, nr 23, s. 70.

⁴¹ Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2018.

⁴² Zob. np. S. Runciman, J. Prokopiuk, B. Zborski, *Manicheizm średniowieczny*, Wrocław 2007; R. Steven, *Manicheizm średniowieczny*, Gdańsk 1996.

⁴³ D. Nowakowski, *Św. Augustyn...*, s. 70.

stwierdził, że nie ma większego dobra niż sam Stwórca. W nawiązaniu do tego przeświadczenia w swoich rozważaniach doszedł do wniosku, że aby coś mogło być dobre, najpierw musi być. I odwrotnie – jeśli z bytu usunie się dobro, nie będzie bytu wcale⁴⁴. Bez bytu nie ma ponadto żadnej natury. Zatem, tak samo jak Bóg, dobro jest wieczne – tylko Bóg jest dobrem samym w sobie, wszystkie inne rzeczy mogą być tylko dobre, lecz nie są samym dobrem⁴⁵. Innymi słowy, wszystko, co pochodzi od Boga, a nie jest samym Bogiem, nie może być pełnym dobrem, lecz sam fakt pochodzenia od Stwórcy wpływa na to, że mimo wszystko każda rzecz jest dobra⁴⁶. Jak mówi św. Augustyn:

najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg. Dlatego jest to dobro niezmiennie, prawdziwie wieczne i prawdziwie nieśmiertelne. Wszystkie inne dobra pochodzą wprawdzie tylko od Niego, ale nie są z Niego. To bowiem, co jest z Niego, jest tym, czym On Sam, to zaś, co pochodzi od Niego, nie jest tym, czym On. I z tego względu, jeżeli On jeden tylko jest niezmienny, zmiennie jest wszystko, co stworzył, ponieważ stworzył to z niczego⁴⁷.

Tym samym dał odpowiedź na to, jak pogodzić występowanie zła z istnieniem dobrego Boga (problem teodycei).

Dla św. Augustyna nie istnieje żaden byt, gdy pozbawi się go dobra. Jego rozumowanie nie jest wyłącznie metafizyczne, ale dosłowne⁴⁸. Według św. Augustyna teoria dobra nie jest skomplikowana: każde dobro jest dobrem, co wydaje się wystarczającą odpowiedzią na to trudne pytanie o istotę dobra. Jednakże zdaje się, że nie należy pochopnie spłycać tej – mogłoby się wydawać – prostej koncepcji, ponieważ niesie za sobą o wiele większe przesłanie, niż mogłoby się pozornie wydawać. Św. Augustyn przestrzega bowiem przed dokonywaniem złych wyborów i robieniem z dobra złego pożytku. W *De civitate Dei* odnosi się do dóbr doczesnych, które według niego są dostępne dla wszystkich: złych czy dobrych. Jednakże prawdziwej szczęśliwości mogą dostąpić jedynie ci dobrzy. Tym samym stwierdza, że szczęście „polega na osiągnięciu dóbr nie czasowych i zmiennych, lecz wiecznych – a takim dobrem jest przede wszystkim Bóg”⁴⁹. Człowiek, choć stworzony przez samo Dobro (Boga), mając wolną wolę, może dowolnie kierować swoim losem i wprowadzić do swojego życia brak harmonii, a ów brak jest złem⁵⁰.

⁴⁴ A. Niemczuk, *Filozofia...*, s. 59.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, s. 131.

⁴⁷ Św. Augustyn, *O naturze dobra*, [w:] idem, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1954, s. 169.

⁴⁸ W. Stróżewski, *Istnienie...*, s. 131.

⁴⁹ Za: K. Majcherek, *Koncepcja szczęścia w pismach św. Augustyna*, „Studia Philosophiae Christianae” 2016, nr 52, s. 16.

⁵⁰ W. Stróżewski, *Istnienie...*, s. 134.

Drugim wielkim filozofem scholastycznym jest św. Tomasz, który odcisnął znaczące piętno na myśli chrześcijańskiej i do dzisiaj wywiera przemożny wpływ nie tylko na koncepcje religijne. Św. Tomasz z Akwinu był pierwszym myślicielem, który wskazał na egzystencjalny wymiar idei dobra⁵¹. Jego koncepcja dobra naturalnie była wzbogacona o idee chrześcijańskie i wiarę w jednego Boga. Podniósł, że dobro jest następstwem istnienia rzeczy (łac. *bonum sequitur esse*). Podobnie jak u Arystotelesa, u św. Tomasza dobro nie istnieje obok bytu czy ponad nim, lecz jest jego własnością⁵². Natomiast koncepcja św. Tomasza różni się od Arystotelesowskiej odejściem od powiązania dobra z ruchem bytu oraz z transcendentalnym charakterem dobra, jednak łączy je ontyczny związek dobra z bytem.

Koncepcja Akwinaty stanowiła, że wszystkie bytujące rzeczy są ustanowione pomiędzy dwiema wolami: jedną z nich jest wola Boga, natomiast druga – wola człowieka (łac. *inter duos voluntates constituatur*). Filozof nie ma wątpliwości, że wola, która stanowi i wyznacza pojęcie dobra (tak jak i bytu), jest wola Boga. Byty mogą być dobrem w dwóch znaczeniach: przez sam fakt istnienia oraz jako „nośnik” woli Boga. Natomiast wola ludzka jest wolna w wyborze oraz kierunku, gdy kieruje się dobrem, staje się *recta voluntas* (dobrowolną)⁵³. Osoba, która ostatecznie wyznacza cel dla każdej rzeczy, jest Bóg, który stwarza rzeczy. Co więcej, wszelka doskonałość każdego bytu (zatem i dobra) pochodzi od Stwórcy (łac. *perfectissimum omnium perfectionum*)⁵⁴. Św. Tomasz tłumaczył to w następujący sposób:

każda rzecz zwie się dobra przez udzieloną jej podobiznę najwyższego dobra, która jest zawartą w niej formą, a następnie przez dobroć pierwszą jako przez wzór i przyczynę sprawczą wszelkiej dobroci stworzonej⁵⁵.

Tym samym dobro jest tym, co jest godne pożądania (łac. *bonum est id quod est appetibile*). Pozostawał pod wielkim wpływem filozofii Arystotelesowskiej, wzbogacając ją o chrześcijańską misję. Podobnie do swojego filozoficznego mistrza, Arystotelesa, również uważał, że państwo jest wspólnotą doskonałą. Głosił, że celem prawa jest dobro wspólne (łac. *bonum commune*), a „kto zabiega o dobro wspólne jakiejś społeczności, tym samym zabiega także o swoje własne dobro”⁵⁶. Krótko mówiąc, Akwinata bronił wspólnotowego stanowiska wobec dobra.

⁵¹ A. Maryniarczyk, *Byt...*, s. 33–52.

⁵² A. Sołtys, *Różne oblicza dobra*, [w:] *Etyka i dobro*, red. D. Probuca, Kraków 2015, s. 133–142.

⁵³ A. Maryniarczyk, *Byt...*, s. 33–52.

⁵⁴ W. Stróżewski, *Istnienie...*, s. 221.

⁵⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1964.

⁵⁶ Ibidem, 1–2, q. 90, a. 2.

Średniowiecze, za sprawą chrześcijaństwa popartego autorytetem wielkich filozofów – świętych Kościoła, na wieki utrwaliło stanowisko wspólnotowe wobec koncepcji dobra, podczas gdy dobro indywidualne zostało zepchnięte wyłącznie do sfery prywatnej. Zatem źródeł wspólnotowego myślenia o dobru (które przeniknęło całą naukę Kościoła, a w związku z tym społeczeństwo zachodnie aż do oświecenia) upatrywać należy właśnie w filozofii św. Tomasza oraz w jego wielkiej inspiracji – Arystotelesie.

2.2. Odrodzenie dobra w znaczeniu indywidualistycznym

Czasy długiej dominacji Kościoła nieuchronnie musiały dobiec końca. Wiele czynników złożyło się na spadek autorytetu tej instytucji, a w konsekwencji – na zmniejszenie roli filozofii chrześcijańskiej. Do najważniejszych zaliczyć należy zapoczątkowaną przez Lutra reformację, którą kontynuował Kalwin, w tym czasie nastąpiło również spektakularne zerwanie związków z Rzymem przez Henryka VIII. To wszystko doprowadziło do rozluźnienia sztywnych zasad, które narzucał Kościół katolicki. Rozmaitość odłamów chrześcijańskich doprowadziła do stopniowego zwiększenia tolerancji religijnej. Synody katolickie przestały być jedyną wyrocznią w sprawach społecznych i obyczajowych, co skłoniło ludzi do indywidualnego poszukiwania sensu życia oraz dobra. Wzrosło zainteresowanie nauką, odżyła filozofia, która do tej pory (poza nielicznymi wyjątkami)⁵⁷ pozostawała w uśpieniu.

Zmiana optyki społecznej doprowadziła również do odrodzenia stanowiska indywidualistycznego. Pierwsze teorie głoszące wolność jednostki pochodzą z Anglii i Holandii. Okres ten nazywany jest wczesnym liberalizmem. Sam termin liberalizm pochodzi od słowa *liber* (wolny). Warto nadmienić, że początkowo liberalizm oznaczał „wolny od świętoszkowatości lub uprzedzeń”⁵⁸, jednak od tego czasu jego definicja znacznie się zmieniała.

Największymi propagatorami idei liberalnej w późniejszych stuleciach stały się Francja (wraz z przesłaniem wolności, równości oraz braterstwa, wynikającym z Deklaracji praw człowieka i obywatela z 1789 r.) oraz Stany Zjednoczone (z pierwszą na świecie konstytucją gwarantującą podstawowe prawa dla obywateli, która do czasów współczesnych została jedynie nieznacznie zmieniona)⁵⁹. Oba dokumenty były swoistą realizacją postulatu dotyczącego umowy społecznej, która to koncepcja została opracowana przez największych filozofów liberalnych XVII w.

Korzenie umowy społecznej, jak twierdził Thomas Hobbes, tkwią w samej naturze ludzkiej, która jest egoistyczna⁶⁰. Pogląd ten podzielał również John

⁵⁷ B. Russell, *Dzieje...*

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Zob. C. Pritchett, *The American Constitution*, New York 1959.

⁶⁰ T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 2018.

Locke, dostrzegając, że ludzie kierują się przede wszystkim i w przeważającej mierze własnym interesem i dobrem. Nie wykluczał jednak, że są zdolni do altruizmu, który przypisywał poczuciu wspólnotowości (czyli utożsamiania się ze wspólnotą)⁶¹. Natomiast celem wspólnoty jest z kolei zagwarantowanie bezpieczeństwa i ochrona praw ludzi. Takie cele państwa są nadrzędnym argumentem przemawiającym za istnieniem państwa. W swoich dziełach Locke często posługuje się takimi zwrotami jak: „dobro wspólne” czy „dobro publiczne”, które utożsamia z celami państwa⁶². Wolność jednostki może być ograniczona jedynie wtedy, gdy jest to absolutnie niezbędne dla dobra wspólnoty.

Jean-Jacques Rousseau był zdania, że idea dobra wspólnego realizowana jest przez ochronę wolności i realizację postulatu wolności. Jako zwolennik umowy społecznej uważał, że jej źródło stanowi przede wszystkim troska o własną pomyślność. Jednocześnie twierdził, że wszyscy są jednakowo poddani prawu. Dobro wspólne natomiast jest elementem zasady sprawiedliwości oraz służy odróżnieniu legitymowanej władzy⁶³.

Innymi słowy, bardziej niż na dobru koncentrowano się na realizowaniu postulatu sprawiedliwości. Jak pisał Adam Smith: „dla istnienia społeczności jest mniej istotne czynienie dobra niż sprawiedliwości. Społeczność może przetrwać, gdy zabraknie dobroczynności, choć nie będzie to dla niej najpomyślniejszy stan, jednakże przewaga niesprawiedliwości musi całkowicie je zniszczyć”⁶⁴. Nie oznacza to, że idea dobra była traktowana całkowicie po macoszemu. Przywrócono do życia dwie starożytne koncepcje, na których oparto nowożytne, indywidualistyczne rozumienie dobra. Po pierwsze odrodził się eudajmonizm, który stawiał szczęście za cel każdego człowieka, a zarazem jako największą wartość. Zgodnie z tym poglądem człowiek dąży do szczęścia, a wszystko, co nie zmierza do poprawy indywidualnej sytuacji, nie jest dla człowieka dobrem. Natomiast drugie, hedonistyczne stanowisko zakładało, że celem działania i najwyższym dobrem jest przyjemność, wszystkie zaś te rzeczy, które są temu przeciwstawne (cierpienie, ból), są niepożądane i należy ich za wszelką cenę unikać. Nadano tym koncepcjom wspólną nazwę: utilitaryzm, definiowany jako nauka, która

przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności⁶⁵.

⁶¹ Zob. np. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 2015.

⁶² Ibidem.

⁶³ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966.

⁶⁴ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989, s. 127.

⁶⁵ J.S. Mill, *Utilitaryzm*, Warszawa 1959, s. 13.

Pogląd ten, nazywany też tzw. filozofią zdrowego rozsądku, głosi, że wszystko, co pożyteczne, jest dobre. Jednakże dla niektórych utilitarystów nie tylko skutki użyteczne dla siebie samego są istotne, ponieważ uznaje za dobro też to, co dobre dla jak największej liczby ludzi⁶⁶.

Czołowy przedstawiciel utilitaryzmu, Jeremy Bentham, podnosi, że „każdy powinien liczyć się za jednego i nie więcej niż za jednego”⁶⁷. Był zdania, że każda jednostka dąży do osiągnięcia własnego szczęścia. Natomiast interes publiczny powinien być sprzężony z interesem prywatnym i jest to zadanie dla prawodawcy. Innymi słowy, prawo powinno być tak skonstruowane, żeby w interesie jednostki było przestrzeganie reguł prawnych (słusznie zauważa Russell, że takie rozumowanie cechuje swego rodzaju luka, gdyż nie jest do końca jasne, dlaczego prawodawca ma zabiegać o dobre prawo, skoro ma myśleć wyłącznie o własnej przyjemności)⁶⁸. Pod silnym wpływem Benthama pozostawał John Stuart Mill, który jednoznacznie uznawał prymat prawa nad wartościami oraz utożsamiał dobro ze szczęściem. Jednocześnie uważał, że nie jest możliwe, aby jednostka funkcjonowała poza społeczeństwem.

Częstym zarzutem pod adresem koncepcji utilitarnej (ale też hedonizmu czy eudajmonizmu) jest błędna konkluzja będąca skutkiem tzw. błędu naturalistycznego. Tłumaczono bowiem dobro innymi pojęciami, takimi jak pożytek czy szczęście. Przypadek ten występuje, jeżeli z faktu wywodzi się powinność, a ze stanu faktycznego normę, co jest logicznie niedopuszczalne⁶⁹. Błąd polega na tym, że utilitaryści bezpośrednio przechodzą od rzeczywistego predykatu (czyli np. wspomniany wyżej pożytek) do semantycznego predykatu, czyli dobra moralnego⁷⁰. W literaturze podnosi się to, że utilitaryści dopuszczają się błędu naturalistycznego, twierdząc, że coś jest dobrem wtedy, gdy ludzie tego pożądamy, lub że szczęście to dobro, gdyż wszyscy ludzie szukają szczęścia⁷¹. Filozofem, któremu przypisuje się koncepcję błędu naturalistycznego, był David Hume, który podkreślał, że nie da się wywieść „powinien” z „jest”⁷². Innym filozofem, który odwoływał się w swoich rozważaniach do błędu naturalistycznego, był George Edward Moore – twórca aksjologicznego systemu etyki⁷³. W *Zasadach*

⁶⁶ R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozoficzne. Myśl filozoficzna*, t. 1, *Filozofia, język, poznanie, prawda, byt, dobro*, Kraków 2008, s. 130.

⁶⁷ Ang. *everybody to count for one, and nobody for more than one*, J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 733.

⁶⁸ B. Russell, *Dzieje...*

⁶⁹ A. Pieper, *Dobro...*, s. 324.

⁷⁰ R. Ferber, *Podstawowe pojęcia...*, s. 134.

⁷¹ B. Russell, *Dzieje...*

⁷² Chociaż, jak zauważa A. MacIntyre, Hume sam nie stosował się do tej zasady, zob. A. MacIntyre, *Hume on 'Is and Ought'*, „*Philosophical Review*” 1959, nr 68, s. 451–468.

⁷³ Chociaż Moore zaliczany jest do filozofów współczesnych, ponieważ pisał w pierwszej połowie XX w., to z uwagi na powiązania z nurtem utilitarystycznym omawiany jest razem z innymi przedstawicielami.

etyki Moore twierdzi, że o błąd naturalistyczny, według niego, jest szczególnie łatwo w wypadku takich pojęć jak dobry:

etyka ma faktycznie na celu ustalenie tego, jakie cechy i własności, oprócz jakości dobry, przynależą wszystkim rzeczom dobrym. Lecz aż nazbyt wielu filozofów mniemało, iż ustalenie tych innych własności jest definicją pojęcia dobry, że własności te nie są w rzeczywistości czymś różnym od własności dobry, lecz i całkowicie, i absolutnie z nią identyczne. Ten pogląd proponuję nazwać błędem naturalistycznym⁷⁴.

Moore zarzuca Benthamowi i Millowi, że, podejmując próbę definicji dobra, nie zdołali postawić odpowiednich założeń: po pierwsze, nie dopuszczali, że może być to pojęcie proste, a po drugie, że może być takim pojęciem, które definicji nie podlega. Według Moore'a pojęcie „dobry” właśnie takie jest: proste i niedefiniowalne. Jak sam komentuje swój pogląd, gdyby takie nie było, to albo dobry musiałby być pojęciem złożonym, albo termin też nie oznacza nic w ogóle, co musiałoby oznaczać, że sama etyka nie istnieje⁷⁵. Definicja pojęcia dobra była dla Moore'a „najbardziej podstawowym problemem etyki”⁷⁶. Twierdził, że chociaż dobro ma znaczenie fundamentalne, to propozycje definicji czy zrozumienia istoty dobra są zazwyczaj nieprawidłowe i o wiele łatwiej o błąd przy definicji dobra niż przy jakimkolwiek innym pojęciu. Wynika to ze spostrzeżenia, że zazwyczaj dokonuje się swoistego „ontologicznego przeskoku” z poziomu faktyczności na poziom normatywny⁷⁷. Moore doszedł do wniosku, że uniknięcie błędu podczas próby podania pełnej definicji pojęcia dobry jest niemożliwe. Stwierdził:

może się wydać, iż moja odpowiedź na pytanie, co to jest „dobry”, zawodzi oczekiwanie. Na pytanie to odpowiadam mianowicie, iż dobry jest dobry i to jest cała odpowiedź. Na pytanie zaś, jak zdefiniować pojęcie „dobry” odpowiadam, że pojęcia tego zdefiniować nie można; oto wszystko, co mam w tej sprawie do powiedzenia⁷⁸.

Uważa, że pojęcie to można rozpoznać na zasadzie intuicji (tzw. szkocka szkoła zdrowego rozsądku, stojąca na stanowisku, że poznanie dobra moralnego jest możliwe za pomocą intuicji)⁷⁹.

Wielu myślicieli nie podzielało tej uproszczonej definicji dobra, przeczuwając, że jest to coś więcej niż przyjemność. Założone ramy niniejszego opracowania zmuszają do znacznego ograniczenia omawianych stanowisk. Żadna bariera nie powinna jednak wykluczać omówienia – choć skrótowego – stanowiska wobec dobra jednego z największych filozofów wszech czasów: Immanuela Kanta.

⁷⁴ G.E. Moore, *Zasady...*, s. 10.

⁷⁵ Ibidem, s. 14.

⁷⁶ Ibidem, s. 5.

⁷⁷ E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos...*, s. 18.

⁷⁸ G.E. Moore, *Zasady...*, s. 6.

⁷⁹ E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos...*, s. 15.

Pochodzący z Królewca filozof poddał krytycznej ocenie dotychczasowe osiągnięcia filozofii i stworzył nowe koncepcje, również z zakresu interesującej nas tematyki. Pozostając wierny wartościom liberalnym, stworzył szlachetną i spójną alternatywę dla utilitaryzmu. Kant, poprzez rozumienie dobra, stworzył podstawy dla aksjologii, które są obecnie uprawiane przez kierunki filozofii, takie jak fenomenologia czy hermeneutyka⁸⁰. W filozofii transcendentальной Kanta nastąpiło na stałe rozejście dobra jako własności bytu – byt jest dobru przeciwny. Dla Kanta dobro i wartość stały się synonimami. Według Kantowskiej filozofii dobro, czyli wartość, nie jest realne. Ponieważ nie przynależy do bytu, staje się ideałem⁸¹. Ponadto Kant szczególnie umiłował sobie wolność. Był zwolennikiem tego, aby jednostka podejmowała niezależne decyzje, wolne od społecznego przymusu. By określała samodzielnie swoje wartości i cele, własne dobro wolne od aktów paternalizmu. Jedyne, co według Kanta powinno ograniczać jednostkę, to jej wewnętrzny hamulec – „rozum praktyczny”. Poetycko stwierdza on, że „nie może być nic bardziej przeraźliwego niż to, że działania człowieka miałyby być podporządkowane woli innego”⁸². Krótko mówiąc, filozof z Królewca przykładął wagę przede wszystkim do indywidualistycznego spojrzenia na dobro.

Warto nadmienić, że przełomowym prądem w filozofii pokantowskiej był egzystencjalizm. Stawia on człowieka w centrum zainteresowania, a najwyżej ceni wolność, jako główną oznakę człowieczeństwa. Jednakże, w przeciwieństwie do innych nurtów humanistycznych, jest wyjątkowo pesymistyczny i przesiąknięty niepokojem. Nastrój tej filozofii doskonale oddają wybitni pisarze – czołowi przedstawiciele egzystencjalizmu: przenikliwy Albert Camus, zatrważający Franz Kafka, Fiodor Dostojewski, opisujący najciemniejsze strony duszy ludzkiej, czy melancholijny poeta Rainer Maria Rilke. Chociaż egzystencjalizm na dobre rozkwitł w XX w., zrodził się w XIX w., a jego źródła należy dopatrywać się już u Sokratesa czy św. Augustyna.

Najznamienitszym filozofem egzystencjalnym w wersji teistycznej był Søren Kierkegaard, duński filozof, dla którego wielką inspirację stanowiła filozofia Hume’a (którą jednak poddawał krytyce) oraz w pewnym zakresie Platon wraz ze św. Augustynem. Kierkegaard w niezwykle interesujący sposób odniósł się do koncepcji dobra. Twierdził mianowicie, że tylko ten, kto wybrał wolność, ma w ogóle szanse stać się dobrym człowiekiem. Zaś osoba zniewolona wybiera tak naprawdę zło, ponieważ nie daje sobie szansy na moralne postępowanie⁸³. Kierkegaard spogląda na dobro z perspektywy indywidualistycznej, tak tłumacząc swoje przekonania: „w świecie zwierzęcym jednostka jest zawsze mniej ważna

⁸⁰ Zob. M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kraków 2000.

⁸¹ A. Sołtys, *Różne oblicza...*, s. 133–142.

⁸² B. Russell, *Dzieje...*

⁸³ A. Pieper, *Dobro...*, s. 317.

niż gatunek. Jest jednak osobliwością gatunku ludzkiego, że właśnie dlatego, iż jednostka została stworzona na obraz Boga, jednostka jest wyższa od gatunku”⁸⁴. Ostatecznie Kierkegaard dochodzi do wniosku, że sensem życia nie jest życie estetyczne ani nawet etyczne – a religijne. Niewątpliwie w myśli Kierkegaarda można dostrzec liczne nawiązania do chrześcijaństwa (szczególnie w nawoływaniu do odczuwania żalu za swoje czyny). Jego koncepcja jest jednak na swój sposób bardzo nowoczesna, przede wszystkim w swoim nawoływaniu do wzięcia odpowiedzialności za swoje życie zamiast biernego podążania za społecznymi oczekiwaniami. Wydaje się, że ta teoria dobra pozostaje ze wszech miar aktualna we współczesnych nam czasach.

Egzystencjalizm w wersji ateistycznej reprezentuje natomiast Fryderyk Nietzsche, który sam swoją filozofię określał jako odwrócony platonizm. Był on jednocześnie zafascynowany i zniesmaczony Sokratesem, określał się jako wielki wróg chrześcijaństwa, a w szczególności św. Pawła⁸⁵. Jednocześnie wyjątkowym szacunkiem i nostalgią darzył starożytną Grecję, szczególnie tragedię grecką (z czym związana jest jego fascynacja żywiołem apollińskim i dionizyjskim). Ogłaszając, że Bóg umarł, jednocześnie uśmiercił dobro jako wartość⁸⁶. Natomiast swoją wizję dobra opierał na krytyce chrześcijańskiego przesłania „nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe” oraz na imperatywie kategorycznym Kanta (którego uważał za fanatyka moralności). Wyjaśniał, że jest to błędne myślenie, oparte bowiem na wadliwym założeniu, do „cna wyzutym z godności: jakby było pewne, że moje czyny są w pewien sposób równoważne twoim czynom”⁸⁷. Nietzsche daje tym samym do zrozumienia, że nie każdy człowiek jest równy. Słynne jest jego rozróżnienie na moralność panów i niewolników. Zgodnie z tym sposobem myślenia Nietzsche doszedł do wniosku, że dobre jest to, co wzmacnia wolę mocy jednostki (panów). Na pytanie, co jest dobre, odpowiadał:

wszystko, co uczucie mocy, moc samą w człowieku podnosi. Co jest złe? Wszystko, co ze słabości pochodzi. Co jest szczęściem? – Uczucie, że moc rośnie, że przezwycięża się opór. Nie zadowolenie, jeno więcej mocy; nie pokój w ogóle, jeno wojna; nie cnota, jeno dzielność⁸⁸.

Nietzsche zafascynowany był jednostkami silnymi i nieprzejednanymi, „oddaje” im rozumienie dobra, do którego może zakwalifikować się wszystko, co im sprzyja i służy pokrzepieniu woli mocy. Nie dziwi wobec tego jego potępienie chrześcijaństwa – jego zdaniem religia narzuca ramy zachowania i ograniczenia,

⁸⁴ S. Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard*, New York 1959, s. 187.

⁸⁵ T. Gadacz, *Historia filozofii*, Kraków 2019, s. 79 i n.

⁸⁶ Niem. *Gott ist tot*, F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 1995, pkt 2.

⁸⁷ Swojej fascynacji złem poświęcił osobną książkę, zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Kraków 2010, cytata za: B. Russell, *Dzieje...*, s. 863.

⁸⁸ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, Kraków 1996, s. 2.

których w żadnym razie nie potrzebuje nadczłowiek. Z jednej strony więc Nietzsche był „namiętnym indywidualistą”⁸⁹, ale tylko wobec wybranych, całą resztę darzył co najwyżej obojętnością.

Pomimo wszystkich kontrowersyjnych czy nawet szokujących poglądów filozofii Nietzschego nie ulega wątpliwości, że ma ona olbrzymie walory – zarówno artystyczne, jak i literackie (które zostały również wykorzystane w niniejszym opracowaniu). Niektórzy – jak Russell – są ponadto zdania, że proroctwa filozofa kusiciela z perspektywy historycznej okazały się wyjątkowo trafne, a w każdym razie bardziej niż proroctwa liberałów czy socjalistów⁹⁰.

2.3. Filozofia współczesna wobec problematyki dobra

Bertrand Russell trafnie stwierdził, że od czasu Rousseau i Kanta liberalizm podzielił się na dwie szkoły. Z biegiem czasu każda z nich przekształcała się w swoje własne przeciwieństwo, przecząc wynikającym z liberalizmu wartościom. Miękki liberalizm, który wyrósł z Byrona, został przechwycony przez filozofię Nietzschego. Rezultatem tego było zrodzenie się niosącej zagładę ideologii nazistowskiej za sprawą Adolfa Hitlera. Natomiast liberalizm w twardym wydaniu zainicjował Bentham, zaś w swojej radykalnej wersji przechwycony został przez Karola Marksa. Ten niemiecki rewolucjonista-filozof, którego największym autorytetem filozoficznym był Hegel, krytycznie odnosił się do społeczeństwa burżuazyjnego, postulując własność wspólną, kolektywizm, a ostatecznie – komunizm. Ideologia komunistyczna rozproszyła się za sprawą Stalina w XX w. Znamienne, że w *Małym słowniku filozofii marksistowsko-leninowskiej* pojęciu dobra nie poświęcono osobnego hasła. Jak wyjaśnia Pieper, dla komunizmu jest to bowiem zagadnienie bezprzedmiotowe „ludzka moralność proletariatu nie potrzebuje już pojęć dobra i zła, ponieważ w społeczeństwie, w którym wszyscy mają jednakowy udział w środkach produkcji, nikogo nie trzeba wzywać do tego, aby czynił dobro albo dopuszczał zło”⁹¹.

Głęboki kryzys człowieczeństwa sprowadzony na świat zachodni przez dwóch dyktatorów sprawił, że wielu myślicieli powróciło do źródeł filozofii.

Filozofia ks. Józefa Tischnera do cna przeziąknięta jest ideą dobra. Uczony z Podhala nazwał uprawianą przez siebie filozofię „agatologią” (od gr. *aghatós*, czyli dobro). Tłumaczył, że w odróżnieniu od metafizyki Arystotelesa czy św. Tomasza, według których to substancja jest czymś najważniejszym, w świetle jego rozumowania od substancji ważniejsze jest dobro – dlatego właśnie uprawia „filozofię dobra”⁹². Ksiądz filozof inspirował się m.in. filozofią Platona,

⁸⁹ B. Russell, *Dzieje...*, s. 864.

⁹⁰ Ibidem, s. 867.

⁹¹ A. Pieper, *Dobro...*, s. 329.

⁹² A. Zieliński, *Rozmowy o filozofii*, Lublin 1996, s. 259.

św. Augustyna, Kierkegaarda, był również znawcą Marksa i Nietzschego, którym się przeciwstawiał. Postulował tzw. deontologizację dobra, twierdził, że dobro nie jest bytem, mówiąc: „dobro nie jest przedmiotem, lecz tym, w czym osoba uczestniczy, by dokonywać wyborów między przedmiotami”⁹³. Twierdził natomiast, że może być doświadczone⁹⁴ oraz że definicja pojęcia dobra nie jest potrzebna w ogólnym rozumieniu dobra⁹⁵. Tischner, w typowym dla siebie stylu, tłumaczył swoje rozumowanie w następujący sposób:

dobro nie wymaga ode mnie, abym dał chleb głodnemu. Nawet jeżeli jest ono iluzją, to i tak nie wynika z tego, że nie powinienem dawać chleba głodnemu – a zatem istnienie czy nieistnienie takiego bytu jak dobro nie wpływa w żaden sposób na moje zachowanie wobec drugiego człowieka [...] Po prostu dobro mówi: jestem czy też mnie nie ma – łap mnie, baw się ze mną [...] zrób coś, abym zaistniało, spójrz – mnie nie ma, a jestem takie piękne⁹⁶.

Natomiast zło, według ks. Tischnera, „jest raczej tym, co się zjawia, niż tym, co jest”⁹⁷. Tischnerowi, chociaż był duchownym katolickim, często wytykano poglądy liberalne, wolnościowe, co nie jest charakterystyczne dla nauki chrześcijańskiej. Ogłosił nawet koniec chrześcijaństwa tomistycznego, co naturalnie spotkało się z brakiem zrozumienia ze strony niektórych. Chociaż centralnym punktem filozofii Tischnera był człowiek oraz dramat ludzkiego istnienia, intrygowała go relacja człowieka nie tylko względem Boga, ale i innych ludzi. Stwierdził, że „pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek. [...] to nie wartości [...] są pierwsze, ale obecność drugiego człowieka”⁹⁸.

Problematyka dobra nurtowała w XX w. nie tylko filozofów bezpośrednio związanych z Kościołem. Filozofia innego wielkiego myśliciela, Henryka Elzenberga, stanowiła ogromną inspirację dla twórczości poetyckiej jego wychowanka, Zbigniewa Herberta, któremu udał się trudny zabieg przekształcenia filozofii w poezję. W jednym ze swoich esejów pisze, że: „Mój profesor Henryk Elzenberg mówił, że »należy podjąć, z całą odwagą, na jaką nas stać, walkę, aby w świecie chaosu, okrucieństwa, głupoty, w świecie przemijania i niepewności organizować obszary ładu i sensu«”⁹⁹. Można więc stwierdzić, że zarówno Herbert, jak i jego mistrz, Elzenberg, odczuwali w swojej twórczości potrzebę nieustannej walki o dobro¹⁰⁰.

⁹³ J. Tischner, *Spór...*, s. 124.

⁹⁴ Idem, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 91.

⁹⁵ A. Siwek, *Dobro a polityka. Platon i Tischner. Dwie filozofie dobra*, Warszawa 2014.

⁹⁶ A. Zieliński, *Rozmowy...*, s. 261.

⁹⁷ J. Tischner, *Filozofia...*, s. 189.

⁹⁸ Idem, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 482.

⁹⁹ Z. Herbert, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, Warszawa 2001, s. 546.

¹⁰⁰ W połowie lat 40. ubiegłego wieku Zbigniew Herbert rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie miał okazję zetknąć się z profesorem

Elzenberg w swoich esejach często nawiązuje do starożytności, wyjątkowym zainteresowaniem darząc stoików, szczególnie zaś Marka Aureliusza. Dzieli wartości na dwa rodzaje: użyteczne (subiektywne) oraz perfekcyjne (obiektywne i bezwzględne), czyli dobro i piękno. Innymi słowy, zaakceptował on długą tradycję utożsamiania dobra i piękna – kalokagatię. Filozof wagę zagadnienia tożsamości dobra i piękna dostrzega wyłącznie wtedy, jeżeli weźmiemy dobro w znaczeniu „ostatecznym”. Stwierdza, że w takim przypadku dość trudną rzeczą staje się podanie różnicy dzielącej dobro od piękna. Zwłaszcza jeżeli pamiętamy, że piękno nie musi być zmysłowe. Filozof ten zauważa, iż obiektywna część treści pojęcia „piękna” jest identyczna z obiektywną częścią treści pojęcia „dobra” (oznacza to, że wszelka różnica między dobrem a pięknem jest kwestią subiektywną).

Myślenie Elzenberga o tożsamości dobra i piękna na tym się nie kończy. Twierdzi on ponadto, że istnieje pewne nadrzędne pojęcie wartości, a piękno i dobro są tożsame same ze sobą, ale nietożsame z wartością, można też jednak twierdzić, że piękno równa się dobro, równa się wartość. Elzenberg zajmuje się szerzej tą ostatnią koncepcją i wykazuje, „że zawodzą przeróżne formuły, za pomocą których można próbować wyodrębnić dobro i piękno przez wskazanie pewnych cech obiektywnych, różniących je od wartości, i że przez swą treść obiektywną dobro to wartość po prostu i piękno to po prostu też wartość”¹⁰¹.

Henryk Elzenberg przyjmuje, że istnieje dobro i zło, i wierzy w ich obiektywny charakter: „dobro – jako wartość obiektywna daje nam to, co bezcenne: sens życia, i sprawia, że czujemy się umieszczeni w świecie sensownym. I w tym znaczeniu ta wartość obiektywna wprost zbawia”¹⁰². Etyka Elzenberga ma charakter indywidualistyczny, jednak filozof krytycznie odnosi się do utilitaryzmu czy hedonizmu. Stoi na stanowisku, że *homo ethicus*, człowiek etyczny, powinien dążyć do wyzwolenia się ze zła i stawać się lepszym poprzez dążenie do osiągnięcia dobra moralnego. Filozofia Elzenberga z jednej strony przesiąknięta jest pesymizmem, z drugiej zaś pokazuje, że wartości, takie jak dobro, nadają życiu ostateczny sens.

W czasach współczesnych w niektórych środowiskach powrócono do stanowiska wspólnotowego wobec dobra. Jednocześnie, wciąż dominuje podejście liberalne, które stawia interes jednostki na pierwszym miejscu. Naturalnie

Elzenbergiem, uczestnicząc w jego wykładach i seminariach. Jaki wpływ odegrał wybitny filozof na postawę życiową i twórczą Herberta, możemy wyczytać nie tylko z kart *Kłopotu z istnieniem*, ale także z korespondencji, jaką obaj humaniści wymieniali. Śladów Elzenberga sporo jest też w wierszach i esejach Herberta: „kim stałbym się, gdybym Cię nie spotkał – mój Mistrzu Henryku” – pytał retorycznie poeta w wierszu *Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin*, i odpowiadał: „byłbym do końca życia śmiesznym chłopcem/ który szuka/ zdyszany małymównym zawstydzonym własnym istnieniem/ chłopcem, który nie wie”.

¹⁰¹ H. Elzenberg, *O różnicy między pięknem a dobrem*, [w:] idem, *Wartość i człowiek*, Toruń 2005, s. 13.

¹⁰² Ibidem.

filozofia współczesna mówiąca o dobru to znacznie więcej niż wspomniane i rozpowszechnione stanowiska etyczne znane wszystkim zainteresowanym tą tematyką. Nie sposób wspomnieć tu o wszystkich wybitnych myślicielach XX w., którzy zaproponowali swoją wizję tego pojęcia. Jednocześnie, w celu realizacji postulatów włączania kobiet w kanon filozofii, należy chociaż napomknąć o wyjątkowych filozofkach w tym zakresie, w jakim odnosiły się one do idei dobra.

2.4. Współczesne filozofki wobec dobra

Elizabeth Anscombe jest jedną z największych współczesnych filozofek, która wprowadziła termin „konsekwencjalizm” do filozofii analitycznej¹⁰³. Krytycznie odnosiła się do uniwersalizmu Bentham’a i Mill’a, była natomiast zwolenniczką Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Religia katolicka, której była wyznawczynią, przebiegała się w jej tekstach. W swoim przełomowym dziele, *Intention*, łączyła kwestie metafizyczne z etycznymi, argumentowała, że zrozumienie czyichś intencji – w tym rozumienia tego, co dobre – pomaga lepiej zrozumieć świat¹⁰⁴.

Należy również wspomnieć o Hannie Arendt, której twórczość naznaczona była doświadczeniem totalitaryzmu. Wielokrotnie poruszała kwestię „banalności zła”. Natomiast nigdy nie zwątpiła w naturę dobra, pisząc „to prawda, że uważam obecnie, iż zło nigdy nie jest »radikalne«, a tylko skrajne, i że nie posiada ono żadnej głębi ani jakiegokolwiek demonicznego wymiaru... Jedynie dobro posiada głębię i może być radykalne”¹⁰⁵. Jednocześnie była zwolenniczką zaangażowania społecznego w imię dobra wspólnego, przy zachowaniu maksymalnej wolności osobistej¹⁰⁶.

Nie sposób pominąć również wkładu polskich myślicielek, takich jak Izydora Dąmbska (specjalistka od myśli Platonskiej) czy Maria Gołaszewska (która skupiała się na estetyce), w rodzimą filozofię. W sposób szczególny należy wyróżnić Iję Lazari-Pawłowską, która reprezentowała współczesny humanitaryzm. W nawiązaniu do swoich największych inspiracji intelektualnych, Alberta Schweitzera oraz Gandhiego, twierdziła, że wyrządzanie zła jest zawsze złem, nawet gdy jest to zło konieczne. Jednocześnie opowiadała się za umiarkowanym relatywizmem etycznym i uniwersalizmem postulowanym, żywiąc nadzieję, że podstawowe idee humanizmu staną się wspólnym udziałem członków każdej z kultur (najbliższa temu wzorcowi była według Lazari-Pawłowskiej Powszechna Deklaracja Praw Człowieka).

¹⁰³ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 1958, nr 33, s. 1–19.

¹⁰⁴ Idem, *Intention*, Cambridge, Mass. 2000.

¹⁰⁵ G. Scholem, H. Arendt, *Listy (fragmenty)*, „Przegląd Polityczny” 2011, nr 109/110, s. 166–167.

¹⁰⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2011.

Pisząc o kobietach, które zapisały się na kartach historii filozofii, nie można zapomnieć o osiągnięciach feminizmu, dzięki któremu omawianie wkładu kobiet w rozwój nauki stało się w ogóle możliwe. Abstrahując od podziału na nurty feministyczne, do zadeklarowanych filozofek feministek należą przede wszystkim: Simone de Beauvoir i Judith Butler, a w Polsce Magdalena Środa. Łączy je obserwacja dotycząca nurtów filozoficznych, które okazują się głęboko zakorzenione w patriarchacie. W konsekwencji również wizje dobra często pomijają perspektywę kobiecą, czy to w ujęciu indywidualistycznym czy to wspólnotowym. Wynika to z faktu, że są to koncepcje oparte w dużej mierze na „powszechnie znanym typie doświadczania” – czyli doświadczenia białych, zamożnych mężczyzn¹⁰⁷.

Nowatorskie spojrzenie na kwestie nowoczesnych koncepcji filozoficznych (takich jak dobro) zostało zaproponowane przez tzw. teorię intersekcjonalną. Koncepcja intersekcjonalności, którą w literaturze nazywa się również teorią przecięć (od ang. *intersect* – przeciąć się, krzyżować)¹⁰⁸, ma na celu uwzględnienie zależności pomiędzy przynależnością do różnych kategorii społecznych (dwóch lub więcej) w nowożytnej nauce i filozofii.

Pojęcie intersekcjonalności (ang. *intersectionality*) zostało rozpowszechnione przez Kimberlé Crenshaw, czarnoskórą profesor prawa, w latach 80. ubiegłego wieku. Zauważyła, że ruch praw kobiet pomijał w swoich analizach kobiety czarnoskóre, a krytyczne studia nad rasą (*critical race studies*) – aspekt genderowy¹⁰⁹. Crenshaw podkreśliła, że taka intersekcjonalna subordynacja była i wciąż pozostaje często niezauważona, z uwagi na fakt, iż rasizm jest odnoszony wyłącznie w relacji do mężczyzn innych niż białych, a seksizm – wyłącznie w odniesieniu do białych kobiet¹¹⁰. Koncepcja intersekcjonalizmu może służyć zarówno jako rama teoretyczna i metodologiczna, jak i narzędzie analizy obszarów wykluczenia z uwagi na przynależność do danych kategorii społecznych. Teoria przecięć umożliwia przezwyciężenie niektórych ograniczeń w naukach społecznych, takich jak brak aparatury badawczej, co umożliwia dogłębną analizę nierówności społecznych oraz procesów dyskryminacyjnych i wykluczeniowych¹¹¹. Dzięki

¹⁰⁷ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2004, s. 148.

¹⁰⁸ Zob. M. Boryczko, K. Frysztacki, A. Kotlarska-Michalska, M. Mendel, *Przeciw biedzie. Socjologiczno-pedagogiczny przyczynek do nowych rozwiązań starego problemu*, Gdańsk 2016.

¹⁰⁹ K. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, „Stanford Law Review” 1991, t. 43, nr 6, s. 1241–1299.

¹¹⁰ Często w swoich rozważaniach Crenshaw posługuje się sprawą *DeGraffenreid przeciwko General Motors*, aby wyjaśnić teorię przecięć i jej znaczenie. Na tym przykładzie wyjaśnia, że w branży motoryzacyjnej nie było miejsca dla kobiet poza recepcją, a dla osób czarnoskórych – poza pracą na zapleczu. Oznaczało to, że dla kobiet czarnoskórych nie istniała w ogóle szansa na zatrudnienie w tym sektorze. K. Crenshaw, P. Schulz, *Intersectionality in Promoting Equality*, „The Equal Rights Review” 2016, nr 16, s. 207–219.

¹¹¹ E. Oleksy, *Teoria i praktyka intersekcjonalności w nauczaniu akademickim*, [w:] *Międzynarodowe studia polityczne i kulturowe wobec wyzwań współczesności*, red. T. Domański, Łódź 2015, s. 42.

poszerzeniu kategorii analitycznych o dodatkowe kategorie, takie jak niepełnosprawność, wiek, status materialny itd. oraz uwzględnieniu współdziałania tych parametrów (i ich wzajemnego krzyżowania się) te nieadekwatności badawcze mogą być znacząco zmniejszone¹¹². Koncepcja intersekcjonalności, chociaż rozpowszechniona przede wszystkim w dyskursie feministycznym, zwraca uwagę na różnorodność „przecięcia”: nie tylko pomiędzy rasą a płcią, ale też: pochodzeniem etnicznym, orientacją seksualną, religią, sprawnością i wiekiem¹¹³. Innymi słowy, intersekcjonalizm oraz niektóre nurty feministyczne zwracają uwagę na to, że mówiąc o dobru, należy wziąć pod uwagę aspekt szerokiej, skomplikowanej wspólnoty złożonej z jednostek różniących się od siebie na wielu płaszczyznach. Stąd wynika obowiązek opiekuńczości, jednak z poszanowaniem indywidualnych osób, w tak różnorodny sposób doświadczonych przez życie i społeczeństwo. Postulat ten powinien być jednak realizowany z delikatnością, ponieważ – jak słusznie podnosi Ratna Kapur – łatwo o traktowanie interesów takich osób w sposób protekcjonalny, a nawet wiktymizujący¹¹⁴. Uwzględnianie dobra osób szczególnie doświadczonych społecznie, bez zbędnego kategoryzowania i esencjonalizmu, jest ułatwione właśnie dzięki perspektywie intersekcjonalnej¹¹⁵.

3. Dobro: uwagi podsumowujące

Pytanie o dobro niewątpliwie należy do najważniejszych i najtrudniejszych zagadnień ludzkości. Nadal w dużej mierze pozostaje tajemnicą, pomimo mniej lub bardziej przekonujących refleksji filozoficznych na ten temat. Powyższe rozważania miały na celu podkreślenie pluralizmu dotyczącego koncepcji dobra i tego, że dociekania na ten temat, z uwzględnieniem dobra partykularnego i wspólnotowego, były zawsze immanentnie związane z filozofią. Znajomość podstawowych nurtów filozoficznych i teoretycznych dotyczących dobra umożliwia lepsze zrozumienie kierunków interpretacyjnych innych pojęć immanentnie związanych z dobrem, takich jak dobro wspólne, dobro jednostki czy dobro dziecka.

Intuicyjne rozumienie moralności, a przez to też koncepcji dobra, już od czasów antycznych wiodło do powstania wielu interpretacji tego pojęcia. Powyżej omówiono jedynie nieliczne, wybrane stanowiska. Na ich podstawie wyróżniono dwa ujęcia dobra: wspólnotowe oraz indywidualistyczne, które swoje

¹¹² Ibidem.

¹¹³ B. Dill, R. Zambrana, *Emerging Intersections: Race, Class and Gender in Theory, Policy and Practice*, New Brunswick, New Jersey–London 2009, s. 4.

¹¹⁴ R. Kapur, *The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the „Native” Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics*, „Harvard Human Rights Journal” 2002, nr 15, s. 1–38.

¹¹⁵ Zob. więcej na ten temat: K. Mendecka, *Niwelowanie szczególnie trudnej sytuacji dziecka a intersekcjonalność*, „Kultura i Wychowanie” 2017, nr 12, s. 71–84.

źródło miały w starożytności, kolejno w okresie klasycznym (za sprawą Platona i Arystotelesa) oraz helleńskim (co znalazło odbicie w filozofii stoickiej czy hedonistycznej). Na przestrzeni dziejów okresowo jedno stanowisko dominowało nad drugim.

W średniowieczu centralny punkt rozważań filozofów scholastycznych stanowiło *bonum* oraz *bonum commune*. Następnie, za sprawą filozofii liberalnej, zainteresowanie dobrem jako wartością zmniejszyło się, a zastąpiły je rozważania na temat sprawiedliwości. Dobro natomiast było utożsamiane ze szczęściem czy przyjemnością (jak w hedonizmie). Jednak liberałowie, tacy jak Kant, przedstawiali głębsze teorie dotyczące dobra. Filozofia nowożytna to również dobro w ujęciu egzystencjalnym, gdzie dobro jednostki stanowiło centralny punkt rozważań.

Jednakże czasy totalitaryzmów zachwiały całkowicie wiarę w dobro, zarówno jako w wartość samą w sobie, jak i w cel dążenia. W tamtych okresie rozważania o dobru zostały odsunięte na dalszy plan. Można jednak powiedzieć, że nawet odejście od jakiegokolwiek koncepcji dobra jest w pewnym sensie koncepcją dobra¹¹⁶.

Tymczasem po doświadczeniach absolutyzmu nastąpiło odrodzenie rozważań o dobru. W niektórych środowiskach powrócono do stanowiska wspólnotowego wobec dobra. Jednocześnie w niektórych społeczeństwach zachodnich wciąż dominuje podejście liberalne, które stawia interes jednostki na pierwszym miejscu.

We współczesnych nam czasach za ożywienie dyskursu dotyczącego pojęcia dobra odpowiada dyskurs komunitarian z liberałami. Komunitarianie są zwolennikami wspólnotowej, kolektywnej koncepcji dobra. Twierdzą, że liberalna neutralność wobec dobra wspólnego, a szerzej wobec całej wspólnoty jest nie do utrzymania. Głoszą, że każda jednostka to część wspólnoty i ma wobec niej obowiązki – stąd konieczna jest troska o dobro wspólne. Stanowisko komunitarian zostało omówione w kolejnym rozdziale wraz z argumentami podnoszonymi przez współczesnych im liberałów, w szczególności filozofów prawa.

Celem niniejszych rozważań jest niejako przełożenie tej dychotomii na grunt filozofii prawa w celu próby usystematyzowania zagadnień związanych z ujęciem koncepcji dobra, dobra wspólnego czy wreszcie dobra dziecka w zachodnim prawie.

¹¹⁶ A. Miętek, *Spór liberałów z komunitarystami*, „Dialogi Polityczne” 2007, nr 7, s. 108.

II. Dobro jednostki a dobro wspólne

We współczesnej filozofii polityki oraz w filozofii prawa przewijającym się zagadnieniem jest relacja pomiędzy dobrem jednostki a dobrem wspólnym. Zasadniczo jest to rezultatem pogłębionej analizy omawianego już zagadnienia indywidualistycznego oraz wspólnotowego spojrzenia na dobro, obecnego w filozofii oraz etyce już od antyku: od okresu klasycznego do hellenistycznego.

Obecnie sprzeczności pomiędzy zwolennikami przedkładania dobra jednostki nad dobro wspólne i na odwrót ujmowane są w filozofii i etyce na zasadzie opozycji pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem. Indywidualizm zakłada, że jednostki są bardziej wartościowe niż całość społeczeństwa. Po raz pierwszy terminu tego użyli saintsimoniści w celu opisanego społeczeństwa zdominowanego przez konkurencję (za przeciwieństwo indywidualizmu uważali natomiast socjalizm). Indywidualizm miał znaczenie negatywne, gdyż w taki sposób został rozpowszechniony przez swoich przeciwników, którzy postulowali zastąpienie „burżuazyjnego indywidualizmu” interesem wspólnym. Dopiero w późniejszym okresie pojęcie indywidualizmu uległo zmianie. Współcześnie indywidualizm to podstawowy element zarówno liberalizmu, jak i libertarianizmu¹.

Obecnie istnieje wiele modeli indywidualizmu. Często mylnie zakłada się, że jest to pogląd celebrujący egoizm i nakłaniający do izolacji. Jednakże większość definicji indywidualizmu w istocie dostrzega społeczny charakter jednostki, mimo skupienia na niej. W tym miejscu warto przytoczyć przede wszystkim propozycję wybitnego ekonomisty i filozofa Friedricha von Hayeka, który odróżnił indywidualizm prawdziwy od fałszywego. Indywidualizm prawdziwy oparty jest na poglądach brytyjskich myślicieli – Locke’a, Hume’a oraz Smitha – i jest empiryczną teorią społeczeństwa, próbą zrozumienia sił determinujących społeczne życie człowieka. Natomiast indywidualizm fałszywy, bazujący na francuskich poglądach (Kartezjusza i Rousseau), skupia się na autonomicznych podmiotach, opartych na racjonalizmie i konstruktywizmie. Filozofowie ci przekonują, że obowiązujący porządek społeczny jest efektem świadomego rozumowania. Z kolei indywidualizm Hayeka nie postuluje atomizacji społeczeństwa, wręcz przeciwnie nakłania do jednostkowego

¹ A. Cudowska, *Wspólnota w kulturze indywidualizmu*, [w:] *Wspólnoty z perspektywy edukacji międzykulturowej*, red. J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, M. Sobecki, Białystok 2009, s. 198–213.

działania w ramach życia społecznego i troski o dobro wspólne². Jednocześnie to wciąż jednostka podejmuje decyzje i jest pierwotna w stosunku do społeczeństwa³. Indywidualizm, również ten „prawdziwy”, jest często krytykowany. Przede wszystkim przez filozofów socjalistycznych, ale też republikańskich czy konserwatywnych⁴. Ponadto, jak wskazuje Magdalena Środa (w jednej z najciekawszych przekrojowych pozycji dotyczących tego zagadnienia, *Indywidualizm i jego krytycy*), najwięcej krytyków indywidualizmu występuje wśród chrześcijan. W istocie zarówno chrześcijańska doktryna społeczna, jak i socjalizm, feminizm oraz, szczególnie interesujący nas w tej publikacji, komunitarianizm, co do zasady, sprzeciwiają się indywidualizmowi.

Kolektywizm to z kolei orientacja zakładająca, że społeczność jest cenniejsza niż indywidualna jednostka. Stąd wynika stosunek podporządkowania, dlatego właśnie dobro wspólne ma prymat nad dobrem jednostki⁵. Przede wszystkim odrzuca skrajny indywidualizm i przedkłada cele grupowe nad dążenia jednostki. Kolektywizm jest ponadto konstytutywnym elementem takich nurtów jak marksizm czy leninizm, a w wydaniu, które nie wymaga zburzenia demokracji, w nurcie komunitariańskim.

Niektórzy obwiniają indywidualizm za wkład w rozprężenie więzi wspólnotowych, wspólnych wartości oraz ponadindywidualnego celu – dobra wspólnego. Wobec tych zarzutów, za sprawą krytyki komunitariańskiej z drugiej połowy XX w., odrodziła się na nowo idea dobra wspólnego. Jako przyczynę „drugiego życia” dobra wspólnego wskazuje się fiasko obietnicy wolności, liberalizmu i sprzeciw wobec „dyktatu liberalizmu i neoliberalnej globalizacji”⁶. W odpowiedzi na to komunitariańska propozycja zwrócenia uwagi na dobro wspólne może stanowić interesującą inicjatywę ewolucyjnej (w odróżnieniu od nurtów skrajnych i antydemokratycznych) korekty indywidualistycznego spojrzenia na wspólnotę, świat i społeczeństwo. Z drugiej strony stale istnieje uzasadniona obawa związana z przedkładaniem dobra wspólnego nad dobro jednostki. Wynika to z doświadczeń totalitaryzmu: reżimy całkowicie podporządkowują wszystkie działania dobru wspólnemu, jakim jest państwo. Nie ma miejsca na jednostkowość i partykularność, gdyż wszystko istnieje „przez i dla państwa”⁷. Zarazem, pomimo faktu wykorzystywania idei dobra wspólnego przez państwa totalitarne,

² F. von Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Kraków 1998, s. 7–41.

³ G. Musiał, *Wiodące idee w filozofii społecznej Friedricha Augusta von Hayeka*, „Przegląd Filozoficzny” 2012, nr 2, s. 283.

⁴ Zob. M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2004.

⁵ A. Cudowska, *Wspólnota...*

⁶ M. Śłodowa-Hełpa, *Odkrywanie na nowo dobra wspólnego*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2015, nr 43, s. 9.

⁷ G. Gentile, za: M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, t. 31, z. 2, s. 5.

nie należy zapominać o rodowodzie dobra wspólnego, czyli katolickiej doktrynie społecznej, która również czerpała z przedchrześcijańskich filozofii w swojej istocie dalekiej od dążeń totalitarnych.

Poniżej została przybliżona problematyka zależności pomiędzy dobrem jednostki a dobrem wspólnym. Zagadnienie te zostało omówione z perspektywy przedstawicieli poglądów indywidualistycznych (liberalnych oraz libertariańskich) w rozdziale pierwszym oraz kolektywistycznych (w tym przypadku ograniczając się do katolickiej doktryny społecznej oraz myśli komunitariańskiej) w rozdziale drugim. Wreszcie w rozdziale trzecim dokonano podsumowania rozważań dotyczących relacji jednostki i wspólnoty we współczesnej filozofii politycznej oraz pokrótce omówiono prawną kwestię dobra wspólnego w relacji do jednostki.

Dociekania wynikające z tych rozważań mają na celu przede wszystkim wskazanie teoretycznych korzyści oraz zagrożeń wynikających z perspektyw indywidualistycznych i wspólnotowych. Zaprezentowane rozważania koncentrują się na przedstawieniu czołowych argumentów przemawiających za prymatem dobra wspólnego bądź dobra jednostki, wynikających ze skomplikowanych relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą. Celem tych dywagacji jest przedstawienie niezbędnych ram filozoficznych oraz teoretycznych dla dalszych rozmyślań, które w ostatecznym rozrachunku mają przybliżyć nas do najważniejszego zagadnienia w niniejszej publikacji – dobra dziecka i konsekwencji jego przynależności do wspólnoty oraz indywidualnej pomyślności.

1. Dobro jednostki

W celu podjęcia rozważań dotyczących znaczenia dobra jednostki we współczesnym świecie z perspektywy filozofii liberalnej należy najpierw odnieść się do samego pojęcia jednostki. W tym miejscu niezbędne staje się wyjaśnienie, że – co do zasady – jednostka jest terminem używanym przede wszystkim w socjologii na określenie człowieka jako społecznego indywiduum (oraz innych obiektów analizy, o których zbiera się informacje⁸). W filozofii natomiast raczej mówi się o „osobie” lub o „człowieku”. Mówiąc zatem o dobru jednostki, mamy tak naprawdę na myśli dobro indywidualnej osoby bądź też indywidualnego człowieka.

Rozróżnienie na „osobę” i „człowieka” występowało już w antyku – w prawie rzymskim prawa obywatelskie posiadała wyłącznie *persona* (osoba, gr. *prosopon*)⁹, natomiast *homo* (człowiek, gr. *anthropos*) służyło do nazywania tych, których zaliczano do rodzaju ludzkiego, na odróżnienie ich od zwierząt.

⁸ G. Marshall, *Słownik socjologii*, Warszawa 2005, s. 137.

⁹ W pierwotnym znaczeniu oznaczało maskę używaną w teatrze, później w nawiązaniu do roli jednostki, którą pełni w życiu; G. Marshall, *Słownik...*, s. 137.

Pojęcie osoby jest kluczowe dla filozofii chrześcijańskiej. Osoba to określenie używane nie tylko w stosunku do człowieka, ale też Boga. Takie rozwiązanie było przyjmowane już w Starym Testamencie, w którym wyraz *phaneh* oznaczał postać, oblicze i odnosił się zarówno do Boga, jak i jednostki ludzkiej¹⁰. Początkowo, w starożytnej Grecji, istniał szereg wątpliwości związanych z tym, czy można bogów nazywać *prosopon*, zatem zaczęto na ich określenie używać słowa *hipostatis*, co Rzymianie przetłumaczyli jako *substantia*, która to nazwa następnie przeniknęła do chrześcijaństwa jako określenie chrześcijańskiego Boga. W ostateczności jednak za sprawą św. Grzegorza z Nazjanzu w IV w. przyjęło się, że można w stosunku do Stwórcy używać obu terminów zamiennie¹¹. Boecjusz w VI w. sformułował słynną definicję: *persona est rationalis naturae individua substantia* (osoba to jednostkowa substancja rozumnej natury), która „rozbrzmiewa treścią, którą włożyła w nie myśl filozoficzna i teologiczna”¹². Podobnej definicji użył św. Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że „osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze”¹³, czyli dodając kwestię bytu (subsystencję – czyli substancję bytującą)¹⁴. Również Karol Wojtyła poświęcił zagadnieniu osoby jedno ze swoich dzieł – *Osoba i czyn* – wydane w 1969 r. (jeszcze zanim został papieżem) oraz wielokrotnie odnosił się do tego pojęcia w encyklikach. Zgodził się z definicją Boecjusza, zaznaczając jednocześnie, że prawda o człowieku jest o wiele bogatsza, podkreślał zwłaszcza podmiotowość osoby ludzkiej¹⁵. Osoba jest centralnym przedmiotem zainteresowania personalizmu, którego przedstawicielem był Jan Paweł II. Również dla francuskiego filozofa, przedstawiciela myśli personalistycznej, Jacques’a Maritaina, rozróżnienie pomiędzy człowiekiem a osobą jest kluczowe. Podkreśla on, że człowiek to jednostka ujęta w kontekście materialnym, natomiast osoba – w duchowym. Człowiek, jako jednostka, stanowi część społeczeństwa i podlega jego wpływowi, natomiast jako osoba jest wolny, bowiem stanowi „całość niezależną od świata. Ani natura, ani państwo nie mają dostępu do tego świata bez jego przyzwolenia”¹⁶.

Ciekawym zagadnieniem są współczesne postulaty głoszące konieczność przyznania statusu osoby istotom innym niż ludzie. Pierwszymi z kandydatów są zwierzęta (zwłaszcza małpy oraz delfiny)¹⁷. Jest to postulat w swej istocie

¹⁰ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 55.

¹¹ W. Cichosz, *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 2000, nr 13, s. 176.

¹² J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2003, nr 16, s. 201–229.

¹³ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, Londyn 1964, q. 29, a. 3, zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013.

¹⁴ J. Grzybowski, *Człowiek...*, s. 213.

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1965.

¹⁶ J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter – Descartes – Rousseau*, Warszawa 1939, s. 30.

¹⁷ Zob. D. DeGrazia, *Great Apes, Dolphins and the Concept of Personhood*, „The Southern Journal of Philosophy” 1997, nr 35.

rewolucyjny, bowiem do tej pory, na podstawie idei *scala naturae* (wywodzącej się od Arystotelesa i kontynuowanej przez chrześcijaństwo hierarchii bytów), zwierzęta były całkowicie podporządkowane człowiekowi¹⁸. Nawet wielcy filozofowie, tacy jak David Hume czy Immanuel Kant, nie przyznawali statusu moralnego zwierzętom¹⁹.

Wśród filozofów zajmujących się tą kwestią prym wiedzie Peter Singer, australijski etyk, który postuluje „wyzwolenie zwierząt”. Jego zdaniem sądy etyczne powinny być uniwersalne, a zatem bezstronne – interes własny nie może przewyższać interesu kogokolwiek innego²⁰. Należy zatem zawsze brać pod uwagę dobro wszystkich osób zdolnych do odczuwania bólu (w tym ludzi), bez względu na ich przynależność gatunkową. Przekonanie o wyższości interesów osób należących do gatunku ludzkiego nad pozostałymi osobnikami, oparte wyłącznie na przynależności do określonego gatunku, przypomina jego zdaniem w swojej naturze dyskryminujące, odmienne traktowanie z uwagi na płeć, rasę czy orientację seksualną. Singer tego rodzaju uprzedzenia określa terminem *speciesism* (od ang. *species* – gatunek)²¹. Inną propozycję praw zwierząt przedstawił amerykański filozof Tom Regan. W odróżnieniu od teorii utylitarystycznej Singera swoją koncepcję oparł na prawach. Ogłosił, że zwierzęta są biernymi adresatami moralnymi (*moral patient*)²², bowiem z jednej strony nie można im przypisać obowiązków, ale z drugiej mają szereg uprawnień. Zatem w taki sam sposób, w jaki nadaje się wartość ludziom pozbawionym możliwości racjonalnego działania (np. niemowlakom czy osobom w śpiączce), należy również uznać *inherent value* (wartość samoistną) zwierząt, gdyż są *subject of a life* (podmiotem życia), czyli osobami, które nie tyle żyją, ale mają „swoje życie”²³. W przeciwnym razie, jak argumentuje Regan, należałoby odebrać prawa tym istotom ludzkim, które są *moral patients*. Krótko mówiąc, filozof postuluje rozszerzenie Kantowskiego imperatywu katerycznego na każdą osobę – podmiot życia, nie zawężając go wyłącznie do ludzi²⁴.

Ponadto, w obliczu rozkwitu nowych technologii, filozofowie coraz częściej zadają sobie niezwykle abstrakcyjne, jednak wyjątkowo aktualne pytanie o status osoby (zarówno osoby prawnej, jak i w ujęciu filozoficznym) sztucznej inteligencji²⁵. Chociaż pytanie to jest dzisiaj jedynie teoretyczne, z dużym

¹⁸ T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, Warszawa 2011, s. 210.

¹⁹ Zob. D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005; I. Kant, *Duties to Animals are Indirect*, [w:] *Animal Rights. A Historical Anthology*, red. A. Linzey, P.B. Clarke, New York 2004.

²⁰ P. Singer, *Etyka praktyczna*, Warszawa 2003, s. 27.

²¹ Idem, *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa 2018.

²² Regan odnosi się do co najmniej niektórych zwierząt, takich z rozwiniętą świadomością, uczuciami, procesami metabolicznymi itd., zob. T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy...*, s. 236.

²³ Ibidem.

²⁴ T. Regan, *Prawa i krzywda zwierząt*, „Etyka” 1980, nr 18, s. 110–111.

²⁵ Zob. np. L.B. Solum, *Legal Personhood for Artificial Intelligences*, „North Carolina Law Review” 1993, t. 70, nr 4, s. 1231–1287; V.A.J. Kurki, T. Pietrzykowski, *Legal Personhood: Animals, Artificial Intelligence and the Unborn*, New York 2017.

prawdopodobieństwem można stwierdzić, że już w najbliższym czasie stanie się niezwykle istotnym zagadnieniem, na które nie odpowiadał wcześniej żaden filozof.

Wreszcie pozostaje kwestia człowieka. W przeciwieństwie do osoby człowiekiem jest osobnik przynależący do gatunku ssaka z rodziny człowiekowatych, czyli człowiek rozumny (*homo sapiens*). Współcześnie definicja człowieka jest prosta i nie budzi zastrzeżeń, natomiast należy podkreślić, że przez większość stuleci kobiety, dzieci, ludzie należący do rasy innej niż biała czy też niewolnicy znajdowali się poza tą kategorią²⁶. Według Maxa Schelera na obraz człowieka we współczesnym świecie zachodnim składają się trzy tradycje: judeochrześcijańska (jako stworzonego przez Boga), antyczna (istota rozumna) oraz w aspekcie przyrodoznawczym (jako końcowy rezultat ewolucji). Nie tworzą one jednak spójnego portretu człowieka²⁷. Wobec takiego stwierdzenia pozostaje jedynie wskazać filozoficzne przemyślenia związane z istotą człowieka.

Przed wszystkim człowiek definiowany jest poprzez rozum. Tak twierdził już Arystoteles, który w „rozumności” upatrywał boskiego pierwiastka²⁸. Słynne jest stwierdzenie Blaise’a Pascala: „człowiek jest trzciną, najwęższą w przyrodzie, ale trzciną myślącą”²⁹. Krótko mówiąc, to właśnie umiejętność posługiwania się rozumem odróżnia człowieka od pozostałych gatunków zamieszkujących Ziemię. Jak opisuje Tadeusz Gadacz, człowiek oprócz tego, że jest rozumny, jest też istotą symboliczną (posługującą się językiem, mitami, sztuką), religijną (co potwierdzają również niektórzy filozofowie), etyczną, twórczą (również kulturotwórczą), społeczną oraz historyczną³⁰.

W los człowieka wpisana jest śmierć, niepokój i rozpacz. Jak powiada Kierkegaard: „nikt spośród umarłych nie wrócił, nikt się nie urodził na świat bez płaczu; nikt nie pyta człowieka, czy chce wejść, nikt nie pyta, czy chce wyjść”³¹.

Istota ludzka może wykazywać się wielkością bądź małością³². Człowiek jest niepowtarzalny i jedyny, posiada pewną wartość, chociaż niektórzy filozofowie odpowiedzą za Elzenbergiem: „ludzie są jak pieniądz papierowy; mają wartość tylko o tyle, o ile jest na nich pieczęć, piętno idei”³³.

²⁶ Zob. P.A. Goff, J.L. Eberhardt, M.J. Williams, M.C. Jackson, *Not Yet Human: Implicit Knowledge, Historical Dehumanization, and Contemporary Consequences*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2008, t. 94, nr 2, s. 292–306; J. Szerbowski, *Roman Law as an Instrument for Promoting Equality in the Napoleonic Code*, „Studia Prawnoustrojowe” 2014, nr 25, s. 43–50.

²⁷ M. Scheler, *O idei człowieka*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 25 i n.

²⁸ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982.

²⁹ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, s. 264.

³⁰ T. Gadacz, *Historia filozofii*, Kraków 2009, s. 16.

³¹ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, Gdańsk 2015, s. 385.

³² D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, Warszawa 1982, s. 20–21.

³³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002.

Dziedziną nauki, która zajmuje się człowiekiem jako jednostką w społeczeństwie w kontekście historycznym oraz kulturowym, jest antropologia. Do innych nauk o człowieku w kontekście społecznym można zaliczyć również socjologię, której twórcą był filozof Auguste Comte. Natomiast nurtem filozoficznym skupiającym się wokół człowieka jest humanizm (od łac. *humanus* – ludzki), którego korzenie – jak można się spodziewać – sięgają już starożytnej Grecji. Odrodzenie humanizmu nastąpiło w renesansie, a w późniejszych czasach odświeżone zostało przez nowożytne prądy, takie jak egzystencjalizm (omawiany w pierwszej części), niektóre nurty personalizmu chrześcijańskiego (wspomniane wyżej przy okazji rozważań dotyczących osoby ludzkiej) oraz posthumanizm i transhumanizm. Magdalena Hoły-Łuczaj różnicę pomiędzy humanizmem a posthumanizmem opisuje następująco:

humanizm koncentrował się na pytaniu, jak należy traktować człowieka, wypracowując koncepcję humanitaryzmu (poszanowania godności jednostki, dążenia do jej dobra i oszczędzania cierpień), który wprost odnosi się do człowieka. Natomiast posthumanizm skupia się na pytaniu, jakie byty należy uznać za zasługujące na humanitarne traktowanie, przy czym abstrahuje się od etymologii pojęcia „humanitaryzm”³⁴.

Takie postulaty wysuwa m.in. wspomniany wcześniej Peter Singer, głosząc konieczność wyzwolenia zwierząt. Wreszcie transhumanizm (zaliczany przez niektórych do posthumanizmu) to najnowszy prąd w filozofii, nieodłącznie związany z poszukiwaniem nieśmiertelności, postulujący używanie techniki do poprawy kondycji człowieka, zarówno w zakresie fizycznym, jak i psychicznym, który zmierza do stworzenia nowej jakości człowieka lub też „postczłowieka”³⁵. W istocie, w podobny sposób jak sztuczna inteligencja, również nowe rozwiązania biotechnologiczne stawiają wyzwania filozofom oraz prawnikom (najznamienszą pozycją opisującą wątpliwości oraz wizje społeczeństwa związane ze zdobyczami medycyny i inżynierii genetycznej jest *Koniec człowieka* Francisca Fukuyamy³⁶).

W świetle powyższych rozważań oraz wielu wspomnianych teoretycznych konceptów należy podkreślić, że w tej publikacji pojęcie „jednostki” używane jest wyłącznie w stosunku do osoby ludzkiej – człowieka. Ponadto, zmierzając do końca rozważań, należy odnieść się do trudnej kwestii dotyczącej słynnego sporu o to, kiedy powstaje życie, a zatem, od którego momentu możemy mówić o jednostce ludzkiej. Nie zajmując w tej sprawie stanowiska, lecz powołując się na szereg publikacji dotyczących tej kwestii (z uwagi na liczne

³⁴ M. Hoły-Łuczaj, *Posthumanizm. Między metafizyką a etyką*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 1, s. 45–61.

³⁵ K. Adamski, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2012, t. 4, s. 105–106.

³⁶ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Kraków 2004.

kontrowersje i niedające się rozstrzygnąć spory), w opracowaniu przyjęto, że zarówno termin jednostka, jak i dziecko oznaczają wyłącznie człowieka od momentu przyjścia na świat³⁷.

Na wstępie należy odnieść się również do pojęcia „dobro jednostki”, które często mylone jest z interesem czy też korzyścią jednostki. Natomiast różnice te są zasadnicze: dobro ma źródło w wartościach i – co do zasady – pozostaje niezmiennie, interes jest tymczasowy i niestały³⁸. Wokół problematyki dobra jednostki oraz jednostki, jako najwyższego dobra, skupia się indywidualizm, który jest istotnym elementem liberalizmu oraz libertarianizmu omawianych w kolejnych rozdziałach. Z dobrem jednostki nieodłącznie związana jest koncepcja dobrego życia, która jest często punktem centralnym dla liberalnych filozofów. W tym miejscu warto przypomnieć, że źródła tej teorii sięgają wywodzącej się ze starożytnej Grecji eudajmonii³⁹. Historycznie eudajmonię rozumiano bardzo różnie (zob. część pierwsza), również liberałowie w odmienny sposób odnoszą się do tej koncepcji, co omówiono poniżej.

1.1. Dobro jednostki: centrum zainteresowania myśli liberalnej

Odrodzenie myśli liberalnej we współczesnych czasach nastąpiło w drugiej połowie XX w. i do dzisiaj ma znaczący wpływ na kształt państw zachodnich. Liberalizm jest doktryną złożoną, która została ugruntowana na bazie utylitaryzmu, idei Locke’a, Hobbesa, Mill’a i wielu innych. Zgodnie z nazwą liberalizm przede wszystkim opiera się na wolności. Cechuje go ponadto umiłowanie równości, zwłaszcza wobec prawa, tolerancja wobec różnorodności, własność prywatna oraz pluralizm⁴⁰.

Współcześnie, w związku z ogromnym sukcesem liberalizmu, zwłaszcza w aspekcie ekonomicznym (który – ogólnie rzecz ujmując – przyczynił się do zwiększenia dobrobytu w zachodnim świecie) oraz politycznym (w jakim przyczynił się do względnego pokoju i stabilności), wytworzyło się wiele jego nurtów, lecz ich przybliżenie znacznie przekracza ramy tego opracowania. Wystarczy podnieść, że obecnie do odłamów liberalizmu zalicza się m.in.: liberalizm klasyczny, demokratyczny, konserwatywny, egalitarny, neoliberalizm, socjalliberalizm, liberalizm postmodernistyczny, antytotalitarny czy nawet komunitarystyczny⁴¹.

³⁷ Zob. np. B. Arneil, *Becoming versus Being: A Critical Analysis of the Child in Liberal Theory*, [w:] *The Moral and Political Status of Children*, red. D. Archard, C.M. Macleod, Oxford 2002, s. 70–96; L.B. McCullough, F.A. Chervenak, *A Critical Analysis of the Concept and Disclosure of ‘Unborn Child’*, „American Journal of Bioethics” 2008, t. 8, nr 7, s. 34–39.

³⁸ E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008.

³⁹ Zob. cz. I.

⁴⁰ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998.

⁴¹ Np. do liberalizmu konserwatywnego zalicza się Benedetta Crocego, postmodernistycznego Richarda Rorty’ego, zob. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999.

Wydaje się, że, z uwagi na tę różnorodność, trudno znaleźć wspólny mianownik łączący wszystkie odmiany liberalizmu. Można wskazać jednak pewne elementy wspólne, czego podjęto się już niejednokrotnie w literaturze⁴². W niniejszej publikacji kluczowym zagadnieniem pozostają przede wszystkim rozważania na temat dobra jednostki, które znajdują oparcie we wspólnych dla tradycji liberalnej elementach filozoficznych liberalizmu. Poruszono więc szczególnie interpretacje filozoficzne liberałów czasowo nam bliższych, koncentrujących się na relacji jednostka–społeczeństwo.

Dobro jednostki w liberalizmie to wypadkowa wielu czynników, jednak przede wszystkim jest ona inherentnie związana z ideą wolności⁴³. Współcześnie najśłynniejszą, być może, koncepcję wolności zaproponował w swoim eseju *Dwie koncepcje wolności* z 1958 r. brytyjski filozof Isaiah Berlin. Wprowadził rozróżnienie na wolność pozytywną („wolność do”) oraz negatywną („wolność od”). Wolność pozytywną opisywał w sposób następujący: „jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być takim, a nie innym”⁴⁴. Krótko mówiąc, Berlin sprzeciwiał się przywiązaniu do tak rozumianej wolności, dostrzegając w niej narzędzie do wprowadzania określonego sposobu życia. Był zdecydowanym zwolennikiem wolności negatywnej, czyli takiej, w której człowiek „ma lub powinien mieć całkowitą swobodę bycia i działania według własnej woli, bez wtrącania się innych osób”⁴⁵. Tylko „wolność od” gwarantuje wolność prawdziwą. Podobnego zdania był noblista Friedrich August von Hayek, który w swojej *Konstytucji wolności* stanowczo opowiadał się po stronie wolności negatywnej, jako niezbędnego komponentu dla wolności jednostki.

Na wolność w ujęciu liberalnym składa się też równość, która, podobnie jak wiele innych zagadnień filozoficznych, na czele z dobrem i wolnością, może być różnie definiowana. W literaturze często zwraca się uwagę na to, że konsekwencją przyznawania prymatu wolności w liberalizmie są nierówności: społeczne, ekonomiczne czy polityczne⁴⁶. Nie zmienia to jednak faktu, że równość to jeden z najważniejszych komponentów składających się na dobro jednostki. W ujęciu liberalnym to przede wszystkim równość wobec prawa oraz równość szans.

Liberałowie ponadto, co do zasady, podzielają pogląd, że nie do przyjęcia jest paternalizm (oprócz nielicznych przypadków, dotyczących dzieci czy osób

⁴² Zob. np. J. Gray, *Liberalizm*, Kraków 1994, s. 5; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm*, Kraków 2008, s. 18.

⁴³ Zob. np. K. Monteskiusz, *O duchu praw*, Kęty 2010, księga 11, rozdział 2.

⁴⁴ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 187.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Zob. np. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.

z niepełnosprawnością)⁴⁷. W skrócie jest to ingerowanie w wolność jednostki poprzez odnoszenie się do dobra, szczęścia, interesów i wartości będącej przedmiotem przymusu⁴⁸. Ujmując to inaczej, można powiedzieć, że paternalizm narzuca plan na życie, określa, co jest dobre dla człowieka, i nie pozwala mu na dokonywanie własnych wyborów. Paternalizmowi sprzeciwiał się już Kant, pisząc, że państwo nie powinno sprzyjać żadnej koncepcji dobra ani uczyć ludzi cnót, bowiem staje się w takim momencie instytucją paternalistyczną – utożsamianą z despotyzmem⁴⁹.

W obliczu takich obaw rozwiązaniem, propagowanym przez liberalizm, jest odwołanie do prawa, a nie do moralności czy cnoty. Jak stwierdził Stephen Holmes, abstrakcyjność praw natomiast

jest koniecznym warunkiem ich powszechności. Powszechność ta z kolei wspiera się na etycznym zobowiązaniu do równego traktowania osób, na zobowiązaniu, którego liberalizm nie postrzega jedynie jako arbitralnej, subiektywnej preferencji⁵⁰.

Prawo jest gwarantem wolności jednostki zwłaszcza w państwach pluralistycznych, w których występuje wiele systemów wartości, przekonań religijnych czy światopoglądowych. Liberalny standard przyznawania pierwszeństwa zasadom prawa wobec wartości pochodzi jeszcze od Johna Stuarta Milla. Konsekwencją takiego rozumowania (odrzucającego odwoływanie się do wartości) jest posługiwanie się koncepcją sprawiedliwości, która umożliwi realizację własnej wizji dobrego życia.

Filozofem, który odmienił filozofię polityczną w tym względzie, jest John Rawls. Jego przełomowa teoria sprawiedliwości ożywiła dyskurs w ramach filozofii politycznej – krytycznie odnosiło się do niej wielu autorów, w tym Ronald Dworkin, John Gray czy Robert Nozick, którym, między innymi, poświęcony jest niniejszy rozdział. Należy jednak zaznaczyć, że poniższe rozważania ograniczają się jedynie do zasygnalizowania zarysów poszczególnych koncepcji i teorii oraz wskazania najistotniejszych argumentów w zakresie rozumienia dobra jednostki, również w relacji do wspólnoty, przez współczesnych filozofów o poglądach liberalnych.

⁴⁷ R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass. 2000.

⁴⁸ Definicja za Geraldem Dworkinem, G. Dworkin, *Paternalism*, [w:] *Paternalism*, red. R. Sartorius, Minneapolis 1983, s. 20, za: A. Szahaj, *Jednostka...*, s. 207.

⁴⁹ Z. Rau, *Liberalizm...*

⁵⁰ S. Holmes, *The Permanent Structure of the Antiliberal Thought*, [w:] *Liberalism and the Moral Life*, red. N.L. Rosenblum, Cambridge, Mass. 1989, s. 227–254.

1.1.1. John Rawls: sprawiedliwość a dobro jednostki

Jeden z największych współczesnych amerykańskich filozofów, John Rawls, przyczynił się do odrodzenia normatywnej filozofii politycznej, w głównej mierze dzięki swojej teorii sprawiedliwości społecznej, która odnowiła koncepcję umowy społecznej⁵¹.

Rawlowska tzw. sytuacja pierwotna umożliwia sprawiedliwe ustalenie zasad i reguł przez równe sobie jednostki za „zasłoną niewiedzy”, w której kierowanie się własną korzyścią jest niemożliwe. W rezultacie „nikt nie zna swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu”, jednostki nawet „nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra”⁵². Z takiej umowy społecznej, opartej na sytuacji pierwotnej, wynika po pierwsze to, że każda osoba powinna mieć prawo do jak najszerzego systemu równych i podstawowych wolności (do których należą m.in.: wolność słowa, zgromadzeń czy prawo wyborcze). Po drugie wszystkie nierówności społeczne powinny zostać tak skonstruowane, aby były z korzyścią dla najbardziej upośledzonych (tzw. zasada dyferencji) oraz wiązały się z autentyczną równością i dostępnością dla wszystkich do urzędów i stanowisk. Rawls wyjaśnia, że

w koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności ludzie z góry akceptują zasadę równej wolności i czynią to, nie znając swoich indywidualnych celów. Implicite zgadzają się więc dostosować koncepcje własnego dobra do wymogów zasad sprawiedliwości, a przynajmniej nie wysuwać roszczeń godzących bezpośrednio w te zasady. Osoba, której sprawia satysfakcję, że inni znajdują się w sytuacji mniejszej wolności, rozumie, że nie może rościć sobie pretensji do tego zadowolenia. Przyjemność, jaką czerpie z pozbawienia czegoś innych, jest zła sama przez się: jej zaspokojenie wymaga pogwałcenia zasady sprawiedliwości, na którą osoba ta zgodziłaby się w sytuacji pierwotnej⁵³.

Innymi słowy, dla Rawlsa koncepcja dobra jednostki nie jest problematyczna, o ile mieści się w ramach przyjętej zasady sprawiedliwości.

Częstym zarzutem wysuwanym w stronę liberalizmu jest rzekomy brak koncepcji dobra. Rawls podnosi wobec tego, że „teoria sprawiedliwości w rzeczy samej zakłada pewną teorię dobra, lecz zważywszy na szerokie granice, jakie sobie zakresła, nie przesądza to wyboru, jakiego rodzaju osobami ludzie pragną być”⁵⁴.

⁵¹ Rawlowska publikacja była wielokrotnie krytykowana w literaturze, do najciekawszych publikacji należy zaliczyć krytykę Marthy Nussbaum oraz Amartyi Sena, zob. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass. 2007; A. Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass. 2009.

⁵² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 24. Należy nadmienić, że w późniejszych artykułach Rawls modyfikował swoje stanowisko zawarte w *Teorii sprawiedliwości*, jednakże to opisana w opracowaniu teoria była szeroko komentowana, szczególnie w środowisku komunitarian, a zdaniem takich autorów jak W. Kymlicka była bardziej przekonująca niż nowsza, zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Kraków 1998.

⁵³ J. Rawls, *Teoria...*, s. 48.

⁵⁴ Ibidem, s. 358.

Wyróżnia dwie teorie dobra: wąską i pełną. Wąska teoria dobra jest konieczna do wyjaśnienia racjonalności preferowania dóbr podstawowych, które są konieczne w celu ustalenia zasad sprawiedliwości⁵⁵. Z kolei pełna teoria dobra niezbędna jest w celu zdefiniowania moralności danej osoby. Rawls zaznacza, że opiera się na teorii cnót, a zatem pełna teoria musi zakładać zasady słuszności. Nie powinno się jednak mylić wąskiej i pełnej teorii dobra ze sobą, gdyż nieuchronnie prowadzi to do błędnego koła. Rawls uznaje, że nie stanowi to zagrożenia dla sprawiedliwości, gdy koncepcje dobra różnią się w zależności od osoby. Przeciwnie podkreśla, że różnorodność koncepcji dobra jest czymś korzystnym, tym samym staje po stronie pluralizmu⁵⁶. Natomiast, w celu zagwarantowania sprawiedliwie funkcjonującej umowy społecznej koncepcje dotyczące słuszności powinny być zbliżone. Dla Rawlsa pojęcie słuszności jest pierwotne w stosunku do pojęcia dobra, gdyż ludzie mogą „określać swe dobro swobodnie, traktując poglądy innych w tej sprawie jedynie jako rady”⁵⁷. Z rozumowania Rawlsa wynika po pierwsze to, że zasady sprawiedliwości muszą być oparte na niezależnej od dobra zasadzie słuszności. Oznacza to, że państwo nie powinno nakreślać swoim obywatelom żadnej określonej odgórnie koncepcji dobrego życia. Po drugie, w świetle priorytetu słuszności nad dobrem, prawa jednostki są ważniejsze niż dobro wspólne. Wynika to z utożsamiania sprawiedliwości z bezstronnością, nie tylko proceduralną, ale i materialną. Rawls nie uznaje za zasadne narzucania moralności bądź poglądów ogółu (wspólnoty czy też państwa) jednostce na kwestie takie jak jej dobro lub dobre życie.

Brak odgórnego narzucenia wizji dobra życia nie oznacza jednak, że Rawls nie dostrzega roli wspólnoty w życiu człowieka. Uważa, że ważne jest, aby każda osoba była członkiem przynajmniej jednej wspólnoty połączonej zainteresowaniami, w której wysiłki są aprobowane przez innych, gdyż więzi stowarzyszeniowe wzmacniają szacunek dla samego siebie. Szacunek dla samego siebie jest zaś konieczny, bowiem „ktoś, kto wierzy w siebie, nie zazdrości innym tego, że są doceniani”⁵⁸. Tym sam odpiera zarzuty (również komunitarian, o czym poniżej) dotyczące liberalizmu jako ideologii bezwzględnie promującej atomizm⁵⁹.

1.1.2. Ronald Dworkin: indywidualizm etyczny

Teoria sprawiedliwości Rawlsa, chociaż szeroko krytykowana, zyskała również uznanie wśród filozofów prawa, takich jak Ronald Dworkin. Stanowisko amerykańskiego krytyka pozytywizmu prawniczego nie jest jednak pozbawione uwag w stosunku do teorii sprawiedliwości jako bezstronności. W *Biorąc prawa*

⁵⁵ Ibidem, s. 635.

⁵⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 626.

⁵⁹ Zob. A. Szahaj, *Jednostka...*

poważnie wskazuje, że mankamentem zasady dyferencji jest niewynagradzanie ambicji, z uwagi na arbitralne wyrównywanie różnic i redystrybucję społecznych dóbr pierwotnych. W efekcie taka bezstronność ignoruje m.in. sytuację, w której jednostka sama dochodzi do poprawy swojego losu, co nie jest efektem początkowej alokacji dóbr. Konsekwencją tego może być właśnie niesprawiedliwość wynikająca z polityki społecznej⁶⁰. Jednocześnie Dworkin, odnosząc się do Rawlsowskiej koncepcji słuszności, stwierdza, że „liberalizm koncentruje się zbyt na tym, co słuszne, czyli na zasadach sprawiedliwości, nie zwraca natomiast wystarczającej uwagi na to, co dobre, czyli na jakość i wartość ludzkiego życia”⁶¹. Sprzeciwiając się, co do zasady, przejawom państwowego paternalizmu, Dworkin jest zdania, że państwo powinno tworzyć przestrzeń jednostkom dla formułowania własnych sądów etycznych i moralnych⁶². Dobre życie musi być oparte na jednostkowym wyborze, a sądy moralne są kwestią indywidualną, a nie kolektywną. Dla Dworkina wspólnota państwowa opiera się bowiem na prawach, nie na cnocie, w związku z czym jednostka może ponosić konsekwencje wyłącznie za naruszenie prawa, a nie moralności⁶³.

Dworkin jest zwolennikiem indywidualizmu etycznego. Krótko mówiąc, Dworkin uznaje równość każdej z jednostek oraz przerzuca na nie odpowiedzialność za dobre życie⁶⁴. Wyróżnia pragnienia wyższego rzędu i niższego rzędu. Preferencje niższego rzędu mają, co do zasady, charakter doraźny, a nawet przypadkowy, natomiast pragnienia wyższego rzędu to cele wartościowe – takie jak rodzina, praca⁶⁵. Jednakże wciąż to od jednostki zależy obrany przez nią cel.

W centrum filozofii Dworkina jest równość, stąd czasem nazywa się go liberałem socjalizującym, chociaż, jak stwierdza Magdalena Środa, jego wrażliwość zbliża go raczej do humanizmu⁶⁶. Jednocześnie Dworkin zwraca uwagę na konieczność dyskusji nad istotą dobrego życia, nie zgadza się z pokusą spychania jej wyłącznie do sfery prywatnej – chociaż to tam w ostatecznym rozrachunku realizowane jest dobre życie⁶⁷.

⁶⁰ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998.

⁶¹ Idem, *Sovereign Virtue...*, s. 238.

⁶² Idem, *Imperium prawa*, Kraków 2006.

⁶³ Idem, *Wolność, równość, wspólnota*, [w:] *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1996, s. 60, za: B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Toruń 2009, s. 81.

⁶⁴ Chociaż Dworkin posługuje się raczej pojęciem *successful*, a nie *good*.

⁶⁵ Zob. M. Środa, *Indywidualizm...*, s. 135.

⁶⁶ Ibidem, s. 113.

⁶⁷ Zob. P. Wolak, *Koncepcja dobrego życia w filozofii politycznej Ronalda Dworkina*, „Etyka” 2002, nr 35, s. 170.

1.1.3. John Gray: liberalizm modus vivendi

Kolejnym z filozofów zaliczanych do grona liberałów, który wskazuje na niedociągnięcia teorii sprawiedliwości Rawlsa, jest John Gray. Filozofię Graya niezwykle trudno streścić i sprowadzić do wspólnego mianownika, gdyż z jednej strony dzieli z liberałami przywiązanie do wolności negatywnej czy do prawa, z drugiej zaś sprzeciwia się liberalizmowi racjonalnemu, opartemu na humanizmie oświeceniowym⁶⁸. Według Graya teoria Rawlsa ma znaczącą przewagę nad jakąkolwiek teorią utylitarną⁶⁹. Jednocześnie Gray przestrzega przed możliwością osiągnięcia nieliberalnych celów poprzez instrumentalne opieranie się na liberalnych wartościach i wolnościach⁷⁰.

Zatem, zdaniem Graya, teoria sprawiedliwości Rawlsa oraz liberalizm polityczny w ogóle, co do zasady, jest zbyt wąski⁷¹. Jest zwolennikiem tzw. liberalizmu modus vivendi – projektu nie moralnego, a politycznego⁷². Wyjaśnia:

ideał „modus vivendi” wyraża przekonanie, że istnieje wiele form życia, w których ludzie mogą się spełnić. Pośród nich są także takie, których wartość jest nieporównywalna. Tam, gdzie konkurują ze sobą takie sposoby życia, żaden z nich nie jest najlepszy. Ludzie hołdujący odmiennym sposobem życia nie muszą wcale się zgadzać ze sobą. Mogą się po prostu od siebie różnić [...] Celem „modus vivendi” nie może być uśmierzanie konfliktu wartości. Jest nim przystosowanie ludzi i ich sposobów życia, hołdujących sprzecznym wartościom, do wspólnej egzystencji. Nie musimy mieć wspólnych wartości, aby żyć razem w pokoju. Potrzebujemy wspólnych instytucji, w ramach których mogą ze sobą koegzystować różnorakie formy życia⁷³.

Innymi słowy, Gray sprzeciwia się uniwersalistycznym kompromisom, zamiast tego dąży do stworzenia warunków dla współistnienia różnych koncepcji moralności. Tym samym staje po stronie etycznego pluralizmu. Jak wyjaśnia Beata Polanowska-Sygulska, John Gray proponuje jednak własną, zmodyfikowaną wersję pluralizmu, której wtóruje „etyczny irrealizm” (ang. *ethical irrealism*). Jest zdania, że

treść dobrego życia nie zależy od naszych przekonań czy opinii, naszych preferencji czy decyzji, ale od doświadczeń. Sądy wartościujące zawdzięczają swą obiektywność tropieniu doświadczeń; doświadczenia jednak nie stanowią podstawy dla tylko jednej koncepcji dobra⁷⁴.

⁶⁸ J. Gray, *Hayek on Liberty*, Oxford 1986.

⁶⁹ Idem, *Liberalizm...*, s. 73.

⁷⁰ Zob. Ł. Mirocha, *Liberalizm polityczny. John Rawls wobec pluralizmu wartości*, „Studia Iuridica Toruniensia” 2013, nr 12, s. 175–199.

⁷¹ J. Gray, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, s. 32.

⁷² Ibidem.

⁷³ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa 2001, s. 13.

⁷⁴ B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008, s. 201.

Gray przekonuje, że w zróżnicowanym świecie nie powinno się narzucać jednego punktu widzenia, bowiem konflikty wartości są wpisane w pluralistyczne społeczeństwo – powinno się natomiast dążyć do koegzystencji⁷⁵.

Bronisław Wildstein w posłowie do *Po liberalizmie* podkreśla, że jednocześnie dla Graya podmiotem właściwym są zbiorowości i kultury, a nie jednostki⁷⁶. Według Graya „ludzkie jednostki nie są czymś danym z natury, takim jak kamyki czy jabłka, ale produktami życia społecznego, kulturalnych i historycznych osiągnięć. Są one, krótko mówiąc, produktami wspólnotowego życia jako takiego”⁷⁷. Dobre życie można realizować wyłącznie we wspólnocie, jednakże jednostka sama powinna kierować się wizją obroną przez siebie. Gray wyjaśnia, że „pomyślność jednostki wymaga istnienia zbioru godnych wybrania opcji, którego dostarczyć mogą jedynie wartości realizacji formy wspólnotowego życia”⁷⁸.

1.1.4. Joseph Raz: dobrostan a interes jednostki

Joseph Raz, przedstawiciel tzw. liberalizmu perfekcjonistycznego, jest zwolennikiem poglądu, że państwo poprzez politykę powinno do pewnego stopnia wspierać koncepcję dobrego życia jednostki. Raz jest autorem jednej z ciekawszych koncepcji dotyczącej dobra jednostki, którą zawarł w nieprzetłumaczonej jeszcze na język polski pracy *The Morality of Freedom*. Ów wkład Raza w rozwój filozofii polityki i prawa jest zarazem przełomowy, jak i prowokatorski, z uwagi na to, że Raz poddaje w wątpliwość niektóre pryncypia liberalizmu⁷⁹.

Po pierwsze, Raz odróżnia dobrostan (ang. *well-being*) od interesu (ang. *self-interest*) jednostki⁸⁰. Dobrostan to na ogół „wartość różnych sytuacji, która w dużej mierze zależy od celów człowieka, które ma lub które zrealizuje w trakcie swojego życia”⁸¹. Z kolei interes to „w dużej mierze pojęcie biologiczne. Unicestwienie jakichkolwiek zdeterminowanych potrzeb oraz pragnień samo w sobie jest sprzeczne z własnym interesem”⁸². Jak tłumaczy, interesy mogą być celami, jednakże cele nie są aż tak istotne, jak w przypadku dobrostanu. Na przykład, skrócenie życia zawsze będzie miało negatywny wpływ na czyjś interes, natomiast nie zawsze na czyjś dobrostan.

⁷⁵ B. Wojciechowski, *Interkulturowe...*, s. 77.

⁷⁶ B. Wildstein, *Posłowie*, [w:] J. Gray, *Po liberalizmie...*, s. 429 i n.

⁷⁷ J. Gray, *Po liberalizmie...*, s. 32.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Zob. zwłaszcza W. Sadurski, *Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1990, nr 1, s. 122–133.

⁸⁰ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1998. Książka Raza nie została przetłumaczona na j. polski, w związku z czym posługuję się tłumaczeniem zaproponowanym przez B. Polanowską-Sygulską, zob. B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm...*, s. 113–114.

⁸¹ J. Raz, *The Morality...*, s. 290.

⁸² Ibidem, s. 295.

Raz jest zdania, że, oceniając czyjś dobrostan, tak naprawdę oceniamy jego całe życie⁸³. Innymi słowy, to, czy dana osoba osiągnęła dobrostan, jest konsekwencją tego, czy jej życie jest dla niej dobre⁸⁴. Dobrostan jednostki uzależniony jest od następujących czynników. Po pierwsze, dzięki realizacji objętych przez siebie celów. Wymagana jest aktywność i osiągnięcie celów, które jednostka obiera sobie sama w ramach danego społeczeństwa. Jak poetycko kwituje filozof:

udane życie to życie spędzone dobrze, pełne sukcesów, przezwyciężonych przeciwności, mądrego korzystania z talentów, słusznych osądów dotyczących własnego postępowania, ciepłych i pełnych zaufania związków z rodziną i przyjaciółmi, burzliwe i pełne entuzjazmu zaangażowanie z innymi ludźmi, wiele godzin zabawy w dobrym towarzystwie i tak dalej...⁸⁵.

Jednostka powinna wierzyć, że obrane przez nią cele mają jakąś wartość. Ponadto istotne są też powody, dla których jednostka dąży do realizacji danego celu. Wreszcie dobrostan jednostki uzależniony jest od znaczenia tego celu w sferze społecznej⁸⁶. Wymiar społeczny jest jednym z najważniejszych elementów wpływających na dobrostan, ponieważ aspekt społeczny jest często warunkiem niezbędnym do realizacji obranych celów. Nawet hobby, takie jak wymienione przez Raza obserwowanie ptaków (ang. *bird watching*), musi odbywać się w ramach takiego społeczeństwa, w którym ta forma spędzania czasu jest akceptowana i aprobowana, nie mówiąc już o innych celach, takich jak małżeństwo czy rodzina, które często nie mieszczą się w konfiguracjach akceptowanych społecznie⁸⁷.

Autor *Autorytetu prawa* podkreśla znaczenie niezależności dla jednostki. Sprzeciwia się przymusowi i manipulacji, które ograniczają lub eliminują autonomię⁸⁸. Jednocześnie Raz odcina się od indywidualizmu, argumentując to tym, że neutralność państwa wobec koncepcji dobra może doprowadzić do zniszczenia pewnych aspektów kultury (np. monogamicznych małżeństw)⁸⁹. W ramach współczesnej filozofii politycznej na przeciwnym biegunie znajduje się Robert Nozick.

1.1.5. Robert Nozick: wolność, własność i jednostka

Robert Nozick, amerykański filozof, jest zwolennikiem libertarianizmu, uznającego wolność i własność za najważniejszą wartość. Obok Johna Rawlsa uważany jest za czołowego przedstawiciela filozofii liberalnej, pomimo tego że

⁸³ Ibidem, s. 293.

⁸⁴ Ibidem, s. 289.

⁸⁵ Ibidem, s. 306.

⁸⁶ Czynniki te nie obejmują aspektów biologicznych – interesów, J. Raz, *The Morality...*, s. 308–309.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ J. Raz, *Autorytet prawa*, Warszawa 2000.

⁸⁹ B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm...*

ich koncepcje znacząco od siebie odbiegają. Nozick w *Anarchii, państwie, utopii* sformułował swoją legalistyczną koncepcję sprawiedliwości (zwaną również teorią uprawnieniową, od ang. *the entitlement theory*), która jest sprawiedliwością stricte proceduralną. Sprawiedliwość w kontekście własności to według Nozicka sytuacja, w której osoba uzyskała jakieś dobro w sposób legalny. W takim przypadku nikt nie powinien w to posiadanie ingerować nawet w przypadku, gdy prowadzi ono do nierówności⁹⁰. Ponadto, stanowczo sprzeciwia się koncepcji sprawiedliwości rozdzielczej Rawlsa, krytykując podział dóbr⁹¹. Wszystko to składa się na procedurę, która jest według Nozicka gwarancją sprawiedliwego rezultatu.

Według Nozicka państwo nie może zbyt wiele⁹². Jedyнным argumentem przemawiającym za istnieniem państwa jest ochrona praw obywateli; stanowczo broni koncepcji państwa minimalnego. W konsekwencji jednostka powinna mieć maksymalną autonomię. Filozof ten nadaje zarówno wolności, jak i prawom jednostki do samostanowienia szczególną wagę. Ludzie powinni, niezależnie od wszystkiego, samodzielnie decydować o swoim życiu i o koncepcji dobra. Państwo zachowuje jednak pewne uprawnienia, w tym monopol na używanie siły⁹³. Dowodzi, że dobro społeczne jest wyłącznie mrzonką, bowiem liczą się jedynie interesy jednostek⁹⁴. Państwo pełni rolę jedynie swoistej „agencji ochrony” (ang. *protective agency*), która niczego nie narzuca, nie zmusza do działania w imię wspólnych celów ani nie wymaga poświęceń. Jak podkreśla się w literaturze, Nozick opiera tę koncepcję w nawiązaniu do „Kantowskiego postulatu traktowania ludzi jako celów samych w sobie, do idei moralnej równości, wyrażonych w słynnej formule: człowiek jest celem, a nie jedynie środkiem; bez jego zgody nie można poświęcić go ani wykorzystywać do innych celów”⁹⁵. Państwo zatem nie może mieć żadnych roszczeń wobec jednostki, zatem nie może być mowy o ograniczaniu praw jednostkowych w imię wspólnego celu czy dobra. Taka odmiana liberalizmu w wydaniu Nozicka, która przyznaje jednoznaczny prymat jednostki nad wspólnotą państwową, jest przedmiotem krytyki, a w literaturze często negatywnie ocenia się jego libertariańską teorię jednostkowych uprawnień⁹⁶. Wskazuje się na to, że koncepcja libertarianina jest pełna wewnętrznych sprzeczności. Nozick bowiem porównuje relacje pomiędzy jednostką a państwem

⁹⁰ I. Rosłowski, *Libertarianizm wobec wybranych praw i kategorii aksjologicznych*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2012, nr 13, s. 180–181.

⁹¹ Cyt. za: ibidem, s. 181.

⁹² R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, Warszawa 1974.

⁹³ Idem, *Państwo minimalne i ultraminimalne*, [w:] *Współczesna myśl polityczna. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Karolczak, Warszawa 1994, s. 136.

⁹⁴ Ibidem, s. 50.

⁹⁵ B. Kalicka-Diakon, *Filozofia polityczna Roberta Nozicka*, Kraków 2015, s. 5.

⁹⁶ Zob. np. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia...*, B. Grabowska, *Feministyczna krytyka libertarianizmu*, [w:] *Libertarianizm. Teoria. Praktyka. Interpretacje*, red. W. Bulira, W. Gogłozka, Lublin 2010, s. 229–238.

do akcjonariusza i spółki akcyjnej. Obywatel niejako „kupuje” akcje i proporcjonalnie do ich wysokości otrzymuje zysk. Oznacza to też, że w dowolnej chwili akcjonariusz może zrezygnować ze swoich akcji – wystąpić z udziału w społeczeństwie⁹⁷. Zadaniem jednostki jest troska jedynie o swoje własne wybory, pomijając dobro wspólnoty.

Radykalny indywidualizm w wydaniu Nozicka nie jest jednak dominującą koncepcją wśród współczesnych liberałów, którzy dostrzegają jakąś wartość – większą lub mniejszą – we wspólnocie czy w dobru wspólnym przy jednoczesnym przyznawaniu pierwszeństwa jednostce.

1.2. Liberalowie wobec dobra jednostki: uwagi podsumowujące

Powyższe rozważania nie prowadzą do oczywistych i jasnych wniosków. Każdy z omówionych filozofów omawia problematykę związaną z dobrem jednostki w sposób znacząco odmienny. Nawet podane przez Graya czy Raza elementy liberalizmu nie stanowią wystarczająco silnej podstawy do stworzenia jednej, szerokiej definicji dobra jednostki w ujęciu liberalnej filozofii politycznej. Można jedynie wyrazić pogląd, że liberalizm – co do zasady – uznaje, że jednostka ma prawo wybrać i realizować koncepcję dobrego życia w ramach sprawiedliwego państwa prawa.

Natomiast w ujęciu liberalnym zakres roli, jaką państwo powinno pełnić w kształtowaniu wizji dobrego życia, nie jest już do końca jasny. Niektórzy, zwłaszcza Joseph Raz czy John Gray, stawiają w tym względzie na aktywną rolę społeczeństwa. Inni, na czele z Nozickiem, postulują niemal nieograniczoną autonomię jednostki, zwłaszcza względem państwa. Dworkin oraz Rawls są zdania, że jednostka sama jest odpowiedzialna za kształtowanie wizji dobrego życia. W przeważającej mierze liberałowie są zdania, że społeczeństwo może propagować pewne wartości. W *Liberalizmie politycznym* Rawls kwituje, że liberalizm „może głosić wyższość pewnych form charakteru moralnego i zachęcać do pewnych cnót”⁹⁸. Dworkin z kolei podsumowuje tę kwestię w następujący sposób: „liberalizm chroni wolność jednostki nie dlatego, że oficjalnie nie dba o to, co ludzie robią ze swoim życiem, ale ponieważ wierzy, że wolność ma fundamentalne znaczenie, jeśli ludzie mają żyć dobrze”⁹⁹. Innymi słowy, liberalizm nie tylko dba o dobre życie, ale ma pewne preferencje co do wizji dobrego życia jednostek.

Co do zasady, liberałowie dostrzegają rolę, jaką odgrywa społeczeństwo oraz wspólnota państwowa w realizacji jednostkowej wizji dobra. Przede wszystkim państwo stwarza jednostce odpowiednią przestrzeń dla realizacji ludzkich

⁹⁷ Zob. D. Barnat, *Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, „Diametros” 2010, nr 20, s. 1–36.

⁹⁸ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 270.

⁹⁹ R. Dworkin, *Biorąc prawa...*, s. 358.

pragnień i dążeń przez tworzenie odpowiednich ram dla ochrony wolności i równości. Zadaniem państwa jest zagwarantowanie sprawiedliwości (Rawls), jak również tworzenie odpowiednich instytucji (Gray) oraz prawa, co do czego żaden z filozofów nie ma wątpliwości¹⁰⁰.

Jednocześnie powyższe rozważania dowodzą, że w drugiej połowie XX w. nastąpiła zmiana w optyce filozofii liberalnej. Z każdym kolejnym omawianym filozofem stawało się stopniowo jasne, że chociaż indywidualizm wciąż jest elementem centralnym, wspólnotowy aspekt życia jest coraz bardziej widoczny. Jednakże dopiero komunitarianie przywrócili na stałe do debaty filozoficznej zagadnienie dobra wspólnego, o czym mowa w kolejnym rozdziale.

2. Dobro wspólne

Dobro wspólne to, podobnie jak dobro, pojęcie wieloaspektowe oraz nadzwyczaj trudne do zdefiniowania. Na przestrzeni dziejów koncepcja ta była formułowana w różnoraki sposób, co zostało po części omówione w rozdziale pierwszym. W literaturze podkreśla się, że wyjaśnienie pojęcia dobra wspólnego należy do jednego z trudniejszych zadań w dziejach politycznych człowieka¹⁰¹. Dobro wspólne może być omawiane na płaszczyźnie języka (również prawnego i prawniczego), jak i na poziomie aksjologii.

Na płaszczyźnie językowej dobro wspólne bywa często utożsamiane z interesem publicznym, dobrem powszechnym, dobrami społecznymi, dobrami publicznymi, wspólnym interesem. W literaturze podkreśla się, że pojęcia te nie są tożsame i nie powinno się ich traktować jako synonimów, chociaż niejednokrotnie trudno jest wyznaczyć jasne różnice pomiędzy tymi desygnatami¹⁰². Raz jeszcze należy zwrócić uwagę na różnice pomiędzy pojęciem dobra oraz interesu w kontekście dobra wspólnego oraz interesu publicznego. Krótko mówiąc, interesy są zmienne i doraźne, natomiast dobro, również to wspólne, jest z natury zakorzenione w wartościach¹⁰³. W związku z tym przyjmuje się, że interes publiczny jest pojęciem węższym od dobra wspólnego, jednakże na poziomie definicyjnym różnice te często pozostają niewielkie¹⁰⁴. Dla przykładu, na gruncie prawa administracyjnego przyjmuje się, za Zofią Duniewską, że dobro wspólne jest „dobrem

¹⁰⁰ Zob. J. Gray, *Po liberalizmie...*

¹⁰¹ J. Helios, *Solidarność i dobro wspólne – Kilka uwag w kontekście rozważań o metodach rozwiązywania sporów międzypaństwowych na przykładzie Unii Europejskiej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 2013, nr 94, s. 13.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Co zostało szerzej omówione w rozdziale pierwszym.

¹⁰⁴ M. Stahl, *Dobro wspólne w prawie administracyjnym*, [w:] *Nowe problemy badawcze w teorii prawa administracyjnego*, red. J. Boć, A. Chajbowicz, Wrocław 2009, s. 47–59.

wszystkich obywateli równych w swych prawach i powinnościach”¹⁰⁵. Natomiast interes publiczny, zgodnie z definicją Jana Zimmermanna, „interes całego społeczeństwa to taki stan rzeczy, w którym zapewniona jest realizacja interesów ogółu z poszanowaniem interesów jednostki”¹⁰⁶.

Dobro wspólne bywa też często, zwłaszcza na gruncie nauk ekonomicznych, utożsamiane z dobrami publicznymi (lub też dobrami wspólnymi). Definicja dóbr publicznych w ekonomii wymaga, aby zostały spełnione dwa warunki: niekonkurencyjności (korzystanie z dóbr przez pewnych ludzi nie wyklucza korzystania z tych dóbr przez pozostałych) oraz niedystrybutywności (niepodzielność dóbr pomiędzy ludźmi)¹⁰⁷. Ponadto wyszczególnia się tzw. międzynarodowe dobra wspólne (z ang. *global common good*). Według definicji są to dobra publiczne, dostępne ogółnoświatowo¹⁰⁸. Do dóbr wspólnych w takim znaczeniu można zaliczyć np. powietrze czy środowisko. Joseph Raz dobra publiczne definiuje w sposób następujący: „dobro jest dobrem publicznym w danym społeczeństwie, jeśli dystrybucja korzyści z tego dobra w tym społeczeństwie nie jest przedmiotem dobrowolnej kontroli przez nikogo innego niż każdy potencjalny beneficjent kontrolujący swoje udziały w korzyściach”¹⁰⁹.

Na gruncie polskim dobro wspólne definiowane jest w różny sposób, w zależności od perspektywy badawczej. Marek Zubik, konstytucjonalista, dostrzega wielowymiarowość zagadnienia, określając je jako kategorię etyczną, społeczną, jak i prawną oraz „jako zagadnienie na styku różnych systemów normatywnych, w tym oczywiście prawa stanowionego przez władze publiczne”¹¹⁰. Paweł Śpiewak z kolei definiuje dobro wspólne z perspektywy socjologicznej jako „dobry stan wspólnoty politycznej czy państwa: do dobra wspólnego przyczyniają się w odpowiedni sposób ci, którzy należą do wspólnoty, a których nazywamy obywatelami”¹¹¹. Należy odnieść się również do największej, jak do tej pory, monografii z 2012 r., autorstwa Marka Piechowiaka, dotyczącej tego zagadnienia, zatytułowanej *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, w której przeanalizowana została idea dobra wspólnego od strony filozoficzno-prawnej. Autor stwierdza, że dobro wspólne to przede wszystkim „zasada

¹⁰⁵ Z. Duniewska, *Dobro wspólne, wielość w swoistej jedności*, [w:] *O prawie administracyjnym i administracji. Refleksje. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Małgorzacie Stahl*, red. Z. Duniewska i inni, Łódź 2017, s. 179.

¹⁰⁶ J. Zimmermann, *Koncepcja systemu prawa administracyjnego*, Warszawa 2007, s. 133.

¹⁰⁷ L. Morawski, *Suverenność i prawo międzynarodowe – od prawa państw do prawa ludzi*, „Forum Prawnicze” 2011, nr 1, s. 13–36.

¹⁰⁸ M.A. Stern, I. Grunberg, I. Kaul, *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*, New York 1999.

¹⁰⁹ J. Raz, *The Morality...*

¹¹⁰ M. Zubik, *Konstytucyjne refleksje nad dobrem wspólnym na tle przemian Rzeczypospolitej Polskiej ostatniej dekady XX w.*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 57.

¹¹¹ P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 108.

zasad”¹¹² w polskim porządku prawnym. Innymi słowy, można powiedzieć, że koncepcja dobra wspólnego jest definiowana w różnorodny sposób, w zależności od dyscypliny naukowej. Obecnie pojęciem dobra wspólnego posługują się również ruchy społeczne i polityczne, w tym ekologiczne oraz feministyczne.

Dobro wspólne to pojęcie złożone: oprócz przybliżenia zagadnienia dobra należy odnieść się również do definicji wspólnoty. Termin wspólnota jest wielowymiarowy i różnie definiowany. W socjologii wyróżnia się klasyczne oraz nowatorskie sposoby „operacjonalizacji” tej kategorii. Za twórcę pojęcia wspólnoty uważa się Ferdinanda Tönniesa, który w swojej książce *Gemeinschaft und Gesellschaft* zestawiał wspólnotę (z niem. *Gemeinschaft*, z ang. *community*) ze stowarzyszeniem, społeczeństwem (z niem. *Gesellschaft*, z ang. *association, society*). Podczas gdy stowarzyszenie cechują wartości formalne, bezosobowe, wspólnota opiera się na nieformalnych bliskich więziach. Ponadto wspólnota jest stosunkowo homogeniczna, oparta na wartościach, rodzinie, kulturze. Tönnies wyróżniał trzy zasadnicze elementy występujące we wspólnocie: krew (ród), miejsce (sąsiedztwo) oraz umysł (przyjaźń)¹¹³. Natomiast David McMillan i David Chavis wyróżnili cztery czynniki charakterystyczne dla wspólnoty: członkostwo, wpływ, więzi emocjonalne oraz poczucie integracji związane z wypełnianiem wspólnych potrzeb¹¹⁴. Harold Kaufman wymienił już tylko trzy niezbędne elementy wspólnoty: członka wspólnoty, grupę wspólnotową oraz procesy wspólnotowego działania¹¹⁵.

Inną ważną postacią, która wpłynęła na fakt, że wspólnota stała się przedmiotem intelektualnych analiz, jest Émile Durkheim. Dla tego socjologa wspólnota stała się narzędziem metodologicznym takich przedmiotów jak: moralność, religia oraz prawo¹¹⁶. W odróżnieniu od Tönniesa oraz pozostałych socjologów Durkheim nie uważał, by wspólnota wymagała bliskich związków. Wręcz przeciwnie, stwierdził, że społeczeństwo jest wspólnotą na dużą skalę¹¹⁷.

Odchodząc jednak od socjologicznych definicji, należy podkreślić, że również filozofii już od czasów starożytnych towarzyszyła problematyka wspólnoty, co zostało częściowo omówione w rozdziale pierwszym. W tym miejscu warto jedynie dodać, że już Arystoteles mówił o *politikon zoon*, a w konsekwencji i św. Tomasz z Akwinu o *animal sociale* (łac.), czyli o istocie społecznej, stworzonej do uczestnictwa w życiu społecznym (oraz politycznym)¹¹⁸. Innymi słowy,

¹¹² M. Piechowiak, *Dobro wspólne...*, s. 42.

¹¹³ Przytaczam za: A. Cudowska, *Wspólnota...*, s. 209.

¹¹⁴ D. McMillan, D. Chavis, *Sense of Community: A Definition and Theory*, „Journal of Community Psychology” 1986, nr 14, s. 6–23.

¹¹⁵ H. Kaufman, *Toward an Interactional Conception of Community*, „Social Forces” 1959, t. 38, nr 1, s. 8–17.

¹¹⁶ Zob. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2007.

¹¹⁷ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 2008.

¹¹⁸ Łac. *homo naturaliter est animal politicum et sociale*.

ludzie jako istoty społeczne wpłynęły na powstawanie oraz kształtowanie wspólnot. W późniejszych epokach wspólnotę coraz częściej i chętniej omawiano z perspektywy filozoficznej.

Dla wielu wspólnota oznacza coś pozytywnego: „wspólnota brzmi dobrze: cokolwiek ono znaczy, dobrze jest mieć wspólnotę, być we wspólnocie. Czujemy, że wspólnota zawsze jest czymś dobrym”, jak stwierdził Zygmunt Bauman¹¹⁹. Również na gruncie polskiego piśmiennictwa przeważa tradycyjna koncepcja wspólnoty, oparta na bliskości. Andrzej Szahaj definiuje wspólnotę jako

zbiór ludzi, którzy odczuwają więź wynikającą z podzielania przekonań o charakterze aksjologicznym (przede wszystkim światopoglądowym i etycznym), i którzy dzięki pozostawianiu we wspólnocie mogą realizować jakieś istotne dla siebie potrzeby, zarówno o charakterze duchowym, jak i materialnym. Przy czym ze wspólnotą w pełnym tego słowa znaczeniu mamy do czynienia tylko wtedy, gdy wśród jej członków istnieje świadomość istnienia owej więzi¹²⁰.

Podaje również cechy dobrej wspólnoty, które sprowadzają się do tego, że wspólnota powinna być: konstruktywistyczna, sprawiedliwa, solidarna, inkluzywna, pluralistyczna, tolerancyjna, dobrze poinformowana, partycypacyjna, szukająca wspólności przez „przyjaźń obywatelską” oraz poszukująca dobra wspólnego na drodze otwartej debaty¹²¹. Szahaj wprowadził rozróżnienie wspólnot na organiczną i konstruktywistyczną. Wspólnotę organiczną cechuje to, że jest całkowicie naturalna, skupiona wokół wspólnych jedności, w swojej istocie ważniejsza od pojedynczych członków. Jednostki powinny podporządkować się wspólnej wizji dobra i wypełniać nakazy narzucone przez tę wspólnotę. Jest zarazem wspólnotą wyłączającą – wykluczającą przynależność członkowską takich osób, które nie spełniają jej wymagań. Częstym elementem takiej wspólnoty jest wróg – czy to w postaci jakiejs innej grupy, czy też jakiegoś światopoglądu. Natomiast wspólnota konstruktywistyczna jest efektem wyboru. Jednomysłność i wspólna wizja dobra nie są konieczne dla jej istnienia: szanuje indywidualność i odrębność światopoglądową swoich członków. Nie wymaga od nich podporządkowania – ma charakter otwarty i włączający, a istnienie wroga nie jest niezbędne dla jej istnienia¹²².

Szczegółowa analiza zagadnienia wspólnoty znacznie wykracza poza ramy tego opracowania. Na potrzeby rozważań przyjęto za Arystotelesem, że wspólnota to nie tylko te naturalne zbiory, jak rodzina, ale też państwo, wspólnoty lokalne oraz społeczeństwo. Takie uproszczone założenie opiera się na tym, że komunitarianie – omówieni w dalszej części rozdziału – odnoszą się do wspólnoty w zróżnicowany sposób. Lech Morawski podzielił komunitarianizm ze względu na wielkość

¹¹⁹ Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008, s. 5.

¹²⁰ A. Szahaj, *Jaka wspólnota?*, [w:] idem, *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Toruń 2008, s. 45.

¹²¹ Ibidem.

¹²² A. Szahaj, *Samotność i wspólnota*, [w:] idem, *Relatywizm i fundamentalizm...*, s. 85–87.

wspólnoty, do której się odnosi. Wyróżnił komunitarianizm najniższego szczebla (wspólnota rodzinna, grupa koleżeńska), średniego zasięgu (małe republiki, samorządy), państwowy (wspólnota polityczna, narodowa) oraz komunitarianizm uniwersalny (globalny)¹²³. Chociaż podział ten nie jest wyczerpujący, stanowi ważny argument za tym, ażeby w niniejszych rozważaniach odnosić się do wspólnoty w szerokim (państwowym, a nawet globalnym) kontekście. W niniejszej publikacji zdecydowano się na najszerszą z możliwych interpretację zakresu pojęciowego wspólnoty (nie wprowadzając podziału na kategorie) – obejmującą zarówno społeczeństwo, jak i wspólnotę państwową oraz globalną.

Problematyka dotycząca istoty dobra wspólnego w ujęciu aksjologicznym została współcześnie odświeżona za sprawą krytyki komunitariańskiej. Dyskurs pomiędzy liberałami i komunitarianami to w pewnym sensie uaktualniona refleksja dotycząca wspólnotowego i indywidualistycznego spojrzenia na dobro.

W literaturze wskazuje się, że filozoficzne korzenie koncepcji dobra wspólnego sięgają katolickiej nauki społecznej. W poprzednim rozdziale wskazano już, że chrześcijaństwo, wraz ze św. Tomaszem z Akwinu, przywróciło wspólnotowy sposób myślenia o dobru. W poniższej części analiza ta została pogłębiona o katolicką doktrynę społeczną. Następnie omówiono poszczególne interpretacje pojęcia dobra wspólnego od strony filozoficznej, poprzez zgłębienie krytyki komunitariańskiej, która upatruje w dobru wspólnym remedium na kryzys jednostki we współczesnym świecie.

2.1. Źródło rozmyślań o dobru wspólnym: katolicka nauka społeczna

Początki filozoficznych rozważań dotyczących dobra wspólnego sięgają starożytnej Grecji. Uzupełniając dotychczasowe dociekania, należy nadmienić, że u samych podstaw refleksji nad dobrem wspólnym leży koncepcja Platona, który uważał, że tylko nieliczni mają możliwość poznania dobra wspólnego¹²⁴. Odmiennego zdania był Arystoteles, który twierdził, że dobro wspólne mogą realizować wszyscy obywatele, a nie wyłącznie ci, którzy sprawują polityczną władzę w państwie¹²⁵. W *Polityce* podnosi, że ustrój polityczny, który jest sprawiedliwy (*haplos*) oraz właściwy (*haplos*) to taki, który służy dobru wspólnemu (*koine sympheron*)¹²⁶.

¹²³ Zob. L. Morawski, *Prawa jednostki a dobro wspólne. Liberalizm versus komunitaryzm*, „Państwo i Prawo” 1998, nr 11, s. 26–42.

¹²⁴ Co jest spójne z jego poglądami na temat filozofów, którym przysługiwało wyłączne prawo do poznania idei człowieczeństwa, P. Tarasiewicz, *Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego*, [w:] *Polityka: od Niccolo Machiavellego do Jana Pawła II*, red. S. Kowolik, Tarnowskie Góry 2017, s. 77–87; M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy...*, s. 15.

¹²⁵ P. Tarasiewicz, *Dobro...*, s. 77–87.

¹²⁶ A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica” 2009, nr 69, s. 61.

Również św. Tomasz z Akwinu pisał o *bonum commune*. Twierdził on, że dbając o dobro wspólne, zabezpiecza się również swoje własne dobro¹²⁷. Innymi słowy, według Akwinaty dobro wspólne to cel prawa bądź państwa – z racji tego, że dla państwa to wspólnota doskonała, każda osoba powinna uwzględnić to w swoim życiu. Podnosi jednak za Arystotelesem, że szczęście należy się człowiekowi, a nie państwu. Co więcej, św. Tomasz dostrzega, że dobro wspólne powinno być udziałem wszystkich ludzi, bez względu na ich status¹²⁸. Natomiast prawo „nie jest niczym innym niż jakimś rozporządzeniem rozumu, dla dobra wspólnego, wydanym przez tego, komu powierzona jest troska o społeczność, promulgowane”¹²⁹.

Dobro oraz dobro wspólne w filozofii św. Tomasza stanowiło punkt centralny, co zostało przejęte w późniejszym czasie przez filozofię chrześcijańską, która oparła swoją doktrynę na tomizmie¹³⁰. W encyklice *Aeterni Patris* papież Leon XIII nakłaniał do studiowania dzieł filozofa, inicjując tzw. neotomizm¹³¹. Przede wszystkim katolicka interpretacja dobra wspólnego zakłada odrzucenie skrajnego indywidualizmu. Jednocześnie to państwo jest odpowiedzialne za realizację dobra wspólnego. Podkreśla się, że dobro wspólne jest podstawową racją jego istnienia¹³².

W encyklice *Rerum novarum* (łac. *Rzeczy nowych*) z 1891 r., uważanej za cezurę w rzymskokatolickiej nauce społecznej, papież Leon XIII potępił zarówno socjalizm, jak i kapitalizm. Jednocześnie wyznaczył drogę dla katolickiej etyki społecznej, w której ważną rolę odgrywa zagadnienie dobra wspólnego. Papież po pierwsze zaznaczył, że celem państwa jest dobro powszechne (dobro wspólne), „w którym uczestniczyć mają prawo wszyscy razem i każdy z osobna, w części odpowiedniej. Stąd państwo zowie się rzeczą pospolitą, ponieważ łączy ludzi dla dobra pospolitego”¹³³. Jednoznacznie łączył dobro wspólne z obowiązkiem panujących, głosząc:

wedle porządku natury opieka nad nim należy do władzy naczelnej tak dalece, iż dobro pospolite jest nie tylko prawem najwyższym, lecz nadto całą przyczyną i celem władzy; nad częstkami, ponieważ z prawa przyrodzonego rząd nie powinien mieć na oku interesu tych, co dzierżą władzę, lecz dobro tych, co są jej poddani. Taką jest nauka i filozofii, i wiary chrześcijańskiej¹³⁴.

¹²⁷ Św. Tomasz, *Suma...*, I–2, q. 90, a. 2.

¹²⁸ P. Tarasiewicz, *Dobro...*

¹²⁹ *Nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*, św. Tomasz, *Suma...*, I–II, q. 90, a. 4.

¹³⁰ E. Glison, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² M. Zubik, *Konstytucyjne...*, s. 57.

¹³³ Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”*, o kwestii socjalnej, nr 37, <http://www.frydek.pl/poczet/encykliki/leon13/rerum.pdf> (data dostępu: 20.02.2019).

¹³⁴ *Ibidem*, nr 28.

Również urzędy powinny być rozdzielane z uwzględnieniem dobra wspólnego. Leon XIII uzasadnił katolickie rozumienie, opierając się na słowach Pisma Świętego: „godność i wyższość człowieka polega na obyczajach, czyli cnocie, a cnota wspólnym jest dobrem śmiertelnych (Mt 5, 3)”.

W 1931 r., w 40. rocznicę encykliki *Rerum novarum*, papież Pius XI ogłosił encyklikę społeczną *Quadragesimo anno* (czterdziestego roku). W taki sam sposób jak Leon XIII papież ten przestrzegał przed radykalnym liberalizmem oraz stanowczo potępiał socjalizm, jako nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Powtarzał za swoim poprzednikiem, że rządzący (ale też członkowie stowarzyszeń bądź korporacji) powinni kierować się w swoich działaniach dobrem wspólnym. Pius XI zalecał, by jednostkom oraz rodzinom zostawić swobodę działania, o ile pozwalają na to dobro wspólne i prawa innych osób¹³⁵.

Przed wszystkim zaś głosił, że wszystkie jednostki oraz ludzie z różnych klas powinni mieć udział w bogactwie, gdyż tego wymaga przestrzeganie zasady dobra wspólnego¹³⁶: „każdemu zatem przypaść winien należny mu udział w bogactwie, a celem, do którego dążyć należy, jest przywrócenie i dostosowanie podziału dóbr stworzonych do norm dobra wspólnego, czyli sprawiedliwości społecznej”¹³⁷. W nawiązaniu do tej myśli Pius XI nauczał, że sprawiedliwe płace sprawiają, że zyskuje na tym dobro wspólne, dlatego też wysokość wypłat powinna być uzależniona nie od interesu osobistego, a przez wzgląd na dobro wspólne¹³⁸.

Papież Jan XXIII w 1961 r., po kolejnych 30 latach od encykliki Piusa XI i w siedemdziesięciolecie *Rerum novarum*, wystosował encyklikę *Mater et Magistra* (Matka i Nauczycielka). Odszedł w niej od jednoznacznej krytyki liberalizmu, jednocześnie potępiając nieograniczoną wolną konkurencję. Rozwijając naukę swoich poprzedników, szczególną uwagę poświęcił problematyce dobra wspólnego. Powtórzył, że obowiązkiem władz państwowych jest troska o dobro wspólne, które jest między innymi związane z działalnością interwencyjną w dziedzinie gospodarczej¹³⁹. Ponadto dobro wspólne „obejmuje całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość”¹⁴⁰. Jednocześnie jest zdania, że dobro wspólne wymaga powierzania coraz większych zadań instytucjom publicznym¹⁴¹. Rozróżnia

¹³⁵ Pius XI, Encyklika „*Quadragesimo anno*”, o odnowieniu ustroju społecznego i udoskonaleniu go według normy prawa Ewangelii w 40. rocznicę encykliki „*Rerum novarum*”, nr 25, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Quadragesimo%20anno.htm> (data dostępu: 20.02.2019).

¹³⁶ Ibidem, nr 57.

¹³⁷ Ibidem, nr 58.

¹³⁸ Ibidem, nr 74.

¹³⁹ Jan XXIII, Encyklika „*Mater et magistra*”, o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej, nr 51–68, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961.html (data dostępu: 20.02.2019).

¹⁴⁰ Ibidem, nr 65.

¹⁴¹ Ibidem, nr 73–81.

dobro wspólne zarówno w skali państwowej, jak i światowej. Ogólnopanstwowe dobro wspólne obejmuje szereg ekonomicznych czynników, takich jak

zatrudnienie jak największej liczby pracowników, przeciwdziałanie tworzeniu się uprzywilejowanych grup społecznych [...], odpowiednie dostosowanie płac do cen towarów, udostępnienie dóbr i usług kulturalnych jak największej liczbie obywateli [...] czuwanie nad tym, by osiągnięty dobrobyt służył nie tylko obecnemu pokoleniu, lecz by uwzględniał także perspektywy przyszłości¹⁴².

Natomiast dobro wspólne całej ludzkości wymaga unikania złej woli i współzawodnictwa narodów „w rozwijaniu potencjału gospodarczego, by popierać porozumienie oraz przyjazną i owocną współpracę gospodarczą między nimi, by wreszcie zabiegać skutecznie o rozwój gospodarczy tych krajów, których potencjał gospodarczy jest niedostateczny”¹⁴³. Troska o dobro wspólne to również obowiązek ludzi – jednak to przede wszystkim na państwie spoczywa obowiązek zachęcania obywateli do angażowania się w życie publiczne i dobro wspólne, m.in. poprzez tworzenie warunków do zatrudnienia i wykształcenia¹⁴⁴.

Tuż przed śmiercią w 1963 r. Jan XXIII wydał encyklikę *Pacem in terris* (Pokój na ziemi). Zwrócił w niej uwagę na to, że dobrem wspólnym są również odrębne wartości każdego narodu. Jednocześnie „dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględnimy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby”¹⁴⁵. Odwołał się do swoich poprzedników, w tym Leona XIII, podkreślając rolę państwa w dbaniu o dobro wspólne. Szczególnie ważna, z perspektywy dobra wspólnego, jest troska o tych obywateli, którzy sami nie mogą odpowiednio zabiegać o prawa i świadczenia. Jednocześnie podkreślił, że na dobro wspólne składają się zarówno dobra materialne, jak i duchowe – „w związku z tym należy dążyć do dobra wspólnego za pomocą tego rodzaju metod i środków, które by nie tylko nie przeszkadzały wiecznemu zbawieniu ludzi, ale nawet dopomagały do jego osiągnięcia”¹⁴⁶.

Na Soborze Watykańskim II, który miał miejsce od 1962 r. do 1965 r., dobro wspólne zostało ujęte w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Radość i nadzieja). Akapit nr 26. stanowi, że dobro wspólne to „suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej swoją doskonałość”¹⁴⁷. Ponadto *Gaudium et spes* podkreśla, że każda grupa

¹⁴² Ibidem, nr 79.

¹⁴³ Ibidem, nr 80.

¹⁴⁴ Ibidem, nr 91.

¹⁴⁵ Jan XXIII, Encyklika „*Pacem in terris*”, o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, nr 55, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html (data dostępu: 20.02.2019).

¹⁴⁶ Ibidem, nr 59.

¹⁴⁷ Ibidem, nr 26.

społeczna powinna brać pod uwagę zarówno dobro innych grup, jak i dobro wspólne całej rodziny ludzkiej¹⁴⁸.

W dwa lata po zakończeniu Soboru Paweł VI ogłosił *Populorum progressio* – o popieraniu rozwoju ludów. W niej papież podkreślił, że nie można używać prawa własności ze szkodą dla dobra wspólnego¹⁴⁹.

Papieżem, który niejednokrotnie odnosił się do idei dobra w swoich encyklikach, był Jan Paweł II. W encyklice *Laborem exercens* z 1981 r. – która była ogłoszona z opóźnieniem, z uwagi na zamach na papieża – poświęconej nie tyleż pracy, co człowiekowi w kontekście pracy, dostrzega rolę związków zawodowych w „roztropną troskę o dobro wspólne”¹⁵⁰. Rozumiał przez to, że związki zawodowe nie powinny przybierać charakteru partii politycznych (nie powinny również mieć zbyt ścisłych z nimi związków), „w takiej bowiem sytuacji łatwo tracą łączność z tym, co jest ich właściwym zassaniem, to znaczy zabezpieczenie słusznych uprawnień ludzi pracy w ramach dobra wspólnego całego społeczeństwa, stają się natomiast narzędziem do innych celów”¹⁵¹. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* z 1987 r. Jan Paweł II podkreśla, że należy troszczyć się o dobro wspólne całej ludzkości, a nie o indywidualne korzyści. Taka postawa gwarantowałaby nie tylko pokój, ale i sprawiedliwość na świecie. Za dbałość o dobro wspólne odpowiadają nie tylko organizacje międzynarodowe (których jedyną racją bytu jest dobro wspólne), ale wszyscy ludzie – zarówno ci silniejsi, jak i słabsi – bowiem dobro wspólne to wyższa wartość¹⁵². W encyklice *Centesimus annus* (Setna rocznica) papież Jan Paweł II odczytuje *Rerum novarum* na nowo, jednocześnie odwołując się do utrwalonych nauczania zainicjowanych przez Leona XIII, które ukształtowały fundamenty katolickiej doktryny społecznej. Odnosząc się do problematyki dobra wspólnego, papież Polak podkreśla rolę państwa w czuwaniu nad dobrem wspólnym, ale też autonomię człowieka w ramach dobra wspólnego (nawiązując do podmiotowości człowieka w świecie, w którym została unicestwiana przez realny socjalizm)¹⁵³. Podkreśla też wkład wspólnoty rodzinnej oraz innych grup społecznych w dobro wspólne.

Następca Jana Pawła II, Benedykt XVI, w wydanej w 2009 r. encyklice *Caritas in veritate* (Miłość w prawdzie) zwraca szczególną uwagę na dwa

¹⁴⁸ Paweł VI, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, <http://www.zaufaj.com/sobor-vaticanum-ii-/347.html> (data dostępu: 20.02.2019).

¹⁴⁹ Idem, *Encyklika „Populorum progressio”, o popieraniu rozwoju ludów*, nr 23, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html (data dostępu: 20.02.2019).

¹⁵⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”, o pracy ludzkiej*, nr 20, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/laborem.html (data dostępu: 20.02.2019).

¹⁵¹ Ibidem, nr 20.

¹⁵² Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html (data dostępu: 20.02.2019).

¹⁵³ Idem, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 13, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html (data dostępu: 20.02.2019).

najważniejsze kryteria rządzące postępowaniem moralnym: obok sprawiedliwości jest to dobro wspólne. Tłumaczy:

trzeba także wysoko cenić dobro wspólne. Kochać kogoś, znaczy pragnąć jego dobra i działać skutecznie w tym kierunku. Obok dobra jednostek istnieje dobro związane z życiem społecznym osób: dobro wspólne. Jest to dobro nas wszystkich, czyli poszczególnych osób, rodzin oraz grup pośrednich, tworzących wspólnotę społeczną¹⁵⁴.

Wyjaśnia, że dobro jest o wiele bardziej skuteczne, jeśli poszukuje się go nie tylko dla siebie, ale z uwagi na osoby, które należą do naszej wspólnoty społecznej – „tym bardziej skutecznie kochamy bliźniego, im bardziej angażujemy się na rzecz dobra wspólnego”¹⁵⁵. Przestrzega przed nastawieniem wyłącznie na zysk, gdyż w przypadku, gdy „jego ostatecznym celem nie jest dobro wspólne, rodzi ryzyko zniszczenia bogactwa i spowodowania ubóstwa”¹⁵⁶. Jednocześnie, w celu realizacji dobra wspólnego, jak wskazuje Benedykt XVI, należy wykorzystywać możliwości instytucjonalne (w wymiarze prawnym, cywilnym, politycznym i kulturalnym). Ponadto jest zdania, że „w społeczeństwie globalizującym się, dobro wspólne i zaangażowanie na jego rzecz nie mogą nie odnosić się do całej rodziny ludzkiej, to znaczy ludów i narodów”¹⁵⁷, odnosząc pojęcie dobra wspólnego do całej ludzkości.

Również papież Franciszek w swojej drugiej encyklice *Laudato si'* (Pochwalony bądź), poświęconej „trosce o wspólny dom”, odnosi się do dobra wspólnego, tym razem z innej perspektywy. W dokumencie określanym potocznie „zieloną encykliką” pisze o klimacie jako dobru wspólnym – wszystkich i dla wszystkich¹⁵⁸. Wyjaśnia, że dobro wspólne

zakłada poszanowanie osoby ludzkiej jako takiej, z jej podstawowymi i niezbywalnymi prawami ukierunkowanymi na jej integralny rozwój. Domaga się ona także mechanizmów dobrobytu i bezpieczeństwa socjalnego oraz rozwoju różnych grup pośrednich według zasady pomocniczości. Wśród nich wyróżnia się zwłaszcza rodzina jako podstawowa komórka społeczna¹⁵⁹.

Papież Franciszek dostrzega, że dobro wspólne wymaga, oprócz ekologii i mechanizmów państwowych zapewniających dobrobyt, także spokoju społecznego, bezpieczeństwa i stabilności. Mówi, że „całe społeczeństwo – a w nim

¹⁵⁴ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 7, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (data dostępu: 20.02.2019).

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Ibidem, nr 21.

¹⁵⁷ Ibidem, nr 7.

¹⁵⁸ Franciszek I, *Encyklika „Laudato si'”*, nr 23, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (data dostępu: 20.02.2019).

¹⁵⁹ Ibidem, nr 157.

w sposób szczególnie państwo – ma obowiązek bronięcia i promowania dobra wspólnego”¹⁶⁰. Również społeczność międzynarodowa, zdaniem papieża, powinna kierować się globalnym dobrem wspólnym, a nie własnymi interesami narodowymi¹⁶¹.

Nie tylko hierarchowie Kościoła kształtowali zakres katolickiego rozumienia pojęcia dobra wspólnego. Świeccy autorzy, tacy jak Emmanuel Mounier czy Yves Simon, również oddali ważny głos w dyskusji na temat dobra wspólnego w katolickiej nauce społecznej. Simon głosi, że w świetle katolickiej doktryny społecznej dobro wspólne istnieje w sposób obiektywny i jest nieodłączną cechą każdej społeczności¹⁶². Z kolei zdaniem Emmanuela Mouniera człowiek ma naturalne tendencje do myślenia o sobie, zamiast o wspólnotcie, i kieruje się swoimi potrzebami. Dlatego jest szczególnie istotne, ażeby państwo nie powieliło tego schematu. Innymi słowy, państwo nie może w imię dobra wspólnego doprowadzić do krzywdzenia jednostek bądź ograniczania ich wolności, pomimo egoistycznych skłonności każdego człowieka¹⁶³.

Według *Słownika katolickiej nauki społecznej* ks. Władysława Piwowarskiego *bonum commune* „polega na stworzeniu maksymalnych szans rozwoju jednostkom ludzkim przynależnym do różnych społeczności. Określa ono cel i zadania każdej społeczności (ile jest odrębnych celów, tzn. dóbr wspólnych, tyle jest rodzajów społeczności)”¹⁶⁴.

Trudno sprecyzować definicję dobra wspólnego według katolickiej nauki społecznej, jednak z całą pewnością dobro wspólne, jako cel i przeznaczenie państwa, to absolutnie konieczna przesłanka legitymizująca władzę publiczną¹⁶⁵. W literaturze wskazuje się, że tylko odpowiedni porządek prawno-społeczny może realizować w sposób należyty katolicką wizję dobra wspólnego¹⁶⁶. Można polemizować z tym twierdzeniem, gdyż encykliki w różny sposób odnoszą się do poszczególnych ustrojów społecznych (bardziej lub mniej potępiając liberalizm oraz socjalizm).

Drugim nieodłącznym elementem składającym się na postrzeganie dobra wspólnego w katolickiej doktrynie jest człowiek. Nie przyznaje się bowiem dobru wspólnemu automatycznego pierwszeństwa, wręcz przeciwnie podkreśla się

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Ibidem, nr 169.

¹⁶² I. Simon, *Common Good and Common Action*, „The Review of Politics” 1960, nr 22, s. 202–244.

¹⁶³ Zob. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960.

¹⁶⁴ W. Piwowarski, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 41.

¹⁶⁵ Zob. R. Sobański, *Dobro wspólne w definicji ustawy Tomasza z Akwinu*, [w:] *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa prof. J. Nowackiego*, red. I. Bogucka, Z. Tobor, Kraków 2000, s. 256.

¹⁶⁶ A. Tasak, *Kategoria dobra wspólnego jako podstawa dobrego państwa w refleksji polskich środowisk katolickich*, „Studia Politologica” 2014, nr 13, s. 51.

autonomię jednostki oraz rodziny. Jest to przede wszystkim rezultatem nauki o godności człowieka, do czego nawiązywała już *Rerum novarum*. Również Pius XI podkreślał istotę swobody działania jednostek. Jednocześnie akcentuje się rolę człowieka w budowaniu dobra wspólnego, gdyż takie działanie przynosi dobro także na poziomie jednostkowym.

Z całą pewnością dobro wspólne stanowi nieodłączny element katolickiej nauki społecznej, chociaż sama koncepcja działania dla dobra innych w imię wspólnego celu nie jest wyłącznie typowa dla chrześcijaństwa ani dla religii w ogóle¹⁶⁷. Dobro wspólne stanowi ważną propozycję w filozofii społecznej i politycznej w odpowiedzi na pewne braki liberalizmu, takie jak: przesadne skupienie na jednostce oraz odrzucenie wspólnych idei i wspólnego dobra. W kolejnej części zostaną omówione idee dobra wspólnego w ujęciu komunitariańskim, które stanowi odpowiedź na propagowany przez liberalizm indywidualizm oraz szczęście jednostki.

2.2. Komunitariańska perspektywa na dobro wspólne

Teoria komunitariańska (*communitarian*, z ang. *community* – wspólnota), która zrodziła się w wyniku odpowiedzi na krytykę liberalizmu, według niektórych stanowi „najbardziej znaczącą polemikę we współczesnej filozofii polityki”¹⁶⁸. Jest to jeden z najnowszych nurtów współczesnej filozofii polityki, który przede wszystkim skupia się na roli wspólnoty w życiu człowieka. Został rozpowszechniony w Ameryce Północnej oraz w Wielkiej Brytanii, chociaż stopniowo zyskuje na popularności również w Europie kontynentalnej, w tym w Polsce¹⁶⁹.

W literaturze często deprecjonuje się autonomiczną wartość komunitarianizmu, podkreślając, że w istocie nie jest niczym więcej niż próbą korekty liberalizmu¹⁷⁰. Wskazuje się, że komunitarianizm nie tworzy spójnej alternatywy dla doktryny liberalnej, stąd należy go uznać za nurt negatywny. Ponadto często zwraca się uwagę na to, że jest to myśl zbliżona do republikanizmu¹⁷¹. Chociaż elementy myśli komunitariańskiej, jak wskazano powyżej, występowały już w starożytności oraz w chrześcijaństwie, sam termin „komunitarianizm” został stworzony już w 1841 r. przez założyciela The Communitarian Association – Johna Goodwyna Barmby’ego (o poglądach socjalno-utopijnych)¹⁷². W tamtym czasie

¹⁶⁷ Zob. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy...*, s. 29.

¹⁶⁸ A. Miętek, *Spór liberalów...*, s. 101.

¹⁶⁹ Większość komunitarian to Amerykanie lub Brytyjczycy, lecz w Polsce rośnie zainteresowanie komunitarianizmem, zob. ibidem, Ł. Dominiak, *Wartość...*

¹⁷⁰ P. Śpiewak, *W stronę...*

¹⁷¹ L. Morawski, *Podstawy filozofii prawa*, Toruń 2014. O różnicach pomiędzy komunitarianizmem a republikanizmem: zob. P. Szymaniec, *Komunitaryzm a republikanizm. W poszukiwaniu podobieństw i różnic między nurtami*, „Prakseologia” 2016, nr 158, s. 189–214.

¹⁷² Zob. A. Etzioni, *Communitarianism Revisited*, „Journal of Political Ideologies” 2014, t. 19, nr 3, s. 241–260.

z definicji komunitarianin uważany był za członka „wspólnoty założonej w celu wcielenia teorii komunistycznych lub socjalistycznych, co znacznie odbiega od współczesnej definicji”¹⁷³.

Nazwa ta jednak nie przyjęła się i nie była stosowana powszechnie. Dopiero w latach 80. XX w., wraz z odrodzeniem myśli komunitariańskiej, do użytku powróciła również sama nazwa. Jednakże na przestrzeni lat termin ten zmienił się i obecnie przybiera szerokie znaczenie. Jak podkreśla Aneta Gawkowska w swoim przekrojowym opracowaniu *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, komunitarianizm jest na tyle szeroki, że można do niego zaliczyć zarówno Marksa, jak i postmodernistów¹⁷⁴. Jej zdaniem obecnie komunitarianie zajmują się głównie opisem relacji społecznych, nie oferując konkretnego projektu państwa ani programu politycznego¹⁷⁵.

Co do zasady, w literaturze do najważniejszych przedstawicieli tego nurtu zalicza się: Charlesa Taylora, Michaela Walzera, Amitaia Etzioniego, Michaela Sandela oraz Alasdaira MacIntyre’a, pomimo tego, że oni sami niejednokrotnie odcinali się od komunitarianizmu¹⁷⁶. Nawet założyciel The Communitarian Network, Amitai Etzioni, stanowczo odżegnywał się tego nurtu¹⁷⁷. Pomimo tego, jak słusznie wskazuje Gawkowska, nazywanie wymienionych autorów komunitarianami jest zasadne z uwagi na cechy, które są dla nich wszystkich wspólne – przede wszystkim ze względu na zbliżoną krytykę radykalnego indywidualizmu, dostrzeganie wartości we wspólnocie oraz w dobru wspólnym¹⁷⁸.

Jako moment początkowy współczesnej debaty pomiędzy komunitarianami i liberałami wskazuje się odpowiedź Michaela Sandela na wydaną przez Johna Rawlsa w 1971 r. *Teorię sprawiedliwości*¹⁷⁹. Lech Morawski stwierdził, że zwiastunem tego sporu była polemika Herberta L.A. Harta z Patrickiem Devlinem, dotycząca tego, czy prawo może być instrumentem implementacji określonej moralności¹⁸⁰. Podczas gdy Hart stanowczo bronił tezy, że państwo nie ma żadnego interesu w tym, aby wpływać na prywatne czyny obywateli, Devlin był zdania, że tzw. moralność publiczna może i powinna wpływać na kształt prawa (do tego stopnia, że nawet prywatne, uznane za niemoralne, czyny byłyby

¹⁷³ A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Warszawa 2004, s. 11.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Jak zauważa O. Górecki, w polskiej literaturze analiza komunitarianizmu została ograniczona do filozoficznej refleksji, z całkowitym pominięciem komunitarianizmu politycznego, O. Górecki, *Wolność słowa – komunitariańska argumentacja uzasadniająca różnorodność znaczenia pojęcia*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2016, nr 68, s. 295–312.

¹⁷⁶ Zob. A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę...*

¹⁷⁷ A. Etzioni, *Communitarianism...*

¹⁷⁸ A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę...*

¹⁷⁹ J. Rawls, *Teoria...*

¹⁸⁰ W szczególności kwestii, czy prawo karne może karać w imię „dobra społecznego”, L. Morawski, *Prawa jednostki...*

karalne)¹⁸¹. Natomiast zarzuty stawiane przez Sandela odnoszą się przede wszystkim do deontologicznego charakteru liberalizmu. Sandel dowodzi, że wizja społeczeństwa oparta na jednostkowej koncepcji dobra, które nie znajduje podstawy w samej wspólnotocie i z którym dane społeczeństwo się nie utożsamia, jest nie do utrzymania¹⁸².

Jedną z podstawowych kwestii różniących filozofie liberalizmu i komunitarianizmu jest koncepcja dobra, dobra wspólnego oraz dobrego życia¹⁸³. Komunitarianie przejawiają nostalgię za przeszłością i demonstrują niepokój związany z przyszłością wspólnot, które stają się coraz bardziej różnorodne. Koncepcja dobra wspólnego jest zatem swoistym remedium na to „zagrożenie”.

Pomimo tego, że idea dobra wspólnego przyświeca całej filozofii komunitariańskiej, każdy z jej przedstawicieli definiował to pojęcie nieco inaczej. W następnych częściach pokrótce omówione zostały najważniejsze przemyślenia człowiekowskich komunitarian, ograniczone wyłącznie do idei dobra wspólnego, aby nie powielać analiz przeprowadzonych już w monografiach poświęconych stricte problematyce myśli komunitariańskiej¹⁸⁴. Celem niniejszego rozdziału jest próba sformułowania ujednoliconej koncepcji dobra wspólnego w filozofii komunitariańskiej, łączącej wszystkie stanowiska.

2.2.1. Michael Sandel: jednostka we wspólnocie

Sandel, przedstawiciel tzw. radykalnego komunitarianizmu¹⁸⁵, w swoim przełomowym dziele *Liberalizm i granice sprawiedliwości* postawił szereg poważnych zarzutów teom Johna Rawlsa. Stanowczo bowiem sprzeciwia się liberalnemu stawianiu słuszności ponad dobro w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, bezwzględnemu stawianiu praw jednostki nad dobro wspólne. Sandel wyjaśnia, że jednostka jest „uwikłana” we wspólnotę. Chociaż nikt nie ma, co do zasady, żadnego wpływu na to, do jakiej wspólnoty przynależy, mimo wszystko ma wobec niej konkretne obowiązki. Po drugie, sprzeciwia się neutralności liberalnego państwa wobec koncepcji dobrego życia¹⁸⁶. Sandel dowodzi, że nie jest możliwe utrzymanie społeczeństwa niezakorzonego we wspólnych wartościach i dzielącego wspólną koncepcję idei dobra¹⁸⁷. Jego zdaniem demokracja, by się utrzymać, potrzebuje wartości moralnych. Ukłon ten w kierunku wspólnych wartości i celów,

¹⁸¹ Zob. H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, Oxford 1963; P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford 1965.

¹⁸² M. Sandel, *Liberalizm i granice sprawiedliwości*. Warszawa 2009.

¹⁸³ S. Gałęcki, *Liberalne wartości, komunitarystyczne cnoty?*, „Prakseologia” 2016, nr 158, s. 247–267.

¹⁸⁴ Zwłaszcza: A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę...*; D. Bell, *Communitarianism and its Critics*, Oxford 1993.

¹⁸⁵ A. Szahaj, *Jednostka...*

¹⁸⁶ M. Sandel, *Political Liberalism*, „Harvard Law Review” 1994, nr 107, s. 17.

¹⁸⁷ A. Miętek, *Spór liberalistów...*

wspólnotowości jest przejawem nostalgii Sandela wobec republikanizmu, gdyż zalicza się on do zwolenników ateńskiej tradycji polis¹⁸⁸. Nawołuje do powrotu do wspólnot lokalnych, mniejszych, w których łatwiej znaleźć dobro wspólne¹⁸⁹. Twierdzi, że należy porzucić nadzieje o globalnej wspólnocie, gdyż jest to projekt skazany na niepowodzenie z uwagi na różnorodność kulturową.

Z kolei wspólnota państwowa może być odpowiednim miejscem, w którym poszukuje się wspólnego dobra. Sandel podkreśla rolę, jaką odgrywa wspólnota i państwo. Sandel stoi na stanowisku, że członków danej wspólnoty łączy określona wizja, substancja, zbiór wartości, którą realizuje się przy pomocy państwa¹⁹⁰. Zatem polityka stanowi przestrzeń dla realizacji dobra wspólnego. Brak myślenia w kategorii dobra wspólnego jest typowy dla liberalizmu i polityki liberalnej. Natomiast komunitariańskie państwo Sandela, kierujące się ideałami republiki, troszczy się o dobro wspólne, w związku z czym może ograniczać prawa jednostki¹⁹¹. Jednocześnie zadaniem takiej wspólnoty jest ochrona obywateli i wcielanie wspólnej wizji dobrego życia. W przeciwieństwie do Rawlsa głosi on, że sprawiedliwość ma być cechą konstruktywną społeczeństwa, „a nie po prostu atrybutem określonych planów życiowych jego uczestników”¹⁹².

Michael Sandel nie wyznacza metody umożliwiającej określenie dobra wspólnego, nie podaje też jego definicji. Jest zdania, że tworzy je wspólnota. W szczególności wskazuje na rolę lokalnych wspólnot, które są jego zdaniem źródłem poglądów i postaw opartych na kulturze i tradycji. Innymi słowy, to wspólnoty mają za zadanie poszukiwać i realizować swoją wizję dobra wspólnego, którego treść jest uzgadniania podczas debaty publicznej¹⁹³. Sandel tym samym twierdzi w *Liberalizmie i granicach sprawiedliwości*, że nie da się samodzielnie określić, co jest dobre dla nas samych jako jednostki. Dobre życie możliwe jest wyłącznie we wspólnocie, w izolacji zaś nieosiągalne¹⁹⁴. Sandel ogłasza, że tylko wspólnota nadaje nam tożsamość i pozwala zrozumieć istotę dobra – sami nie jesteśmy w stanie tego zrobić. Czy jest jednak możliwe, aby panowała całkowita zgoda odnośnie do określonej wizji dobra nawet wśród najmniejszych wspólnot? Czy należy uznać swoją przynależność do określonej wspólnoty jako nierozdzielne zobowiązanie, z którego należy się wywiązać, nawet żyjąc wbrew sobie? Na takie pytanie Sandel nie udziela odpowiedzi.

¹⁸⁸ K. Koźmiński, *Komunitaryzm jako liberalizm odpowiedzialny – filozofia dobra Charlesa Taylora*, „Anthropos” 2012, nr 18–19, s. 155.

¹⁸⁹ M. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, „Political Theory” 1984, t. 12, nr 1, s. 81–96.

¹⁹⁰ A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę...*, s. 78.

¹⁹¹ J. Helios, *Solidarność i dobro...*, s. 17.

¹⁹² M. Sandel, *Republika proceduralna i niewarunkowana jaźń*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 261.

¹⁹³ Idem, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie*, Warszawa 2014.

¹⁹⁴ Idem, *Liberalizm...*

Nie ulega jednak wątpliwości, że jego krytyka Rawlsowskiej teorii przyczyniła się do ożywienia idei republikańskiej oraz rozkwitu komunitarianizmu. Niewątpliwie na kształt tej teorii miał wpływ jego nauczyciel akademicki, kolejny czołowy przedstawiciel komunitarianizmu, Charles Taylor, którego główne przemyslenia o dobru wspólnym prezentuje kolejna część niniejszego opracowania.

2.2.2. Charles Taylor: dobro bezpośrednio wspólne

Kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora zalicza się do przedstawicieli komunitarianizmu republikańskiego¹⁹⁵. Był uczniem Isaiaha Berlina, ale krytycznie odnosił się do koncepcji wolności w rozumieniu pozytywnym i negatywnym, zaproponowanej przez Berlina¹⁹⁶. Głosił, że wolność jednostki ma sens w kontekście wartości, celu oraz indywidualnych motywacji. Był zdania, że należy omawiać jednostkę w świetle jej *telosu*, bowiem człowiek jest „istotą celową”. Zatem sens wolności nabiera znaczenia dopiero w zestawieniu z celem, który człowiek sam obiera (cele mają różną wartość). W podobnym tonie wypowiadał się o pojęciu dobra i dobra wspólnego – również społeczność, aby funkcjonować, powinna mieć wspólny *telos*¹⁹⁷. Podobnie jak jego nauczyciel, Taylor jest przekonany o wartości indywidualizmu¹⁹⁸. Uważa jednak, że rozważań o człowieku nie można prowadzić w oderwaniu od społecznego oraz kulturowego kontekstu. Twierdzi, że, aby bronić wartości indywidualizmu, należy „wyrwać go ich największym zwolennikom” – liberałom¹⁹⁹.

Według Taylora dobro nie jest wynikiem zastosowania procedury i nie może być sprowadzone do słuszności, przeciwnie – „dobro jest tym, co nadaje sens zasadom określającym, co jest słuszne”²⁰⁰. Nie bez powodu Charles Taylor nazywany jest w literaturze „filozofem dobra”²⁰¹. Tadeusz Gadacz, odnosząc się do jego twórczości, pisze: „miałem wrażenie, że Taylor biega między nami i »szuka człowieka«. To szukanie przybiera formę pytania: co tak naprawdę tkwi w tożsamości ludzkiej osoby? Taylor odpowiada: dobro”²⁰². Chce udowodnić, że wiele sporów w debacie pomiędzy liberałami a komunitarystami wynika w istocie z nieporozumień. Wskazuje, że możliwe jest na wielu płaszczyznach pogodzenie tych dwóch stanowisk. Porównuje ten spór (a zarazem tłumaczy swoje

¹⁹⁵ Wg klasyfikacji Szahaja, zob. A. Szahaj, *Jednostka...*

¹⁹⁶ Zob. komentarz np. w: D. Barnat, *Indywidualizm...*, s. 1–36.

¹⁹⁷ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002.

¹⁹⁸ Idem, *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji*, [w:] *Wspólnotowość wobec wyzwań indywidualizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995, s. 51–66.

¹⁹⁹ Idem, *What's Wrong with Negative Liberty?*, [w:] idem, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985, s. 211–229.

²⁰⁰ Idem, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2012, s. 176.

²⁰¹ K. Koźmiński, *Komunitaryzm...*, s. 155.

²⁰² T. Gadacz, *Uśpione źródła. Dyskusja na temat książki Charlesa Taylora „Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej”*, „Znak” 2002, nr 564, s. 114.

stanowisko) do rozbieżności pomiędzy atomizmem i holizmem, które – jak wyjaśnia – mogą dodatkowo łączyć się ze stanowiskami indywidualistycznymi bądź kolektywistycznymi²⁰³.

Atomiści to zwolennicy działania w celu realizacji indywidualnych planów, którzy twierdzą, że republikanizm jest tezą nieadekwatną do współczesnych społeczeństw²⁰⁴. Natomiast holiści odwrotnie wierzą w dobro wspólne i cele wspólnotowe. Stanowisko indywidualistyczne, zgodnie z nazwą, akceptuje nowożytny indywidualizm, a kolektywistyczne – odrzuca go. Jako przedstawiciela atomistycznego indywidualizmu wskazuje Roberta Nozicka, holistycznego kolektywizmu – Karola Marksa, holistycznego indywidualizmu – Fryderyka Humboldta, a atomistycznego kolektywizmu – Burrhusa Skinnera²⁰⁵. Filozof określa samego siebie jako holistycznego indywidualistę, antyatomistę. Innymi słowy, tłumaczy swoje liberalno-wspólnotowe stanowisko tym, że chociaż jest zwolennikiem indywidualizmu, to nie w atomistycznym, a w holistycznym wydaniu²⁰⁶. Oznacza to, że z jednej strony uznaje autonomię jednostki, z drugiej zaś dostrzega wartość w zbiorowości oraz w dobru wspólnym.

Taylor posługuje się swoją własną klasyfikacją dobra wspólnego. Rozróżnia dobra na te pośrednio i bezpośrednio wspólne oraz dobra zbieżne. Dobra pośrednio wspólne to takie, które cieszą bardziej, gdy doświadczane są razem (Taylor posługuje się przykładem wspólnego słuchania muzyki oraz opowiadania dowcipów), jednakże nie ma przeszkód, aby doświadczać ich w samotności. Natomiast dobra bezpośrednio wspólne wymagają współuczestnictwa – elementem niezbędnym jest inna osoba. Taylor wyróżnia również dobra zbieżne, którymi społeczność cieszy się kolektywnie, takie jak bezpieczeństwo. Dobra zbieżne należałoby nazywać dobrami publicznymi, gdyż są w interesie całej wspólnoty. Od pozostałych dóbr odróżnia je to, że jednostki nie są w stanie sobie ich same zapewnić. Nawet gdyby mogły, dobro zbieżne (publiczne) miałoby dokładnie taką samą wartość jak w przypadku, gdy jest ono zapewnione odgórnie²⁰⁷. W świetle tego rozumowania republika to dobro bezpośrednio wspólne, a patriotyzm przypomina relację przyjaźni (co jest zainspirowane Arystotelesowskim rozumieniem patriotyzmu). Charles Taylor wyjaśnia, że nie sposób wywieść patriotyzm z atomizmu czy indywidualizmu, ponieważ jest on wyrazem miłości i przywiązania do wspólnoty. Taylor jednocześnie dowodzi, że republikanizm jest wciąż aktualny w nowoczesnych społeczeństwach, tak samo jak wciąż obserwuje się przejawy

²⁰³ Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 37–69.

²⁰⁴ Zostali oni nazywali przez Amartyę Sena przedstawicielami *welfarismu*, A. Sen, *Utilitarianism and welfarism*, „Journal of Philosophy” 1979, nr 76, s. 463–489.

²⁰⁵ Nozick to libertarianin, Marks – twórca socjalizmu naukowego, Humboldt – filozof neo-humanista, Skinner – psycholog, twórca behawioryzmu, Ch. Taylor, *Nieporozumienia...*, s. 37 i n.

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ Ibidem.

patriotyczne, pomimo przywiązania do wartości liberalnej demokracji (najlepszym tego przykładem są według niego Stany Zjednoczone, w których obywatele z jednej strony są silnie związani z liberalizmem, a z drugiej często i chętnie deklarują patriotyzm).

Charles Taylor nakłania do swojej holistyczno-indywidualistycznej wizji świata i państwa, w której cele jednostkowe są respektowane, a jednocześnie dostrzega się wartość i sens w dobru wspólnym. Pomimo swojej zrównoważonej i dającej nadzieję teorii, choć być może nieco utopijnej, nie zdobył w literaturze uznania liberałów (takich jak Berlin czy Dworkin), a swoją akceptacją wartości liberalnych zniechęcił do siebie większość przedstawicieli żarliwych zwolenników komunitarianizmu²⁰⁸. Niewątpliwie jednak w literaturze odznaczył się jako filozof zrównoważony, zwracając subtelną uwagę na rolę wspólnoty i wspólnotowego rozumienia dobra, tak ważnego dla rozwoju jednostki²⁰⁹.

2.2.3. Amitai Etzioni: złoty środek

Innym czołowym przedstawicielem myśli komunitariańskiej, który podobnie jak Charles Taylor był zwolennikiem zrównoważonej teorii dotyczącej dobra wspólnego, był Amitai Etzioni. Ten amerykański socjolog zasłynął z propagowania swojej wersji złotego środka. W eseju *The New Golden Rule* (ang. *Nowa złota zasada*) zaproponował wytyczne, która brzmią: „szanuj i podtrzymuj porządek moralny społeczeństwa w takim stopniu, w jakim chciałbyś, aby społeczeństwo szanowało i podtrzymywało twoją autonomię”²¹⁰.

Podziela on pogląd, że jednostka jest nieodłączną częścią społeczeństwa – poza nim bowiem nie istnieje. Państwu przypisuje rolę służenia społeczeństwu. Według Etzioniego społeczeństwo jest zarówno gwarantem autonomii jednostki, jak i chroni dobro wspólne. Podkreśla, że należy pomiędzy prawami jednostki a dobrem wspólnym zachowywać konieczną równowagę. Etzioni nie widzi sprzeczności pomiędzy indywidualizmem a wspólnotowością pod warunkiem zachowania należytej równowagi pomiędzy obowiązkami oraz prawami. Stwierdza, że należy reagować dynamicznie na różne wahania w równowadze pomiędzy jednostką a wspólnotą, niczym rowerzysta, który koryguje kierownicę czy zmienia biegi w zależności od obowiązujących warunków drogowych²¹¹. Cecha, która jest do tej sztuki potrzebna, to *responsywność*. Etzioni zakłada, że, chociaż istnieje niekiedy poważna sprzeczność pomiędzy dobrem wspólnym a indywidualnymi potrzebami członków wspólnoty to, ta

²⁰⁸ K. Koźmiński, *Komunitaryzm...*

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ A. Etzioni, *The New Golden Rule, Community and Morality in a Democratic Society*, New York 1996.

²¹¹ Idem, *Wspólnota responsywna. Perspektywa komunitariańska*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 190–200.

sprzeczność może zostać zredukowana (lecz nigdy nie wyeliminowana do końca). Jest zdania, że wynik ważenia może być różny – w zależności od kontekstu historycznego, kultury oraz czasu.

Etzioni należy do myślicieli, którzy uważają, że komunitarianizm to jedynie rodzaj prawidłowo rozumianego liberalizmu i stanowi tylko jego korektę²¹². Głosi, że jednostka jest wolna i utożsamia dobro społeczności z traktowaniem ludzi jako celów samych w sobie²¹³. Jest też zdania, że społeczeństwo może ograniczać prywatność czy wolność jednostki w przypadkach, gdy stanowi ona zagrożenie dla dobra wspólnego oraz gdy ma należyłą podstawę, szczególnie w prawie²¹⁴. Często posługuje się przykładem obowiązkowych badań na obecność narkotyków, które znacznie ingerują w wolność oraz integralność jednostki, a mimo to zyskały powszechną aprobatę²¹⁵. Etzioni jest zdania, że komunitarian od liberałów odróżnia przede wszystkim wiara w konieczność inwestycji w dobro wspólne. W odróżnieniu od libertarian takich jak Ayn Rand, która ogłosiła w *Capitalism: The Unknown Ideal*, że dobro wspólne nie istnieje, komunitarianie postulują wartość dobra wspólnego²¹⁶. Socjolog zauważa, że w mniej indywidualistycznych społeczeństwach dobro wspólne jest o wiele rzadziej kwestionowane. Głosi, że społeczeństwa są oparte na wartościach substancjalnych, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie i postulują jakąś określoną wizję dobra. Wartości te natomiast znajdują odzwierciedlenie w prawie, które jest kontynuacją moralności²¹⁷.

W swoim rozumowaniu Etzioni dopuszcza, że wkład w dobro wspólne nie przyniesie efektów od razu. W społeczeństwie każda osoba powinna zgodzić się na to, że samemu nie będzie się bezpośrednim beneficjentem dobra wspólnego. Korzyść oraz udział w dobru wspólnym nie powinny być bowiem bodźcem do postępowania słusznego. Wyjaśnia, że wynika to bezpośrednio z samej natury i charakteru dobra wspólnego, albowiem są to np. działania na rzecz obrony państwa oraz środowiska. Podkreśla również, że wspólnota też stanowi dobro wspólne, co dla wielu nie jest równie oczywiste²¹⁸.

Zasada złotego środka pomija jednak problematykę praw mniejszości. Do tego zagadnienia odnosi się jednak często inny komunitarianin, Michael Walzer.

²¹² Ibidem.

²¹³ A. Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, New York 1993.

²¹⁴ Idem, *The Common Good and Rights. A Neo-Communitarian Approach*, „Law and Ethics” 2009, t. 10, nr 1, s. 113–119.

²¹⁵ Idem, *The Spirit...*

²¹⁶ Idem, *The Common Good...*

²¹⁷ Idem, *The New Golden Rule...*

²¹⁸ Idem, *The Common Good...*

2.2.4. Michael Walzer: dobra społeczne

Amerykańskiego filozofa Michaela Walzera zalicza się w literaturze do przedstawicieli tzw. liberalnego komunitarianizmu, chociaż on sam nie zgadza się z taką kategoryzacją²¹⁹. W przeciwieństwie do Taylora czy Etzioniego, uznaje spór pomiędzy liberałami i komunitarianami za akademicki, a wszelakie dążenia zmierzające do zjednania dwóch filozofii – za zbędne²²⁰. Walzer docenia liczne osiągnięcia liberalizmu, przede wszystkim zaś to, że władza państwa została znacznie ograniczona²²¹. Natomiast krytykuje filozofię liberalną za zbytnią neutralność, szczególnie wobec „dobrego życia”. Podkreśla, że w rezultacie państwo liberalne nie jest w stanie zaoferować wspólnego celu, co prowadzi do odseparowania jednostek od siebie. W efekcie jedynym dobrem wspólnym staje się sama przynależność do państwa²²².

Zapytany o definicję dobra wspólnego odpowiada, że przede wszystkim jest zwolennikiem liczby mnogiej. Do dóbr wspólnych zalicza przede wszystkim bezpieczeństwo w znaczeniu fizycznym, wolność, równość oraz zaangażowaną społeczność²²³. Walzer co prawda nie stawia wspólnoty wyżej niż jednostki²²⁴, ale jednocześnie podkreśla doniosłość i rolę wspólnot. Przypomina, że jednostka przecież „żyje w obrębie świata, którego nie jest twórcą”²²⁵ – w instytucjach, które nie są tworzone od nowa, a dziedziczone po przodkach. Stąd wynika przekonanie Walzera o konieczności oparcia społeczeństwa oraz dobra wspólnego na odziedziczonych tradycjach i kulturze społeczeństwa.

Michael Walzer jest przekonany o partykularyzmie wspólnot, co opisał w *Thick and Thin*. Według niego liberalna wąska wykładnia zasad moralnych jest błędna, gdyż ludzi nie można odłączyć od wspólnoty, z której pochodzą. Na świecie zaś występuje pluralizm wspólnot, z których każda ma głębokie (*thick*) przekonania moralne. Walzer jednak do końca nie neguje uniwersalizmu, zaznacza natomiast, że prawa uniwersalne są wiotkie (*thin*) i ze swej natury ograniczone jedynie do minimum moralnego²²⁶. Każda z tych partykularnych wspólnot ceni sobie inne dobra społeczne i ma odmienną definicję dobra od pozostałych społeczeństw, w związku z czym ponadwspólnotowa koncepcja nie może być rozwijana w tak uogólnionej abstrakcji. Walzer uważa, że nawet prawa człowieka

²¹⁹ M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, [w:] *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues and Communities*, red. A. Etzioni, Charlottesville 1995, s. 6–23.

²²⁰ Idem, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 91.

²²¹ Ibidem.

²²² M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994.

²²³ Idem, *Polityka i namietność. O bardziej egalitarny liberalizm*, Warszawa 2006.

²²⁴ A. Szahaj, *Jednostka...*, s. 85.

²²⁵ M. Walzer, *Liberalizm a praktyka separacji*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 143.

²²⁶ Tłumaczenie za A. Gawkowską, *Biorąc wspólnotę...*

obowiązują wyłącznie dlatego, że są partykularne dla danego społeczeństwa. Na bazie tego rozumowania, które w sposób skrótowy można określić jako szacunek i potrzeba zachowania partykularnych wspólnot, Walzer kładzie nacisk na poszanowanie praw mniejszości. Postuluje, aby wzmocnić wolność jednostki i silną pozycję wartości liberalnych w państwie poprzez przyznanie szerszych praw mniejszościom. Wyjaśnia, że mniejszości zazwyczaj znajdują się w znacznie gorszym położeniu ekonomicznym²²⁷. Walzer prezentuje oryginalne, lecz często dość utopijne poglądy na współczesne państwo, szczególnie w odniesieniu do abstrakcyjnej i nieprzystającej do rzeczywistości teorii dóbr społecznych. Natomiast biorąc pod uwagę inne jego teorie, można podsumować, że Walzer postuluje pozostawienie koncepcji dobra i dobra wspólnego lokalnym wspólnotom, „gęstym” moralnie, gdyż tylko one mogą kreować tożsamość jednostkową. Państwo natomiast powinno ograniczyć rozumienie dobra wspólnego do pojmowania go jako zapewniania wolności, równości oraz sprawiedliwości dla jednostek oraz partykularnych wspólnot, które one zamieszkują²²⁸.

W podsumowaniu tej krótkiej charakterystyki Walzera należy raz jeszcze podkreślić, że, doceniając zalety liberalizmu, upatruje on w jednostce pewnych obowiązków wobec wspólnoty oraz dostrzega liczne zalety wynikające z lokalnych wspólnot. Stąd propaguje wzmocnienie partykularnych społeczeństw, które będą w stanie realizować swoją wizję dobra wspólnego.

2.2.5. Alasdair MacIntyre: dobro wspólne a cnota

Najsłynniejszym być może przedstawicielem nurtu komunitariańskiego jest Alasdair MacIntyre, który reprezentuje tzw. komunitarianizm nostalgiczny²²⁹. Często nawiązuje do teorii cnót Arystotelesa, co znalazło odzwierciedlenie przede wszystkim w przełomowym dziele Szkota, *Dziedzictwie cnoty*²³⁰, w którym przedstawia argumenty za wspólnotą i przeciwko radykalnemu indywidualizmowi.

Według tego szkockiego filozofa „człowiek powinien być rozumiany jako ten, który siebie w jakiś sposób odziedziczył”²³¹. Twierdzi, że „kontekst życia jest zawsze wpleciony w historię tych wspólnot, z których się wywodzi”²³². W odróżnieniu od Rawlsa czy Dworkina, którzy są entuzjastami „wspólnoty politycznej pojętej w inny sposób, tzn. zakotwiczonej w zasadach prawa, a nie w cnocie”²³³,

²²⁷ M. Walzer, *Uwagi o nowym trybalizmie*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 91–113.

²²⁸ Zob. zwłaszcza M. Walzer, *O tolerancji*, Warszawa 1999.

²²⁹ A. Szahaj, *Jednostka...*

²³⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 393.

²³¹ S. Warzeszak, *Znaczenie propozycji filozoficznych Alasdair MacIntyre'a dla odnowy teologii moralnej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2005, nr 13, s. 252.

²³² A. MacIntyre, *Dziedzictwo...*, s. 393.

²³³ R. Dworkin, *Wolność...*, s. 60.

MacIntyre stoi na stanowisku, że „nie możemy trafnie zdefiniować dobra człowieka, jeśli uprzednio nie odniesiemy się do cnót”²³⁴. W odniesieniu do liberalnej koncepcji dobrego życia podkreślał, że „dobre życie to życie spędzone na poszukiwaniach dobra człowieka, zaś cnoty niezbędne w tych poszukiwaniach umożliwiają nam zrozumienie tego, czym jeszcze – i czym ponadto – może być ludzkie dobre życie”²³⁵. Filozof uznaje dobro za wiedzę, której trzeba nieustannie poszukiwać. Dobro to cnota o wymiarze społecznym i, chociaż w ostatecznym rozrachunku nie można w pełni zrozumieć, na czym polega, to z pewnością realizacja dobra w izolacji i bez ram wspólnotowych nie jest pożądana²³⁶.

MacIntyre upatruje samych korzyści dla jednostki w życiu we wspólnocie. Dzięki niej człowiek nie musi dokonywać wyborów samodzielnie ani określać swoich celów, gdyż pewne ramy społeczne są z góry jasno określone²³⁷. Są one niejako narzucone i wpisane w konkretne role, jakie pełniimy w danej wspólnocie. MacIntyre uważa, że jednostka nie zdoła znaleźć dobra w odosobnieniu, gdyż jest nieodłącznie związana ze swoją wspólnotą, która tworzy konwencje i przedkłada gotowe recepty. Mawia: „jestem częścią historii życia innych ludzi, tak samo jak oni są częścią mojej historii”²³⁸. Innymi słowy, jego zdaniem nie tylko poszukiwanie dobrego życia w pojedynkę jest niemożliwe, ale jest też zbędne – gdyż określa je za nas wspólnota²³⁹.

Aby ta wspólnota, w rozumieniu MacIntyre’a, należycie pełniła swoją funkcję i podtrzymywała wartości i cnoty, nie może być ani za mała, ani za duża. Rolę taką spełniają najlepiej wspólnoty lokalne, o mniejszym zasięgu niż państwo. Jak słusznie zauważa Gawkowska, MacIntyre nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób wspólnoty lokalne mogłyby skutecznie funkcjonować²⁴⁰. Liberalizm, opierając się na indywidualizmie i prawach jednostki, w istocie uniemożliwia pełen rozwój i osiągnięcie dobra. Jak tłumaczy Stanisław Warzeszak, MacIntyre krytykuje przede wszystkim to, że ludzie są obecnie ogołoceni ze swojej treści i sprowadzeni „do »nicości« (pojętej w myśl sartreowskiego »néant«). W tym sensie, człowiek nie jest niczym więcej, jak tym, kim siebie wybiera”²⁴¹.

Można uznać, że MacIntyre jest zatem tradycjonalistą, nawołującym do powrotu do Arystotelesowskiej moralności oraz do idei dobra wspólnego realizowanego w niedużej polis. Pomimo tego, że filozof podkreśla uzależnienie jednostki

²³⁴ A. MacIntyre, *Dziedzictwo...*, s. 273.

²³⁵ Ibidem, s. 393.

²³⁶ Voltaire pisał tymczasem: „cnota nie jest dobrem, ale obowiązkiem”, zob. Voltaire, *Słownik filozoficzny*, Warszawa 2015.

²³⁷ K. Jasiński, *Liberalizm a dobro wspólne*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2016, nr 23, s. 314.

²³⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo...*

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę...*, s. 136.

²⁴¹ S. Warzeszak, *Znaczenie propozycji...*, s. 252.

od wspólnoty (zarówno lokalnej, jak i rodzinnej), to według niego dobru wspólnemu nie zawsze powinno się przyznawać prymat nad dobrem jednostki. Zależność między nimi sprowadza się raczej do swego rodzaju współzależności, bowiem jak twierdzi: „cnoty osoby żyjącej we wspólnocie składają się na cnoty całej wspólnoty”²⁴² – i na odwrót.

3. Między dobrem jednostki a dobrem wspólnym

Zagadnienie dobra wspólnego w relacji do jednostki należy do najważniejszych w debacie filozoficznej, szczególnie w kontekście doświadczeń, które przyniósł XX w. Współcześnie dyskurs pomiędzy komunitarianami oraz liberałami znacząco przyczynił się do ponownego unaocznienia kwestii wspólnoty w ramach liberalnej demokracji oraz do zwrócenia uwagi na zagadnienie dobra wspólnego w kontekście wartości. Dotychczas, pomimo dociekań przedstawicieli katolickiej nauki społecznej, dobro wspólne znajdowało się na marginesie dyskursu filozoficznego.

Za sprawą komunitarian została odświeżona teoria cnót. Liberalizm bowiem, za Dworkinem, „jest gorącym entuzjastą wspólnoty politycznej pojętej w inny sposób, tzn. jako zakotwiczonej w zasadach prawa, a nie w cnocie”²⁴³. Natomiast nie jest prawdą, że liberalizm nie propaguje żadnych wartości. Wręcz przeciwnie – na czele hierarchii wartości stoi wolność. Jednak zbiór wartości liberalnych jest znacząco ograniczony, ażeby uniknąć konfliktu światopoglądowego²⁴⁴. Zdaniem liberałów konieczność ograniczenia wynika z tego, że z wartościami nieuchronnie związany jest pluralizm, wartość nie jest pojedyncza – zależy od osoby i okoliczności. Pluralizm wartości jest akceptowany, a często stanowi nawet przyczynek do celebrowania różnic i odrębności.

W literaturze podkreśla się, że znalezienie satysfakcjonującego kompromisu pomiędzy nurtem filozoficznym i liberalnym w tym aspekcie jest niemożliwe²⁴⁵. Z drugiej strony, istnieje szereg argumentów przemawiających za tym, że jest to postulat, który można zrealizować²⁴⁶. Nie ulega wątpliwości, że współczesna filozofia polityczna oraz filozofia prawa dostrzegają wartość wspólnoty oraz krytykują radykalny indywidualizm, innymi słowy, ideologicznie kierują się w stronę uznania postulatów komunitariańskich. Przykłady można mnożyć, jednakże ze względu na ograniczone ramy niniejszego opracowania wystarczy wskazać na

²⁴² A. MacIntyre, *Dziedzictwo...*

²⁴³ R. Dworkin, *Wolność...*, s. 60.

²⁴⁴ P. Przybysz, *Liberalna koncepcja jednostki a marksizm*, [w:] *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, red. L. Nowak, P. Przybysz, Poznań 1997, s. 135–157.

²⁴⁵ Zob. L. Morawski, *Prawa jednostki...*

²⁴⁶ Zob. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 244.

dwóch wybitnych filozofów z uwagi na ich wkład w filozofię polityczną i nowatorskie oraz niezwykle trafne ujęcie omawianej problematyki: Willa Kymlickę oraz Andrzeja Szahaja.

3.1. Will Kymlicka: współczesne spojrzenie na wspólnotę i jednostkę

Will Kymlicka omówił spór komunitarian i liberałów, wskazując na błędy w rozumowaniu i na niedociągnięcia obu koncepcji z perspektywy filozofii politycznej, opierał się na swoich szczególnych doświadczeniach wynikających z kanadyjskiej wielokulturowości (z której filozof ten czerpie i której broni). We *Współczesnej filozofii politycznej* wziął pod lupę czołowe argumenty obu stron dotyczące koncepcji dobra jednostki i dobra wspólnego.

Po pierwsze, Kymlicka odnosi się do argumentów liberalnych dotyczących kwestii, jakoby wolność wyboru sama w sobie miała być dobrem samoistnym. Obala tę tezę, podnosząc, że takie stwierdzenie sugerowałoby, że im częściej człowiek dokonuje wyboru, tym bardziej jest wolny i tym bardziej wartościowe jest jego życie – co jest oczywistą nieprawdą. Dodatkowo taka koncepcja sugerowałaby, że samą wartość stanowi przede wszystkim wolność, a nie wartość danej czynności, którą podjęliśmy dzięki wolności wyboru²⁴⁷. Ponadto filozof stwierdza, że dobro indywidualnego człowieka nie jest czymś uniwersalnym ani unikatowym, ma natomiast bezpośredni związek z daną wspólnotą i jej kulturą. Natomiast błędne jest rozumowanie prowadzące do wniosków, jakoby należało jakąś koncepcję dobra narzucać z góry. Innymi słowy, pochwała liberalny postulat, który sprzeciwia się paternalizmowi (z wyłączeniem osób z niepełnosprawnością intelektualną stałą lub czasową albo dzieci)²⁴⁸.

Kymlicka dostrzega rację komunitarian, którzy głoszą, że kontekst społeczny jest istotny dla samostanowienia – nie da się bowiem czerpać z tego korzyści poza społeczeństwem²⁴⁹. Natomiast nie jest dla Kymlicki jasne, dlaczego komunitarianie są zdania, że obecnie to państwo powinno być spoiwem łączącym wspólnotę, a nie jakieś mniejsze stowarzyszenia. Kanadyjski filozof zwraca uwagę na podnoszone przez liberałów obawy, że państwo – jako twór inherentnie upolityczniony – może być nieodpowiednim forum dla debaty na temat dobra jednostki i dobra wspólnego, gdyż dysponuje ono władzą i środkami przymusu, co może pozbawiać dywagacje prawdziwej autentyczności. Kymlicka dostrzega nieprawidłowość w argumencie komunitarian, którzy żywią nadzieję, że państwo ochroni jednostki przed społeczną alienacją, jeśli nie dostarczy im jakiegoś wzoru

²⁴⁷ W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1991.

²⁴⁸ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.

²⁴⁹ Z drugiej strony zauważa, że tezy społecznej nie negują ani Rawls, ani Dworkin, zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia...*, s. 241.

dobra. Zgadza się raczej z tezą liberałów, którzy wierzą w naturalne wspólnoty zrzeszające ludzi o podobnych poglądach na dobro albo razem oddolnie formułujące to pojęcie, nie upatrując nadziei w tym względzie w państwie. Państwo liberałów natomiast opiera się nie na wspólnej koncepcji dobra (zarówno jednostkowego, jak i wspólnego), lecz na sprawiedliwości, która stanowi źródło jego prawomocności²⁵⁰.

Jednakże najważniejszym argumentem przeciwko logice komunitarian jest legitymacja samej istoty dobra wspólnego współczesnych państw. Przecież ta koncepcja historycznie została stworzona przez białych, uprzywilejowanych mężczyzn w celu służenia – jak słusznie zauważa filozof – białym, uprzywilejowanym mężczyznom. Natomiast komunitarianie łudzą się, że wystarczy jedynie włączyć pewne grupy do wspólnoty, gdyż ich uprzednie wykluczenie było decyzją arbitralną. Tymczasem wykluczenie grup takich jak kobiety, osoby czarnoskóre czy społeczności LGBTQ+²⁵¹ nie było arbitralne – lecz głęboko uzasadnione celami seksistowskimi, rasistowskimi oraz ksenofobicznymi, aby służyć interesom grupy uprzywilejowanej. Kymlicka stwierdza, że „domaganie się od kobiet, by zaakceptowały tożsamość narzuconą im przez mężczyzn, nie wydaje się obiecujące jako sposób rozbudzenia ich poczucia przynależności”²⁵². Nostalgiczne nawiązywanie do historii i tradycji przez komunitarian w odniesieniu do źródeł dobra wspólnego jest zatem ryzykowne, ponieważ w dużej mierze obejmuje praktyki, które mogą uderzać w mniejszości, w efekcie czego „członkowie zmarginalizowanych grup muszą tak dostosować swoją osobowość i swoje praktyki do dominujących we wspólnocie wartości, aby nie stanowić obrazy w ich świetle”²⁵³. Nawet jeżeli członkowie poszkodowanych grup mogą uczestniczyć w takiej wspólnocie, nie oznacza to jeszcze, że nie są stale narażeni na dyskryminację i dalsze wykluczenie²⁵⁴. Należy zgodzić się z Kymlicką, że „problem wykluczenia historycznie zmarginalizowanych grup prześladuje program komunitariańskiej polityki”, nawet pomimo tego, że większość komunitarian nie postuluje narzucenia wizji dobra wspólnego „moralnej większości”²⁵⁵.

Kymlicka dostrzega liczne zalety w postulatach komunitariańskich, takie jak podkreślanie kontekstu społecznego i roli wspólnoty w życiu jednostki,

²⁵⁰ W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, „Ethics” 1989, t. 99, nr 4, s. 883–905.

²⁵¹ Skrót od ang. *lesbian, gay, bisexual, transgender, queer* (lesbijki, geje, biseksualiści, osoby transpłciowe oraz osoby androgyniczne/ nie identyfikujące się z żadną płcią). Znak „+” symbolizuje inne osoby, niemieszczące się w podstawowym skrócie, czyli np. osoby panseksualne, aseksualne.

²⁵² W. Kymlicka, *Współczesna filozofia...*, s. 253.

²⁵³ Ibidem, s. 255.

²⁵⁴ Zob. więcej na ten temat: W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, New York 2001.

²⁵⁵ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia...*, s. 254.

a jednocześnie obnaża liczne braki tej filozofii. Nade wszystko zaś zwraca uwagę na to, że koncepcja dobra wspólnego jest nadal formułowana przez określoną grupę osób bez włączenia do dyskusji grup wykluczanych. Obecnie postulat dotyczący konieczności uwzględniania szerszej perspektywy jest stosunkowo popularny, zarówno w literaturze feministycznej, gender studies czy też w tzw. krytycznych studiach nad rasą²⁵⁶. Jednocześnie stanowi element niezbędny w dyskusji na temat miejsca jednostki we wspólnocie oraz zależności pomiędzy dobrem jednostki a dobrem wspólnym z uwagi na nieustannie zmieniający się kształt wspólnot, również tych państwowych. Will Kymlicka w sposób obrazowy pomaga zrozumieć złożoność i wagę tego problemu, jednoznacznie sympatyzując z liberalizmem, bez jego nadmiernej gloryfikacji. Powtarza za Herzog: „jeśli liberalizm jest problemem, to jakim sposobem komunitarianizm miałby być rozwiązaniem...?”²⁵⁷.

3.2. Andrzej Szahaj: liberalna obrona dobra wspólnego

Andrzej Szahaj w swoich rozważaniach często odnosi się do relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą w dzisiejszym świecie²⁵⁸. Ten filozof polityki i kultury określa sam siebie jako liberała, a jednak bez wątpienia argumenty komunitariańskie często inspirują jego przemyślenia – w literaturze wskazuje się go jako przedstawiciela „liberalizmu komunitariańskiego” czy też „ponowoczesnego”²⁵⁹. Punktem wyjścia dla przemyśleń Szahaja jest przekonanie o konieczności poprawy liberalizmu przy jednoczesnym wzmocnieniu jego doniosłości oraz idei filozoficznych (oraz politycznych) z niego wynikających²⁶⁰. Ma wrażenie, że współczesny liberalizm zapomina, że wolność jest przecież tak samo ważna jak równość.

Szahaj w sposób szczególnie dostrzega i podkreśla korzyści płynące ze społeczeństwa²⁶¹. Nie widzi sprzeczności pomiędzy dobrem i dobrobytem jednostki oraz jej szczęściem przy jednoczesnym zmierzaniu do osiągnięcia dobra wspólnego oraz dobrobytu wspólnot. Co więcej, dostrzega zależność pomiędzy dobrem jednostki a dobrem wspólnym, twierdząc, że:

nie można być w pełni szczęśliwym, żyjąc w nieszczęśliwym społeczeństwie. Opowiadam się zatem przeciwko pojmowaniu liberalizmu jako doktryny legitymizującej działania aroganckich

²⁵⁶ *Critical race theory* (CRT), która jest odłamem *critical legal studies* (CLS).

²⁵⁷ A. Herzog, za: W. Kymlicka, *Współczesna filozofia...*, s. 484.

²⁵⁸ Przy okazji omawiania definicji wspólnoty, zob. rozdz. 2 w cz. II, A. Szahaj, *Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*.

²⁵⁹ A. Szahaj, *Jednostka...*, s. 318.

²⁶⁰ Idem, *Liberalizm a chrześcijaństwo*, [w:] idem, *Relatywizm i fundamentalizm...*, s. 2.

²⁶¹ Idem, *Kilka uwag o idei wspólnotowości oraz ideologii wielokulturowości*, [w:] *Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Kraków 2007, s. 67–72.

egoistów, którzy ani myślą oglądać się na innych w swej pogoni za indywidualnym szczęściem. Nikt z nas nie jest samotną wyspą, ale częścią większej całości, której dobro powinien mieć na względzie²⁶².

Jednocześnie filozof zdaje sobie sprawę z zagrożeń płynących z uprzywilejowania wspólnoty względem jednostek, mogącego doprowadzić do licznych ograniczeń osobistych.

Według Szahaja, liberalizm powinien skorzystać z pewnych postulatów komunitariańskich, jednak z drugiej nie może przystać na postulaty zmierzające do ograniczania jednostki, narzucania koncepcji „dobrego życia” oraz jakiegoś konkretnego światopoglądu. Grozi to, jak wskazuje Szahaj, urzędowym urządzaniem ludzkiego życia, które w efekcie ogranicza prawa i wolności jednostek oraz wspólnot mniejszościowych. Innymi słowy, zbyt daleko idące ukłony w kierunku nieliberalnym mogą sprowadzić (ponownie) fundamentalizm. W obrazowy sposób opisuje machinę funkcjonowania takiego systemu, w którym wyłącznym źródłem jedyne „Dobra” jest jedyna możliwa „Prawda”. W takim świecie nie ma miejsca na odcienie szarości, bowiem fundamentalizm charakteryzuje stanowisko manichejskie – czarno-białe²⁶³. Osoby niepodzielające powszechnie uznanych poglądów muszą stawiać czoła państwu wraz z jego aparatami. Aby przywrócić porządek: „nie potrzeba wiele. Wystarczy prawo. Ono zmusi kogo trzeba, aby uznał konieczność bezwzględnego obowiązywania pewnych wartości i przekonań. W imię Dobra, oczywiście”²⁶⁴. Mechanizmem często stosowanym w takich przypadkach jest paternalizm, co do którego Szahaj (podobnie jak omawiany wyżej Kymlicka i większość liberałów) nie ma żadnych wątpliwości, że jest „nie do przyjęcia jako zasada ustalania stosunków pomiędzy podmiotami, podmiotem a jakąś grupą społeczną czy też pomiędzy obywatelem a państwem”²⁶⁵.

Właśnie z uwagi na zagrożenie monopolizacją w sprawach światopoglądowych kwestia dobra wspólnego powinna zostać, zdaniem Szahaja, w sposób szczególny poddana otwartej społecznej debacie, ponieważ tylko w taki sposób może stać się wartościowa w sensie politycznym, bowiem: „żadna wizja wspólnego dobra nie może jednak stać się obowiązująca w warunkach trwałego pluralizmu światopoglądowego [...] tylko na mocy autorytetu jakiejkolwiek instytucji”²⁶⁶. Nie jest możliwe narzucenie dobra wspólnego oraz utworzenie dobrej wspólnoty w warunkach demokratycznych bez sprawienia, że uczestnicy dyskursu społecznego poczują, iż biorą udział w tym procesie. Jeśli ten warunek nie zostanie spełniony, utworzona wspólnota będzie pozorna, a arbitralnie

²⁶² Idem, *Czy tylko równe szanse? O liberalnej polityce społecznej*, [w:] idem, *Relatywizm i fundamentalizm...*

²⁶³ Idem, *Jednostka...*, s. 211.

²⁶⁴ Ibidem, s. 206.

²⁶⁵ Ibidem, s. 208.

²⁶⁶ A. Szahaj, *Nostalgia za jednością*, „Przegląd Polityczny” 2004, nr 67/68, s. 85–89.

narzucone dobro wspólne doprowadzi do wykluczenia lub sprzeciwów ze strony jednostek bądź mniejszych wspólnot.

Mimo licznych zagrożeń związanych z posługiwaniem się ideą dobra wspólnego Szahaj stanowczo staje w jego obronie. Na przykładzie zdevastowanego w ostatnich latach krajobrazu i przyrody, które wchodzą w skład dobra wspólnego, wskazuje na ciemne strony liberalizmu. Przez liberalny egoizm i chciwość, skutkujące zaniedbaniem kwestii środowiskowych, przyszłe pokolenia nie wybaczą nam dewastacji przyrody – wspólnej dla nas wszystkich²⁶⁷. Tym samym Szahaj podkreśla, że w tym świecie liczy się mimo wszystko coś więcej niż jednostkowe interesy i dążenia, o czym nagminnie się zapomina. Jeśli zaś dobro wspólne zostanie zaniedbane, to negatywne skutki w ostatecznym rozrachunku dadzą o sobie znać.

4. Prawo wobec dobra wspólnego i dobra jednostki

Dotychczas dokonano przeglądu i analizy zagadnień dobra jednostki oraz dobra wspólnego z perspektywy filozoficznej. Starano się przedstawić zarówno wspólnotowe, jak i indywidualistyczne spojrzenie na dobre życie i wspólnotę. W tym miejscu warto natomiast zwrócić uwagę na aspekt prawny tych zagadnień.

Na wstępie należy zauważyć, że niewiele państw nawiązuje wprost do dobra wspólnego w aktach normatywnych. W Polsce dobro wspólne stanowi fundament porządku konstytucyjnego. Niewątpliwie źródła zainteresowania dobrem wspólnym w polskiej rzeczywistości prawnokulturowej można doszukiwać się już w Konstytucji 3 maja z 1791 r., w której to znalazł się zapis, że jest uchwalana „dla dobra powszechnego”²⁶⁸. Natomiast w konstytucji marcowej na próżno szukać podobnego odwołania²⁶⁹. Odniesienie do dobra wspólnego w ustawie zasadniczej nastąpiło ponownie dopiero w konstytucji kwietniowej z 1935 r., która stanowiła w art. 1 ust. 1, że „Państwo Polskie jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli”²⁷⁰.

W literaturze podkreśla się, że konstytucja marcowa II Rzeczypospolitej była efektem trzeźwego podejścia do państwa jako niedoskonałego dzieła ludzkiego oraz szacunku do rządów prawa²⁷¹. Natomiast konstytucja kwietniowa różniła się znacznie od swojej poprzedniczki, bowiem „państwo miało podporządkować sobie

²⁶⁷ Idem, *Czy tylko równe szanse...*

²⁶⁸ Konstytucja 3 maja 1791, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, http://agad.gov.pl/?page_id=1675 (data dostępu: 20.07.2022).

²⁶⁹ Konstytucja z dnia 17 marca 1921 r., Dz.U. z 1921 r. nr 44, poz. 267.

²⁷⁰ Konstytucja z dnia 23 kwietnia 1935 r., art. 1 ust. 1: „Państwo Polskie jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli”, Dz.U. z 1935 r. nr 30, poz. 227.

²⁷¹ I. Lipowicz, *Dobro wspólne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2017, nr 3, s. 17.

obywateli, a oni mieli wobec niego głównie liczne obowiązki”²⁷², a postrzeganie dobra uległo znacznemu zawężeniu w związku z rządami autorytarnymi. Lech Morawski stwierdził, że właśnie spuścizna wynikająca z konstytucji marcowej oraz kwietniowej ukształtowała podziały w polskim społeczeństwie. W uproszczeniu można by powiedzieć, że spadkobiercy tradycji konstytucji kwietniowej to osoby hołdujące treściom komunitariańskim, natomiast konstytucji marcowej – liberałowie²⁷³.

Obowiązująca Konstytucja RP z 1997 r. posługuje się pojęciem dobra wspólnego wielokrotnie, ustanawiając w art. 1, że „Rzeczpospolita jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”. Zatem w świetle powyższych rozważań stanowi bezpośrednią kontynuację tradycji wynikającej z konstytucji kwietniowej. W doktrynie wskazuje się jednak na różnicę terminologiczną pomiędzy „wspólnym dobrem” (konstytucja kwietniowa) a „dobrem wspólnym”. Marek Piechowiak zauważa, że pojęcia te są znacząco odmienne i nie można między nimi postawić znaku równości. Rozróżnia, że wspólne dobro można scharakteryzować jako wspólny cel – cel działania wszystkich członków danej grupy (w tym przypadku obywateli). Natomiast umiejscowienie przymiotnika po rzeczowniku, jak w przypadku dobra wspólnego, zmienia jego znaczenie – tak jak w przypadku „panny młodej” oraz „młodej panny”. Zatem wspólne dobro wspólne tak samo nie jest tautologią²⁷⁴. Argumentuje, że dobro wspólne, o którym mowa w konstytucji z 1997 r., jest prawem człowieka charakteryzowanym z punktu widzenia wspólnoty państwowej. Wynika to wprost z praw człowieka – każdy człowiek bowiem ma prawo do życia we wspólnocie, gdyż jest istotą społeczną²⁷⁵. Odwrotnie niż „wspólne dobro”, które w reżimie komunistycznym było niczym więcej niż dobrem państwa, w którym jednostka pełniła rolę służebną wobec państwa²⁷⁶. Jest to pogląd dominujący²⁷⁷, bowiem w literaturze podkreśla się, że ustrojodawca, dostrzegając wymowę autorytarną i etatystyczną, chciał odciąć się od spuścizny wynikającej z konstytucji kwietniowej²⁷⁸. Innymi słowy, podkreśla się,

²⁷² Ibidem.

²⁷³ L. Morawski, *O tożsamości konstytucyjnej Polaków*, „Prawo i Więź” 2012, nr 1, s. 9–25.

²⁷⁴ M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy...*

²⁷⁵ Art. 29 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (data dostępu: 20.07.2022).

²⁷⁶ M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy...*

²⁷⁷ Odmienne stanowisko przyjmuje np. W. Brzozowski, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, „Państwo i Prawo” 2006, nr 11, s. 19–20.

²⁷⁸ J. Ciemniowski jest zdania, że „w kontekście innych przepisów konstytucji kwietniowej, a zwłaszcza pozostałych zasad przewodnich sformułowanych w obrębie rozdziału I, powyższy przepis harmonizował z ich wymową etatystyczną i autorytarną, akcentując bezpośrednie relacje między obywatelami i państwem, pomijające, co do zasady, ogniwa pośredniczące w postaci partii politycznych. Takiego rozumienia państwa jako »wspólnego dobra« z całą pewnością nie chciał przyjąć ustrojodawca z 1997”, zob. J. Ciemniowski, Podkomisja redakcyjna, „Biuletyn KKZN” 1995, nr 12, s. 90; S. Gebethner, *Rzeczpospolita w świetle postanowień rozdziału pierwszego*

że wybór ostatecznego sformułowania „dobro wspólne” świadczy o stanowczej woli ustrojodawcy opowiedzenia się za perspektywą indywidualistyczną dobra wspólnego²⁷⁹. Wojciech Sokolewicz wskazuje na „jakościową zmianę w kategorii pojęciowej” opartą na innej kolejności słów w konstytucji z 1997 r., a tym samym na odrzucenie znaczenia przypisywanego pojęciu „wspólne dobro” w konstytucji kwietniowej²⁸⁰. W literaturze z zakresu prawa konstytucyjnego podkreśla się, że dobro wspólne jest to pojęcie zastane, czyli takie, którego znaczenie zostało ukształtowane i nie budzi wątpliwości²⁸¹.

Powracając do rozważań dotyczących obowiązującej Konstytucji RP z 1997 r., należy ponadto zważyć, że preambuła utożsamia dobro wspólne z Polską, podobnie jak we wspomnianym art. 1. Również w art. 25 ust. 3 znajduje się odwołanie do dobra wspólnego w kontekście stosunków między państwem i kościołami²⁸². O dobru wspólnym stanowi również art. 82, dotyczący obowiązku wierności obywatela Rzeczypospolitej oraz troski o dobro wspólne. Z kolei art. 58 ust. 3 nawiązuje do „dobra publicznego”, art. 113 do „dobra państwa”, a art. 130 oraz 151 do „dobra Ojczyzny”. Mnogość sposobów użycia „dobra wspólnego” oraz pojęć zbliżonych w Konstytucji sprawiają, że niezwykle trudno ustalić treść tego pojęcia. Dobro wspólne wymienione w art. 1, utożsamione z Rzeczypospolitą, niejako „otwiera” Konstytucję. Jednakże, jak podkreśla się w doktrynie, z samego faktu umiejscowienia dobra wspólnego w pierwszym artykule nie można przyjąć, że stanowi on swoistą „supernormę”²⁸³. Innymi słowy, z samej kolejności nie wolno wnioskować o bezwzględny pierwszeństwo tej zasady nad innymi²⁸⁴.

W literaturze brak jest zgodności co do normatywnego charakteru pojęcia dobra wspólnego. Leszek Leszczyński podkreśla, że nieostrość pojęcia uniemożliwia odtworzenie jednoznacznie brzmiącej normy prawnej²⁸⁵. Jerzy Jaskiernia

Konstytucji z 1997 roku, [w:] *Podstawowe pojęcia pierwszego rozdziału Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. E. Zwierzchowski, Katowice 2000.

²⁷⁹ M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada...*

²⁸⁰ W. Sokolewicz, *Artykuł I*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, t. 2, red. L. Garlicki, M. Zubik, Warszawa 2016; też: M. Zubik, *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, [w:] *Prawo a polityka*, red. M. Zubik, Warszawa 2007, s. 392.

²⁸¹ Do pojęć zastanych zalicza się też „rodzinę”, „małżeństwo”, K. Riedl, *Koncepcja pojęć zastanych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Przegląd Sejmowy” 2015, nr 5, s. 83 i n.

²⁸² Art. 25 „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”.

²⁸³ Zob. H. Izdebski, *Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2007; J. Królikowski, *Pojęcie dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008.

²⁸⁴ Tak w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008.

²⁸⁵ L. Leszczyński, *Cele odsyłania pozaprawnego a klauzule w zasadach ustrojowych Konstytucji III Rzeczypospolitej*, [w:] *Konstytucyjny ustrój państwa*, red. M. Bojarski, Lublin 2000; podobnego zdania są Z. Jarosz oraz A. Bałaban.

postrzega natomiast dobro wspólne jako kategorię ustrojową „mającą charakter klauzuli generalnej, której treść jest wydobywana w drodze orzecznictwa sądowego, jak też poglądów wyrażanych przez naukę prawa”²⁸⁶. Inni wskazują natomiast, że dobro wspólne to zasada mająca znaczenie normatywne, gdyż nakłada obowiązek solidarności z innymi, o którym mowa w preambule i art. 2, wynikający z troski o dobro wspólne²⁸⁷. Hubert Izdebski przyjmuje, że dobro wspólne to dyrektywa interpretacyjna, która umożliwia przyjęcie pewnych założeń, o następującej treści: po pierwsze, państwo to wspólnota obywateli, która gwarantuje wolność, równość, partycypację i informacje. Po drugie, tzw. tyrania większości jest wykluczona, wreszcie po trzecie, dobro publiczne stanowi „kierunek dla ustawodawcy, a jego praktycznym i skonkretyzowanym w ustawodawstwie odpowiednikiem jest kategoria »interesu publicznego«”²⁸⁸. Z kolei w kontekście art. 82 podkreśla się również obowiązki obywatela na rzecz dobra wspólnego i jak mówią niektórzy: „stąd też w pełni uzasadnione jest nałożenie na wszystkich obywateli troski o wspólne dobro”²⁸⁹. Innymi słowy: „każdy obywatel jest zobowiązany do takiego zachowania się, które polega na powstrzymaniu się od działań przynoszących szkodę państwu lub jego interesom i wspólnemu dobru”²⁹⁰. Jednocześnie podkreśla się, że bezpośrednie stosowanie konstytucji nie odnosi się do obowiązków. Jak podkreśla Lech Garlicki: „Konstytucji nie przysługuje w tym zakresie walor bezpośredniej stosowalności – nałożenie obowiązku na jednostkę może nastąpić tylko na podstawie ustawy”²⁹¹. Podkreśla się, że dobro wspólne nie może stanowić podstawy do ograniczeń praw konstytucyjnych, wynikających z art. 31 ust. 3²⁹².

Jak zostało wspomniane wyżej, polska konstytucja jest jedną z niewielu, w których znajduje się odwołanie do dobra wspólnego, w związku z czym może brakować adekwatnego materiału porównawczego – ale nie jest jedyną. Na kontynencie europejskim konstytucją, o której można powiedzieć, że jest zbliżona do polskiej, jest konstytucja Irlandii. Podobnie jak ustrojodawca polski, także

²⁸⁶ J. Jaskiernia, *Elementy dobra wspólnego w systemie aksjologicznym Rady Europy*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 104.

²⁸⁷ W. Brzozowski, *Konstytucyjna zasada...*

²⁸⁸ H. Izdebski, *Fundamenty...*, s. 46.

²⁸⁹ W. Skrzydło, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2007.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ W doktrynie jednak podkreśla się, że dopuszczalne jest bezpośrednie stosowanie przepisu dotyczącego obowiązku przestrzegania prawa, L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2001, s. 116–117.

²⁹² Art. 31 ust. 3 „Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”.

irlandzki odwołał się do idei dobra wspólnego po raz pierwszy już w preambule²⁹³. Art. 6 ust. 1 stanowi: „wszelka władza państwowa, ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza pochodzi, z woli Bożej, od Narodu, którego prawem jest desygnowanie rządzących Państwem i rozstrzyganie w ostatniej instancji wszelkich ich kwestii polityki państwa zgodnie z zasadą dobra wspólnego”²⁹⁴. Jeszcze parokrotnie znajduje się w irlandzkiej konstytucji odwołanie do dobra wspólnego: w art. 40 ust. 6 (o roli opinii publicznej dla dobra wspólnego)²⁹⁵, art. 42 ust. 3 oraz ust. 5 (o edukacji, państwo jako strażnik dobra wspólnego)²⁹⁶ oraz art. 43 ust. 2 (własność prywatna a dobro wspólne)²⁹⁷. Jednakże najbardziej kontrowersyjnym przykładem użycia pojęcia dobra wspólnego jest art. 41, który stanowi w ust. 2: „Państwo uznaje w szczególności, że kobieta przez swoją aktywność w domu daje państwu wsparcie, bez którego dobro wspólne nie mogłoby zostać osiągnięte. Dlatego państwo stara się zapewnić takie warunki, aby matki nie były zmuszone ekonomiczną potrzebą do podejmowania pracy, zaniedbując swoje

²⁹³ „[...] dążąc do działań na rzecz dobra wspólnego, poprzez stosowanie w praktyce Rozwagi, Sprawiedliwości i Miłosierdzia [...] ogłaszamy i nadajemy sobie tę Konstytucję”, Konstytucja Irlandii, zob. http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/11/Irlandia_pol_010711.pdf (data dostępu: 2.08.2022), w oryginale ang.: „seeking to promote the common good, with due observance of Prudence, Justice and Charity [...] hereby adopt, enact and give to ourselves this Constitution”, *Constitution of Ireland (last amended June 2004)* [Ireland], 1 July 1937, <https://www.refworld.org/docid/47a70815d.html> data dostępu: 2.08.2022).

²⁹⁴ Ibidem, po ang.: „Art. 6(1) all powers of government, legislative, executive and judicial, derive, under God, from the people, whose right it is to designate the rulers of the State and, in final appeal, to decide all questions of national policy, according to the requirements of the common good”.

²⁹⁵ Ibidem, „Ze względu na istotne znaczenie kształtowania opinii publicznej dla dobra wspólnego, państwo dąży jednak do zapewnienia, że organy opinii publicznej [...] nie będą wykorzystywane do naruszenia porządku lub moralności publicznej, lub podważania władzy państwowej”, w oryginale: „Art. 40(6)(i) The education of public opinion being, however, a matter of such grave importance to the common good, the State shall endeavour to ensure that organs of public opinion [...] shall not be used to undermine public order or morality or the authority of the State”.

²⁹⁶ Ibidem, „Państwo, będąc strażnikiem dobra wspólnego, wymaga jednak, aby ze względu na istniejące warunki dzieci otrzymały pewną minimalną edukację, moralną, intelektualną i społeczną”, w oryginale: „Art. 42(3)(2) The state shall, however, as guardian of the common good, require in view of actual conditions that the children receive a certain minimum education, moral, intellectual and social”, „Art. 42(5) In exceptional cases, where the parents for physical or moral reasons fail in their duty towards their children, the State as guardian of the common good, by appropriate means shall endeavor to supply the place of the parents, but always with due regard for the natural and imprescriptible rights of the child”.

²⁹⁷ Ibidem, „Państwo może więc, o ile sytuacja tego wymaga, wyznaczać, zgodnie z ustawą, granice wykonywania wymienionych praw, celem pogodzenia prawa do korzystania z nich z wymaganiami dobra wspólnego”, w oryginale: „Art. 43(2)(2) The State, accordingly, may as occasion requires delimit by law the exercise of the said rights with a view to reconciling their exercise with the exigencies of the common good”.

obowiązki domowe”²⁹⁸. Innymi słowy, przepis stanowi o tym, że bez wkładu kobiet (szczególnie w roli matki) w prace domowe dobro wspólne nie byłoby osiągalne. Jest to konstrukcja zaskakująca i nietypowa. Przede wszystkim przestarzała pod względem podkreślenia wyłącznie roli płci żeńskiej, na co zwraca uwagę Komitet ds. Likwidacji Dyskryminacji Kobiet. W odpowiedzi na sprawozdanie Irlandii w sprawie wykonywania Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet wezwał on Irlandię do nowelizacji art. 41 ust. 2, podnosząc, że przepis ten w istocie utrzuca stereotypowe poglądy na temat ról społecznych (szczególnie „obowiązków” kobiet) i jest dyskryminujący (brak bowiem odpowiedniego przepisu dotyczącego roli i obowiązków mężczyzny w rodzinie i społeczeństwie)²⁹⁹. Natomiast w literaturze podkreśla się, że artykuł ten jest ważną afirmacją tego, że praca opiekuńcza stanowi ważny element w dążeniu do dobra wspólnego³⁰⁰. Orzecznictwo sądów irlandzkich wskazuje na to, że konstytucja to żywy instrument, który musi być interpretowany w świetle aktualnych warunków, oraz że obowiązki obu płci są takie same i wzajemne, a konstytucja w sposób dorozumiany uznaje wkład mężczyzny i ojca w dobro wspólne³⁰¹.

Abstrahując od powyższych rozważań dotyczących dyskryminacyjnego charakteru tego przepisu, należy zwrócić uwagę na to, że konstytucja Irlandii z 1937 r., chociaż oparta na wartościach liberalno-demokratycznych, została w dużym stopniu zainspirowana katolicką doktryną społeczną³⁰². Znalazło to

²⁹⁸ Ibidem, w oryginale: „Art. 41(2)(1) In particular, the State recognizes that by her life within the home, woman gives to the State a support without which the common good cannot be achieve (2) The State shall, therefore endeavor to ensure that mothers shall not be obliged by economic necessity to engage in labour to neglect of their duties at home”.

²⁹⁹ „The Committee recalls its previous observation (A/60/38, part two, para. 382) and regrets that the existing discriminatory provision contained in article 41.2 of the Constitution, which perpetuates traditional stereotypical views of the social roles and responsibilities of women and men in the family and in society at large, has not been amended [...] The Committee urges the State party to, within a specific time frame: (a) Amend article 41.2 of the Constitution in order to remove the stereotypical language on the role of women in the home...”, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, Committee on the Elimination of Discrimination against Women, Concluding observations on the combined sixth and seventh periodic reports of Ireland, CEDAW/C/IRL/CO/6-7.

³⁰⁰ O. Smith, *How Far From a „Right to Care”? Reconciling Care Work and Labour Market Work in Ireland*, „Irish Jurist” 2012, nr 47, s. 148.

³⁰¹ *L przeciwko L* [1992] 2 IR 77, zob. Irish Human Rights and Equality Commission, Article 41.2 of the Constitution of Ireland, Dublin, June 2018, <https://www.ihrec.ie/app/uploads/2018/07/IHREC-policy-statement-on-Article-41.2-of-the-Constitution-of-Ireland-1.pdf> (data dostępu: 20.07.2022).

³⁰² Art. 40 ust. 3 „Państwo uznaje prawo do życia nienarodzonych, w pełni szanując równemu prawo matki do życia, i gwarantuje respektowanie go w ustawodawstwie oraz, w miarę możliwości, obronę i dochodzenie tego prawa zgodnie z obowiązującymi ustawami”, w oryginale: „Art. 40(3)(3) The State acknowledges the right to life of the unborn and, with due regard to the equal right to life of the mother, guarantees in its laws to respect, and, as far as practicable, by its laws to defend and vindicate that right”.

odbicie przede wszystkim w przyznaniu Kościołowi katolickiemu szczególnej pozycji w pierwotnym tekście³⁰³, a także we wprowadzeniu konstytucyjnego zakazu aborcji poprzez przyznanie prawa do życia nienarodzonemu, jednakże wyniki referendum przyczyniły się do uchYLENIA tej tzw. ósmej poprawki³⁰⁴. Nie budzi wątpliwości, że liczne odwołania do dobra wspólnego w ustawie zasadniczej również wynikają z wpływów Kościoła katolickiego³⁰⁵.

Wreszcie – w związku z rozważaniami dotyczącymi dobra wspólnego z perspektywy prawnej – należy odnieść się do roli, jaką odgrywa to pojęcie w prawie międzynarodowym. W literaturze często podkreśla się, że służba dobru wspólnemu jest głównym celem organizacji międzynarodowych³⁰⁶. Ponadto, jak słusznie wskazuje Jerzy Jaskiernia, dobro wspólne rozumiane jako Rzeczpospolita nie wyklucza automatycznie postrzegania tego pojęcia w układzie ponadnarodowym³⁰⁷.

Warto podkreślić, że ponadnarodowy aspekt dobra wspólnego jest zagadnieniem poruszonym m.in. przez katolicką naukę społeczną. Jan Paweł II podniósł, że dobro wspólne należy traktować również w perspektywie ponadpaństwowej, szczególnie wobec faktu, że Polska należy do wspólnoty międzynarodowej. Wskazał, że „trzeba brać pod uwagę dobro wspólne danego narodu, uwzględniając zarazem dobro wyższe – dobro wspólne całej rodziny narodów jest to oczywisty obowiązek etyczny i prawny”³⁰⁸. Należy zatem z wszech miar podkreślić, że papież Polak nawoływał do otwartości i pluralizmu etycznego oraz do czerpania ze spuścizny etycznej nie tylko jednego narodu, ale też całego kontynentu i świata. Wydaje się, że jest to stwierdzenie szczególnie ważne w czasach obecnych. Jan Paweł II ponadto powiązał dobro wspólne z prawami człowieka, zaznaczając, że „dążenie do wspólnego dobra poszczególnej społeczności politycznej nie może pozostawać w sprzeczności z dobrem wspólnym całej ludzkości, którego wyrazem jest uznanie i poszanowanie praw człowieka, zatwierdzonych przez Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 1948”³⁰⁹.

Dobro wspólne nie jest explicite wyrażone w żadnym z dokumentów Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ, ang. UN, *United Nations*), jednakże pojęciem tym posługują się poszczególne organy i instytucje. Sekretarz generalny ONZ Ban Ki-moon w pierwszy Międzynarodowy Dzień Szczęścia zaznaczył, że

³⁰³ Piąta poprawka usunęła specjalną pozycję Kościoła katolickiego, D. Keogh, A. McCarthy, *The Making of the Irish Constitution 1937*, Cork 2007.

³⁰⁴ F. de Londras, M. Enright, *Repealing the 8th*, Bristol 2018.

³⁰⁵ R. Lentin, *Irishness, the 1937 Constitution, and Citizenship: A Gender and Ethnicity View*, „Irish Journal of Sociology” 1998, t. 8, nr 1, s. 5–24.

³⁰⁶ J. Helios, *Solidarność*, s. 13.

³⁰⁷ J. Jaskiernia, *Elementy...*, s. 117.

³⁰⁸ Jan Paweł II, *Orędzie na światowy dzień pokoju 1986 r.*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html (data dostępu: 20.07.2022).

³⁰⁹ Ibidem.

należy umacniać zintegrowane społeczeństwo oraz zrównoważony rozwój, bowiem „przyczyniając się do wspólnego dobra, sami jesteśmy wzbogaceni”³¹⁰. Innym razem sekretarz generalny ONZ podkreślił, że aby dobro wspólne mogło się rozwijać, należy wzmocnić światowe dobra publiczne³¹¹. Również mówiąc o Celach Zrównoważonego Rozwoju 2030, zauważył, że inicjatywa ta jest „zarówno przykładem, jak i wyzwaniem dla nas wszystkich, aby znaleźć własną wspólną płaszczyznę dla dobra wspólnego”³¹².

Pojęciem dobra wspólnego posługuje się również UNESCO (ang. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*). W raporcie dotyczącym edukacji i potrzeby jej reformy dostrzegła, że wspólna międzynarodowa wizja szkolnictwa i nauczania jest niezbędna dla osiągnięcia dobra wspólnego³¹³. Z kolei w dokumencie wystawionym przez Zgromadzenie Ogólne ONZ można znaleźć odwołanie do „dobra wspólnego państw arabskich”³¹⁴.

Powyższe przykłady świadczą o tym, że pojęciem dobra wspólnego organy ONZ posługują się wybiórczo, rzadko i raczej nieoficjalnie – próżno szukać idei dobra wspólnego w oficjalnych dokumentach. Zatem pomimo nadziei wyrażonych przez Jana Pawła II dotyczących praw człowieka jako dobra wspólnego całej ludzkości³¹⁵ pojęcie to nie jest powszechnie używane przez jedną z największych i najważniejszych organizacji międzynarodowych zajmujących się prawami człowieka. Pomimo braku terminu „dobro wspólne” w dokumentach

³¹⁰ Secretary General Message for 2013: „On this first International Day of Happiness, let us reinforce our commitment to inclusive and sustainable human development and renew our pledge to help others. When we contribute to the common good, we ourselves are enriched. Compassion promotes happiness and will help build the future we want”, zob. <http://www.un.org/en/events/happinessday/2013/sgmessage.shtml> (data dostępu: 6.08.2022).

³¹¹ „If we want to advance the global common good, we must secure global public goods”, 10.10.2008, B. Ki-moon, *Secure Common Good*, <https://www.un.org/press/en/2008/sgsm11857.doc.htm> (data dostępu: 6.08.2022).

³¹² „[...] both an example and a challenge to all of us to find our own common ground for the common good”, zob. Rezolucja przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne w dniu 25 września 2015 r. „Przekształćmy nasz świat: Agenda na rzecz zrównoważonego rozwoju 2030”, A/RES/70/1 http://www.unic.un.org.pl/files/164/Agenda%202030_pl_2016_ostateczna.pdf (data dostępu: 6.08.2022).

³¹³ „Vision of education as an essential common good”, zob. UNESCO, *Rethinking education: towards a global common good?*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002325/232555e.pdf> (data dostępu: 6.08.2022).

³¹⁴ „The Arab States have agreed, in the Pact of the League of Arab States, to strengthen the close relations and numerous ties which link the Arab States, and to support and stabilize these ties upon a basis of respect for the independence and sovereignty of these States, and to direct their efforts toward the common good of all the Arab countries, the improvement of their status, the security of their future and the realization of their aspirations and hopes...”, UN General Assembly, *Questions considered by the Security Council at its 838th meeting on 7 August 1958*, 21 August 1958, A/RES/1237, <http://www.refworld.org/docid/3b00f0744c.html> (data dostępu: 1.09.2022).

³¹⁵ Jan Paweł II, Przemówienie do Komisji i Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, 8.10.1998, <https://opoka.org.pl/nauczanie/nauczanie-papieza-jana-pawla-ii-przemowienia-i-ore-dzia>, s. 6.

międzynarodowych, konwencje ONZ nawiązują do głównych założeń tej koncepcji, szczególnie poprzez tzw. prawa drugiej i trzeciej generacji³¹⁶.

Podział praw człowieka na generacje, sformułowany w 1977 r. przez Karela Vašáka, został oparty na dewizie „wolność, równość, braterstwo”³¹⁷. Prawa fundamentalne, które są bezwzględnie obowiązujące, to prawa I generacji, wynikające z natury ludzkiej – źródła tych praw upatruje się w oświeceniu oraz filozofii liberalnej³¹⁸. Natomiast prawa II generacji (warunkowo wiążące) – ekonomiczne, socjalne i kulturalne stanowią dla komunitarian „ważny instrument umacniania wspólnoty”, jak podkreślił w swojej analizie Kazimierz Sosenko³¹⁹. Zauważa też, że klasyczny liberalizm jest krytycznie nastawiony do praw II generacji: „bardzo silnie eksponowany indywidualizm, a właściwie atomizm, antropologiczny i etyczny, oraz aksjologiczna nadrzędność wolności i własności indywidualnej przekreślają możliwość akceptacji praw II generacji”³²⁰. Pomimo tego międzynarodowe prawa człowieka w coraz to większym stopniu uwzględniają prawa socjalne, kulturalne i ekonomiczne. Wreszcie prawa III generacji (najmłodsze), tzw. prawa solidarnościowe, to prawa kolektywne, przysługujące zbiorowościom, narodom, takie jak np. prawo do rozwoju, wspólnego dziedzictwa, do środowiska naturalnego³²¹. Chociaż są to również postulaty warunkowo wiążące państwa, to odgrywają bardzo istotną rolę w szerzeniu praw człowieka w ogóle. Ponadto, jak wynika ze słynnej sentencji zawartej w Deklaracji wiedeńskiej i programie działania z 25 czerwca 1993 r., „wszystkie prawa człowieka są uniwersalne, niepodzielne oraz niezależne i wzajemnie ze sobą związane”³²². Jak słusznie zauważa Eibe Riedel:

wszystkie prawa człowieka stanowią tylko małe kółeczko w ogromnej maszynie międzynarodowych stosunków. Poruszenie całej tej maszyny wymaga rzeczywistej woli państw. Wówczas i tylko wówczas także prawa III generacji mogą otworzyć nową erę respektowania nie tylko praw jednostki, ale także praw grup i narodów. Narody Zjednoczone mogą być oczywiście dumne ze standardów wprowadzonych w ciągu 40 lat po uchwaleniu Powszechnej Deklaracji Praw

³¹⁶ Zob. K. Sosenko, *Komunitaryzm i liberalizm. Uwagi w związku z prawami człowieka*, „Prakseologia” 2016, t. 2, nr 158, s. 53–74.

³¹⁷ K. Vasak, *Human Rights: A Thirty-Year Struggle: The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*, „UNESCO Courier” 1977, t. 30, nr 11, s. 29–32.

³¹⁸ Ch. Tomuschat, *Human Rights. Between Idealism and Realism*, Oxford 2008.

³¹⁹ K. Sosenko, *Komunitaryzm i liberalizm...*, s. 53.

³²⁰ Ibidem, s. 66.

³²¹ P. Alston, *A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development of Obfuscation of International Human Rights Law?*, „Netherlands International Law Review” 1982, t. 29, nr 3, s. 322.

³²² „All human rights are universal, indivisible and interdependent and interrelated”, UN General Assembly, *Vienna Declaration and Programme of Action*, 12 July 1993, A/CONF.157/23, <http://www.refworld.org/docid/3ae6b39ec.html> (data dostępu: 6.08.2022).

Człowieka³²³. Mają jednak także powody do krytycyzmu i sceptycyzmu wobec wszelkich prób osłabiania z takim trudem wywalczonych praw wolnościowych i społecznych. Nierozzerwalny związek tych praw z żądaniem sprawiedliwszych ekonomicznych, społecznych i politycznych warunków życia dla dużej części ludzkości będzie uwidaczniał się w sporze o prawa III generacji. Na tym też polega ich pożyteczność. Nie wolno bowiem a priori rezygnować z proponowanych przez nie standardów³²⁴.

Podzielając tę opinię, można ponadto zaryzykować tezę, że chociaż nie można znaleźć przykładów kierowania się dobrem wspólnym na arenie międzynarodowej, to niektóre postulaty komunitarian są niejako realizowane poprzez prawa człowieka II i III generacji.

Podobnie w prawie unijnym pojęcie dobra wspólnego nie jest obecne w żadnym z najważniejszych dokumentów wyznaczających cele funkcjonowania UE. Joanna Helios kwituje jednak, że „przyjmując, że Unia Europejska jest szczególnego rodzaju wspólnotą prawa, która wyrosła na bazie idei rządów prawa, należy wywnioskować, iż zasada dobra wspólnego jest również obecna w systemie europejskim”³²⁵. W literaturze ponadto podnosi się, że „tak jak państwo polskie jest dobrem wspólnym wszystkich jego obywateli, tak Unia Europejska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli UE, w tym zaś – również obywateli Rzeczypospolitej”³²⁶. Ponadto wskazuje się na konieczność znalezienia kompromisu pomiędzy państwami, wspólnotą europejską i jednostkami. Stosunkowo często dobro wspólne wymieniane jest w kontekście swobodnego przepływu kapitału, środowiska i polityki socjalnej – również kosztem ograniczenia praw jednostek³²⁷. Ponadto, jak wskazał rzecznik generalny Trybunału Sprawiedliwości Nils Wahl, składnikami dobra wspólnego są rządy prawa³²⁸. Również działalność administracji publicznej z zakresu świadczenia usług

³²³ W tym miejscu warto odesłać czytelników do filozoficznych rozważań nad pojęciem standardu praw człowieka, J. Zajadło, *Standardy praw człowieka – uniwersalne czy relatywne?* „Gdańskie Studia Prawnicze” 2014, nr 32, s. 415–435.

³²⁴ E. Riedel, *Trzecia generacja praw człowieka jako strategia urzeczywistniania praw politycznych i społecznych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1990, z. 3–4, s. 128.

³²⁵ J. Helios, *Solidarność...*, s. 13.

³²⁶ W. Sokolewicz, *Artykuł 1...*

³²⁷ Zob. odpowiednio: Wyrok Trybunału (trzecia izba) z dnia 14 września 2006 r. *Centro di Musicologia Walter Stauffer przeciwko Finanzamt Muenchen fuer Körperschaften* w sprawie C-386/04; Opinia Rzecznika Generalnego Nilsa Wahla przedstawiona w dniu 28 lutego 2018 r. (1), Sprawa C-15/17 *Bosphorus Queen Shipping Ltd Corp. przeciwko Rajavartiolaitos*; Opinia Rzecznika Generalnego Juliane Kokott przedstawiona w dniu 12 lutego 2004 r. (1), Sprawa C-220/02 *Österreichischer Gewerkschaftsbund, Gewerkschaft der Privatangestellten przeciwko Wirtschaftskammer Österreich*.

³²⁸ „An argument can be made that the real aim of the TUM principle is to protect the common good by ensuring that the administration generally acts in a manner consistent with the rule of law”, §46, Opinia Rzecznika Generalnego Nilsa Wahla przedstawiona w dniu 27 października 2016 r. (1), Sprawa C-337/15, *Europejski Rzecznik Praw Obywatelskich przeciwko Claire Staelen*.

publicznych (w tym przyznawanie stypendiów edukacyjnych i nagród uniwersyteckich) stanowi realizację dobra wspólnego³²⁹.

Również w systemie Rady Europy dobro wspólne nie zostało wyraźnie wymienione w tekstach dokumentów międzynarodowych. Jednocześnie, jak zauważa Jerzy Jaskiernia, w „systemie aksjologicznym Rady Europy istotne miejsce zajmują wartości, które można postrzegać jako wyraz dobra wspólnego w układzie ponadnarodowym”³³⁰. Można wskazać na przykład na preambułę Statutu Rady Europy, która wyraża głębokie przywiązanie „do duchowych i moralnych wartości stanowiących wspólne dziedzictwo ich narodów i źródło zasad wolności osobistej, swobód politycznych i praworządności, które stanowią podstawę każdej prawdziwej demokracji”³³¹.

Wreszcie w ramach systemu Organizacji Państw Amerykańskich (OPA, ang. OAS, *Organization of American States*) należy przede wszystkim przywołać Międzynarodową konwencję o prawach człowieka osób starszych. Jej preambuła podkreśla obecny i przyszły wkład osób starszych w dobro wspólne, w tożsamość kulturową, w różnorodność społeczności, w ludzki, społeczny i gospodarczy rozwój oraz wkład w likwidację ubóstwa³³². Jest to dokument unikatowy nie tylko w nawiązaniu do dobra wspólnego, gdyż jest to pierwsza konwencja międzynarodowa ukierunkowana na ochronę osób starszych. Jednakże zważywszy na to, że jest to konwencja stosunkowo nowa (weszła w życie 11 stycznia 2017 r.) i ma dopiero czterech sygnatariuszy (Chile, Argentynę, Salwador oraz Ekwador), kwestia dobra wspólnego w tej konwencji nie została poruszona w literaturze ani w orzecznictwie³³³.

Ponadto OPA na wniosek Międzyamerykańskiej Komisji Praw Człowieka explicite potwierdziła nadrzędny cel zawierania wszystkich umów międzynarodowych, jakim jest dobro wspólne, w opinii doradczej z 1982 r. dotyczącej wpływu zastrzeżeń na wejście w życie Amerykańskiej konwencji praw człowieka³³⁴.

³²⁹ §72, Opinia Rzecznika Generalnego Dámasa Ruiza-Jaraba Colomera przedstawiona w dniu 20 marca 2007 r. (I), Sprawy połączone C-11/06 i C-12/06 *Rhiannon Morgan przeciwko Bezirksregierung Köln i Iris Bucher przeciwko Landrat des Kreises Düren*.

³³⁰ J. Jaskiernia, *Elementy...*, s. 117.

³³¹ Statut Rady Europy przyjęty w Londynie dnia 5 maja 1949 r., Dz.U. z 1994 r. nr 118, poz. 565.

³³² „Recognizing the need to address matters of old age and ageing from a human-rights perspective that recognized the valuable current and potential contributions of older persons to the common good, to cultural identity, to the diversity of their communities, to human, social and economic development, and to the eradication of poverty”, Inter-American Convention on protecting the Human Rights of Older Persons, http://www.oas.org/en/sla/dil/docs/inter_american_treaties_A-70_human_rights_older_persons.pdf (data dostępu: 6.08.2022).

³³³ Zob. Signatories and Ratifications of the Inter-American Convention on protecting the Human Rights of Older Persons, http://www.oas.org/en/sla/dil/inter_american_treaties_A-70_human_rights_older_persons_signatories.asp (data dostępu: 28.07.2022).

³³⁴ Inter-American Court of Human Rights Advisory Opinion OC-2/82 of September 24, 1983 on the Effect of reservations on the entry into force of the American Convention on Human

Fragment, który jest szeroko cytowany w orzecznictwie Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka (MTPC, ang. *Inter-American Court of Human Rights*) oraz w literaturze, brzmi: „współczesne dokumenty dotyczące praw człowieka, w szczególności zaś Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, nie są zawierane, aby realizować tradycyjne cele międzynarodowych dokumentów, tj. wzajemną wymianę obopólnych korzyści. Przeciwnie, ich celem jest ochrona podstawowych praw poszczególnych ludzi niezależnie od ich narodowości, zarówno wobec państwa, z którego pochodzą, jak i wszystkich umawiających się państw. Ponadto można uznać, że państwa, zawierając międzynarodowe traktaty dotyczące praw człowieka, podporządkowują się porządkowi prawnemu, w ramach którego dla wspólnego dobra przyjmują różne zobowiązania, nie w odniesieniu do innych państw, lecz wobec wszystkich ludzi w ramach ich jurysdykcji” (tłum. K.M.)³³⁵. Wynika z tego, że dobro wspólne – realizacja praw człowieka dla wszystkich ludzi na świecie – jest uniwersalnym celem dążenia wszystkich państw.

Z drugiej strony, Międzyamerykańska Komisja Praw Człowieka, organ konsultacyjny OPA, w sprawie *Ms. X przeciwko Argentynie* stwierdziła, że dobro wspólne może być w określonych przypadkach nawet argumentem na rzecz ograniczenia praw człowieka³³⁶.

Krótką analizą systemu OPA wskazuje na odmienny stosunek do dobra wspólnego na gruncie regionalnego systemu praw człowieka w systemie amerykańskim w europejskim. Zakres pojęcia jest zgoła inny niż ten wyznaczony przez Radę Europy czy nawet UE. Po pierwsze, podkreślono zobowiązanie państw na

Rights (arts. 74 and 75) requested by the Inter-American Commission on Human Rights, http://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_02_ing.pdf (data dostępu: 6.08.2022).

³³⁵ „The Court must emphasize, however that the modern human rights treaties in general, and the American Convention in particular, are not multilateral treaties of the traditional type concluded to accomplish the reciprocal Exchange of rights for the mutual benefit of the contracting states. Their object and purpose is the protection of the basic rights of the individual human beings irrespective of their nationality, both against the state of their nationality and all other contracting states. In concluding these human rights treaties, the states can be deemed to submit themselves to a legal order within which they, for the common good, assume various obligations, not in relation to other states, but towards all individuals within their jurisdiction”, fragment dotyczący dobra wspólnego został następnie przytoczony m.in. w sprawie *Sąd Konstytucyjny przeciwko Peru* oraz w sprawie *Ivcher Bronstein*, zob. J.M. Pasqualucci, *Victim Reparations in the Inter-American Human Rights System: A Critical Assessment of Current Practice and Procedure*, „Michigan Journal of International Law” 1996, t. 18, nr 1.

³³⁶ Komisja odniosła się do argumentów państwa, że wyjątkowe okoliczności danej sprawy wymagały ograniczenia wolności osobistej więźniów, dla ich bezpieczeństwa, dla bezpieczeństwa personelu więziennego, ponieważ środki te zostały podjęte w celu osiągnięcia dobra wspólnego, „the government argued that the exceptional circumstances [...] justified measures that severely restricted personal liberties, because they were taken for the common good, i.e. preserving security for the prisoners as well as the prison personnel” § 73, *Ms. X v. Argentina*, Case 10. 506, Inter-American Commission on Human Rights (IACHR), 15 October 1996, <http://www.refworld.org/cases,IACHR,3ae6b6831c.html> (data dostępu: 1.08.2022).

rzecz realizacji praw człowieka (rozumianych jako uniwersalne dobra wspólne). Po drugie, dostrzeżono szczególny wkład osób starszych w dobro wspólne, czego wyrazem jest konwencja dotycząca osób starszych. Po trzecie wreszcie, dobro wspólne może stanowić argument za ograniczeniem indywidualnych praw – nawet praw człowieka.

Być może różnice te wynikają z odmienności regionalnych systemów międzynarodowej ochrony praw człowieka. Upraszczając bowiem, można stwierdzić, że na gruncie europejskim „dobro wspólne” jest przede wszystkim kontekstowe i nie stanowi istotnego zagadnienia ani zasadniczego argumentu. Natomiast w systemie międzyamerykańskim obok jednostki równie ważna jest wspólnota i społeczeństwo, stąd odmienne postrzeganie dobra wspólnego. Można upatrywać pochodzenia tych różnic w odmiennych tradycjach, Europa wyrosła bowiem z tradycji liberalno-demokratycznych, natomiast w Ameryce Łacińskiej istnieje silne przywiązanie do społeczności oraz wspólnoty³³⁷.

5. Jednostka a wspólnota: uwagi podsumowujące

Coraz częściej w liberalnej filozofii politycznej dostrzega się wartość idei dobra wspólnego oraz wspólnoty. Wydaje się, że dopóki jest to wspólnota inkluzywna, respektująca prawa, szczególnie mniejszości, to troska o dobro wspólne bez problemu mieści w liberalnym państwie prawa. Otwartość na kompromisy i uwzględnianie kontekstu społecznego oraz roli wspólnoty w życiu jednostki stanowi integralny element dobrego życia w społeczeństwie.

Tym niemniej należy raz jeszcze przypomnieć argumenty przemawiające za tym, że komunitarianizm w jego najbardziej radykalnej odsłonie w żadnym wypadku nie może być alternatywą dla ustroju demokratyczno-liberalnego. Lech Morawski podkreślił, że próba realizacji postulatów komunitariańskich za pomocą środków przymusu zrównałaby tę doktrynę z totalitaryzmem³³⁸. Jednocześnie wydaje się, że Morawski dostrzega zalety komunitarianizmu w przypadku „upadku obyczajów”, kiedy to komunitarianizm może stać się „atrakcyjnym uzupełnieniem”³³⁹ dla demokracji liberalnej. Argumentuje, że „dla społeczeństw zagrożonych rozpadem więzi rodzinnych i sąsiedzkich, upadkiem lokalnych wspólnot, zanikiem regionalnych tradycji i kultur, stanowi wręcz jego

³³⁷ D. Hawkins, W. Jacoby, *Partial Compliance: A Comparison of the European and Inter-American Courts for Human Rights*, Paper prepared for delivery at the 2008 Annual Meeting of the American Political Science Association, Boston, MA, August 28-31, 2008, <http://www.stevendroper.com/ECHR%20Hawkins%20and%20Jacoby%20APSA%202008.pdf> (data dostępu: 6.08.2022).

³³⁸ L. Morawski, *Prawa jednostki...*, s. 27.

³³⁹ Ibidem, s. 41.

nieodzowne uzupełnienie”³⁴⁰. Nie wyjaśnia jednak, w jakim momencie można stwierdzić ów rozpad więzi rodzinnych i kiedy dokładnie następuje zanik tradycji i kultur. Dodatkowo od razu nasuwa się wątpliwość, czy na pewno wszystkie tradycje są warte utrzymania – a jeśli tak, to dlaczego? Wydaje się, że konkluzja Morawskiego jednoznacznie dowodzi, że mimo wszystko postulaty komunitariańskie mogą stanowić zagrożenie dla wolności jednostki, w wypadku gdy stawiają budzące uzasadnione wątpliwości cele i środki do ich osiągnięcia w imię dobra wspólnego. Posługując się przykładem Morawskiego – celem może być ratowanie społeczeństwa przed rzekomym „upadkiem obyczajów” poprzez ograniczenie wolności osobom realizującym wizję życia, która wpisuje się w schemat przez niektórych uważany za gorszący (warto pamiętać, że z różnych powodów w grupie „niosącej zgorszenie” może się przecież znaleźć każdy z nas, czy to z uwagi na pochodzenie, czy jakieś preferencje). W takiej sytuacji komunitarianizm faktycznie plasuje się niedaleko doktryn totalitarnych, od których należy nieustannie i z całą mocą się chronić.

W związku z powyższym należy zgodzić się ze stwierdzeniem Magdaleny Środy, że

liberalnym koncepcjom można zarzucić brak spójności, atrakcyjności czy realności, trudno jednak w sposób poważny traktować je jako groźne dla społeczności. Dużo większym zagrożeniem wydają się dzisiaj fanatyzm, religijny fundamentalizm, zbiorowe namiętności, wtórny analfabetyzm, wojny niż koncepcje i programy, w których centrum znajdują się takie pojęcia jak racjonalność, wolność, tolerancja, neutralność i pluralizm³⁴¹.

Do zagrożeń należy też zaliczyć szkodliwe posługiwanie się pojęciem dobra wspólnego, zwłaszcza przez niebezpieczną politykę państwową, ograniczającą tym samym swobodę i wolność jednostek. Tymczasem, wedle liberalnego przekonania, że jedynie te zasady moralne mają sens, które biorą się z wewnętrznych przekonań danego człowieka³⁴². Ponadto należy podkreślić, że liberalizm nie uznaje absolutnego pierwszeństwa wolności nad dobrem wspólnym, lecz przyznaje wolności pierwszeństwo *prima facie* w myśl zasady *in dubio pro libertate*³⁴³.

Krótko mówiąc, za Francisem Fukuyamą można by skonstatować, że „jedynym możliwym zwycięzcą pomiędzy rozlicznymi tradycjami nie jest ani tomizm, ani religia w ogóle, ani marksizm, lecz liberalizm”³⁴⁴. Wydaje się, że również komunitarianizm „nie ma szans” w starciu z neutralnością liberalizmu niosącego urzekającą obietnicę wolności.

³⁴⁰ Ibidem.

³⁴¹ A. Szahaj, *Feminizm tak, wypaczenia nie*, [w:] *Relatywizm i fundamentalizm...*, s. 534.

³⁴² W. Sadurski, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, Warszawa 1988.

³⁴³ R. Alexy, *Teoria praw podstawowych*, Warszawa 2010.

³⁴⁴ F. Fukuyama, za: S. Gałkowski, *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre'a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 13.

Pomimo tego wolność i swoboda w dokonywaniu indywidualnych wyborów życiowych zdają się nie być centralnym elementem w wielu społeczeństwach w świecie zachodnim. Zamiast tego ceni się raczej podążanie za utartymi i sprawdzonymi schematami, dopuszcza się ingerencję wspólnoty – tej rodzinnej oraz państwowej – w kształtowanie najlepszego modelu życia oraz koncepcji dobra.

Omawiane wyżej koncepcje liberalne oraz komunitariańskie, indywidualistyczne oraz wspólnotowe, są jednak podziałami teoretycznymi. Tymczasem zdawać by się mogło, że przyznawanie pierwszeństwa wolności jednostce czy też porządkowi i wspólnotcie nie wynika jedynie z ram teoretycznych – komunitariańskich bądź liberalnych upodobań, jest to raczej wynik czegoś naturalnego, przyrodzonego i macierzystego. Posługując się Nietzscheańską dychotomią, można by powiedzieć, że liberałowie przyznają niejako pierwszeństwo elementowi apollińskiemu – cenią wolność jednostki, możliwość decydowania o sobie według swoich przekonań, swobodę obyczajową, tolerancję. W liberalizmie ważna jest sprawiedliwość, równość wobec prawa, ale też nauka i kultura. Inny istotny aspekt stanowi nieingerencja państwa w prywatność obywateli. Natomiast komunitarianie, którzy prymat przyznają niejako *fronesis*, przykładają dużą wagę do obyczajów i tradycji. Podkreślają, że wspólnota jest istotnym elementem życia, zarówno ta mniejsza (rodzina), jak i większa (naród), stąd pożądana jest postawa patriotyczna, a poświęcenie rodzinie jest wysoce cenione – wszystko to są przymioty dionizyjskie. Czy i w tym przypadku Nietzscheańskie zalecenie, aby utrzymywać harmonię pomiędzy oboma pierwiastkami: apollińskim i dionizyjskim, jest słuszne?

Chociaż moje stanowisko w tej sprawie przebija się między słowami, to ostatecznie zadaniem niniejszego opracowania nie jest definitywne rozstrzygnięcie powyższej kwestii ani poszczególnych racji omawianych filozofii, pozostawiając ten dylemat do rozstrzygnięcia czytelnikowi. Rozważania te stanowią jednak niezbędne tło dla rozważań dotyczących dobra dziecka – przedmiotu rozważań dwóch następnych części niniejszej publikacji.

III. Dobro dziecka w perspektywie filozoficznoprawnej

To, że każde dziecko wymaga szczególnej troski, jest oczywiste oraz intuicyjne, nie tylko dla osób sprawujących nad nim opiekę. Konieczność dbania o potrzeby dziecka wynika w dużej mierze z uwarunkowania biologicznego¹, ale też z kultury oraz tradycji. Ustalenie natomiast paradygmatu dobra dziecka jest zadaniem niełatwym.

Osoba dziecka znajduje się niejako na granicy dwóch światów. Z jednej strony stanowi odrębną i wyjątkową jednostkę, niezależną od swoich rodziców, rodziny czy wspólnoty. Jest też indywidualnym podmiotem praw, w tym praw człowieka. Z drugiej strony każde dziecko, przede wszystkim z uwagi na swoją niesamodzielność, jest co do zasady nierozzerwalnie związane ze swoimi rodzicami czy opiekunami aż do momentu osiągnięcia pełnoletności. Dziecko ma też pewne obowiązki, dostosowane do wieku, które koncentrują się przede wszystkim na nauce oraz współżyciu z innymi członkami rodziny oraz wspólnoty.

Dwie poprzednie części opracowania, poświęcone dobru wspólnoty i dobru jednostki, stanowią niezbędną podstawę dla rozważań dotyczących dobra dziecka – zagadnienia skomplikowanego oraz złożonego, na które składa się szereg czynników wymagających uwzględnienia zarówno z perspektywy indywidualistycznej, jak i wspólnotowej.

Niniejsza część została podzielona na trzy rozdziały, które koncentrują się na zagadnieniach koniecznych dla lepszego zrozumienia omawianej problematyki: pojęciu dziecka, dziecka jako członka wspólnoty oraz dobra dziecka.

Rozdział pierwszy koncentruje się na filozoficznoprawnych aspektach dotyczących dziecka, w tym na wspólnocie rodzinnej oraz dobru dziecka. Omawiane kwestie z natury rzeczy są głęboko zakorzenione w prawie – być może nawet bardziej niż dobro wspólne czy dobro jednostki. Innymi słowy, przemiany związane z postrzeganiem dziecka oraz rodziny, które zachodziły w społeczeństwie na przestrzeni dziejów, znajdują bezpośrednie odbicie w prawie. Dlatego w rozdziale drugim zostało opisane, w jaki sposób zmieniało i kształtowało się prawo w nawiązaniu do dziecka na przestrzeni ostatnich lat.

¹ Zob. R. Hinde, J. Stevenson-Hinde, *Attachment: Biological, Cultural and Individual Desiderata*, „Human Development” 1990, t. 33, nr 1, s. 66–72.

Niniejsza część opracowania ma na celu próbę usystematyzowania wszystkich wątpliwości związanych z omawianym zagadnieniem oraz wskazanie na to, że postrzeganie tego, co jest dobre dla dziecka, ma związek z perspektywą – indywidualistyczną bądź wspólnotową.

1. Dziecko w perspektywie filozoficznoprawnej

Dziecko na przestrzeni dziejów było postrzegane różnie w zależności od społeczności, wyznawanych wierzeń i przekonań, a nawet ze względu na uwarunkowania ekonomiczne i polityczne. W istocie jednak dziecko stało się obiektem zainteresowania nauki stosunkowo niedawno – wcześniej osoba dziecka i rola dzieciństwa były marginalizowane. W związku z tym podkreśla się, że współczesne pojęcie dziecka jest konstruktem społeczno-kulturowym².

Dziecko w świetle definicji słownikowej to „niedorośła istota ludzka do wieku młodzieńczego”. W innym znaczeniu jest to też każdy potomek, niezależnie od wieku, w stosunku do rodziców (syn lub córka)³ – lecz to drugie rozumienie nie jest brane pod uwagę z oczywistych względów w niniejszej publikacji.

Współcześnie dziecko jest głównym punktem zainteresowania rozlicznych nauk. Pedagogika zajmuje się zagadnieniem dziecka pod względem wychowania oraz edukacji (od gr. *paidagogos* – prowadzący dziecko). Należy zwłaszcza wspomnieć o pайдocentryzmie, kierunku pedagogicznym, który w całości koncentruje się na dziecku, przyznając mu pozycję centralną. Opiera się on na przekonaniu o doskonałości wrodzonych uzdolnień indywidualnego dziecka⁴. We współczesnych koncepcjach pedagogicznych dziecko definiowane jest jako „podmiot działający, a więc jako człowiek, który jest w kontakcie ze swoim zewnętrznym otoczeniem i wewnętrznymi przeżyciami, ze swoimi poglądami, uczuciami i wrażeniami [...]”. Podkreśla się, że dziecko stanowi ponadto integralną część środowiska, składa się z doświadczeń, przeżyć, refleksji i działań⁵.

W literaturze pайдocentrycznej zwraca się uwagę na to, że dziecko, będące istotą niepowtarzalną, w dużej mierze jest uzależnione od relacji społecznych, wobec których jest bezbronne. W konsekwencji znajduje się więc na pozycji podporządkowanej, a jego interes nierzadko nie jest uwzględniany. Zatem pedagogika, a zwłaszcza pайдocentryzm, koncentruje się na przywróceniu podmiotowego sposobu myślenia o dziecku.

² W. Brzeziński, *Obraz dziecka w perspektywie historyczno-porównawczej. Przeszłość we współczesności, współczesność w przeszłości*, „Przegląd Pedagogiczny” 2012, nr 1, s. 141–153.

³ W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1955–1969, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/dziecko;5424635.html> (data dostępu: 17.02.2022).

⁴ W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1984, s. 218.

⁵ B. Śliwerski, *Pedagogika dziecka. Studium pайдocentryzmu*, Gdańsk 2007, s. 112.

Wyróżniono cztery rodzaje potrzeb egzystencjalnych każdego dziecka: biologiczne (dostarczanie pożywienia, odpowiedni odpoczynek), personalne (relacja z samym sobą), transpersonalne (relacje z innymi ludźmi) oraz transcendentne („przekraczanie siebie”)⁶. Innymi słowy, odpowiedni rozwój każdego z tych czynników, składa się na dobro dziecka w świetle rozumowania pajdocentrycznego.

Dziecko jest też nadrzędnym obiektem badań psychologii wychowawczej, psychologii rozwoju człowieka oraz psychoanalizy⁷. Obszar badań psychologicznych dostarczył wielu teorii (choć niejednokrotnie ze sobą sprzecznych) związanych z naturą dziecka oraz czynnikami wpływającymi na jego dobro. Do najważniejszych przedstawicieli teorii dotyczących dziecka i dzieciństwa należy zaliczyć Johna Bowlby’ego, który stworzył tzw. teorię przywiązania (opartą na relacjach)⁸, czy Zygmunta Freuda, który z kolei dużą rolę w kształtowaniu dziecka przypisywał popędowi⁹.

Żadna z tych dziedzin nie istniałaby jednak, gdyby nie gruntowne przemiany w społeczeństwie, które wpłynęły na zmianę optyki w postrzeganiu dziecka oraz okresu dzieciństwa.

1.1. Dziecko i dzieciństwo z perspektywy historycznofilozoficznej

Starożytni filozofowie nie zajmowali się stricte kwestią dziecka, a jedynie parokrotnie nawiązywali do tego zagadnienia. Wzmianki dotyczące osoby dziecka najczęściej miały na celu podkreślenia dużego kontrastu pomiędzy dzieckiem a dorosłym.

Platon w *Uczcie* wyraźnie oddzielał świat dziecięcy od dorosłego, podnosząc:

bo tutaj, w tych wypadkach, podobnie jak i tam, natura śmiertelna szuka sobie wiekuistego bytu i nieśmiertelności. A znaleźć ją może tylko na tej jednej drodze, że zostawia inną jednostkę młodą na miejsce starej. Przecież taki sam proces sprawia, że każda poszczególna istota żyje i jest, jak to się mówi, jedna i ta sama. Przecież człowieka nazywają jednym i tym samym od dziecięcego wieku aż do późnej starości, mimo że w nim nic nie zostało z tych rzeczy, które miał z początku; on wciąż jedne rzeczy zyskuje, a drugie traci: czy to o włosach mowa, czy o wnętrznościach, kościach, krwi, czy w ogóle o całym ciele¹⁰.

⁶ S.C. Michałowski, *Życie w rodzinie a budowanie świata wartości*, [w:] *Dziecko w świecie wartości*, red. K. Denek, U. Morszczyńska, W. Morszczyński, S.C. Michałowski, Kraków 2003, s. 176.

⁷ Zob. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 2010.

⁸ J. Bowlby, *Przywiązanie*, Warszawa 2007.

⁹ Z. Freud, *Wstęp...*

¹⁰ Platon, *Uczta*, Warszawa 1982, 207D–208A.

Krótko mówiąc, Platon był zdania, że chociaż człowiek całe życie pozostaje w jednym ciele, to za sprawą osiągnięcia dorosłości jedna i ta sama osoba całkowicie różni się od siebie samej.

Ponadto, jak zauważa Claire Breen, już od antyku co do zasady przypisywano dzieciom przymioty negatywne: słabość, brak umiejętności samodzielnego przetrwania, ułomność moralną. Znajduje to potwierdzenie w *Etyce eudemejskiej* Arystotelesa, który zrównywał dziecko ze zwierzętami („ani dziecko nie jest zdolne do działania, ani zwierzę, a dopiero ten, kto działa przy pomocy rozumu”¹¹), a nawet z roślinami („rośliny wydają się mieć udział w tego rodzaju życiu, jak i ludzkie dziecko”¹²).

Zbliżone myślenie o dziecku dotyczyło również chrześcijaństwa, co znajduje potwierdzenie w *Państwie Bożym* św. Augustyna. Filozof stwierdza, że dziecko jest tym samym co niewolnik (jednakże należy dodać, że zdaniem Augustyna każdy powinien jednakowo służyć Bogu¹³).

W nawiązaniu do powyższych obserwacji Philippe Ariès w swojej przełomowej *Historii dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach* doszedł do wniosku, że tak naprawdę dzieciństwo zostało „odkryte” dopiero w XII w. Twierdzenie to znajduje potwierdzenie m.in. w sztuce malarskiej, w której przez stulecia dziecko było portretowane z rysami dorosłego człowieka¹⁴. Ariès wskazywał, że

w społeczeństwie średniowiecznym [...] ludzie nie mieli żadnego poczucia specyfiki dzieciństwa [...] mieć świadomość dzieciństwa to zdawać sobie sprawę z odrębności dziecka, które w zasadniczy sposób różni się od młodego nawet dorosłego. Otóż takiej świadomości nie było. Gdy tylko dziecko mogło obejść się bez stałej opieki matki, piastunki czy niani, wchodziło w świat dorosłych i nie wyróżniało się niczym osobliwym¹⁵.

Istotnie – w średniowieczu osoba młoda była postrzegana jako człowiek niewykształcony umysłowo i fizycznie. Francuski filozof Montaigne w XVI w. zastanawiał się wobec tego, dlaczego dziecko – pomimo ułomności – obdarzane jest uczuciem. Stwierdził: „nie mogę pojąć owej miłości, jaką ogarnia się dzieci ledwie że urodzone, nie mające jeszcze ani poruszeń duszy, ani wyraźnego kształtu ciała, przez które mogłyby stać się lube”¹⁶.

Pogląd Arièsa o tak późnym „wynalezieniu” dzieciństwa jest kwestionowany w literaturze. Podkreśla się bowiem, że dziecko pełniło pewną rolę od samego

¹¹ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, Warszawa 1977.

¹² Ibidem.

¹³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Komorów 2002.

¹⁴ M. Orębska, *Semantyka dzieciństwa. Od nieobecności do odrębności*, „Studia Kulturoznawcze” 2011, nr 1, s. 49–57.

¹⁵ P. Ariès, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, Kraków 1995, s. 131–136.

¹⁶ M. Montaigne, *Próby*, Warszawa 1957, s. 71.

początku w dyskursie religijnym¹⁷. Należy jednak zważyć, że w chrześcijaństwie opieka nad dzieckiem była wymogiem podyktowanym przez przykazania. Tym samym w centrum zainteresowania nie znajdowało się dziecko, ale rodzic, który wypełniał swoją ziemską powinność wobec Boga¹⁸.

Niewielkie zmiany w podejściu do osoby dziecka nastąpiły wraz z reformacją, szczególnie w kontekście wychowania. Konieczne stało się surowe dyscyplinowanie dziecka z uwagi na pogląd, że jest to istota grzeszna i zepsuta. Tarzycjusz Buliński, zajmujący się antropologią dziecka, omawiając tę przemianę, podkreślił: „w protestantyzmie obowiązująca staje się zasada: człowiek, który źle żyje i grzeszy cieleśnie, nie dostał łaski boskiej, ponieważ gdyby ją otrzymał, żyłby inaczej. Trzeba więc starać się, by nasz syn żył poprawnie już tu na ziemi. Moralność świecka spotyka się z religijną”¹⁹. Wciąż jednak głównym adresatem tych nakazów był rodzic, a nie samo dziecko. Można zatem powiedzieć, odnosząc się do omawianych rozważań, że dziecku w istocie nie przyznawano podmiotowości w żadnym względzie. Innymi słowy, o dziecku aż do czasu oświecenia rozmyślano raczej w sposób wspólnotowy – jako o istocie przynależącej do danej rodziny, wspólnoty. Dopiero „wiek rozumu” przyniósł zmianę z religijno-sakralnego myślenia o dziecku w kontekście zbawienia na bardziej indywidualistyczne i świeckie.

Kartezjusz zauważył, jak duży wpływ na dziecko ma kultura, stwierdzając: „ten sam człowiek, o tym samym umyśle, który był chowany od dziecka wśród Francuzów lub Niemców, staje się różny od tego, czym by był, gdyby żył stale wśród Chińczyków lub ludożerców”²⁰. Natomiast John Locke wskazał, że dziecko to *tabula rasa*, czysta karta, która w zależności od otaczającego je świata zostanie zapisana na unikatowy sposób. Natomiast według Jeana-Jacques’a Rousseau dziecko to istota dobra i cnotliwa. Filozof interesował się również problematyką dzieciństwa, które uważał za rzecz dorosłym nieznaną²¹. Podzielił okres życia dziecka na stadia: niemowlęstwa, dzieciństwa (do 12. roku życia), nauki (do lat 15) oraz młodości (do osiągnięcia dojrzałości seksualnej i społecznej, zatem zawarcia małżeństwa, od lat 16)²². Podkreślał, że zanim dziecko osiągnie dojrzałość, stając się pełnowymiarowym człowiekiem, należy je nie tyle ukształtować, co zachować jego naturalne dobre skłonności – czyli po prostu dziecka „nie zepsuć”.

Adam Jamrozik i Tania Sweeney zauważyli, że obraz dziecka w epoce romantycznej stał się bardziej naturalistyczny – dziecko było postrzegane jako nieodłączny element przyrody, jako „szlachetny dzikus” (ang. *noble savage*,

¹⁷ P. Ariès, *Historia...*

¹⁸ T. Buliński, *Dzieciństwo jako getto: nowożytny obraz dziecka. Teoria. Badania. Praktyka*, Poznań 2003.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970.

²¹ J.J. Rousseau, *Emil*, Wrocław 1955, s. 6.

²² Ibidem.

fr. *bon sauvage*)²³. W podobnym stylu pisał poeta Johann Wolfgang Goethe: „dziecko to zagadka od Boga nam dana, od innych do rozwiązania trudniejsza, i tylko miłość rozwiązać ją zdolna”²⁴. Również w tamtym okresie, za sprawą Karola Darwina, dziecko stało się przedmiotem wnikliwych nauk przyrodniczych²⁵.

Dopiero XX w. przyniósł trwałe zmiany w postrzeganiu dziecka i dzieciństwa, stąd Ellen Key nazwała go „stuleciem dziecka”²⁶. Dziecko stało się wtedy przedmiotem zainteresowania nie tylko pedagogiki (powstał również omawiany wyżej kierunek pądocentryczny), ale też psychologii i psychoanalizy, przede wszystkim za sprawą Zygmunta Freuda²⁷.

Na postrzeganie istoty dziecka znaczący wpływ miał Janusz Korczak, który ze stanowczością podkreślał jego podmiotowość. Słynny pedagog twierdził, że „dziecko jest pełnowartościowym człowiekiem obecnym, nie zadatkem na człowieka w przyszłości, że ma prawo żądać, aby nie było lekceważone, i ma prawo do zaspokojenia podstawowych ludzkich potrzeb”²⁸.

Od momentu zakończenia II wojny światowej pogłębiają się indywidualizacja i autonomizacja osoby dziecka, co znajduje bezpośrednie odzwierciedlenie również w prawie. Wciąż jednak nie można z całą pewnością stwierdzić, że istnieją uniwersalna koncepcja dziecka i dzieciństwa – nadal są to terminy przybierające różne znaczenie w zależności od kultury prawnej oraz społeczeństw. Jak podkreślają niektórzy, można zaryzykować twierdzenie, że w niektórych przypadkach dziecko w czasach najnowszych stanowi większą wartość niż rodzina²⁹, co byłoby nie do pomyślenia jeszcze sto lat temu.

1.2. Rodzina i dobro wspólne w kontekście dziecka

Rodzina jest najstarszą i najpopularniejszą grupą społeczną. Rodzina towarzyszy ludziom od zawsze, niezależnie od etapu rozwoju, od kultury czy od tradycji. Jest też instytucją wspólną dla wszystkich kontynentów, narodów i dla wszystkich typów społeczeństw³⁰. Co więcej, to jedyna grupa społeczna, która rozwija się również wewnętrznie (poprzez rodzenie dzieci), a nie tylko poprzez

²³ A. Jamrozik, T. Sweeney, *Children and Society: The Family, the State and Social Parenthood*, Melbourne 1996.

²⁴ Cytat za: *W trosce o dobro współczesnego dziecka*, red. A. Błasiak, E. Dybowska, Kraków 2014, s. 7.

²⁵ K. Darwin, *O pochodzeniu gatunków*, Warszawa 2009.

²⁶ M. Szczepka-Pustkowska, *W stronę filozofii dzieciństwa. Adultystyczna wizja dziecka i dzieciństwa z Arystotelesem w tle*, „Przegląd Pedagogiczny” 2012, nr 1, s. 35–49.

²⁷ Z. Freud, *Wstęp...*

²⁸ J. Korczak, *Prawo dziecka do szacunku*, Warszawa 2012.

²⁹ M. Orębska, *Semantyka...*

³⁰ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003, s. 137.

przyjmowanie członków z zewnątrz³¹. W socjologii podkreśla się także to, że rodzina, jak każda grupa, nastawiona jest na cel, którym jest w tym przypadku dobro wspólne rodziny.

Wyrazem realizacji dobra wspólnego rodziny są spełniane przez rodzinę funkcje. Funkcje rodziny w literaturze przedstawiane są różnie³². Zbigniew Tyszka wylicza aż dziesięć funkcji rodziny, podzielonych na cztery grupy: funkcje biopsychiczne (prokreacyjna i seksualna), ekonomiczne (materialno-ekonomiczne i opiekuńczo-zabezpieczające), społeczno-wyznaczające (klasowa lub uklasawiająca i legalizacyjno-kontrolna) oraz funkcje socjopsychologiczne (socjalizacyjno-wychowawcza, kulturalna, rekreacyjno-towarzyska i emocjonalno-ekspresyjna)³³. Maria Ziemska wyróżnia natomiast funkcje: prokreacyjną, produkcyjną, usługowo-opiekuńczą, socjalizacyjną i psychohygieniczną³⁴.

Niezależnie jednak od przyjętej klasyfikacji podkreśla się, że realizacja funkcji rodziny przyczynia się do rozwoju nie tylko dzieci, ale i rodziców oraz wszystkich pozostałych członków³⁵. W konsekwencji, w tym kontekście, na dobro wspólne rodziny składają się dobra wszystkich jej członków: dobro dziecka, rodziców, rodzeństwa. Niewątpliwie jest to stwierdzenie nieco uproszczone oraz nieoczywiste – zwłaszcza z perspektywy historycznej. Przede wszystkim zaś należy się zgodzić z Magdaleną Arczewską, że dobro dziecka jest jedną z kluczowych reguł pozwalających na ochronę rodziny³⁶.

Jak zostało ustalone wyżej, dziecko stało się równoważnym członkiem wspólnoty społecznej i rodzinnej stosunkowo niedawno, wobec czego pojmowanie roli rodziny oraz jej dobra w kontekście dziecka odbiegało od współczesnych standardów. Jednakże i w obecnych czasach pojęcie rodziny nie jest jednoznaczne z uwagi na dynamiczne zmiany społeczeństwa, czego skutkiem jest zmieniający się kształt rodziny (samodzielne matki i ojcowie, rodzice jednopłciowi).

Pierwsze kroki, tak jak w przypadku poprzedniego zagadnienia, należy skierować w stronę starożytnej Grecji. Platon, zgodnie ze swoimi poglądami dotyczącymi idealnego państwa, twierdził, że obok wielu innych rzeczy kwestie związane z rodziną i prokreacją powinny być odpowiednio zaplanowane oraz wykorzystane dla wspólnego pożytku. Uważał, że najlepiej będzie, jeśli dzieci pochodzić będą od najsilniejszych fizycznie oraz psychicznie obywateli. Precyzyjnie określił optymalny wiek do rozrodu (pomiędzy 20. a 40. rokiem życia dla kobiet, natomiast w przypadku mężczyzn – maksymalnie do 50. roku życia lub do

³¹ T. Smyczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2005, s. 1.

³² Zob. np. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970.

³³ Z. Tyszka, *Teoretyczno-metodologiczne podstawy badań funkcji rodziny współczesnej*, [w:] *Rodzina a struktura społeczna*, red. Z. Tyszka, Bydgoszcz 1984, s. 135.

³⁴ *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. V, red. T. Pilch, Warszawa 2006, s. 313.

³⁵ Zob. T. Kukołowicz, *Dobro wspólne w sytuacjach uspołeczniających dziecko w rodzinie*, „Roczniki Filozoficzne” 1972, nr 20, s. 185–204.

³⁶ M. Arczewska, *Dobro dziecka...*, s. 270.

momentu spadku sportowej formy). Dzieci powinny być przekazane instytucjom państwowym po przekroczeniu trzeciego roku życia. Krótko mówiąc, Platon postulował zniesienie rodziny w tradycyjnym kształcie, gdyż zagraża ona dobrem państwa, zwłaszcza biorąc pod uwagę to, że ludzie mają skłonność do stawiania rodziny i jej interesów na pierwszym miejscu³⁷. Zatem filozof dopuszcza, a nawet nakłania do braku stałych związków między ludźmi, przewidując „wspólnotę kobiet i dzieci”. Co interesujące, proponowane przez Platona rozwiązania były stosunkowo egalitarne, chociaż chłopców oraz dziewczynki powinno się według niego po 6. roku życia rozdzielić, to w przypadku szczególnie uzdolnionych dziewczynek, mogły one uczestniczyć w kształceniu wojskowym, przewidzianym obowiązkowo dla chłopców³⁸.

W literaturze zwraca się uwagę, że mizoginiczna postawa, która przez wiele wieków kształtowała poglądy filozofów na temat rodziny oraz płci (której skutki są widoczne do dzisiaj), została zapoczątkowana przez Arystotelesa (a następnie przeniesiona przez św. Tomasza). Stagiryta wielokrotnie bowiem zaznaczał wyższość jednej płci nad drugą³⁹. Mężczyznom przypisywał cechy wyłączne pozytywne, natomiast kobietom – liczne przywary i wady charakteru. W związku z tym za naturalny wybór głowy rodziny uznawał mężczyznę. W odróżnieniu jednak od Platona Arystoteles był zdania, że małżeństwo powinno być monogamiczne. Arystoteles krytycznie odnosił się również do platońskiej wizji „wspólnoty kobiet i dzieci”, tłumacząc:

ponieważ jest rzeczą nieuniknioną, że ani ojciec nie będzie się tu bynajmniej troszczył o synów, a syn o ojca, ani też bracia o siebie wzajemnie. Dwie mianowicie są rzeczy, które przede wszystkim budzą u ludzi uczucie troski i miłości: osobista własność i ukochana istota; tymczasem w państwie o takim ustroju nie może być miejsca ani dla jednego, ani dla drugiego⁴⁰.

Oznacza to, że dobro wspólne rodziny, które było dla Platona źródłem obaw, dla Arystotelesa stało się celem i dążeniem. Podkreślał:

ludzie natomiast mieszkają razem nie tylko w celu płodzenia dzieci, lecz także dla osiągnięcia różnych celów w życiu; toteż od początku następuje podział prac, i inne należą do męża, a inne do żony; pomagają więc sobie nawzajem, przyczyniając się każde ze swej strony do wspólnego dobra. Dlatego wydaje się, że w tej miłości łączy się przyjemne z pożytecznym⁴¹.

³⁷ A. Szczap, *Rodzina w poglądach wybranych filozofów*, „Wychowanie w Rodzinie” 2013, nr 1, s. 17–31.

³⁸ Jednocześnie nie pozostawiał złudzeń, że mężczyźni górują nad kobietami, podkreślając, że „daleko zostaje jedna płeć za drugą”, Platon, *Państwo*, Gliwice 2018, s. 255.

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, 1162a.

Dla Stagiryty rodzina, tak jak i państwo, musi być hierarchiczna. Mąż i ojciec ma władzę nad żoną i dziećmi, przy czym powinien okazywać im troskę. Wynika to z postulatu kierowania się „dobrem godziwym”, czyli dobrem nieinstrumentalnym i obiektywnym, do którego powinien dążyć każdy mężczyzna, bo tylko on ma taką umiejętność⁴². Nie powinno w rodzinie być demokracji – świadczyłoby to jedynie o słabości charakteru pana domu.

Taki model rodziny z władzą ojcowską na czele obowiązywał przez bardzo długi czas w świecie zachodnim. Chrześcijaństwo tylko pogłębiało przekonanie, że tuż po Bogu władzę nad domownikami sprawuje nieomylny ojciec. Św. Augustyn porównuje rolę ojca do funkcji kapłana, a nawet biskupa, który wychowuje podopiecznych, lecz, gdy trzeba, jest stanowczy oraz surowy. Ojciec jednak nie może namawiać dzieci do złego, gdyż nieuchronnie prowadzi to do zepsucia duchowego⁴³. Małżeństwo natomiast stanowi fundament rodziny, jest dobrem samym w sobie i posiada wielką wartość, gdyż zostało stworzone przez samego Boga⁴⁴. Wymaga podkreślenia również to, że przez Boga zostały stworzone też dzieci – czyli to nie rodzice są ich stwórcami.

W podobny sposób o rodzinie pisał św. Tomasz z Akwinu, omawiając trzy rodzaje związków rodzinnych: związek męża z żoną, ojca i dzieci oraz pana i sług⁴⁵. Filozof nie miał wątpliwości co do szczególnej pozycji męża-ojca-pana w rodzinie, mówiąc: „ojciec jest początkiem rodzenia, wychowania, karności i tego wszystkiego, co należy do udoskonalenia życia ludzkiego”⁴⁶. Odpowiada też za realizację celu rodziny – wspólnego dobra.

Akwinata swoje obserwacje opierał na przekonaniu, że życie we wspólnocie jest dla człowieka naturalne dla jego rozwoju psychicznego i fizycznego. Co więcej, tylko życie społeczne umożliwia osiągnięcie doskonałości moralnej. W dodatku, jak wyjaśnia Władysław Piwowarski, św. Tomaszowi nie chodzi o byle jaką wspólnotę społeczną, a o tę konkretną, czyli rodzinę. Akwinata stwierdza: *societas nihil aliud esse videatur, quam adunation hominum ad unum aliquid communiter agendum* (z łac. społeczność jest to nic innego jak zjednoczenie ludzi wokół jakiegoś dobra, będącego celem wszystkich członków grupy)⁴⁷. W przypadku społeczności, jaką jest rodzina, celem tym jest dobro wspólne rodziny.

⁴² Jak wyjaśnia Marek Czachorowski, dobro godziwe (łac. *bonum honestum*) jest przeciwieństwem egoistycznego interesu, na którym oparta jest koncepcja małżeństwa w późniejszych czasach, M. Czachorowski, *Arystotelesa koncepcja jedności i nierozzerwalności małżeńskiej przyjaźni*, „Studia nad Rodziną” 2002, R. 6, nr 1, s. 113–133.

⁴³ Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2018, s. 205–207.

⁴⁴ Godność małżeństwa wynika z tego, że Jezus był obecny na godach w Kanie, co oznacza, że było dobre, zob. A. Swoboda, *Bonum sacramenti w nauce św. Augustyna o małżeństwie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2008, nr 22, s. 67–89.

⁴⁵ Zob. W. Piwowarski, *Rodzina jako społeczność naturalna wg Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, nr 2, s. 89–111.

⁴⁶ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, Londyn 1964.

⁴⁷ Ibidem.

Podstawowym zadaniem w ramach realizacji dobra wspólnego rodziny jest prokreacja oraz wychowanie dzieci. Dziecko to dobro oraz wyraz najwyższej miłości rodziców-małżonków, natomiast to zrodzone poza małżeństwem jest traktowane jako źródło zła. Wychowanie dziecka to długotrwały proces, który może przebiegać jedynie w trwałym związku. Rodzice powinni zadbać o wychowanie intelektualne oraz o wzrost dziecka w moralności i wartościach. Należy dodać, że pomimo wielkiej funkcji, jaką św. Tomasz przypisuje rodzinie, jednocześnie podkreśla, że nie może ona sprostać wszystkim potrzebom człowieka – stąd w jednostkowym życiu człowieka ważna jest też większa społeczność: państwo. W ostatecznym rozrachunku filozof jednak stwierdza, że *homo magis est secundum naturam animal conjugale quam politicum* (z łac. człowiek z natury jest istotą bardziej domową niż państwową)⁴⁸.

Dopiero oświecenie przyniosło w tym względzie pewne zmiany. John Locke stwierdził, że matki mają również pewne prawa rodzicielskie wobec dzieci (na co wskazuje już poniekąd czwarte przykazanie). Stwierdzenie to nieuchronnie prowadziło do odebrania ojcom rodzicielskiej władzy absolutnej. Oboje rodzice mają nad dziećmi władzę, gdyż „dzieci nie rodzą się w stanie pełnej równości, chociaż są do niej przyrodzone”⁴⁹. Jednak zdaniem Locke’a ostateczna decyzja i tak przypada mężczyźnie, jako „zdolniejszemu i silniejszemu”⁵⁰.

Rodzicielstwo zaczęło być też coraz częściej postrzegane w kontekście obowiązków pozareligijnych. Locke przede wszystkim wskazuje na konieczność ukształtowania umysłu oraz kierowania działaniem dziecka, gdyż dziecięcy rozum uniemożliwia samodzielność w tym zakresie. Filozof podkreśla jednocześnie, że gdy zaniecha się obowiązków wobec dzieci, traci się nad nimi władzę. Innymi słowy, według niego władza rodzicielska nie jest uprawnieniem naturalnym, które jest niezbywalne – wręcz przeciwnie. Wielokrotnie zaznacza, że w momencie nadejścia „lat rozważy” ojcowska władza ustaje i „nie może on już dysponować wolnością swego syna w stopniu większym niż jakiegokolwiek innego człowieka”⁵¹. Nic jednak nie zwalnia dzieci od szacunku i czci dla rodziców.

Podobnego zdania był Rousseau, który w *Emilu, czyli o wychowaniu* opisał swoje filozoficzne rozmyślenia dotyczące zagadnień związanych z rodziną i dziećmi. Podkreślał, że rodzice powinni stworzyć jak najlepsze warunki do rozwoju, ucząc dziecko życia w każdych warunkach, dając dużo swobody. Dostrzegł rolę matki, przede wszystkim jako rolę fizyczną, bowiem jak trafnie stwierdza: „jeśli nie ma matki, nie ma również dziecka”, a związek pomiędzy dzieckiem a matką jest przyrodzony: „dziecko powinno kochać matkę, zanim wie, że powinno”⁵². Ojciec natomiast poprzez akt płodzenia dzieci jednocześnie

⁴⁸ Ibidem, VII, 1.

⁴⁹ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 2015.

⁵⁰ Ibidem, s. 219.

⁵¹ Ibidem, s. 207.

⁵² J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 22.

wypełnia inne zadania: dostarcza nowych członków swojemu gatunkowi oraz obywateli państwu. Innymi słowy, trzeba dziecko należycie wychowywać, rozwijając w nim talenty i charakter, oraz przygotować odpowiednio do życia społecznego (dziewczynkę na żonę i matkę, natomiast chłopca na obywatela i pana domu)⁵³.

W opozycji do kontraktualistów takich jak Locke czy Rousseau – niemiecki filozof Georg Hegel uważał, że sfera prywatna stanowi podstawę państwa. Podkreśla, że „rodzina jest przede wszystkim tą substancjalną całością, do której należy troska o jednostkę w jej szczegółowości”⁵⁴. Innymi słowy, rodzina poprzez indywidualizację prowadzi do uspołecznienia. Hegel dochodzi do wniosku, że na nowoczesne państwo składa się społeczeństwo obywatelskie i dobro nowoczesnej rodziny⁵⁵.

Hegłowska nowoczesna rodzina to instytucja prawna, która jest oparta na regulach społecznego życia. Od monogamicznych małżeństw poprzez zakaz kazirodztwa aż do rodzinnej własności wspólnej: wszystko to ma, jego zdaniem, sens „»etyczny«, a nie li tylko »abstrakcyjnie-prawny«. Jawnie przecież wskazuje na jednoznacznie jurystyczno-ekonomiczny charakter tej instytucji społecznej, jaką jest nowoczesna rodzina”, jak wyjaśnia bliżej Marek Siemek w *Filozofii spełnionej nowoczesności*⁵⁶.

Jurystyczno-ekonomiczny charakter rodziny to przede wszystkim prawo dzieci do bycia utrzymywanymi na koszt wspólnego rodzinnego majątku, a w późniejszym czasie – prawo rodziców do życia na koszt dzieci na zasadzie „zapośredniczonej i zrationalizowanej wzajemności świadczeń”, oczekiwań i zobowiązań⁵⁷. Na marginesie warto dodać, że nawet Hegłowska wizja nowoczesnej rodziny zakłada pewne uprzywilejowanie ojca i męża jako „głowy rodziny”.

Przez bardzo długi czas, aż do XX w., co do zasady koncepcja rodziny, jej kształt oraz pełnione role nie były kwestionowane. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że rodzina w rozważaniach filozoficznych rozumiana jest jako wspólnota pełniąca rolę uspołeczniania jednostek, na której czele stoi ojciec: troskliwy, ale surowy, odpowiedzialny i biorący na siebie odpowiedzialność za dobro rodziny. Rodzina jest nastawiona na dobro wspólne, czyli na zapewnienie bytu i przetrwania, ale też na rozwój wszystkich jej członków, a zwłaszcza dzieci.

Janusz Korczak dostrzegał szczególną rolę dziecka we wspólnocie rodzinnej, stwierdzając, że dziecko jest „wspólne, matki i ojca, dziadów i pradziadów”⁵⁸.
Dostrzega w dziecku

⁵³ A. Szczap, *Rodzina...*, s. 25.

⁵⁴ G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 277.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ M. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności*, Toruń 1995, s. 42.

⁵⁷ G. Hegel, *Zasady...*, s. 178–189.

⁵⁸ J. Korczak, *Jak kochać dziecko*, Warszawa 1958, s. 6.

czyjeś odległe ja, które spadło w szeregu przodków, głos spróchniałej, dawno zapomnianej trumny [...]. Trzysta lat temu, wśród wojny czy pokoju ktoś kimś zawładnął, w kalejdoskopie krzyżujących się ras, narodów, klas – za zgodą czy przemocą, w momencie przerażenia czy miłosnego upojenia – zdradził, uwiódł, nikt nie wie, kto kiedy, ale Bóg zapisał w księdze przeznaczeń, antropolog odgadnąć pragnie z kształtu czaszki i barwy włosów [...] Tak bywa; jego rodzic umarł przed wiekami⁵⁹.

Tym samym Korczak podkreśla wyjątkowość dziecka, które jest pochodną wyjątkowej wspólnoty – rodziny.

Prawdziwa rewolucja dotycząca rodziny w jej dotychczasowym patriarchalnym kształcie nastąpiła wraz z liberalizacją społeczeństw oraz dzięki realizowaniu postulatów feministycznych. Zwłaszcza feminizmowi drugiej fali zawdzięczamy krytyczną refleksję nad małżeństwem i rodziną. Szczególne zasługi w tej mierze należy przypisać Simone de Beauvoir, której *Druga płeć* z 1949 r. uznawana jest za jedno z najważniejszych dzieł filozofii feministycznej.

De Beauvoir wskazuje na podrzędne traktowanie kobiety w rodzinie i społeczeństwie oraz wychowywanie dziewczynek przede wszystkim na żony i matki. Stwierdza:

kobieta słyszy bowiem od dzieciństwa, że stworzona została po to, by rodzić, opiewa się przed nią uroki macierzyństwa; wszystkie trudności jej losu – miesiączka, choroby itp., nuda obowiązków gospodarskich – wszystkie te ciemne strony jej życia usprawiedliwia cudowny przywilej wydawania na świat dzieci⁶⁰.

Wobec tego uważa, że dla dobra kobiet i dziewczynek należy jak najprędzej odrzucić tradycyjny model rodziny, gdyż blokuje on pełną emancypację. Celem nie jest jednak odrzucenie macierzyństwa, ale wychowanie dziewczynek w przekonaniu, że mają w tym zakresie wybór – taki sam jak wybór ścieżki kariery. Nie sztuka bezmyślnie poddać się konwencjom społecznym i wydawać na świat potomków, lecz dokonywać świadomych wyborów oraz rodzić i wychowywać wolnych ludzi (niezależnie od płci). Dopiero to stanowi o ostatecznym wyzwoleniu kobiety z siideł patriarchy⁶¹.

Za duchową spadkobierczynię Simone de Beauvoir uważa się Élisabeth Badinter, która z kolei w swojej książce *Historia miłości macierzyńskiej* argumentuje, że miłość macierzyńska aż do XX w. nie była w ogóle wartością moralną ani społeczną. Macierzyństwo stało się poniekąd ideologią, konstruktem społecznym, który jest wykorzystywany przez państwo, aby zachęcić kobiety do poświęcania się na rzecz rodziny i dzieci⁶². Innymi słowy, myślicielka zwraca uwagę na

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, Warszawa 2014, s. 548.

⁶¹ Ibidem, s. 584.

⁶² É. Badinter, *Historia miłości macierzyńskiej*, Warszawa 1998.

problem współczesnego patriarchatu, który próbuje przywrócić dawny porządek poprzez gloryfikację kobiecego poświęcenia i podporządkowania rodzinie.

Filozofką zajmującą się problematyką współczesnej rodziny jest amerykańska współtwórczyni teorii *queer* Judith Butler. W swoich rozważaniach często polemizuje z Heglem, który – jak wskazano wyżej – przypisywał rodzinie rolę przede wszystkim instytucjonalno-prawną, a kobiecie odmawiał podmiotowości, uznając ją za wroga w przestrzeni publicznej⁶³. Butler swoją alternatywną, w stosunku do Hegla, teorię dotyczącą rodziny opisała w książce *Żądanie Antygony*, w której na przykładzie antycznej bohaterki ukazuje dylematy związane z przynależnością kobiety do sfery prywatnej oraz państwowej⁶⁴.

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że Butler przede wszystkim stanowczo krytykuje społeczne narzucanie i kształtowanie zachowań zgodnie z czyjąś płcią kulturową (ang. *gender*). Innymi słowy, jest zdania, że płeć biologiczna (ang. *sex*) nie powinna determinować czyjejs tożsamości. W swojej filozoficznej refleksji zwraca uwagę na tzw. performatywność płci, czyli konstruowanie ról płciowych poprzez nieustanne ich powtarzanie i utrwalanie, które opisała w *Uwikłanych w płeć*. Krótko mówiąc, już w momencie narodzin dziecko zostaje „mianowane” kobietą albo mężczyzną wraz z przypisanymi jej lub jemu rolami, które nie mają nic wspólnego z faktycznymi predyspozycjami lub zdolnościami. Wycho- wując chłopców i dziewczynki, wmawia się jednym np. umiejętność naprawiania przedmiotów czy nawigację, a drugim sprawne kucharzenie czy sprząatanie. Akty performatywne utrwalają schematy oraz konstruują tożsamość jednostek, tak że faktycznie stają się one przekonane o posiadaniu zdolności „typowych” dla płci biologicznej. Jednocześnie znamienne jest to, że status ontologiczny cech „mę- skich” oraz „kobięcych” nie jest taki sam (np. męska stanowczość kontra kobieca zmienność), co jest cechą kultury patriarchalnej⁶⁵.

Ramy niniejszego tekstu wykluczają możliwość przybliżenia ważnych zagadnień z teorii *gender* oraz z teorii *queer*, dotyczących kształtu rodziny, rodzicielstwa (ojcostwa i macierzyństwa)⁶⁶ oraz dziecka⁶⁷. Należy jednak na zakończenie tych rozważań podkreślić, że innym elementem patriarchatu jest

⁶³ Krytyka Butler odnosi się zwłaszcza do Hegłowskiej wizji pokrewieństwa w *Fenomenologii ducha*. Ten trudny i skomplikowany spór doskonale omawia Ewa Majewska, zob. E. Majewska, *Rodzina i pokrewieństwo w Hegłowskiej koncepcji etyczności. Paradoksy Antygony*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 1, s. 231–250.

⁶⁴ J. Butler, *Żądanie Antygony*, Warszawa 2010.

⁶⁵ Zob. E. Majewska, *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Warszawa 2009.

⁶⁶ Więcej na temat macierzyństwa w świetle praw człowieka zob. D. Bach-Golecka, *Motherhood and Law: Reflections on Human Rights Provisions and Selected Judgements of the European Courts*, „Studia Iuridica” 2021, nr 90, s. 24–57.

⁶⁷ Warto w tym miejscu odesłać np. do A. Elliott, *Koncepcje „Ja”*, Warszawa 2007 czy M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Poznań 2010.

heteronormatywność wraz z modelem rodziny heteronormatywnej (złożonej z mężczyzny i kobiety). W literaturze wskazuje się, że jest to wynik tradycyjnego systemu społecznego, który narzuca konkretne zachowania, opierając się na dychotomii płci i heteroseksualnych związkach. Skutkuje to między innymi brakiem możliwości zawierania małżeństw jedнопłciowych⁶⁸ oraz brakiem prawnego uregulowania sytuacji rodzin LGBTQ+⁶⁹.

Michael Warner ukazuje inny aspekt rodziny w teorii *queer* w perspektywie heteronormatywności. Jest zdania, że małżeństwa jedнопłciowe nie powinny być głównym celem postulatów społeczności LGBTQ+, ponieważ przede wszystkim należy dążyć do zaprzestania klasyfikowania jakiegokolwiek modelu związku lub rodziny jako „podrzędnego”, „gorszącego” czy „karygodnego”⁷⁰, a nie wyłącznie do wpasowywania się w instytucje (takie jak małżeństwo), które mają źródła w patriarchacie. Warner podkreśla, że nie ma moralnego obowiązku dążenia do „normalności”, która też jest w istocie konstruktem społecznym, ukształtowanym przez stulecia heteronormatywnego patriarchy, w którym w dodatku seksualność, nie tylko jedнопłciowa, jest powodem do wstydu.

W nawiązaniu do tego zagadnienia Michael Foucault podkreśla, że owo tabu związane z seksualnością jest zarówno wytworem, jak i narzędziem władzy. Monogamia, nastawienie na reprodukcję, i to w dodatku wyłącznie w małżeństwie, zostały wprowadzone przez chrześcijaństwo i były przez długie lata podtrzymywane przez państwo, gdyż mu służyły. Taki model władzy, który Foucault nazywa systemem „jurydyczno-dyskursywnym”⁷¹, składa się z zakazów prawnych oraz represji, która jest jednocześnie związana z nakazem milczenia o seksualności: „orzeka, że nie ma tu o czym mówić, czemukolwiek się przypatrywać, o czymkolwiek wiedzieć”⁷². Na podobnej zasadzie w niektórych społeczeństwach cenzurą objęte są właśnie związki nieheteroseksualne oraz rodziny inne niż różнопłciowe.

Na zakończenie tych rozważań należy zaznaczyć, że teorie *gender* oraz *queer*, zwłaszcza w kontekście rodziny, są przede wszystkim krytykowane ze strony personalizmu chrześcijańskiego⁷³. Podkreśla się, że każda osoba zgodnie z płcią ma swoje naturalne „przeznaczenie”, a wspomniane postulaty stanowią zagrożenie

⁶⁸ Należy zaznaczyć, że wśród zwolenników nieheteronormatywności niektórzy są zdania, że małżeństwo jest przejawem heteronormatywnych norm, zatem całkiem negują potrzebę tej instytucji, zob. J. Butler, *Undoing Gender*, New York–London 2004, s. 109.

⁶⁹ Termin „rodzina LGBTQ+” również jest krytykowany, ponieważ jak słusznie się podkreśla, rodzina nie ma orientacji, niemniej jednak zwrot ten przyjął się w literaturze, zob. A.K. Baumle, D.R. Compton, *Legalizing LGBT Families: How the Law Shapes Parenthood*, New York 2017; M.R. Moore, M. Stambolis-Ruhstorfer, *LGBT Sexuality and Families at the Start of the Twenty-First Century*, „Annual Review of Sociology” 2013, nr 39, s. 491–507.

⁷⁰ M. Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge, Mass. 2000.

⁷¹ M. Foucault, *Historia seksualności*, Gdańsk 2010, s. 75.

⁷² Ibidem, s. 22.

⁷³ Stało się to przedmiotem opracowania przez Ewę Szwarczyńską z perspektywy teologicznej, zob. E. Szwarczyńska, *Genderowa wizja rodziny z perspektywy personalizmu*

dla dobra rodziny, a w związku z tym dla dobra dziecka⁷⁴. W świetle powyższych argumentów można jednak zaryzykować stwierdzenie, że zagrożenie owszem istnieje, jednak przede wszystkim, o ile nie wyłącznie, dla rodziny patriarchalnej.

Niniejszy rozdział nie rości sobie prawa do wyczerpania tematyki dotyczącej rodziny i jej dobra. Ma jedynie na celu, poprzez skrótowe odwołanie się do myśli wybranych filozofów, przedstawienie najważniejszej przemiany, jaka się dokonała: nadania podmiotowości kobietom oraz dziewczynkom. Podobnie jak podmiotowość dziecka została uzyskana dopiero w ubiegłym wieku, również wyzwolenie kobiet ze sztywnych ram sfery prywatnej i rodzinnej dokonało się stosunkowo niedawno i nie bez sprzeciwów. Emancypacja kobiet pociągnęła za sobą zmianę tradycyjnego modelu rodziny, co w ostatecznym rozrachunku umożliwiło również dojście do głosu parom i rodzinom nieheteronormatywnym. Wydaje się jednak, że po czasy nam współczesne osobom i rodzinom LGBTQ+ nie przyznano niekwestionowanej podmiotowości, co może odbywać się ze szkodą dla dzieci.

Do dzisiaj wielu myślicieli wyraża nostalgię za tradycyjną rodziną, ze ściśle określonymi rolami oraz za dawnym porządkiem⁷⁵. Niezależnie jednak od tych konserwatywnych, tradycyjnych stanowisk procesy społeczne i przeobrażenia światopoglądowe ostatnich dekad sprawiły, że pojęcie rodziny uległo zasadniczym zmianom – czego nie da się zatrzymać ani zanegować. Stopniowo znalazło to również odbicie w prawie międzynarodowym oraz – do pewnego stopnia – prawie polskim.

Również pojęcie dobra dziecka (które przez długi czas było utożsamiane z dobrem wspólnoty rodzinnej, którą kierował ojciec) uległo znacznym przekształceniom, co zostanie szczegółowo omówione poniżej.

1.3. Filozoficzne spojrzenie na dobro dziecka

Pojęcie dobra dziecka dogłębnie przeniknęło wszystkie nauki związane z dzieckiem. Termin ten stał się też nieodłącznym elementem prawa. Obecnie dobro dziecka jest powszechnie używane w aktach stanowienia i stosowania prawa, zarówno krajowych, jak i międzynarodowych⁷⁶.

chrześcijańskiego, praca doktorska, Uniwersytet Śląski w Katowicach, https://sbc.org.pl/Content/307510/doktorat3946_Ewa_Szwarczynska.pdf (data dostępu: 10.06.2022).

⁷⁴ O dobru rodziny mówił np. Jan Paweł II: „w naszych czasach złe pojmowanie praw człowieka podważa niekiedy samą naturę rodziny i związku małżeńskiego. Trzeba, aby na wszystkich płaszczyznach zjednoczyły się wysiłki tych, którzy wierzą w wartość rodziny opartej na małżeństwie. Jest to rzeczywistość ludzka i Boska, którą należy chronić i umacniać jako podstawowe dobro społeczeństwa”, zob. Jan Paweł II, Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 28 XII 2003, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_28122003.html (data dostępu: 2.08.2022).

⁷⁵ Zob. E. Szwarczyńska, *Genderowa wizja...*

⁷⁶ Szczegółowy opis narzędzi służących ochronie dobra dziecka z podziałem na środowisko zawodowe (sędziowie rodzinni, kuratorzy) – zob. M. Arczewska, *Dobro dziecka...*, s. 341 i n.

Jednocześnie jest to termin tak popularny i rozpowszechniony na całym świecie, że można odnieść wrażenie, że bywa używany niejako automatycznie. Tymczasem odpowiedź na pytanie, czym jest dobro dziecka, stanowi jedno z trudniejszych zagadnień współczesnej nauki.

Należy zwłaszcza podkreślić, że dobro dziecka jest istotną kategorią badawczą w pedagogice – co zostało omówione w rodzimej literaturze z zakresu nauk społecznych w przełomowej monografii Magdaleny Arczewskiej *Dobro dziecka jako przedmiot troski społecznej*. Autorka definiuje dobro dziecka jako „zabezpieczenie potrzeb dziecka o charakterze materialnym i niematerialnym, w celu zapewnienia mu prawidłowego i harmonijnego rozwoju w atmosferze szczęścia, miłości i zrozumienia oraz w celu należytego przygotowania go do życia społecznego jako indywidualnie ukształtowanej jednostki”⁷⁷. Arczewska dostrzega jednakże niejasność tego pojęcia, podkreślając, że tak naprawdę odpowiedź na pytanie o dobro dziecka zależy od okoliczności życiowych danego dziecka⁷⁸. W literaturze podkreśla się, że dobro dziecka ma również fundamentalne znaczenie w procesie resocjalizacji – stanowi bowiem cel działań resocjalizacyjnych⁷⁹.

Pytanie o dobro dziecka jest jednak równie istotne w kontekście nauk prawnych. Najbardziej przekrojową pracą z tego zakresu jak do tej pory jest książka Claire Breen *The Standard of the Best Interest of the Child*, dotycząca zagadnienia interesu dziecka z perspektywy prawa międzynarodowego. Według ustaleń Breen na pojęcie dobra dziecka składają się trzy czynniki: tradycja, prawo oraz społeczeństwo⁸⁰.

Największą rolę w kształtowaniu się pojęcia dobra dziecka początkowo odgrywała tradycja. Jak wskazano w poprzednich rozdziałach, w zasadzie aż do XVIII w. w relacji dziecko–rodzic–państwo to rodzice mieli niczym nieograniczoną władzę nad swoim dzieckiem, a dobro dziecka co do zasady było ignorowane. Dopiero wraz z rozpowszechnieniem się przekonania o obowiązku pobierania nauki i znaczeniu edukacji percepcja dotycząca tej kwestii zaczęła się stopniowo zmieniać.

Wraz z przyznaniem władzy rodzicielskiej matce na początku XX w. (co było związane z obalaniem rodziny patriarchalnej) dużą rolę w interpretacji dobra dziecka zaczęło odgrywać prawo. Kwestia dobra dziecka, według Breen, po raz pierwszy została podniesiona na gruncie anglo-amerykańskiego prawa rodzinnego w nawiązaniu do sporów z zakresu prawa rodzinnego i uznania prawa matki do sprawowania opieki nad potomstwem. Ostatni czynnik, który nieustająco wpływa na rozumienie, czym jest dobro dziecka, stanowi

⁷⁷ Ibidem, s. 17.

⁷⁸ Ibidem, s. 456.

⁷⁹ Zob. monografię z zakresu pedagogiki dot. resocjalizacji dziecka – J. Kusztal, *Dobro dziecka w procesie resocjalizacji. Aspekty pedagogiczne i prawne*, Kraków 2018, s. 329.

⁸⁰ C. Breen, *The Standard of the Best Interest of the Child*, The Hague–London–New York 2002.

społeczeństwo. Mianowicie w zależności od perspektywy indywidualistycznej bądź wspólnotowej, rodzaju społeczeństwa oraz czasu inaczej kształtuje się rozumienie tego pojęcia.

W poprzednim rozdziale położono nacisk na rolę wspólnoty rodzinnej w życiu dziecka, natomiast niniejsza część dysertacji koncentruje się stricte na dziecku i jego dobru. Celem jest wskazanie podstawowych, wybranych źródeł filozoficznych, aby uzyskać odpowiedź dotyczącą interpretacji tego pojęcia. Tam samo jak w przypadku wielu innych kwestii – rozważania nad dobrem dziecka z perspektywy filozoficznej należy rozpocząć od sięgnięcia do źródeł filozofii – do starożytnej Grecji.

Pomimo tego, że nadanie podmiotowości dzieciom nastąpiło stosunkowo niedawno to, jak podniesiono wcześniej w tekście, już od początków istnienia filozofii najwięksi myśliciele w swoich rozważaniach podejmowali problematykę dobra, wspólnoty (także tej rodzinnej), również w nawiązaniu do tego, co jest dobre dla dziecka. Do tej pory jednak problematyka dobra dziecka z perspektywy filozoficznej nie stała się przedmiotem przekrojowego opracowania. Niniejszy rozdział nie zmierza jednak do całościowego uzupełnienia tej luki, ma na celu jedynie przybliżenie tego zagadnienia (w nawiązaniu do przedmiotu i celu tej publikacji) w odniesieniu do wybranych filozofów z nadzieją na zainicjowanie debaty na tym polu w przyszłości.

Starożytni filozofowie greccy w nurcie klasycznym uważali, co do zasady, że dobra partykularne powinny ustępować dobru państwa. Dla przypomnienia: Platon twierdził, że każdy powinien zmierzać w kierunku wyznaczonym przez państwo. Dotyczy to również dzieci, które oddzielone od rodziców wychowywane będą przez instytucje państwowe dla dobra polis. Innymi słowy, dobro dziecka według Platona jest determinowane przez polis, a całe życie od niemalże samego początku jest stricte podporządkowane dobru wspólnemu – państwu⁸¹. Do trzeciego roku życia, dopóki dziecko znajduje się pod opieką rodziców, powinno być otoczone przez nich niezbędną troską – przede wszystkim o rozwój fizyczny, właściwą dietę, higienę i sen. W późniejszym czasie odpowiednio dobrani wychowawcy, którym powierza się dzieci, są zobowiązani do kształtowania charakteru i osobowości dzieci we właściwy sposób. Można zatem powiedzieć, że Platon był pierwszym z filozofów, który poniekąd wskazał na konieczność powołania placówek wychowawczych.

Wzorując się poniekąd na Platonie, Arystoteles również zauważa konieczność odpowiedniego kształtowania dziecka przez wychowawców. Dostrzega, że dzieci potrzebują zarówno ćwiczeń fizycznych, jak i edukacji. Jednocześnie Arystoteles odmawia dzieciom umiejętności racjonalnego myślenia i moralnych osądów:

⁸¹ Platon, *Państwo*...

nie jest przyjemne to, co jest przyjemne dla dzieci i zwierząt, lecz to, co dla ludzi dojrzałych. I to właśnie wybieramy, gdy wspominamy obydwu. A jak się ma dziecko i zwierzę do człowieka dojrzałego, taki sam stosunek zachodzi pomiędzy nieuczciwym i głupim a uczciwym i rozsądnym. Dla tych ostatnich, mianowicie, przyjemne są te rzeczy, które odpowiadają ich właściwościom charakteru. A to właśnie są rzeczy dobre i moralnie piękne⁸².

Stagiryta podkreśla więc, że dziecko nie wie, co to dobro ani co jest słuszne – rola opiekunów polega na tym, aby dziecka tego nauczyć. Jednocześnie filozof dostrzega miłość, która występuje między rodzicami a dziećmi. Podkreśla jednak, że jest to relacja hierarchiczna: „przyjaciółmi zostają ci, dla których podstawą jest równość. Byłoby niedorzeczne, gdyby ojciec przyjaźnił się z dzieckiem, chociaż kocha je i jest kochany”⁸³.

Arystoteles, jak przystało na filozofa w nurcie klasycznym, podkreślał rolę wspólnoty, a zwłaszcza rodziny i rodziców (w odróżnieniu od Platona) dla dobra dziecka. Należy zgodzić się z następującym stwierdzeniem:

choć Arystoteles nie sformułował bezwarunkowego moralnego wymogu nierozzerwalności małżeństwa w imię zabezpieczenia dobra dziecka, to jednak z pewnością dostarczył niezbędnych przesłanek do uzasadnienia takiej właśnie normy moralnej. Zwrócił uwagę, że dziecko stanowi wspólne dobro małżonków, a zatem jest jedną z więzi ich przyjaźni – więzią współwyznaczającą także trwałość ich związku: dlatego małżeństwa bezdzietne szybko się rozchodzą⁸⁴.

Innymi słowy, Arystoteles wskazuje, że dobro dziecka jest dobrem moralnym – rangą egzystencjalną wspólnoty rodzinnej. Dlatego też ważne jest, aby małżeństwo, złączone przede wszystkim dobrem dziecka, było trwałe i nierozzerwalne w celu przysparzania dziecku dobrodziejstw.

Wraz z nadejściem chrześcijaństwa zaczęto myśleć o dziecku jako o darze Bożym, a pogląd ten został po raz pierwszy zaprezentowany przez św. Augustyna w *Wyznaniach*. Dobro dziecka powinno być przede wszystkim troską ojca, który powinien swoje dzieci ochraniać przed wszelakim złem, ale też karać za grzechy. Filozof podkreślał znaczenie obyczajów i wychowania w dobroci – co można egzekwować poprzez kary cielesne, które są w zasadzie przejawem prawdziwej miłości do dziecka. Przede wszystkim zaś dobro dziecka oznacza podążanie drogą do życia wiecznego, zgodnie z wolą Bożą⁸⁵.

W podobny sposób w nawiązaniu do zagadnienia dobra dziecka pisał św. Tomasz z Akwinu. Jak zauważa ks. Marcin Mróz w swojej interpretacji pedagogiczno-moralnej św. Tomasza, Akwinata był pierwszym z filozofów, który mówił o prawach dziecka (w kontekście średniowiecznym). W swoim kazaniu *Puer Jesus* (łac. chłopiec Jezus) św. Tomasz wskazywał, że najważniejsze dla dziecka

⁸² Arystoteles, *Etyka eudemejska*..., rozdział 19.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ M. Czachorowski, *Arystoteles*...

⁸⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*...

jest wzrastanie – zarówno fizyczne, jak i umysłowe, za wzór biorąc młodość Chrystusa⁸⁶. Jednocześnie należy podkreślić, że św. Tomasz z Akwinu twierdził, iż dziecko stanowi własność ojca, a zatem myślenie o dobru dziecka w tym znaczeniu jest zbieżne z dobrem rodziny (ojca)⁸⁷.

Przełom w sposobie myślenia o dobru dziecka nastąpił dopiero w oświeceniu, jak wskazano już w rozdziale 1 części III, dotyczącym zagadnienia osoby dziecka. Przede wszystkim stało się to za sprawą Jeana-Jacques'a Rousseau, który dostrzegł samoistną wartość w osobie dziecka, co opisał w *Emilu*. Zwracał szczególną uwagę na konieczność podejścia ogólnorozwojowego:

myśli się o tym jedynie, żeby ochronić dziecko; to nie wystarcza: trzeba je nauczyć, jak się ma chronić, kiedy będzie człowiekiem, jak znosić ciosy losu, jak stawiać czoło bogactwom i nędzy, jak żyć w razie potrzeby wśród ludów Islandii lub na palących skałach Malty. Będzie ono musiało umrzeć kiedyś, choćbyście przedsiębrali wszelkie ostrożności, by je ustrzec od śmierci; a choćby śmierć jego nie była wynikiem waszej troskliwości, to byłaby to niemniej troskliwość fałszywie pojęta. Chodzi nie tyle o to, aby dziecku przeszkodzić umrzeć, ile raczej o to, by je nauczyć żyć. Żyć – nie znaczy to oddychać; żyć – to znaczy działać, to znaczy robić użytek ze swych narządów, uzdolnień, ze wszystkich części swego jestestwa, które dają nam poczucie istnienia⁸⁸.

Ponadto Rousseau wskazuje, że należy szanować zdanie dzieci – „o ile wola dzieci nie jest zepsuta z naszej winy, nie pragną one niczego na próżno”⁸⁹. Uważa, że dzieci są z natury dobre i należy mieć zaufanie do ich instynktów i potrzeb. Indywidualistyczne podejście do dziecka nie oznacza, że Rousseau pomijał rolę wspólnoty i rodziny – wręcz przeciwnie. Podkreślał wielokrotnie społeczny charakter natury człowieka, gdyż tylko wśród innych ludzi dziecko jest zdolne do rozwoju i doskonalenia się.

W podobny sposób w nawiązaniu do dobra dziecka pisał John Locke. W *Myśli o wychowaniu* podkreślał rolę zarówno ćwiczeń fizycznych, jak i wychowania moralnego dzieci, zgodnie ze stwierdzeniem „naczelną zasadą i podstawą wszelkiej cnoty i wartości leży w tym, że człowiek jest zdolny wyrzec się swych pragnień i przeciwstawić się własnym skłonnościom, a dążyć jedynie ku temu, co rozum wskazuje jako najlepsze, chociaż chęć skłania się w inną stronę”⁹⁰. Rola wychowawców polega zatem na tym, aby uczyć dzieci tego, co jest dla nich dobre i jak przeciwstawiać się złym skłonnościom. W nawiązaniu do tego poglądu Locke uważał, że człowiek dopiero wraz z osiągnięciem pewnego wieku powinien zdobyć wolność oraz być traktowany na równi z innymi. Łączy wolność z rozumem, stwierdzając:

⁸⁶ M. Mróz, *Etyka wzrastania dziecka. Interpretacja pedagogiczno-moralna*, „Pedagogia Christiana” 2007, nr 1, s. 33–50.

⁸⁷ Św. Tomasz, *Suma...*

⁸⁸ J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 16.

⁸⁹ Ibidem, s. 79.

⁹⁰ J. Locke, *Myśl o wychowaniu*, Wrocław–Kraków 1958, s. 27.

rodzimy się więc o tyle wolni, o ile będziemy rozumni. Nie oznacza to jednak, że od razu nastąpi jedno czy drugie. Widzimy więc, iż naturalna wolność i podległość rodzicom mogą istnieć razem, gdyż opierają się na tej samej zasadzie. Dziecko jest wolne przez prawo swego ojca, którym ma się kierować dopóty, dopóki nie będzie używać własnego rozumu⁹¹.

W swoich rozważaniach dochodzi do wniosku, w przeciwieństwie do Platona, że dobro dziecka wymaga wychowania w środowisku rodzinnym.

John Locke kładł nacisk na wychowanie moralne, gdyż, jak podkreślał, większość jest „dobrymi lub złymi, pożytecznymi lub niepożytecznymi wskutek swojego wychowania”⁹². Wynika to z przekonania, że w sposób naturalny każda istota dąży do przyjemności (dobra), a unika cierpienia (zła). Rola wychowania polega zatem na odpowiednim ukształtowaniu młodego człowieka, aby „wypełniać w nim wszelkie skłonności i szczepić w nim dobre nawyki”⁹³. Należy więc dzieci nakłaniać do dobrego – czyli do dzielności, wytrwałości, znajomości świata czy mądrości⁹⁴. Warto podkreślić, że Locke, jak przystało na liberała, wskazuje na fakt, że dzieci różnią się między sobą, co należy zawsze mieć na uwadze. Dobro dziecka będzie więc różne w zależności od indywidualnego dziecka.

Również jeden z największych filozofów wszech czasów, Immanuel Kant, przedstawił swoje refleksje dotyczące wychowania dziecka w dziele *O pedagogice*, w którym stwierdza:

zasady muszą wyrastać z samego człowieka. W przypadku kultury moralnej należy w miarę wcześnie dać dzieciom pojęcia o tym, co dobre, a co złe. Jeżeli chce się ukształtować człowieka moralnego, to nie należy dziecka karać. Moralność jest czymś tak świętym i wzniosłym, iż nie można jej tak po prostu odrzucić i stawiać w jednym rzędzie z karnością⁹⁵.

Kant dowodzi, że aby zaszcześcić w dzieciach dobro moralne, należy je wychować: „człowiek jest jedynym stworzeniem, które powinno być wychowywane [...] Człowiek może stać się człowiekiem tylko przez wychowanie. Jest tylko tym, co wychowanie z niego uczyni”⁹⁶. Kant wskazuje na znaczenie wychowania, jednakże nie tylko w szkole, ale przede wszystkim w rodzinie. Jest to zadanie niełatwe, gdyż jak pisał: „dwa wynalazki człowieka można uważać za najtrudniejsze: mianowicie sztukę rządzenia i sztukę wychowania”⁹⁷. Można zatem stwierdzić, że najważniejsze dla dobra dziecka według Kanta było właściwe wychowanie, gdyż daje ono odpowiednią podstawę na przyszłość:

⁹¹ Ibidem, s. 204.

⁹² Ibidem, s. 6.

⁹³ Ibidem, s. 25.

⁹⁴ Ibidem, s. 79.

⁹⁵ I. Kant, *O pedagogice*, Łódź 1990, s. 41–43.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ibidem, s. 46.

nie ma człowieka, który by, będąc w swej młodości zaniedbany, nie dostrzegł sam w wieku dojrzałym, na czym te zaniedbania polegały – czy to w dyscyplinowaniu, czy w kulturze (tak bowiem można określić nauczanie). Kto nie jest kulturalny, jest surowy; kto nie jest ćwiczony – jest dziki. Zaniedbanie ćwiczenia jest większym złem niż zaniedbanie kultury, bo to można z czasem nadrobić, dzikości jednak nie da się niczym zastąpić⁹⁸.

Innymi słowy, według Kanta istotą pedagogiki jest wychowanie dzieci w idei człowieczeństwa. Dobro dziecka powinno być zatem wypełniane przez edukację, której kierunek wyznacza filozofia (nie państwo czy szkoła).

Prowadząc rozważania dotyczące dobra dziecka, należy, oczywiście, odnieść się do Janusza Korczaka. Podkreślał on stanowczo, że dziecku przysługuje godność i szacunek, taki sam jak osobie dorosłej, mówiąc: „dusza dziecka jest równie złożona jak nasza, pełna podobnych sprzeczności, tragicznie zmagająca się z odwiecznym; pragnę, ale nie mogę, wiem, że nie należy, ale nie podołam”⁹⁹. Dostrzegał wartość w okresie dzieciństwa i w rozwoju dziecka, który jest jednocześnie dla niego wielkim trudem (poznania, nauki itd.)¹⁰⁰. Mawiał: „nie ma dzieci – są ludzie”¹⁰¹.

Korczak dostrzegał również zagrożenia związane z pojęciem dobra dziecka. Zauważył, że „im mizerniejszy poziom duchowy, bezbarwniejsze moralne oblicze, większa troska o własny spokój i wygodę, tym więcej nakazów i zakazów, dyktowanych pozorną troską o dobro dzieci”¹⁰². W eseju *Jak kochać dziecko* zwracał uwagę na egoistyczne pragnienia rodziców, którzy stawiają żądania dziecku, oczekując od niego pewnych zachowań czy dokonania określonych wyborów. Kwituje: „nie miłość dziecka, a egoizm rodziców, nie dobro jednostki, a ambicja gromady”¹⁰³. Przestrzega, by nie mylić dobra z wygodą. Często bowiem, argumentuje, myśli się o dobrym dziecku, gdy jest pogodne, grzeczne czy spokojne. Nie świadczy to jednak o jego dobroci, ale o stosunku rodziców do niego powodowanych wygodą. Podczas gdy prawdziwe dobro dziecka, według Korczaka, to wolność, hart ducha, siła żądań¹⁰⁴.

W świetle powyższych rozważań oraz w nawiązaniu do wniosków płynących z rozdziałów 1 oraz 2 części III dotyczących dziecka oraz rodziny z perspektywy dziecka, można stwierdzić, że od czasów oświecenia dominuje indywidualistyczne myślenie o dziecku. Nie oznacza to jednak, że kolektywistyczny sposób myślenia o dobru wspólnym w perspektywie filozoficznej całkowicie zaniknął.

⁹⁸ Ibidem, s. 43.

⁹⁹ J. Korczak, *Jak kochać...*, s. 77–78.

¹⁰⁰ Zob. B. Smolińska-Theiss, *Korczakowskie źródła praw dziecka. Prawo naturalne, prawo natury, prawidła życia*, [w:] *Konwencja o prawach dziecka. Wybór zagadnień (artykuły i komentarze)*, red. S.L. Stadniczeńko, Warszawa 2015, s. 21 i n.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² J. Korczak, *Wybór pism pedagogicznych*, Warszawa 1958, s. 219.

¹⁰³ Idem, *Jak kochać...*, s. 11.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 24.

Przed wszystkim do wspólnotowego myślenia o dobru dziecka nawiązuje katolicka nauka społeczna. W *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* „*Gravissimum educationis*” papież Paweł VI stwierdził, że „prawdziwe wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział”¹⁰⁵. Dodatkowo doktryna chrześcijańska kładzie nacisk na różnicę płci, kulturę i tradycję w ramach realizacji dobra dziecka. Dzieci bowiem należy przygotować do życia tak, aby chętnie włączyły się w społeczność i zabiegały o dobro wspólne¹⁰⁶.

Ponadto należy podkreślić, że personalizm chrześcijański szczególną wagę przywiązuje do godności dziecka. Dziecko zasługuje na bezwzględny szacunek, trzeba je w związku z tym należycie wychować. Jan Paweł II wskazał, że należy „kształtować osobę ze względu na jej najwyższy cel i najwznioślejsze dążenia społeczeństwa, w których będzie ona żyła jako człowiek dorosły; harmonijnie rozwijać wszystkie jej zdolności, zdolność do wysiłku i poczucie odpowiedzialności; pomóc jej w osiągnięciu panowania nad własną wolnością”¹⁰⁷. Oznacza to, że dobro dziecka, w rozumieniu doktryny katolickiej, to nie nieograniczona wolność, a odpowiedzialność wobec innych, wobec wspólnoty w ramach przypisanych społecznie ról: płciowych czy kulturowych. Ponadto duże znaczenie przypisuje się rodzinie, którą często utożsamia się z dobrem dziecka, jest bowiem „wartością centralną”¹⁰⁸. Nie tylko jednak rodzina wpływa na proces wychowawczy, ale i państwo poprzez wspieranie polityki prorodzinnej¹⁰⁹.

Współcześnie w literaturze pojawiają się liczne sceptyczne głosy wskazujące na to, że dobro dziecka stało się niejako słowem wytrychem, które w dodatku wcale nie przyczynia się do poprawy faktycznej sytuacji dziecka. Do największych krytyków tego pojęcia zaliczyć można Roberta Mnookina. Ten harwardzki profesor doszedł do wniosku, że koncepcja ta jest na tyle idealistyczna i iluzoryczna, że sam fakt posłużenia się przez organ stosujący prawo sformułowaniem „dobro dziecka” w decyzjach administracyjnych czy w orzeczeniach sądowych, może być postrzegany jako osiągnięcie samo w sobie, podczas gdy faktycznie sytuacja dziecka jest odsunięta na drugi plan. Mnookin przestrzega przed nadużywaniem pojęcia dobra dziecka, bowiem, jak podkreślał, może ono stać się pretekstem do przemycania nieskutecznych i niewartościowych rozwiązań¹¹⁰.

¹⁰⁵ Paweł VI, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* „*Gravissimum educationis*”, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/inne/deklaracja_wych_28101965.html (data dostępu: 2.08.2022).

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Jan Paweł II, *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi*, red. J. Żukowicz, Kraków 1990, s. 192.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ R. Mnookin, E. Szwed, *The Best Interest Syndrome and the Allocation of Power in Child Care*, [w:] *Providing Civil Justice for Children*, red. H. Geach, E. Szwed, London 1983, s. 8.

Jon Elster, filozof norweski, idąc jeszcze dalej, wskazuje na brak możliwości ustalenia, co jest dobre dla dziecka, a w związku z tym na to, że rozpowszechnienie koncepcji normatywnej dobra dziecka nie jest korzystne dla dzieci¹¹¹. Istnieje nieskończenie wiele argumentów świadczących o tym, co może być dobre dla indywidualnego dziecka. Tymczasem – wyjaśniał Elster – aby z całą pewnością stwierdzić, że dana decyzja jest dobra dla dziecka, należałoby poznać wszystkie możliwe rozwiązania dla tej jednej konkretnej sytuacji. Następnie rezultat każdej z dostępnych sytuacji musiałby być znany oraz prawdopodobieństwo osiągnięcia tego konkretnego rezultatu musiałoby zostać oszacowane. Wreszcie należałoby też określić konkretną wartość każdego rozwiązania. Z powstałego schematu wynika, że ustalenie dobra dziecka jest niemożliwe¹¹².

Żadne rozważania filozoficzne w czasach nam współczesnych nie powinny odbywać się bez uwzględnienia perspektywy feministycznej. Naturalnie filozofia feministyczna jest co najmniej równie szeroka, co liberalna czy komunitariańska, jednakże dla porządku należy uwzględnić i tę perspektywę w celu realizacji postulatu włączania kobiet do dyskursu naukowego.

Już w XVIII w. Mary Wollstonecraft, która zasłynęła ze swojej krytyki *Emila* Rousseau, zwracała uwagę, że postulaty filozofa dotyczące wychowania należy odnieść do obu płci. Do najważniejszych zagadnień zaliczała edukację – brak wykształcenia hamuje rozwój dziewczynek i wpływa na utrwalanie wizji młodych kobiet jako uległych, zależnych i posłusznych. Co więcej, Wollstonecraft wskazywała, że dobro dziewczynek pozostaje w zgodzie z realizacją dobra wspólnego oraz dobra społeczeństwa, bowiem tylko dobre matki wychowują dobrych obywateli, a żeby tego dokonać, muszą być niezależne i wykształcone¹¹³. Innymi słowy, wychowanie dzieci to nie tylko działalność rodzinna czy prywatna, ale obywatelska i społeczna¹¹⁴.

Współcześnie filozofki feministyczne wskazują, że pojęcie dobra dziecka powinno nieustannie przeciwstawiać się spuściźnie patriarchalnej poprzez uwzględnianie perspektywy dziewczynek oraz stawać w opozycji do szkodliwych

¹¹¹ Można sobie wyobrazić ten dylemat na przykładzie sytuacji dotyczącej kontaktu dziecka ze zwierzęciem domowym. Aby ocenić, czy jest to dobre dla dziecka, należałoby rozważyć wszystkie możliwe opcje: kupno psa, kota albo ptaszka itd. Można też zdecydować się na częste podróże na wieś, by tam dziecko miało kontakt ze zwierzętami. Rezultatem interakcji ze zwierzęciem mógłby być wzrost empatii u dziecka, nauka odpowiedzialności, a nawet odporności, na co wskazują badania. Z drugiej strony, dziecko może zostać pogryzione przez psa albo zakazić się chorobą odzwierzęcą od kota. Zatem aby ustalić, czy ryzyko przewyższa ewentualne korzyści, należałoby znać prawdopodobieństwo ich wystąpienia oraz ocenić, czy w takim wypadku kontakt ze zwierzęciem jest dla dziecka korzystny i zgodny z jego dobrem. Ibidem, s. 12.

¹¹² J. Elster, *Solomonic Judgments: Against the Best Interest of the Child*, „The University of Chicago Law Review” 1987, t. 51, nr 1, s. 1–45.

¹¹³ M. Wollstonecraft, *Wołanie o prawa kobiety*, Warszawa 2011.

¹¹⁴ Zob. więcej na ten temat: J. Wodzik, *Mary Wollstonecraft i feministyczna krytyka „Emila” J.J. Rousseau*, „Przegląd Filozoficzny” 2012, nr 4, s. 349–361.

społecznych norm¹¹⁵. Przede wszystkim zaś wskazuje się na konieczność uwzględniania perspektywy intersekcjonalnej przy dokonywaniu oceny dobra dziecka.

Koncepcja intersekcjonalności, chociaż rozpowszechniona przede wszystkim w dyskursie feministycznym, używana jest obecnie po to, by zwrócić uwagę na różnorakie „przecięcia”: nie tylko pomiędzy rasą a płcią, ale też: pochodzeniem etnicznym, orientacją seksualną, religią, niepełnosprawnością i wiekiem¹¹⁶. Wiek stanowi jedną z najczęstszych kategorii umacniających dyskryminację, bowiem jest jedną z kategorii społecznych, która może wpływać na wykluczenie poszczególnych dzieci z dyskursu społeczno-politycznego. W przypadku nałożenia się dodatkowych czynników, takich jak niepełnosprawność, pochodzenie etniczne czy płeć, sytuacja takich dzieci może pozostać niedostrzeżona przez ustawodawcę, pracowników społecznych lub nawet nauczycieli, wychowawców czy rodziców. Zwrócenie uwagi na krzyżowanie się tych czynników zmienia perspektywę oraz ukierunkowuje na potrzeby jednostki w każdej dziedzinie życia, eliminując tym samym zbędny esencjalizm¹¹⁷. Zatem, jak wskazuje filozofia feministyczna, uwzględnienie perspektywy intersekcjonalnej niewątpliwie stanowi element pomocny dla prawidłowej oceny dobra indywidualnego dziecka. Odwoływanie się do intersekcjonalności przy dokonywaniu interpretacji dobra dziecka jest niewątpliwie daleko idące, bowiem zakłada przede wszystkim konieczność każdorazowej zindywidualizowanej oceny konkretnego przypadku.

Zmierzając do próby ustalenia treści dobra dziecka, nieuchronnie należy odnieść się do regulacji prawnych. Jest to konieczne z uwagi na to, że – jak zauważyła Claire Breen – pojęcie to zostało w dużej mierze ukształtowane przez prawodawstwo. Poniższy rozdział stanowi przegląd zmian w prawodawstwie w kontekście omówionych wyżej kwestii.

2. Dziecko jako podmiot praw

W pewnym momencie dziejów osoba dziecka, traktowana przez całe wieki niczym rzecz, którą się posiada, zyskała podmiotowość. W związku z tymi przekształceniami, na zawsze zmieniło się położenie dzieci w społeczeństwie i rodzinie, co zostało omówione z perspektywy filozoficznej wyżej w opracowaniu. Przede wszystkim zaś dzieci zyskały podmiotowość prawną, co zostanie szczegółowo omówione niżej.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ B. Dill, R. Zambrana, *Emerging Intersections: Race, Class and Gender in Theory, Policy and Practice*, New Brunswick, New Jersey–London 2009, s. 4.

¹¹⁷ R. Kapur, *The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the „Native” Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics*, „Harvard Human Rights Journal” 2002, nr 15, s. 2.

Dla lepszego zrozumienia problematyki podjętej w opracowaniu, omówione zostaną pojęcia dziecka, wspólnoty rodzinnej oraz dobra dziecka z perspektywy zmieniającego się prawa – zarówno krajowego, jak i międzynarodowego.

2.1. Podmiotowość dziecka

Z uwagi na wiek różnicowano ludzi już w starożytnym Rzymie, odmawiając bądź przyznając im zdolność prawną. *Infantes*, czyli osoby do ukończenia lat siedmiu, nie miały zdolności do czynności prawnej, natomiast już *impubes* mieli ją ograniczoną. Przyjmowano, że *pubertas* (dojrzałość) mężczyzna osiągał w wieku 14 lat, a kobieta w wieku 12 lat¹¹⁸. Podobnie w judaizmie: początek dorosłości przypada na 13. urodziny, co jest symbolicznie obchodzone podczas uroczystości *bar micwy* (w przypadku mężczyzn) lub *bat micwy* (w przypadku kobiet)¹¹⁹.

Zazwyczaj koniec dzieciństwa historycznie wyznaczało osiągnięcie dojrzałości płciowej. Z uwagi na krótki okres przeżywalności w ogóle, wstępowanie w związek małżeński w młodym wieku, na co było powszechnie przyzwolenie w średniowieczu, automatycznie oznaczało kres dzieciństwa. Stopniowo wraz ze wzrostem średniej długości życia podwyższano wiek uprawniający do zawarcia małżeństwa – i tak w Kodeksie Napoleona wynosił on już 18 lat dla mężczyzn oraz 15 lat dla kobiet, chociaż pełnoletność osiągało się dopiero wraz z ukończeniem 21. roku życia¹²⁰.

Jednakże bez wątpienia dopiero ruch na rzecz ochrony praw dziecka przyniósł trwałe i ostateczne zmiany w postrzeganiu koncepcji związanych z dzieciństwem oraz dzieckiem¹²¹. Pierwsza kodyfikacja praw dziecka na świecie to wydany w 1908 r. *Children Act* w Anglii, który dotyczył ochrony i opieki nad matką i dzieckiem. Trzeba również wspomnieć o inicjatywach powstałych w tym samym czasie, tj. o Międzynarodowym Kongresie Wychowania Moralnego oraz o Międzynarodowym Kongresie Opieki nad Dzieckiem. Ponadto, jak wylicza Marian Balcerek, do zasłużonych organizacji zajmujących się ochroną dzieci należy zaliczyć też organizację *Save the Children* (szw. *Rädda Barnen*), zajmującą

¹¹⁸ Instytucje Justyniana, ks. I, 22, „zarządziliśmy, iż dojrzałość u osób płci męskiej zaczyna się natychmiast po ukończeniu czternastego roku życia, pozostawiając z kolei dobrze ustanowiony starodawny przepis co do osób płci żeńskiej, że po ukończeniu dwunastu lat uważane są za zdolne do rodzenia dzieci”, W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2009, s. 84, 114.

¹¹⁹ Zob. L. Mars, *Coming of Age among Jews: Bar Mitzvah and Bat Mitzvah Ceremonies, Anthropology and the Riddle of Sphinx: Paradoxes of Change in the Life Course*, London 1990.

¹²⁰ Zob. *Kodeks Napoleona*, Warszawa 2018.

¹²¹ Więcej o prawach dziecka w ujęciu teoretycznym zob. N. MacCormick, *Children's Rights: A Test-Case for Theories of Right*, „Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy” 1976, t. 62, nr 3, s. 305–317.

się ochroną dzieci przed wyzyskiem, głodem oraz skutkami wojny¹²². Trzeba też wspomnieć o staraniach Międzynarodowego Związku Pomocy Dzieciom, przy czym najpełniejszą realizację zadań na rzecz dzieci przypisać należy działaczce Eglantynie Jebb¹²³. Efektem wzmożonych inicjatyw na rzecz dzieci było najważniejsze osiągnięcie lat 20. ubiegłego wieku. W 1924 r. uchwalono genewską Deklarację praw dziecka, a w 1946 r. utworzono Fundusz Narodów Zjednoczonych na rzecz Dzieci – UNICEF (ang. *United Nations Children's Fund*).

Rozwój praw dziecka po II wojnie światowej wpłynął również na pewną standaryzację okresu dzieciństwa. Do deklaracji genewskiej nawiązywała również uchwalona 20 listopada 1959 r. przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych Deklaracja praw dziecka. Nie ulega jednak wątpliwości, że dopiero uchwalona w 30. rocznicę tej deklaracji Konwencja o prawach dziecka (KPD, ang. CRC, *Convention on the Rights of a Child*)¹²⁴ była pierwszym prawnie wiążącym dokumentem międzynarodowym na taką skalę¹²⁵.

Międzynarodowy porządek prawny dotyczący praw dziecka w znacznej mierze oparty jest na standardach wyznaczonych przez organizacje międzynarodowe, takie jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, Rada Europy, Organizacja Państw Amerykańskich, Unia Europejska czy Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Obecne standardy prawa międzynarodowego przewidują, że granicą dorosłości jest osiągnięcie pełnoletności. Oznacza to, że dzieckiem jest – w świetle prawa – każda osoba poniżej osiemnastu lat, chyba że zgodnie z prawem uzyska wcześniej pełnoletność¹²⁶. Takie kryterium wieku jest najczęściej występującym wyznacznikiem dorosłości, lecz nie jedynym. Co do zasady tylko osoba dorosła (pełnoletnia) może wstąpić w związek małżeński. Jak podaje Organizacja Narodów Zjednoczonych, w Boliwii ustawowy wiek wymagany do zawarcia małżeństwa bez zgody opiekunów to 14 lat dla kobiet¹²⁷. W prawodawstwie wielu afrykańskich państw, m.in. Czadu, Kamerunu czy Konga, granicą początkową umożliwiającą wstąpienie w małżeństwo dla dziewczynek jest 15. rok życia. Z kolei kraje takie jak Chiny, Egipt czy Monako podniosły ustawową granicę dorosłości dla obu płci do 21. roku życia (co jest równie ciekawym zagadnieniem, jak jej obniżenie)¹²⁸.

¹²² Zob. M. Balcerek, *Prawa dziecka*, Warszawa 1986.

¹²³ A. Łopatka, *Dziecko. Jego prawa człowieka*, Warszawa 2000, s. 10.

¹²⁴ Konwencja o prawach dziecka, Dz.U. z 1991 r. nr 120, poz. 526.

¹²⁵ Kwestia praw dziecka poruszana jest również w wielu innych międzynarodowych aktach, takich jak Karta praw podstawowych, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, jednakże ramy niniejszej publikacji nie pozwalają na szersze ich omówienie.

¹²⁶ Co potwierdzone jest w KPD.

¹²⁷ Zob. *Legal Age for Marriage*, United Nations Data Retrieval System, <http://data.un.org/DocumentData.aspx?id=336> (data dostępu: 24.08.2022).

¹²⁸ Ibidem.

W Polsce, w rozumieniu ustawy z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka, dziecko to każda istota ludzka do uzyskania pełnoletności (art. 2.1)¹²⁹, a w przypadku kobiet dorosłość osiąga się również poprzez zawarcie małżeństwa w wieku 16 lat (art. 10 KRO). Na tym tle pojawia się w literaturze wiele uzasadnionych kontrowersji. Art. 10 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (KRO)¹³⁰ stanowi, że „§1 nie może zawrzeć małżeństwa osoba niemająca ukończonych lat osiemnastu. Jednakże z ważnych powodów sąd opiekuńczy może zezwolić na zawarcie małżeństwa kobiecie, która ukończyła lat szesnaście, a z okoliczności wynika, że zawarcie małżeństwa będzie zgodne z dobrem założonej rodziny”. Powodem, dla którego ustawodawca sformułował w ten sposób przepis, jak wyjaśnia się w literaturze, są przede wszystkim przypadki ciąży lub urodzenia się dziecka. Dodatkowo należy zwrócić uwagę na pojęcie dobra rodziny (omówione niżej). Z przepisu bowiem wynika, że niezbędnym wymogiem dla dobra rodziny jest pełnoletność mężczyzny, a nie kobiety. W związku z tym z jednej strony zarzuca się tej regulacji dyskryminację mężczyzn, ponieważ nie uwzględniono możliwości uzyskania zezwolenia na zawarcie małżeństwa dla niepełnoletnich mężczyzn¹³¹, a z drugiej strony przepis postrzegany jest jako dyskryminujący kobiety. Ten drugi pogląd oparty jest na tym, że ustawodawca sformułował przepis w taki sposób, że wyłącznie pełnoletni mężczyzna jest w stanie „pociągnąć” niepełnoletnią kobietę w dorosłość poprzez małżeństwo¹³². Pełnoletnia kobieta nie może zawrzeć związku małżeńskiego z niepełnoletnim mężczyzną pomimo wystąpienia jednakowych przesłanek i ważnych powodów, o których stanowi przepis. Zatem w literaturze słusznie podnosi się, że ustawodawca w ten sposób założył, że wyłącznie pełnoletni mężczyzna jest gwarantem i niezbędnym warunkiem stworzenia rodziny¹³³.

Inni z kolei są zdania, że umożliwienie zawierania małżeństwa kobietom po ukończeniu 16. roku życia jest zgodne z postulatem ochrony dobra nienarodzonego dziecka, któremu rozwiązanie to umożliwia wychowanie w rodzinie opartej na związku małżeńskim¹³⁴. Wydaje się jednak, że nie ma racjonalnego powodu, aby ten sam argument nie odnosił się również do mężczyzn. Innymi słowy, w tym przypadku odmienne traktowanie z uwagi na płeć nie znajduje uzasadnienia.

Na kwestię tę zwraca uwagę również Komitet Praw Dziecka i Komitet ds. Likwidacji Dyskryminacji Kobiet, który rekomenduje podniesienie wieku

¹²⁹ Ustawa z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka, Dz.U. z 2000 r. nr 6, poz. 69.

¹³⁰ Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. z 1964 r. nr 9, poz. 59.

¹³¹ K. Pietrzykowski, *Komentarz do art. 10, [w:] Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, red. K. Pietrzykowski, Warszawa 2015.

¹³² A. Niżyńska, M. Płatek, I. Przybysz, *Zielona księga (nie)równości w prawie*, 2016, s. 54, <http://www.isp.org.pl/publikacje,25,886.html> (data dostępu: 26.11.2016).

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ibidem, s. 10.

koniecznego do zawarcia małżeństwa do 18 lat¹³⁵. Należałoby zgodzić się z tym stanowiskiem i postulować konieczność zrównania warunków koniecznych do zawarcia małżeństwa dla kobiet i dla mężczyzn z powyższych względów. Nie wytrzymuje więc krytyki rozgraniczenie zaproponowane przez polskiego ustawodawcę (które ponadto nie jest zgodne ze strategią *gender mainstreaming*)¹³⁶.

Problem zrównania wieku dla kobiet i mężczyzn do lat 16 czy też podniesienia jednakowego standardu pełnoletności przysparza zatem dużo trudności. Należy wziąć pod uwagę argument, że wstąpienie w związek małżeński przed ukończeniem 18. roku życia jest bezpośrednio skorelowane z dobrem dla zrodzonego z takiego związku dziecka. Z drugiej strony, do momentu zawarcia związku małżeńskiego również osoba niepełnoletnia wciąż pozostaje pod szczególną ochroną i sam fakt zostania rodzicem przed ukończeniem 18. roku życia nie powinien wyłączać jej ze specjalnej ochrony prawnej, nawet gdy uwzględni się zmianę okoliczności.

Wydaje się, że nie bez powodu standardy prawa międzynarodowego, jak i ustawodawca przewidują granicę 18. roku życia dla dorosłości¹³⁷. Z pewnością istnieją przypadki uzyskania psychicznej dojrzałości przed osiągnięciem przewidzianego przez prawo wieku, lecz taka regulacja może prowadzić do zautomatyzowania wydawanych przez sąd zezwoleń w przypadku ciąży lub urodzenia się dziecka. Może to skutkować licznymi przypadkami wstępowania w związek małżeński osób, które nie są na to psychicznie gotowe, a to może stać w sprzeczności ze standardem dobra dziecka. Ponadto można podjąć próbę argumentacji, że ustawodawca, kształtując przepis w ten sposób, nadmiernie podkreśla rolę społeczną żony, z czego wynika stereotypowe ujmowanie roli kobiety.

Jest to niewątpliwie wciąż temat kontrowersyjny, dlatego aby w lepszy sposób zrozumieć to zagadnienie, należy postawić pytanie, czym jest rodzina i jaką rolę pełni w życiu dziecka oraz w wypełnianiu postulatów kierowania się dobrem dziecka.

¹³⁵ UN CRC and CEDAW Committees, *Recommendations on minimum age of marriage laws around the world as of November 2013*, http://www.equalitynow.org/sites/default/files/UN_Committee_Recommendations_on_Minimum_Age_of_Marriage_Laws.pdf (data dostępu: 2.08.2022).

¹³⁶ Bliżej o *gender mainstreaming* – zob. *The principle of Gender equality in the new ESF programmes (2007–2013). A framework for programming*, http://ec.europa.eu/employment_social/equal_consolidated/data/document/200606-reflection-note-gender_en.pdf (data dostępu: 20.02.2022).

¹³⁷ Na marginesie dla porządku należy zaznaczyć, że tak jak w filozofii, tak i w prawie nie ma uniwersalnego wyznacznika początku życia. Kompromis ten należy uznać za świadomy, gdyż ustawodawstwa państw różnie regulują dopuszczalność aborcji. Na przykład, polskie prawo przyjmuje moment poczęcia za kryterium początku, w związku z czym aborcja jest dozwolona jedynie w trzech restrykcyjnie określonych przypadkach. Prawo antyaborcyjne, wbrew tendencjom w państwach zachodnich, może wkrótce zostać zaostrzone, pomimo licznych protestów. Jak zaznaczono na wstępie, w niniejszym opracowaniu przyjmuje się moment urodzenia za początek życia, zob. cz. I.

2.2. Rodzina jako podstawowa komórka społeczna: prawo wobec zmian

W przeciwieństwie do pojęcia dziecka termin „rodzina” nie został zdefiniowany w prawie międzynarodowym. Brak ten usprawiedliwia się, argumentując, że pojęcie rodziny powinno być interpretowane w sposób szeroki, aby obejmować wszystkie osoby, które w społeczeństwie danego państwa uważane są za członków rodziny¹³⁸.

Natomiast prawo do życia w rodzinie zostało zagwarantowane przez szereg dokumentów. Już Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. (PDPC, ang. UDHR, *Universal Declaration of Human Rights*), w art. 16 ust. 3, określiła, że „rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa”. W podobny sposób do pojęcia rodziny odwołuje się m.in. art. 23 ust. 1 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (MPPOiP, ang. ICCPR, *International Covenant on Civil and Political Rights*)¹³⁹, art. 7 Karty praw podstawowych Unii Europejskiej (KPP), art. 8 Europejskiej konwencji praw człowieka (EKPC, ang. ECHR, *European Convention on Human Rights*)¹⁴⁰ czy art. 17 Amerykańskiej konwencji praw człowieka (AKPC, ang. ACHR, *American Convention on Human Rights*).

Założenie rodziny często wiąże się również z zawarciem małżeństwa. W związku z tym prawo międzynarodowe przyznaje prawo mężczyznom i kobietom do zawierania małżeństwa i założenia rodziny, a AKPC dodatkowo podkreśla, że warunki te nie mogą naruszać zasady niedyskryminacji¹⁴¹. Należy w tym miejscu także zaznaczyć, że jednym z najważniejszych przepisów, który znajduje często zastosowanie w przypadku spraw dotyczących rodziny, jest zakaz dyskryminacji (art. 14 EKPC, art. 24 AKPC, art. 21 KPP).

W rozumieniu konwencji z zakresu praw człowieka prawo do ochrony życia rodzinnego mają nie tylko rodziny w tradycyjnym rozumieniu tego słowa (jednopłciowe małżeństwa oraz ich biologiczne dzieci zrodzone w małżeństwie). Taki kierunek wyznaczyła PDPC, której art. 25 głosi, że dzieci urodzone poza małżeństwem są tak samo chronione jak dzieci urodzone w związku sformalizowanym. Z upływem lat zakres interpretacji prawa do poszanowania życia rodzinnego oraz pojęcia rodziny poszerzał się i obecnie rodzina w ujęciu prawa międzynarodowego ma bardzo szerokie znaczenie (choć wciąż brakuje konsensusu co do uznawania np. związków partnerskich czy małżeństw jednopłciowych).

¹³⁸ Rozważania na temat definicji rodziny zob. K. Sękowska-Kozłowska, *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich (Osobistych) i Politycznych. Komentarz*, red. R. Wieruszewski, Warszawa 2012, s. 569.

¹³⁹ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 r., Dz.U. z 1977 r. nr 38, poz. 167.

¹⁴⁰ Karta praw podstawowych Unii Europejskiej z dnia 26 października 2012 r., 2012/C 326/02.

¹⁴¹ Zob. art. 12 EKPC, art. 17 ACHR, art. 9 KPP.

W nawiązaniu do poszanowania życia rodzinnego Europejski Trybunał Praw Człowieka (ETPC, ang. ECtHR, ang. *European Court of Human Rights*) przyjął, że przysługujący państwom margines uznania w przypadku art. 8 EKPC zależy od szeregu czynników. Gdy sprawa dotyczy szczególnie ważnego aspektu tożsamości czy egzystencji dziecka oraz w przypadkach, gdy zachodzi podejrzenie okoliczności dyskryminujących (z uwagi na płeć czy orientację), margines jest wąski. Natomiast w kwestiach, w których nie ma konsensusu pomiędzy państwami członkowskimi Rady Europy, zwłaszcza w kontekście moralnym lub etycznym, czy to w zakresie względnego znaczenia przedmiotowego interesu, czy też sposobów ochrony interesu – margines uznania jest szeroki¹⁴². Do spraw, w których margines jest szeroki, można zaliczyć kwestie imigracyjne i adopcji (zwłaszcza przez pary jedнопłciowe).

Państwa członkowskie w ramach przyznanego wąskiego bądź szerokiego marginesu uznania, w świetle brzmienia art. 8 ust. 2, mogą ingerować w prawo do życia prywatnego i rodzinnego wyłącznie wtedy, gdy jest to konieczne w demokratycznym społeczeństwie i proporcjonalnie do uzasadnionego prawnie celu. Natomiast jeżeli państwo członkowskie wyklucza całą kategorię osób z zakresu stosowania przedmiotowego przepisu prawa krajowego, niezbędne jest przedstawienie należytego uzasadnienia, że było to konieczne i z poszanowaniem zasady równości. Trybunał z kolei dokonuje oceny, czy zaskarżone środki zachowały odpowiednią równowagę pomiędzy interesami jednostki (dziecka) a interesem społeczeństwa¹⁴³. Ocena marginesu jest zależna od okoliczności, przedmiotu sprawy i jej tła.

Życie rodzinne, w świetle orzecznictwa Trybunału, istnieje wtedy, gdy istnieją prawdziwe związki międzyludzkie¹⁴⁴. Ochronie życia rodzinnego, zgodnie z orzecznictwem ETPC, podlegają zatem: pary heteroseksualne żyjące w konkubinacie¹⁴⁵, pary jedнопłciowe¹⁴⁶, dziadkowie i wnuki¹⁴⁷, wujkowie/ciocie oraz siostrzeńcy/siostrzenice¹⁴⁸, rodzeństwo¹⁴⁹, samodzielne matki¹⁵⁰ oraz samodzielni ojcowie¹⁵¹.

¹⁴² Zob. *Malec przeciwko Polsce*, sprawa nr 28623/12, *Harroudj przeciwko Francji*, sprawa nr 43631/09.

¹⁴³ Kontrola Trybunału podlegają zarówno ustawodawstwo, jak i decyzje stosujące ustawodawstwo, które zostały wydane przez niezawisły sąd, zob. np. *Maslov przeciwko Austrii*, sprawa nr 1638/03.

¹⁴⁴ *Paradiso i Campanelli przeciwko Włochom*, sprawa nr 25358/12.

¹⁴⁵ *Johnston przeciwko Irlandii*, sprawa nr 9697/82.

¹⁴⁶ *Schalk i Kopf przeciwko Austrii*, sprawa nr 30141/04.

¹⁴⁷ *Bronda przeciwko Włochom*, sprawa nr 22430/93.

¹⁴⁸ *Lub bratanki/bratanice, X oraz Y przeciwko Wielkiej Brytanii*, sprawa nr 5532/72.

¹⁴⁹ *Keegan przeciwko Irlandii*, sprawa nr 16969/90.

¹⁵⁰ *Berrehab przeciwko Holandii*, sprawa nr 10730/84.

¹⁵¹ *Simpson przeciwko Wielkiej Brytanii*, sprawa nr 14688/89.

Ochronie podlegają również prawa rodzicielskie z poszanowaniem zasady niedyskryminacji. Już w 1999 r. ETPC stwierdził, że odebranie ojcu prawa do opieki nad dzieckiem z powodu jego orientacji stanowi naruszenie art. 14 w związku z art. 8 EKPC¹⁵².

Należy raz jeszcze podkreślić, że kształt wspólnoty rodzinnej może być różny. Już w 1994 r. w sprawie *Keegan przeciwko Irlandii* ETPC stwierdził, że rodzina może oznaczać co innego niż małżeństwo kobiety i mężczyzny¹⁵³. Pojęcie rodziny obejmuje również osoby homoseksualne, co zaznaczył Trybunał m.in. w wyroku *X. i inni przeciwko Austrii*, podnosząc, że „związek zamieszkującej wspólnie pary jedнопłciowej będącej w stałym, faktycznym związku partnerskim, wchodzi w zakres stosowania pojęcia «życia rodzinnego», tak samo jak wchodziłby w zakres stosowania tego pojęcia związek osób o różnej płci znajdujący się w takiej samej sytuacji”¹⁵⁴. Co więcej, to na państwie członkowskim spoczywa ciężar dowodu i konieczność wykazania, że ochrona dobra dziecka wymaga wykluczenia par jedнопłciowych. Sprawa *X. i inni przeciwko Austrii* dotyczyła możliwości adopcji dziecka przez partnera (który nie jest małżonkiem rodzica) tej samej płci, przy czym było to możliwe w przypadku par heteroseksualnych niepozostających w związku małżeńskim. Trybunał stwierdził, że „rząd nie przedstawił żadnego konkretnego argumentu, żadnego opracowania naukowego ani innego dowodu na wykazanie, iż rodzina składająca się z dwojga rodziców tej samej płci w żadnym wypadku nie może odpowiednio zaspokoić potrzeb dziecka. Wręcz przeciwnie, rząd uznał, iż z punktu widzenia osobowościowego pary jedнопłciowe mogą być równie prawidłowym lub nieprawidłowym środowiskiem dla przysposabiania dzieci tak jak pary różнопłciowe”. Innymi słowy, pomimo braku europejskiego konsensusu dotyczącego możliwości adopcji dzieci przez osoby homoseksualne Trybunał bada, czy w takim wypadku różnice w traktowaniu nie są dyskryminujące, gdyż wtedy margines uznania jest wąski¹⁵⁵.

W podobnym tonie wypowiedział się MTPC, wskazując, że orientacja seksualna jest zawsze tzw. *suspect classification* (tzw. kategoria predysponująca)

¹⁵² *Salgueiro da Silva Mouta przeciwko Portugalii*, sprawa nr 33290/96.

¹⁵³ *Keegan przeciwko Irlandii*...

¹⁵⁴ *X i inni przeciwko Austrii*, sprawa nr 19010/07.

¹⁵⁵ „Różnica w traktowaniu jest dyskryminująca, jeżeli nie ma obiektywnego i rozsądnego uzasadnienia; innymi słowy, jeżeli nie realizuje uzasadnionego prawnie celu lub jeżeli nie zachodzi rozsądna relacja proporcjonalności pomiędzy stosowanymi środkami oraz celem, który miał zostać zrealizowany. Pojęcie dyskryminacji w rozumieniu art. 14 obejmuje również przypadki, w których osoba lub grupa jest traktowana, bez odpowiedniego uzasadnienia, mniej korzystnie, nawet jeżeli to bardziej korzystne traktowanie nie jest wymagane przez Konwencję. Polityka lub środek o charakterze ogólnym, które mają nieproporcjonalnie niekorzystny wpływ na konkretną grupę, mogą zostać uznane za dyskryminujące nawet wówczas, gdy nie są ukierunkowane na tę grupę i nie mają zamiaru dyskryminującego. Dzieje się tak jednakże jedynie wówczas, gdy taka polityka lub środek nie mają «obiektywnego i rozsądnego» uzasadnienia”, *Pajić przeciwko Chorwacji*, sprawa nr 68453/13.

do dyskryminacji¹⁵⁶. Oba trybunały wielokrotnie podkreślały rolę rodziny w realizacji postulatów dobra dziecka. ETPC podniósł, że wspólnota rodzina ma znaczenie dla prawidłowego rozwoju i dobra dziecka. Z uwagi na to, że jest to kwestia zasadnicza dla celu niniejszej publikacji, analizie orzecznictwa z zakresu pojęcia dobra dziecka poświęcono osobny rozdział w części IV.

W ustawodawstwie polskim, podobnie jak w prawie międzynarodowym, pojęcie rodziny nie zostało zdefiniowane, chociaż w literaturze postuluje się wprowadzenie prawnej definicji¹⁵⁷. Zagadnienie rodziny jest natomiast precyzowane w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego, który wskazuje, że rodzinę charakteryzują związki uczuciowe, jak i gospodarcze i majątkowe¹⁵⁸. Rodzina może być rozumiana w znaczeniu węższym (np. bezdzietne małżeństwa), jak i szerszym (rodzina wielopokoleniowa)¹⁵⁹.

Konstytucja w art. 18 wskazuje, że „małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej”. Polska konstytucja z 1997 r. gwarantuje kobietom i mężczyznom równe prawa w życiu rodzinnym (art. 33) oraz ochronę prawną życia prywatnego i rodzinnego (art. 47). Również w świetle Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego rodzina oparta jest na związku małżeńskim (zob. art. 23, 27 KRO), jednakże pojęcie rodziny zostało poszerzone w orzecznictwie o związki oparte na faktycznym pożyciu. Natomiast w literaturze wskazuje się, że nie ma „przeszkód dla odniesienia pojęcia rodziny także do trwałych związków między osobami tej samej płci, choć konstytucja odmawia im możliwości zawierania małżeństw”¹⁶⁰. W literaturze istnieją co do tego uzasadnione wątpliwości. Należy przychylić się do argumentacji Ewy Łętowskiej oraz Jan Woleńskiego, którzy przekonują, że pomimo tego, iż wedle wykładni językowej małżeństwo to związek heteroseksualny, to art. 18 nie wprowadza ekskluzywności ustawowej ani konstytucyjnej małżeństwa ograniczonego do osób dwojga płci¹⁶¹. Innymi słowy, są zdania, że nie można wyprowadzić normy, według której dozwolone są wyłącznie małżeństwa heteroseksualne, a art. 18 przyznaje jedynie ochronę kwalifikowaną różnopłciowym małżeństwom. Jest to jednak na gruncie polskiej literatury pogląd wciąż odosobniony¹⁶². Konstytucja natomiast

¹⁵⁶ *Atala Riffo i córki przeciwko Chile*, sprawa nr 12.502.

¹⁵⁷ M. Gołowkin, *Rodzina jako wartość chroniona w Konstytucji na tle europejskich standardów ochrony praw człowieka*, [w:] *Polska wobec europejskich standardów praw człowieka*, red. T. Jasudowicz, Toruń 2001, s. 104.

¹⁵⁸ Wyrok TK z dnia 4 maja 2004 r., K 8/03, cz. III.

¹⁵⁹ W. Skrzydło, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2007.

¹⁶⁰ L. Garlicki, M. Zubik, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2016.

¹⁶¹ Zob. E. Łętowska, J. Woleński, *Instytucjonalizacja związków partnerskich a Konstytucja z 1997 r.*, „Państwo i Prawo” 2013, nr 6, s. 34.

¹⁶² Zob. np. B. Banaszkiewicz, *Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny. O niektórych implikacjach art. 18 Konstytucji RP*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego”, 2013, nr 3, s. 617.

explicite wyszczególnia rodziny niepełne (art. 71 ust. 1) jako wymagające szczególnej pomocy, co stanowi wyraz preferencji rodziny „pełnej”, rozumianej jako związek trwały. Ponadto art. 71 nakazuje uwzględnianie dobra rodziny w polityce społecznej i gospodarczej, zwłaszcza niepełnej oraz wielodzietnej. Innymi słowy, jak wskazuje się w literaturze, rodzina widziana jest w Konstytucji „podwójnie”: w aspekcie życia prywatnego oraz publicznego¹⁶³.

Szczególną uwagę należy zwrócić na konstytucyjny zapis dotyczący „dobra rodziny”. Jest to nawiązanie w kontekście społecznym i gospodarczym – jako zadanie państwa, czyli wykluczające roszczenia indywidualne oraz skargę konstytucyjną opartą na zarzucie jego naruszenia¹⁶⁴. Pojęcie dobra rodziny nie jest zdefiniowane, ale jak wskazuje orzecznictwo TK, „o tym, co jest z owym dobrem zgodne, decyduje ustawodawca w granicach politycznego uznania, choć przyjęte rozwiązania muszą spełniać wymogi stawiane przez Konstytucję”¹⁶⁵.

W literaturze zwraca się uwagę, że „pomoc ta musi uwzględniać dobro rodziny, tj. sprzyjać zachowaniu jej trwałości. Nie może więc przyczyniać się do tworzenia rodzin patologicznych, np. do znacznego i trwałego uzależnienia rodziny od pomocy państwa”¹⁶⁶. Należy też nadmienić, że zgodnie z art. 48 Konstytucji „rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania”. Ponadto przepis stanowi, że ograniczenie lub pozbawienie praw rodzicielskich może nastąpić tylko w przypadkach określonych w ustawie i na podstawie prawomocnego orzeczenia sądu, co dodatkowo podkreśla rolę rodziców i trwałość rodziny naturalnej. Dodatkowo rodzice mają prawo w świetle art. 53 do „zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem”, natomiast art. 48 ust. 1 stosuje się odpowiednio. Podobnie, zgodnie z art. 70, „rodzice mają wolność wyboru dla swoich dzieci szkół innych niż publiczne”.

Co ważne, Konstytucja przyznaje szczególną ochronę matkom i macierzyństwu, jednakże jak podkreśla się w doktrynie, jest to skorelowane bezpośrednio z faktem urodzenia dziecka (czyli w okresie ciąży i pierwszego okresu życia dziecka)¹⁶⁷. W późniejszym okresie ma zastosowanie ochrona związana z rodzicielstwem, na równi z ojcem¹⁶⁸.

¹⁶³ L. Garlicki, M. Zubik, *Konstytucja...*, s. 39.

¹⁶⁴ Wyrok TK z dnia 10 lipca 2000 r., SK 21/99; z dnia 4 września 2007 r., P 19/07; z dnia 10 marca 2015 r., P 38/12, pkt III.5.

¹⁶⁵ Wyrok TK z dnia 8 maja 2001 r., P 15/00 i z dnia 8 lipca 2014 r., P 33/13.

¹⁶⁶ M. Dobrowolski, *Status prawny rodziny w świetle nowej Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 1999, nr 4, s. 27.

¹⁶⁷ W tym kontekście problematyczna jest kwestia przysposobienia dziecka, zob. T. Smyczyński, *Rodzina i prawo rodzinne w świetle nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 11–12, s. 190.

¹⁶⁸ L. Garlicki, M. Zubik, *Konstytucja...*

Status prawny rodziny został doprecyzowany w ustawach. Na przykład, do członków rodziny w świetle art. 3 pkt 16 ustawy o świadczeniach rodzinnych zalicza się: małżonków, rodziców, dzieci, opiekuna faktycznego dziecka oraz pozostające na utrzymaniu dzieci w wieku do ukończenia 25. roku życia oraz dziecko powyżej 25. roku życia legitymujące się orzeczeniem o znacznym stopniu niepełnosprawności (jeśli w związku z tym przysługuje świadczenie)¹⁶⁹. W ten sam sposób członków rodziny definiuje ustawa o pomocy państwa w wychowaniu dzieci¹⁷⁰. W świetle ustawy o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych do członków rodziny zalicza się: małżonka, dziecko: małżonka, przysposobione oraz własne, wnuka albo dziecko obce, dla którego ustanowiono opiekę, dziecko obce w ramach rodziny zastępczej lub rodzinnego domu dziecka, do ukończenia przez nie 18 lat, a jeśli uczy się dalej w: szkole, zakładzie kształcenia nauczycieli, uczelni lub jednostce naukowej prowadzącej studia doktoranckie – do ukończenia 26 lat, natomiast jeżeli posiada orzeczenie o znacznym stopniu niepełnosprawności lub inne traktowane na równi – bez ograniczenia wieku, a także wstępnych pozostających z ubezpieczonym we wspólnym gospodarstwie domowym¹⁷¹. W podobny sposób członków rodziny definiuje ustawa o Karcie Dużej Rodziny. Innymi słowy, definicja obejmuje wyłącznie stan prawny, pomijając stan faktyczny, w tym osoby pozostające w związku nieformalnym.

W inny sposób określa członków rodziny m.in. ustawa o pomocy społecznej, precyzując, że za rodzinę uznaje się osoby spokrewnione i niespokrewnione, pozostające w faktycznym związku, wspólnie zamieszkujące i gospodarujące. Podobnie w Ordynacji podatkowej: za członków rodziny podatnika uważa się zstępnych, wstępnych, rodzeństwo, małżonków zstępnych, osobę pozostającą w stosunku przysposobienia oraz pozostającą z podatnikiem w faktycznym pożyciu.

Wynika z tego, że polski ustawodawca w różnoraki sposób definiuje członków rodziny. W zależności od ustawy różnicuje zakres pojęciowy rodziny, raz odwołując się do stanu prawnego i biologicznego, innym razem do stanu faktycznego, co nie znajduje uzasadnienia, zwłaszcza w nawiązaniu do prawa międzynarodowego. Małżeństwo nie jest warunkiem *sine qua non* rodziny, zatem pomijanie osób pozostających w związkach nieformalnych może stanowić nieuzasadnioną dyskryminację, zwłaszcza w sytuacji, gdy zawarcie zatwierdzonego prawnie związku małżeńskiego bądź partnerskiego nie jest możliwe (jak w przypadku par jednopłciowych) na gruncie obowiązujących przepisów.

Na zakończenie rozważań dotyczących rodziny w prawie międzynarodowym i polskim należy wskazać, że wciąż istnieją dodatkowe różnice pomiędzy

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Ustawa z dnia 11 lutego 2016 r. o pomocy państwa w wychowaniu dzieci, Dz.U. z 2016 r., poz. 195.

¹⁷¹ Ustawa z dnia 5 grudnia 2014 r. o Karcie Dużej Rodziny, Dz.U. z 2014 r., poz. 1863.

wspólnotą międzynarodową a Polską w kontekście rodziny. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na uprzywilejowanie roli rodziny i władzy rodzicielskiej na gruncie polskim. Świadczą o tym m.in. deklaracje interpretacyjne, które Polska zgłosiła do artykułów 12–16 oraz 24 Konwencji o prawach dziecka¹⁷².

Deklaracje te dotyczą przede wszystkim tego, że poradnictwo dla rodziców oraz wychowawców oraz wychowanie w zakresie planowania rodziny powinno pozostawać w zgodzie z „zasadami moralności”. Rząd polski ponadto stoi na stanowisku, że postanowienia KPD nie dają Komitetowi Praw Dziecka podstaw, by nakładać na Polskę obowiązek wprowadzenia do prawa krajowego regulacji dotyczących dostępu do poradnictwa lekarskiego bez zgody rodziców, dostępu do antykoncepcji bez zgody rodziców i dopuszczalności aborcji. Krótko mówiąc, Polska broni stanowiska mówiącego, że wykonywanie przez dziecko jego praw określonych w KPD powinno dokonywać się z poszanowaniem władzy rodzicielskiej, zgodnie z polskimi zwyczajami i tradycjami dotyczącymi miejsca dziecka w rodzinie i poza rodziną.

Komitet Praw Dziecka¹⁷³ wyraził zaniepokojenie dotyczące sytuacji w Polsce, przede wszystkim zaś tego, że tradycyjne postawy utrudniają poszanowanie zasady niedyskryminacji i utrzymują szkodliwe stereotypy co do ról kobiet i mężczyzn, jak i uprzedzenia dotyczące orientacji seksualnej¹⁷⁴. Ponadto Komitet wskazał, że restrykcyjne przepisy dotyczące przerywania ciąży u nieletnich prowadzą do niebezpiecznych i zagrażających życiu nielegalnych aborcji.

Deklaracje interpretacyjne złożone przez Polskę istotnie mogą negatywnie wpływać na realizację postulatu kierowania się dobrem dziecka, szczególnie z uwagi na niejasne pojęcia takie jak „polskie zwyczaje i tradycje”, oraz mogą aktywnie przyczyniać się do utrwalania szkodliwych postaw. Ponadto realizacja praw dziecka z uwzględnieniem władzy rodzicielskiej może w niektórych przypadkach oznaczać całkowity brak poszanowania dla praw dziecka w ogóle, zwłaszcza biorąc pod uwagę powszechny konsensus dotyczący prymatu dobra dziecka w kontekście władzy rodzicielskiej. W związku

¹⁷² Polska zgłosiła również zastrzeżenia do KPD, które wycofała 4 marca 2013 r., o treści: „W odniesieniu do art. 7 konwencji: RP zastrzega, że prawo dziecka przysposobionego do poznania rodziców naturalnych będzie podlegało ograniczeniu poprzez obowiązywanie rozwiązań prawnych umożliwiających przysposabiającym zachowanie tajemnicy pochodzenia dziecka” oraz „O granicy wieku, od której dopuszczalne jest powoływanie do służby wojskowej lub podobnej oraz uczestnictwo w działaniach zbrojnych, rozstrzyga prawo RP. Granica ta nie może być niższa niż przewidziana w art. 38 konwencji”. Zob. KPD.

¹⁷³ Komitet Praw Dziecka, organ kontrolujący implementację postanowień Konwencji o prawach dziecka, posiada gwarancje proceduralne ograniczone do mechanizmu badania sprawozdań państw-stron i tzw. pilnej procedury (która polega na podaniu informacji). Polska zobowiązała się do sporządzania sprawozdań przygotowywanych przez Ministerstwo Edukacji Narodowej co pięć lat. W odpowiedzi na nie Komitet przedstawia Uwagi końcowe do sprawozdań Polski.

¹⁷⁴ Komitet Praw Dziecka, Uwagi końcowe do połączonych trzeciego i czwartego sprawozdania okresowego Polski z 30 października 2015 r., CRC/C/POL/CO/3-4.

z tym następny rozdział ma na celu przybliżenie koncepcji dobra dziecka jako wartości nadrzędnej – nie tylko w ramach polskiej konstytucji, ale i całego prawa międzynarodowego.

2.3. Dobro i interes dziecka w świetle prawa

Dobro dziecka od początku XX w. jest pojęciem powszechnie używanym w aktach prawnych o zasięgu międzynarodowym, regionalnym czy krajowym. Pojęcie „dobra dziecka” po raz pierwszy na arenie ogólnoswiatowej zostało użyte w Deklaracji praw dziecka z 20 listopada 1959 r. (zasada 2)¹⁷⁵. Należy przy tym zauważyć, że w powojennym, socjalistycznym ustawodawstwie polskim zwrot ten funkcjonował już dekadę wcześniej. Dekret z dnia 22 stycznia 1946 r. stanowił w art. 20 § 3, że „obowiązkiem rodziców jest sprawować władzę rodzicielską tak, jak tego wymaga dobro dzieci i interes społeczeństwa”¹⁷⁶. Nakaz kierowania się dobrem dziecka był też wprowadzony w Konstytucji PRL z dnia 22 lipca 1952 r.

Pojęcie dobra dziecka nie posiada powszechnie przyjętej definicji na płaszczyźnie normatywnej ani doktrynalnej, pomimo że zwrot ten używany jest powszechnie zarówno w dokumentach międzynarodowych, jak i w ustawodawstwie polskim. W literaturze i w orzecznictwie podnosi się, że dobro dziecka jest „duchem” nie tylko poszczególnych dokumentów, Konwencji o prawach dziecka, przepisów polskiego kodeksu rodzinnego, ale całego systemu ochrony praw dziecka¹⁷⁷.

Na wstępie niniejszych rozważań należy odnieść się do wątpliwości związanych z utożsamianiem dobra dziecka z interesem dziecka, co dotyczy zwłaszcza polskiego ustawodawstwa. Rozbieżności te można zaobserwować przede wszystkim w polskim tłumaczeniu Konwencji o prawach dziecka. Polska wersja językowa art. 3 KPD stanowi, że sprawą nadrzędną we wszystkich działaniach dotyczących dzieci jest „najlepsze zabezpieczenie interesów dziecka”. Tak więc w tym przypadku tłumaczenie nawiązuje wprost do angielskojęzycznej czy francuskojęzycznej wersji KPD, w której posłużono się wyłącznie zwrotem odpowiednio *the best interest of the child* oraz *l'intérêt supérieur de l'enfant*, czyli najlepszym interesem dziecka.

Natomiast polski ustawodawca posługuje się zamiennie pojęciami: interes dziecka (art. 3), najlepiej pojęty interes dziecka (art. 9, 18), dobro (art. 20), dobro

¹⁷⁵ Deklaracja praw dziecka z 20 listopada 1959 r., http://ms.gov.pl/Data/Files/_public/ppwd/akty_prawne/onz/deklaracja_praw_dziecka.pdf (data dostępu: 27.06.2022).

¹⁷⁶ Dekret z dnia 22 stycznia 1946 r., Dz.U. z 1946 r. nr 6, poz. 52.

¹⁷⁷ Zob. W. Stojanowska, *Dobro dziecka jako instrument wykładni norm konwencji o prawach dziecka oraz prawa polskiego i jako dyrektywa jego stosowania*, [w:] *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia*, red. T. Smoczyński, Poznań 1999, s. 81–111, zob. też Postanowienie SN z 4.02.2022 r., II CSKP 1199/22, LEX nr 3303537.

dziecka (art. 21), a nawet najwyższy interes dziecka (art. 40). Taki chaos pojęciowy wynika niewątpliwie z niedbałości legislacyjnej, a niespójność ta nie znajduje żadnego uzasadnienia.

Przy okazji tych rozważań należy nadmienić – co wielokrotnie zostało już podkreślone – że utożsamienie dobra z interesem stanowi pomieszanie pojęć na poziomie dyskursu etycznego. Dla przypomnienia warto zaznaczyć, że dobro jest wartością bezwzględną i obiektywną, „nie jest odpowiednikiem jakiegokolwiek jego stosunku do innych przedmiotów” i nie jest zależne od jakiegokolwiek podmiotu, jak stwierdza Tatarkiewicz¹⁷⁸. Natomiast interes jest zawsze czyjś – stanowi czyjąś korzyść.

Ujmując tę kwestię inaczej, można powiedzieć, że dobro to swego rodzaju *sacrum*, zwłaszcza jeżeli mowa o dobru dziecka, które należy rozumieć w wymiarze duchowym, moralnym oraz interpersonalnym¹⁷⁹. Natomiast interes dziecka to niejako *profanum*, kładzie bowiem nacisk na aspekt majątkowy, materialny¹⁸⁰. Jednakże, jak zauważają Ewa Nowak i Karolina Cern, w obecnej dyskusji coraz częściej rozstrzyga się o dobru, stałym i niezmiennym, w znaczeniu interesu, zmiennym i doraźnym, chociaż sam dyskurs nadal pozostaje zakorzeniony w wartościach¹⁸¹.

Innymi słowy, pomimo terminologicznej rozbieżności interes dziecka jest tożsamy z dobrem dziecka zarówno w judykaturze, jak i literaturze¹⁸². Należy się przychylić do tego poglądu, w szczególności zważywszy na fakt, że zarówno angielska, jak i francuska wersja językowa mówią o interesie dziecka, a nie o jego dobru – a pomimo tego rozstrzyga się o interesie w znaczeniu dobra właśnie.

Dokonując wykładni „interesu dziecka”, sądy i trybunały wskazują na znacznie więcej, niż li tylko wymiar finansowy czy materialny, uwzględniając też aspekt moralny i etyczny. Między innymi świadczy o tym np. powszechna zgoda co do tego, że dobro/interes dziecka wymaga, aby wychowywało się ono w środowisku rodzinnym – nie z uwagi na korzyści majątkowe, a ze względu na przywiązanie emocjonalne i uczucie, tak niezbędne dla prawidłowego rozwoju każdego młodego człowieka (zob. rozdział 3 wyżej). Nie znaczy to, że kwestia finansowa jest pomijana – wręcz przeciwnie, jednakże szczegółowy kierunek interpretacyjny dobra/interesu dziecka z perspektywy różnych trybunałów i sądów został wyjaśniony niżej. W tym miejscu należy jedynie zaznaczyć, że w niniejszym opracowaniu interes dziecka (oraz najlepiej pojęty interes, najwyższy interes), o którym mówią przepisy, utożsamia się z dobrem dziecka (chyba że

¹⁷⁸ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919, s. 78.

¹⁷⁹ J. Janas, *Ustawa o pomocy państwa w wychowaniu dzieci. Komentarz*, red. J. Blicharz, J. Glumińska-Pawlic i in., LEX/el. 2019.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 23.

¹⁸² Z. Radwański, *Dobro dziecka*, [w:] *Konwencja o prawach dziecka a prawo polskie*, red. A. Łopata, Warszawa 1991, s. 51.

zaznaczono inaczej) w związku z rozpowszechnieniem takiej praktyki na gruncie zarówno literatury, jak i orzecznictwa, a nawet prawodawstwa.

Jednocześnie należy wysunąć wniosek *de lege ferenda* dotyczący usunięcia wszelkich rozbieżności terminologicznych w przyszłości. Z uwagi na argumenty podane wyżej wydaje się, że warto pozostać raczej przy „dobru dziecka” niż przy „interesie” pomimo faktu, że dwie najważniejsze wersje językowe – angielska i francuska – posługują się pojęciem interesu. Dobrym przykładem w tej kwestii jest na przykład niemiecka wersja językowa KPD, która nawiązuje wyłącznie do dobra oraz posługuje się jedną wersją tłumaczenia – *Kindeswohl* (dobro dziecka)¹⁸³.

Omawiając trudności związane z terminologią Konwencji o prawach dziecka warto dodać, że angielska wersja językowa również od samego początku przysparzała wielu kontrowersji także na poziomie językowym.

W angielskiej wersji KPD zdecydowano się na sformułowanie: „*in all actions concerning children, whether undertaken by public or private social welfare institutions, courts of law, administrative authorities or legislative bodies, the best interest of the child shall be a primary consideration*”. Odnosząc się do wykładni literalnej art. 3 KPD, w literaturze angielskojęzycznej przede wszystkim zwraca się uwagę na użycie słabszego przedrostka *a* zamiast mocniejszego – *the* – oraz na słowo *primary* (główny, zasadniczy), a nie np. *paramount* (najważniejszy, nadrzędny). Wskazywałoby to bowiem, że interes dziecka należy brać pod uwagę jedynie jako jedną z głównych przesłanek, ale nie jako argument przeważający. *Travaux préparatoires* potwierdzają te przypuszczenia, wskazano bowiem, że dobór słów był motywowany tym, że w niektórych przypadkach interes społeczny lub sprawiedliwość mogą przeważać nad dobrem dziecka¹⁸⁴.

Jednakże Philip Alston wskazuje na wykładnię celowościową, twierdząc, że użyte w KPD sformułowanie ma na celu zapewnić elastyczność jedynie w wybranych, skrajnych przypadkach¹⁸⁵. Również międzynarodowe trybunały praw człowieka *a contrario* do wykładni literalnej zaczęły powszechnie przyjmować, że dobro dziecka stanowi czynnik nadrzędny nad wszelkimi innymi interesami (jak zostało zasygnalizowane wyżej w rozdziale 2)¹⁸⁶.

Podobny kierunek interpretacyjny obrał również Komitet Praw Dziecka, który w Uwagach ogólnych nr 14 dotyczących art. 3 KPD wyraźnie zaznaczył, że we wszystkich decyzjach dotyczących dziecka jego dobro powinno być nadrzędne

¹⁸³ Zob. więcej: *ibidem*, s. 50–65.

¹⁸⁴ S. Deterick, *A Commentary on the United Nations Convention on the Rights of the Child*, The Hague–Boston–London 1999, s. 88.

¹⁸⁵ Komitet Praw Dziecka, Uwagi ogólne nr 14, UN Committee on the Rights of the Child (CRC), General comment No. 14 [2013] on the right of the child to have his or her best interests taken as a primary consideration (art. 3, para. 1), CRC/C/GC/14.

¹⁸⁶ Zob. L. Morawski, *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2012.

(*paramount*)¹⁸⁷. Ponadto Komitet podkreślił, że argumenty nieoparte na prawach człowieka, takie jak bezpieczeństwo państwa czy kontrola granic, w żadnym razie nie mogą przeważać nad dobrem dziecka. Wynika z tego, że pomimo wątpliwości dotyczących wykładni tej klauzuli należy z całą stanowczością skłaniać się ku pogładowi, że jedynie dobro innych, skonkretyzowanych osób i ochrona ich przyrodzonych praw mogą przeważać nad dobrem dziecka w świetle międzynarodowych standardów ochrony praw człowieka – w wyjątkowych sytuacjach¹⁸⁸.

Europejski Trybunał Praw Człowieka w sprawie *Neulinger i Shuruk przeciwko Szwajcarii* po raz pierwszy w ramach orzecznictwa międzynarodowego potwierdził, że w prawie międzynarodowym istnieje powszechna zgoda co do tego, że we wszystkich decyzjach dotyczących dzieci ich dobro (interes) jest najważniejsze¹⁸⁹. Stanowisko to jest obecnie ugruntowane w prawie i orzecznictwie międzynarodowym¹⁹⁰.

Pomimo że to art. 3 KPD stanowi najważniejszy punkt odniesienia dla standardu dobra dziecka, należy też zwrócić uwagę na inne dokumenty międzynarodowe posługujące się tym pojęciem. Od momentu pierwszego swojego wystąpienia w Deklaracji praw dziecka zwrot ten zyskiwał stopniowo na popularności i zaczął być włączany do tekstów umów międzynarodowych.

Jednym z pierwszych dokumentów o zasięgu międzynarodowym była Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet (CEDAW, ang. *Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women*). Art. 5 CEDAW podkreśla konieczność podjęcia przez państwa stosownych kroków w celu „zapewnienia, aby wychowanie w rodzinie wyrabiało właściwe rozumienie macierzyństwa jako funkcji społecznej oraz poczucia wspólnej odpowiedzialności mężczyzn i kobiet za wychowanie i rozwój ich dzieci, przy założeniu, że wzgląd na dobro dzieci ma zawsze podstawowe znaczenie”¹⁹¹.

W nawiązaniu do powyższych rozważań dotyczących wątpliwości językowych związanych z art. 3 KPD należy podkreślić, że w CEDAW już w 1979 r. posłużono się zwrotem „*primordial*”, czyli „pierwotny”. W art. 16 z kolei wersja angielskojęzyczna podkreśla, że interes dzieci powinien być „*paramount*”. Polskie tłumaczenie natomiast stanowi, że: „państwa podejmą wszelkie niezbędne kroki

¹⁸⁷ Komitet Praw Dziecka, Uwagi ogólne..., para. 38.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Ang.: „currently broad consensus – including in international law – in support of the idea that in all decisions concerning children, their best interest must be paramount”, zob. *Neulinger i Shuruk przeciwko Szwajcarii*, sprawa nr 41615/07.

¹⁹⁰ Zob. np. orzecznictwo MTPC, np. *Geleman przeciwko Urugwajowi*, sprawa nr 221, orzecznictwo TSUE, np. *SM przeciwko Entry Clearance Officer, UK Visa Section*, C-129/18.

¹⁹¹ Ang. art. 5: „State Parties shall take all appropriate measures [...] (b) to ensure that family education includes a proper understanding of maternity as a social function and the recognition of the common responsibility of men and women in the upbringing and development of their children, it being understood that the the interest of the children is the primordial consideration in all cases”.

w celu likwidacji dyskryminacji kobiet we wszystkich sprawach wynikających z zawarcia małżeństwa i stosunków rodzinnych, a w szczególności zapewnią: (d) równe prawa i obowiązki rodzicielskie, niezależnie od tego, czy rodzice są małżeństwem, w sprawach dotyczących ich dzieci, we wszystkich przypadkach dobro dzieci będzie najważniejsze [...] (f) równe prawa i obowiązki w zakresie opieki, kurateli, wychowania i przysposobienia dzieci oraz w zakresie innych podobnych instytucji, jeżeli prawo je przewiduje, we wszystkich przypadkach dobro dzieci będzie najważniejsze”¹⁹².

Ponadto w stosunkowo niedawnej Konwencji o prawach osób niepełnosprawnych z 2006 r. (CRPD, ang. *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*) dobro dziecka zostało wyrażone w art. 7 z użyciem tego samego zwrotu co w art. 3 KPD¹⁹³.

Dalszych wskazówek interpretacyjnych dotyczących dobra dziecka należy szukać w preambule KPD, gdzie podkreślono konieczność uznawania godności, równych i niezbywalnych praw dziecka jako podstawy „wolności, sprawiedliwości oraz pokoju na świecie”. Z preambuły ponadto wynika, że dzieci mają prawo do otrzymania szczególnej troski i pomocy z uwagi na ich niedojrzałość fizyczną oraz umysłową.

Preambuła dostrzega, że rodzina jest naturalnym środowiskiem rozwoju, a dziecko powinno wychowywać się w środowisku rodzinnym, które zapewnia jego harmonijny i pełny rozwój. Jednocześnie strony konwencji zwróciły szczególną uwagę na konieczność formowania dziecka jako indywidualnie ukształtowanej jednostki, jednakże przygotowanej do życia w społeczeństwie „w duchu pokoju, godności, tolerancji, wolności, równości i solidarności”. Co więcej, preambuła podkreśliła, że dla prawidłowego rozwoju dziecka konieczna jest możliwość wychowywania się w tradycji i kulturze danego narodu.

Również pozostałe artykuły KPD dodatkowo uzupełniają rozumienie dobra dziecka, mianowicie: art. 9 stanowi, że w przypadku nadużyć lub zaniedbań ze strony opiekunów dziecka – dobro dziecka jest nadrzędnym kryterium w stosunku do praw rodziców i innych osób. Ponadto w świetle KPD, jako zgodne z dobrem dziecka, należy postrzegać również m.in.: możliwość wypowiedzania się w postępowaniach sądowych dotyczących dziecka (art. 12), możliwość korzystania z zakładów opiekuńczych (art. 18), możliwość życia w środowisku rodzinnym lub – gdy nie jest to możliwe – w rodzinie zastępczej (art. 20) oraz zakaz tortur i poniżającego traktowania (art. 37).

¹⁹² Ang. art. 16: „States Parties shall take all appropriate measures to eliminate discrimination against women in all matters relating to marriage and family relations and in particular shall ensure, on a basis of equality of men and women: (d) the same rights and responsibilities as parents, irrespective of their marital status, in matters relating to their children, in all cases the interest of the children shall be paramount”.

¹⁹³ Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych, Dz.U. z 2012 r., poz. 1169.

W Uwagach ogólnych nr 14 (2013) Komitetu Praw Dziecka dotyczących dobra dziecka jako najważniejszej przesłanki we wszystkich działaniach dotyczących dzieci (tłum. K.M.)¹⁹⁴ przyjęto, że dobro dziecka to pojęcie złożone i konieczne jest indywidualne ustalanie znaczenia przez podmioty zajmujące się sprawami dotyczącymi dzieci. Komitet zaleca, aby dobro dziecka było za każdym razem definiowane na nowo w świetle konkretnych okoliczności i przepisów Konwencji o prawach dziecka. Komitet Praw Dziecka wyraził przy tym pogląd, że pomimo swojej elastyczności standard wynikający z art. 3 KPD bywa często nadużywany przez państwa będące stronami KPD, w tym Polskę.

Komitet Praw Dziecka w Uwagach ogólnych nr 14 wyznaczył siedem głównych elementów, które należy brać pod uwagę w każdej sytuacji dotyczącej dziecka. Kryteria te nie są prawnie obowiązujące, lecz wskazują ważny kierunek interpretacyjny dla społeczności międzynarodowej i dla państw będących stronami Konwencji o prawach dziecka.

Po pierwsze, należy brać pod uwagę poglądy dziecka w sprawach, które go dotyczą (co wynika bezpośrednio z art. 12 KPD). Dodatkowo organ stosujący prawo powinien, dokonując decyzji, uwzględnić pochodzenie dziecka, tradycję, religię, w której jest wychowywane, tak aby umożliwić dziecku zachowanie tożsamości. Komitet podkreślił, że zazwyczaj dobro dziecka jest zbieżne z wychowaniem w środowisku rodzinnym, a w szczególności – z rodzicami (art. 16 KPD), co należy zweryfikować, dokonując indywidualnej oceny. Podkreśla się, że w każdej sprawie należy wziąć pod uwagę fizyczne i psychiczne bezpieczeństwo dziecka (art. 3 ust. 2 KPD). Kolejnym aspektem, na który wskazuje Komitet, jest konieczność zwrócenia uwagi na dzieci znajdujące się w szczególnie trudnej sytuacji (ang. *situation of vulnerability*). Następnie wymienia prawo do opieki zdrowotnej (art. 24 KPD) oraz prawo do edukacji (art. 28 KPD) jako kolejne elementy składające się na dobro dziecka. Chociaż, jak podkreślono, nie we wszystkich sprawach istnieje konieczność analizy każdego z wymienionych aspektów, to niewątpliwie każdy przypadek dotyczący dziecka należy oceniać indywidualnie i z należytą starannością¹⁹⁵.

Nakaz kierowania się dobrem dziecka jest standardem wykraczającym poza ramy konwencji przyjętych przez Organizację Narodów Zjednoczonych. Dobro dziecka stanowi przesłankę procedur przewidzianych w konwencji haskiej, dotyczącej cywilnych aspektów uprowadzenia dziecka za granicę. Sygnatariusze wyrazili w pierwszym akapicie jej preambuły głębokie „przekonanie, że interes dziecka ma podstawowe znaczenie we wszystkich sprawach dotyczących opieki nad nim”, z czego wynika konieczność ochrony dziecka

¹⁹⁴ Komitet Praw Dziecka, Uwagi ogólne..., s. 10.

¹⁹⁵ Zob. więcej na ten temat: K. Mendecka, *Klauzula dobra dziecka w Konwencji o prawach dziecka i w prawie polskim (wybrane problemy)*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Iuridica” 2016, nr 77, s. 25–36.

„na płaszczyźnie międzynarodowej przed szkodliwymi skutkami, wynikającymi z bezprawnego uprowadzenia”¹⁹⁶.

Wymóg kierowania się dobrem dziecka został wyrażony w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej. Art. 24 ust. 2 KPP stanowi, że „we wszystkich działaniach dotyczących dzieci, zarówno podejmowanych przez władze publiczne, jak i instytucje prywatne, należy przede wszystkim uwzględnić najlepszy interes dziecka” – w sposób zbliżony do art. 3 KPD. Sądy i trybunały nie są jednak wymienione w tekście KPP, w świetle dominującej interpretacji powinny być zaliczone jako „władza publiczna”¹⁹⁷. Dodatkowo KPP stanowi, że dzieci mają prawo do koniecznej dla ich dobra ochrony i swobodnego wyrażania poglądów w sprawach, które ich dotyczą, stosownie do wieku i dojrzałości. W KPP podkreślono również, że dopóki nie jest to sprzeczne z interesem dziecka, ma ono prawo do kontaktu z obojgiem rodziców.

Pojęcie dobra dziecka zostało ponadto explicite włączone w treść rozporządzeń, dyrektyw i rezolucji unijnych. Rozporządzenie nr 2201/2003 dotyczące jurysdykcji oraz uznawania i wykonywania orzeczeń w sprawach małżeńskich oraz w sprawach dotyczących odpowiedzialności rodzicielskiej stanowi, że zgodnie z zasadą dobra dziecka należy stosować kryterium bliskości w przypadku jurysdykcji. W interesie dziecka jest, aby jurysdykcję sprawował sąd miejsca stałego pobytu dziecka lub inny właściwy sąd, jeśli leży to w najlepszym interesie dziecka¹⁹⁸. Ponadto rozporządzenie to stanowi w art. 23, że orzeczenia odnoszącego się do odpowiedzialności rodzicielskiej nie uznaje się, jeśli byłoby to sprzeczne z porządkiem publicznym państwa członkowskiego, uwzględniając interes dziecka.

Jak najlepsze zabezpieczenie interesów dziecka zostało wysłowione również w art. 6 rozporządzenia nr 604/2013 w sprawie ustanowienia kryteriów i mechanizmów ustalania państwa członkowskiego odpowiedzialnego za rozpatrzenie wniosku o udzielenie ochrony międzynarodowej złożonego w jednym z państw członkowskich przez obywatela państwa trzeciego lub bezpaństwowca¹⁹⁹. Ponad-

¹⁹⁶ Konwencja dotycząca cywilnych aspektów uprowadzenia dziecka za granicę z dnia 25 października 1989 r., Dz.U. z 1995 r. nr 108, poz. 528. Więcej na ten temat: E. Wojtaszek-Mik, *Dobro dziecka a odmowa jego wydania na podstawie art. 13 ust. 1 lit. B Konwencji haskiej dotyczącej cywilnych aspektów uprowadzenia dziecka za granicę*, „Prawo w Działaniu. Sprawy Cywilne” 2022, nr 50, s. 44–72.

¹⁹⁷ S. Peers, T. Harvey, J. Kenner, A. War, *The EU Charter of Fundamental Rights: A Commentary*, Oxford 2013, s. 687.

¹⁹⁸ Rozporządzenie Rady (WE) nr 2201/2003 z dnia 27 listopada 2003 r. dotyczące jurysdykcji oraz uznawania i wykonywania orzeczeń w sprawach małżeńskich oraz w sprawach dotyczących odpowiedzialności rodzicielskiej.

¹⁹⁹ Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) nr 604/2013 z dnia 26 czerwca 2013 r. w sprawie ustanowienia kryteriów mechanizmów ustalania państwa członkowskiego odpowiedzialnego za rozpatrzenie wniosku o udzielenie ochrony międzynarodowej złożonego w jednym z państw członkowskich przez obywatela państwa trzeciego lub bezpaństwowca.

to art. 6 ust. 3 tego rozporządzenia określa, że przy ocenie, co najlepiej służy zabezpieczeniu interesu dziecka, państwa członkowskie muszą ze sobą współpracować oraz należy uwzględnić czynniki takie jak: możliwość połączenia rodziny, dobrostan i rozwój społeczny małoletniego, bezpieczeństwo i ochrona dziecka oraz opinia małoletniego, stosownie do jego wieku i dojrzałości. Ponadto, w świetle brzmienia i celu tego rozporządzenia, wyznaczenie odpowiedniego państwa członkowskiego również wymaga zabezpieczenia interesów małoletniego dziecka (art. 8).

Dobro dziecka stanowi także ważny wyznacznik zawarty w dyrektywie 2003/86/WE w sprawie prawa do łączenia rodzin. Jej art. 5 ust. 5 nakłada obowiązek na państwa członkowskie, aby rozpatrując wniosek, należyście uwzględniły interes nieletniego dziecka. Również dyrektywa 2004/38/WE z dnia 29 kwietnia 2004 r. w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium Państw Członkowskich w art. 28 ust. 3 pkt b wskazuje, że państwo członkowskie nie może podjąć decyzji o wydaleniu obywateli Unii, z wyjątkiem decyzji uzasadnionej nadrzędnymi względami bezpieczeństwa publicznego, jeżeli są nieletni – chyba że wydalenie jest konieczne ze względu na dobro dziecka zgodnie z KPD²⁰⁰.

Również dyrektywa 2011/36/UE z dnia 5 kwietnia 2011 r. w sprawie zapobiegania handlowi ludźmi i zwalczania tego procederu oraz ochrony ofiar stanowi w art. 13, że podstawowym celem dyrektywy jest jak najlepsze zabezpieczenie interesu dziecka, w tym udzielanie pomocy, wsparcia i ochrony. Ponadto art. 16 tej dyrektywy nakłada obowiązek podjęcia niezbędnych środków w celu znalezienia trwałego rozwiązania dla dzieci będących ofiarami handlu ludźmi „w oparciu o indywidualną ocenę pod kątem najlepszego zabezpieczenia interesu dziecka”²⁰¹.

Konieczność uwzględnienia najlepszego interesu dziecka stanowi również zasadę w sprawach karnych dotyczących dzieci. Dyrektywa 2016/800 w sprawie gwarancji procesowych dla dzieci będących podejrzanymi lub oskarżonymi w postępowaniu karnym wielokrotnie w preambule i przepisach podkreśla szczególną konieczność kierowania się najlepszym interesem dziecka w sprawach karnych w trakcie każdej z czynności procesowych²⁰².

Ponadto rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie problemu pozostawianych bez opieki małoletnich w UE (2012/2263) stanowi, że „najlepiej pojęty interes dziecka, w znaczeniu określonym w przepisach i orzecznictwie, musi być

²⁰⁰ Dyrektywa 2004/38/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 29 kwietnia 2004 r. w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium Państw Członkowskich.

²⁰¹ Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2011/36/UE z dnia 5 kwietnia 2011 r. w sprawie zapobiegania handlowi ludźmi i zwalczania tego procederu oraz ochrony ofiar.

²⁰² Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/800 z dnia 11 maja 2016 r. w sprawie gwarancji procesowych dla dzieci będących podejrzanymi lub oskarżonymi w postępowaniu karnym.

traktowany priorytetowo w stosunku do wszystkich innych rozważań, w każdym działaniu na rzecz dzieci podejmowanym przez władze publiczne lub instytucje prywatne”²⁰³. Ponadto podkreślono, że nie można podjąć żadnej decyzji o powrocie małoletniego, dotyczącej jego zdrowia lub praw jego rodziny, jeśli nie leży to w najlepszym interesie dziecka. Parlament Europejski wydał ponadto rezolucję w sprawie ochrony dobra dziecka w całej UE na podstawie petycji skierowanych do Parlamentu Europejskiego. Potwierdzono, że co do zasady rodzice mają prawo do osobistego kontaktu z dziećmi, chyba że jest to sprzeczne z dobrem dziecka²⁰⁴. Krótko mówiąc, zasada dobra dziecka jest częścią systemu unijnego.

Również w ramach systemu Rady Europy zasada dobra dziecka jest często przywoływana w tekstach dokumentów międzynarodowych. Już w 1967 r. w Europejskiej konwencji o przysposobieniu dzieci uznano, że przysposobienie dzieci sprzyja ich dobru – w świetle art. 8 organ nie może orzec o przysposobieniu, jeśli nie następuje ono dla dobra dziecka²⁰⁵.

W 1980 r. dobro dziecka zostało uznane za mające „zasadnicze znaczenie” w Europejskiej konwencji o uznawaniu i wykonywaniu orzeczeń dotyczących pieczy nad dzieckiem oraz o przywracaniu pieczy nad dzieckiem²⁰⁶. Art. 10 stanowi, że przyczyną odmowy uznania lub wykonania orzeczenia może być stwierdzenie, że skutki decyzji przestały w sposób oczywisty pozostawać w zgodzie z dobrem dziecka. Odmowa uznania i wykonania orzeczenia może nastąpić z innych przyczyn (wymienionych w art. 8, 9, 10), jednakże pod warunkiem, że odmowa ta nie sprzeciwia się dobru dziecka (art. 10 pkt d).

Należy również wskazać na Europejską konwencję o wykonywaniu praw dzieci z dnia 25 stycznia 1996 r., która w świetle preambuły i art. 1 ust. 2 koncentruje się przede wszystkim na promowaniu dobra dzieci²⁰⁷. W sposób szczególny konwencja ta zwraca uwagę w art. 6, aby w postępowaniach dotyczących dzieci organ sądowy rozważał, czy posiada wystarczające informacje, aby podjąć decyzję zgodną z dobrem dziecka. W przeciwnym wypadku organ powinien zażądać dodatkowych informacji. Co więcej, art. 10 wskazuje, że dziecko w postępowaniu przed organem sądowym powinno otrzymać przez przedstawiciela

²⁰³ Rezolucja Parlamentu Europejskiego 2012/2263 z dnia 12 września 2013 r. w sprawie problemu pozostawianych bez opieki małoletnich dzieci.

²⁰⁴ Rezolucja Parlamentu Europejskiego 2016/2575 z dnia 28 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony dobra dziecka w całej UE na podstawie petycji skierowanych do Parlamentu Europejskiego.

²⁰⁵ Europejska konwencja o przysposobieniu dzieci z dnia 24 kwietnia 1967 r., Dz.U. z 1999 r. nr 99, poz. 1157.

²⁰⁶ Europejska konwencja o uznawaniu i wykonywaniu orzeczeń dotyczących pieczy nad dzieckiem oraz o przywracaniu pieczy nad dzieckiem z dnia 20 maja 1980 r., Dz.U. z 1996 r. nr 31, poz. 134.

²⁰⁷ Europejska konwencja o wykonywaniu praw dzieci z dnia 25 stycznia 1996 r., Dz.U. z 2000 r. nr 107, poz. 1128.

wszystkie informacje oraz wyjaśnienia dotyczące swojej sprawy, chyba że byłoby to w oczywisty sposób sprzeczne z dobrem dziecka.

Ponadto Konwencja w sprawie kontaktów z dziećmi z 2003 r. stanowi w art. 4, że ograniczenie prawa do regularnych kontaktów z rodzicami jest możliwe tylko wtedy, gdy jest to niezbędne dla dobra dziecka. W świetle art. 5 „stosownie do dobra dziecka, mogą być ustanowione kontakty między dzieckiem i osobami innymi niż jego rodzice, mającymi rodzinne związki z dzieckiem”²⁰⁸.

Zasada dobra dziecka nie jest zawarta w Europejskiej konwencji praw człowieka ani w Amerykańskiej konwencji praw człowieka, natomiast do omawianego zagadnienia odwołuje się art. 5 Protokołu 7 do EKPC, który stanowi, że małżonkowie są równi w prawach i obowiązkach, również w stosunkach z ich dziećmi, jednak państwo może podjąć konieczne środki dla zabezpieczenia dobra dzieci.

Szczegółowa treść dobra dziecka ustalana jest w procesie stosowania prawa, zwłaszcza przez orzecznictwo wyższych instancji oraz sądy i trybunały międzynarodowe. Oba trybunały, zarówno Europejski Trybunał Praw Człowieka, jak i Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka, w przeciwieństwie do TSUE posługują się często w swoim orzecznictwie pojęciem dobra dziecka, uznając je za klauzulę będącą „duchem” międzynarodowych praw dziecka. Chociaż obowiązek kierowania się nadrzędnym interesem dziecka nie został wyrażony explicite w tekście żadnej z konwencji, to nie znajdują się one w próżni i muszą być interpretowane w harmonii z ogólnymi zasadami prawa międzynarodowego, w tym z zasadą dobra dziecka. Obowiązek ten wynika z konwencji o prawie traktatów z 1969 r., art. 31 ust. 3 lit. c, która stanowi, że należy brać pod uwagę „wszelkie odpowiednie normy prawa międzynarodowego, mające zastosowanie w stosunkach między stronami”²⁰⁹.

Nakaz kierowania się dobrem dziecka w każdej sprawie, która go dotyczy, wynikający z art. 3 KPD, obowiązuje również na gruncie polskim. Art. 3 KPD w języku polskim stanowi: „we wszystkich działaniach dotyczących dzieci, podejmowanych przez publiczne lub prywatne instytucje opieki społecznej, sądy, władze administracyjne lub ciała ustawodawcze, sprawą nadrzędną będzie najlepsze zabezpieczenie interesów dziecka”. Zgodnie z poglądem doktryny dobro dziecka wyrażone w tym przepisie jest nadrzędną zasadą całej Konwencji i powinno być instrumentem wykładni dla całej Konwencji, a artykuł ten należy zaliczyć do postanowień ogólnych²¹⁰.

²⁰⁸ Konwencja w sprawie kontaktów z dziećmi z dnia 23 kwietnia 2009 r., Dz.U. z 2009 r. nr 68, poz. 576.

²⁰⁹ Konwencja Wiedeńska o Prawie Traktatów z dnia 23 maja 1969 r., Dz.U. z 1990 r. nr 74, poz. 439.

²¹⁰ Oprócz zasady dobra dziecka KPD opiera się na trzech innych zasadach: prawie do życia i rozwoju (art. 6), zakazie dyskryminacji (art. 2), prawie do swobodnego wyrażania poglądów (art. 12), W. Stojanowska, *Dobro...*, s. 81–111, Z. Radwański, *Dobro dziecka...*, s. 50–65.

Włączenie Konwencji o prawach dziecka do polskiego systemu gwarantuje obecnie art. 91 ust. 1 Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r.²¹¹ Oznacza to, że powinna być bezpośrednio stosowana, gdyż wraz z momentem ratyfikacji stała się częścią krajowego porządku prawnego. Sąd Najwyższy potwierdził charakter materialnoprawny art. 3 ust. 1 KPD w postanowieniu z dnia 15 marca 2019 r. V CSK 429/18, stwierdzając, że zasada dobra dziecka powinna być bezpośrednio stosowana²¹².

Zasada dobra dziecka nie jest explicite wymieniona w ustawie zasadniczej, jednak jak podkreślają konstytucjonaliści, z art. 72 Konstytucji wynika ogólne uznanie dobra dziecka za samoistną wartość konstytucyjną. Pomimo tego, że art. 72 umowy bywa nazywany „zasadą dobra dziecka”, Konstytucja de facto nie określa katalogu dobra dziecka. Jednakże w polskiej literaturze podkreśla się, że dobro dziecka

stanowi w istocie jądro wszystkich przepisów o prawach dziecka, co oznacza, że powinno stanowić swoistą podstawę wykładni przepisów prawa międzynarodowego, jak i krajowego. Tym samym, powinno stanowić wyjściową dyrektywę w procesie tworzenia prawa i jego stosowania, a także kryterium oceny przy podejmowaniu decyzji w sprawach dziecka oraz rozstrzyganiu kolizji interesów dziecka i innych osób, zwłaszcza rodziców²¹³.

Należy podkreślić, że wciąż istnieją spory w polskiej literaturze dotyczące kwestii, czy konstytucyjne pojęcie dziecka odnosi się również do dziecka nienarodzonego²¹⁴.

Na gruncie polskiego prawa istnieje konieczność interpretowania zasady dobra dziecka wynikającej z art. 72 Konstytucji na tle pozostałych przepisów konstytucyjnych dotyczących rodziny. W szczególności w doktrynie podkreśla się, że dobro dziecka należy odczytywać w świetle art. 18 Konstytucji, który stanowi o ochronie i opiece Rzeczypospolitej nad rodziną, macierzyństwem i rodzicielstwem. Dobro dziecka należy również zestawiać z art. 71, mówiącym o konieczności uwzględniania dobra rodziny w polityce społecznej i gospodarczej, ze szczególnym wskazaniem na rodziny wielodzietne i niepełne, które mają prawo do szczególnej pomocy ze strony władz publicznych. Zdaniem niektórych dobro dziecka stanowi uzupełnienie innej wartości konstytucyjnej – „dobra rodziny”²¹⁵.

²¹¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 1997 r. nr 78, poz. 483.

²¹² Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 15 marca 2019 r., zob. V CSK 429/18, LEX nr 2636827.

²¹³ M. Derlatka, *Komentarz do art. 72 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej: komentarz*, red. L. Garlicki, M. Zubik, Warszawa 2016.

²¹⁴ Część doktryny stoi na stanowisku, że życie nienarodzone również jest objęte z tego tytułu. Bardziej przekonujące jest stanowisko większości, które głosi, że ustalenia zakresu podmiotowego art. 72 należy dokonywać w świetle wykładni systemowej oraz w nawiązaniu do prawa międzynarodowego. W szczególności należy odnieść się do Konwencji o prawach dziecka, która pozostawia decyzję w tym zakresie stronom, zob. *ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*, s. 30.

Natomiast Kodeks rodzinny i opiekuńczy (KRO) z dnia 25 lutego 1964 r.²¹⁶ wielokrotnie posługuje się pojęciem dobra dziecka. Tym niemniej nie istnieje żadna legalna definicja tego pojęcia.

Dobro małoletniego dziecka jest przesłanką negatywną przy przysposobieniu (art. 125 KRO), podobnie jak w razie rozwodu (art. 56 § 2 KRO). Dobro dziecka stanowi istotną przesłankę w przypadku orzeczenia rozwodu lub separacji i wykonywania władzy rodzicielskiej. Rozwód bądź separacja nie są dopuszczalne, jeśli mogłoby ucierpieć na tym dobro wspólnych małoletnich dzieci (odpowiednio art. 56 § 2 i art. 61(1) § 2).

KRO stanowi, że z uwagi na dobro dziecka lub ochronę interesu społecznego prokurator może wytoczyć powództwo o ustalenie lub zaprzeczenie macierzyństwa oraz ojcostwa (odpowiednio art. 72 § 1 i art. 86), a wykonywanie władzy rodzicielskiej musi być zgodne z dobrem dziecka (art. 58 § 1). Jednakże sąd może ograniczyć władzę jednego z rodziców, jeżeli wymaga tego dobro dziecka. Również w wyroku ustalającym pochodzenie dziecka sąd może orzec o zawieszeniu, ograniczeniu lub pozbawieniu władzy rodzicielskiej jednego lub obojga rodziców (art. 93 § 2).

Kodeks rozpoznaje ważną rolę, jaką pełnią w procesie wychowawczym rodzice, i podkreśla w art. 96, że nawet rodzice, którzy nie mają pełnej zdolności do czynności prawnych uczestniczą w sprawowaniu bieżącej pieczy nad dzieckiem i w jego wychowaniu, pod warunkiem że sąd nie postanowi inaczej z uwagi na dobro dziecka.

Ponadto sąd z uwagi na dobro dziecka może zmienić orzeczenie o władzy rodzicielskiej (art. 106), sposób jej wykonywania (107) lub wydać odpowiednie zarządzenia (art. 109), jeśli wymaga tego dobro dziecka.

Co ważne, KRO w art. 95 § 3 stanowi, że władza rodzicielska powinna być wykonywana tak, jak tego wymaga dobro dziecka i interes społeczny. Takie samo kryterium odnosi się do opiekunów prawnych dziecka (art. 154). Zgodnie z art. 96 § 2 dziecko w sprawach, w których może samodzielnie podejmować decyzje i składać oświadczenia woli, winno wysłuchać opinii i zaleceń rodziców formułowanych dla jego dobra. Obowiązki rodziców są podkreślone również w art. 113(1) § 1, który stanowi, że powinni sami wspólnie określić sposób utrzymywania kontaktów z dzieckiem, kierując się jego dobrem i biorąc pod uwagę jego rozsądne życzenia. W przypadku braku porozumienia sąd ustala, ogranicza lub zakazuje utrzymywania kontaktów z dzieckiem, kierując się jego dobrem (art. 113(2), 113(3)). W każdej chwili z uwagi na dobro dziecka może zmienić rozstrzygnięcie (art. 113(5)).

Również w przypadku pieczy zastępczej dobro dziecka stanowi ważną przesłankę (art. 112, 112(5) KRO). Podobnie jest w przypadku przysposobienia

²¹⁶ Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. z 1964 r. nr 9, poz. 59.

– zgodnie z treścią art. 114 § 1 przysposobić można osobę małoletnią, tylko dla jej dobra. Art. 118 stanowi, że do przysposobienia osoby, która ukończyła lat 13, potrzebna jest jej zgoda, chyba że osoba ta jest niezdolna do wyrażenia zgody lub wynika, że uważa się za dziecko przysposabiającego, a żądanie zgody byłoby sprzeczne z jego dobrem (§3).

Pomimo tego, że do przysposobienia potrzebna jest zgoda rodziców przysposabianego lub opiekuna, sąd opiekuńczy może orzec o przysposobieniu pomimo braku zgody, jeśli odmowa pozostaje w sposób oczywisty sprzeczna z dobrem dziecka (odpowiednio art. 119 § 2 i art. 120 KRO).

Art. 125 § 1 KRO, który odnosi się do rozwiązywania stosunku przysposobienia, stanowi, że nie jest to dopuszczalne, jeśli wskutek tej czynności miałyby ucierpieć dobro małoletniego dziecka.

Zasada dobra dziecka odnosi się również do opieki i kurateli nad małoletnim. Zgodnie z art. 147 KRO sąd opiekuńczy wydaje niezbędne zarządzenie dla ochrony dziecka lub jego majątku do czasu objęcia opieki przez opiekuna, jeśli wymaga tego dobro dziecka. W stosunku do samej opieki KRO określa, że opiekunami dziecka powinny być osoby wskazane przez rodziców, jeśli nie byli pozbawieni władzy rodzicielskiej, chyba że dobro dziecka stoi temu na przeszkodzie. Jednocześnie art. 169 KRO określa, że sąd opiekuńczy zwalnia opiekuna, jeśli z powodu przeszkód faktycznych lub prawnych opiekun jest niezdolny do sprawowania opieki albo dopuszcza się czynów lub zaniedbań, które naruszają dobro pozostającego pod opieką dziecka. Ponadto w świetle przepisów KRO rodzzeństwo powinno wychowywać się wspólnie, chyba że dobro dziecka wymaga innego rozstrzygnięcia (art. 58 § 1, art. 112(8)).

Pomimo braku definicji dobra dziecka na gruncie prawa rodzinnego – w literaturze cywilistycznej nie brakuje prób podjęcia sprecyzowania tego zagadnienia. Wanda Stojanowska proponowała definicję dobra dziecka, jako:

kompleks wartości o charakterze niematerialnym i materialnym niezbędnych do zapewnienia prawidłowego rozwoju fizycznego i duchowego dziecka oraz do należytego przygotowania go do pracy odpowiednio do jego uzdolnień, przy czym wartości te są zdeterminowane przez wiele różnorodnych czynników, których struktura zależy od treści stosowanej normy prawnej i konkretnej, aktualnie istniejącej sytuacji dziecka, zakładając zbieżność tak pojętego dobra dziecka z interesem społecznym²¹⁷.

Jednocześnie zaznacza, że „dobra dziecka powinno być brane pod uwagę podczas stosowania każdego przepisu prawa mającego związek z sytuacją dziecka jako dobro nadrzędne. Aby tę powinność wyegzekwować, należy sprecyzować wyraźny nakaz tego rodzaju postępowania”²¹⁸. Inną definicją, zaproponowaną przez Stanisława Kołodziejskiego, jest rozumienie dobra dziecka jako

²¹⁷ W Stojanowska, *Rozwód a dobro dziecka*, Warszawa 1979, s. 27.

²¹⁸ Eadem, *Dobro...*, s. 81–111.

zespołu wartości, zarówno duchowych, jak i materialnych, jakie konieczne są do prawidłowego: a) rozwoju fizycznego dziecka, b) rozwoju duchowego dziecka, c) należytego przygotowania go do pracy dla dobra społeczeństwa²¹⁹. Jak zauważa Tadeusz Smoczyński, „zasada dobra dziecka jako istoty słabszej od innych i potrzebującej ochrony przenika całe prawo rodzinne niezależnie od tego, w jakim akcie prawnym unormowano konkretny fragment stosunków rodzinnych”²²⁰.

Odwołując się do powyższych definicji w literaturze i judykaturze, pomimo pewnych różnic w wykładni, można stwierdzić, że dobro dziecka stanowi rdzeń wszystkich przepisów dotyczących dzieci – nie tylko w prawie rodzinnym i opiekuńczym – a interes dziecka ma, co do zasady, charakter nadrzędny.

3. Dobro dziecka: uwagi podsumowujące

Powyższe rozważania miały na celu wskazanie najważniejszych przemian – światopoglądowych i prawnych – na przestrzeni ostatnich dekad w nawiązaniu do dobra dziecka oraz kwestii nieodłącznie z nim związanych, takich jak dzieciństwo oraz rodzina.

Przede wszystkim ustalono, że dziecko zaczęto traktować jak jednostkę stosunkowo niedawno – uwzględniając jego indywidualny byt. Okres, w którym dziecko postrzegano głównie z perspektywy wspólnotowej, jako członka rodziny, jako część wspólnoty, był wyjątkowo długi. Dopiero ubiegły wiek przyniósł trwałe zmiany w tym względzie. Dlatego też rozważania dotyczące dobra dziecka z perspektywy indywidualistycznej są zagadnieniem wyjątkowo nowym, zarówno w filozofii, jak i w prawie.

Na dodatek, nie tylko za sprawą tradycji i kultury, ale też warunków biologicznych, skutkujących brakiem umiejętności samodzielnego życia, dziecko w oczywisty sposób znajduje się na pograniczu dyskursu jednostka–wspólnota, gdyż nie tylko stanowi odrębny byt, ale też jednocześnie trwale i na długo zdane jest na swoją rodzinę, opiekunów oraz państwo. Właśnie z uwagi na charakterystykę dziecka i jego miejsce w świecie dywagacje dotyczące zagadnienia dobra dziecka są tak nurtujące.

Problem związany z podwójną indywidualistyczno-wspólnotową naturą dziecka znajduje bezpośrednie odbicie w prawie. Jak wynika z powyższych dociekań, panuje obecnie powszechna zgoda co do tego, że dobro dziecka jest wartością nadrzędną. Mimo to wciąż istnieją liczne wyjątki od tej zasady, wydaje się, że uzasadnione.

²¹⁹ S. Kołodziejski, *Dobro wspólnych nieletnich dzieci – jako przesłanka orzeczenia rozwoju*, „Palestra” 1965, nr 9, s. 30.

²²⁰ T. Smoczyński, *Prawo rodzinne...*, s. 19.

Podsumowując, spór pomiędzy perspektywą indywidualistyczną a wspólnotową w przypadku przedmiotowego zagadnienia jest wyjątkowo czytelny, a harmonia pomiędzy pierwiastkiem apollińskim a dionizyjskim – szczególnie trudna w realizacji. Te właśnie zagadnienia zostały szczegółowo omówione w kolejnej części.

IV. Dobro dziecka w ujęciu teoretycznoprawnym: między wspólnotą a jednostką

Każdy człowiek jest niepowtarzalny i jedyny w swoim rodzaju. Na kształt unikatowej osobowości składają się zarówno przekazane przez wspólnotę wartości, jak i indywidualne przemyślenia oparte na osobistych doświadczeniach. Ludzie mają silną potrzebę decydowania o własnym losie i o własnym życiu, wynikającą z wewnętrznego pragnienia wolności. Z drugiej strony, ludzka natura wymaga kontaktów z innym człowiekiem, z grupą i wspólnotą.

Tej podwójnej specyfiki człowieka nie kwestionują nawet liberałowie, dostrzegając znaczącą rolę wspólnoty w procesie kształtowania człowieka. W przypadku ludzi młodych – dzieci – dwoisty charakter człowieczej natury jest jeszcze bardziej wyraźny. Z uwagi na swoją niesamodzielność dzieci są całkowicie zdane na innych – na wspólnotę, do której przynależą, rodzinną czy państwową. Jednocześnie mają swoje własne pragnienia i dążenia oraz stanowią całkowicie odrębny od swojej rodziny i wspólnoty byt.

Niniejszy rozdział ma na celu próbę usystematyzowania zagadnienia dobra dziecka z uwzględnieniem perspektywy zarówno indywidualistycznej, jak i wspólnotowej.

Jak wskazano w poprzedniej części, dobro dziecka (czy też interes dziecka) jest zwrotem powszechnie używanym w aktach stanowienia prawa, zarówno międzynarodowych, jak i polskich, przy czym nie istnieje legalna definicja dobra dziecka. Jest to zabieg celowy, bowiem nie ulega wątpliwości, że zamknięcie tego pojęcia w ścisłych ramach definicji ustawowej byłoby niepożądane, gdyż ograniczyłoby możliwość oceny indywidualnych sytuacji przez właściwe organy. Z drugiej strony, istnieją poważne wątpliwości związane z nadmiernym i swobodnym posługiwaniem się tym pojęciem przez organy stosujące prawo. W związku z takimi obawami Stephen Parker zauważył, że koncepcja dobra dziecka w prawie w zasadzie nie jest do końca ani przydatna, ani bezużyteczna (*neither wholly useful or useless*)¹.

W nawiązaniu do powyższych kontrowersji należy najpierw odnieść się do wątpliwości związanych z konstrukcją normatywną dobra dziecka. W literaturze

¹ S. Parker, *The Best Interest of the Child – Principles and Problems*, „International Journal of Law and the Family” 1994, nr 8, s. 39.

dobro dziecka traktowane jest zarówno jako zasada prawa, jak i klauzula generalna. W związku z tym poniżej pokrótce omówiono najważniejsze kryteria dotyczące zarówno zasad prawa, jak i klauzul generalnych. Przedstawiono nową propozycję spojrzenia na pojęcie dobra dziecka jako elementu systemu prawnego opartą na Nietzscheańskiej optyce. Wskazano również, że w zależności od przyjętej płaszczyzny dobro dziecka jest interpretowane w sposób indywidualistyczny bądź wspólnotowy.

Niniejszy rozdział omawia w sposób szczegółowy judykaturę trybunałów międzynarodowych oraz polskie orzecznictwo w celu wskazania na różnice w dokonywaniu wykładni na podstawie zaproponowanego ujęcia tego zagadnienia. Najistotniejszym zaś zagadnieniem jest zależność pomiędzy dobrem dziecka rozumianym jako dobro jednostki a dobrem dziecka jako części całości – dobra wspólnego. Próba usystematyzowania tych wątpliwości z perspektywy filozoficznej zawarta jest w poniższych rozdziałach.

1. Konstrukcja normatywna dobra dziecka

Doktryna jest podzielona co do identyfikacji kryterium dobra dziecka. Na gruncie rodzimej literatury część autorów zalicza dobro dziecka do zasad prawa. Na przykład Tadeusz Smoczyński podkreśla, że „zasada dobra dziecka, jako istoty słabszej od innych i potrzebującej ochrony, przenika całe prawo rodzinne niezależnie od tego, w jakim akcie prawnym unormowano konkretny fragment stosunków rodzinnych”². Wydaje się, że również Wanda Stojanowska podziela ten pogląd, wskazując, że „dobro dziecka powinno być brane pod uwagę podczas stosowania każdego przepisu prawa mającego związek z sytuacją dziecka jako dobro nadrzędne”³. Maciej Dybowski podkreśla, że dobro dziecka jest zasadą prawa rodzinnego, którą można zastosować „w różnym stopniu w porównaniu z innymi interesami, zasługującymi na uwagę sądu i ochronę”⁴.

Krótko mówiąc, większość autorów przyjmuje, że dobro dziecka to zasada prawa rodzinnego. Istnieje jednak szereg przesłanek wskazujących na to, że dobro dziecka jest też zasadą innych gałęzi prawa, w tym prawa administracyjnego, prawa międzynarodowego (ze szczególnym uwzględnieniem prawa uchodźczego) oraz konstytucyjnego.

² T. Smoczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2005, s. 19.

³ W. Stojanowska, *Dobro dziecka jako instrument wykładni norm konwencji o prawach dziecka oraz prawa polskiego i jako dyrektywa jego stosowania*, [w:] *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia*, red. T. Smoczyński, Poznań 1999, s. 81–111.

⁴ M. Dybowski, *Ronolda Dworkina koncepcja zasad prawa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2001, nr 3, s. 102.

Tak wskazał w swoim orzecznictwie Trybunał Konstytucyjny, identyfikując dobro dziecka jako zasadę prawa. W wyroku z dnia 28 kwietnia 2003 r., K 18/02, podniósł, że „nakaz ochrony dobra dziecka stanowi podstawową, nadrzędną zasadę polskiego systemu prawa rodzinnego, której podporządkowane są wszelkie regulacje w sferze stosunków pomiędzy rodzicami i dziećmi [...] Dobro dziecka jest również tą wartością, która determinuje kształt innych rozwiązań instytucjonalnych, w tym przede wszystkim na gruncie Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego”. TK akcentuje również, że zasada dobra dziecka ma źródło w art. 72 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej⁵.

Jednakże Trybunał Konstytucyjny nie jest konsekwentny w stosowaniu terminologii dotyczącej dobra dziecka. W jednym tylko orzeczeniu w nawiązaniu do dobra dziecka posługuje się terminem „konstytucyjna zasada”, by w innym akapicie stwierdzić, że „dobro dziecka stanowi swoistą konstytucyjną klauzulę generalną”.

W polskiej doktrynie pogląd klasyfikujący dobro dziecka jako klauzulę generalną nie jest odosobniony. Należy przede wszystkim nadmienić, że Leszek Leszczyński, niekwestionowany autorytet z zakresu teorii tworzenia oraz stosowania klauzul generalnych, stoi na stanowisku, że dobro dziecka to klauzula generalna, odsyłająca do pozaprawnych kryteriów moralnych. Jego zdaniem jest to klauzula generalna, która stała się co najwyżej „stałym elementem praktyki orzeczniczej”⁶.

Również według Macieja Zielińskiego i Zygmunta Ziemińskiego dobro dziecka to klauzula generalna, nakazująca podjąć organowi stosującemu prawo decyzje zgodnie z przyjętą oceną, które odsyłają do zindywidualizowanych ocen związanych z konkretnym przypadkiem. Autorzy podkreślają, że standardy ocen wyznacza orzecznictwo wyższych instancji, chociaż przy klauzulach generalnych, co do zasady, trudno jest przedstawić stanowczą argumentację za taką, a nie inną oceną globalną w poszczególnych przypadkach granicznych⁷. Co więcej, należy wskazać, że historycznie na gruncie polskiego prawa dobro dziecka było traktowane jako tzw. klauzula generalna mniejszego zasięgu, mieszcząca się w ramach klauzuli zasad współżycia społecznego⁸.

W związku z różnymi stanowiskami w doktrynie oraz w nawiązaniu do braku precyzyjności w orzecznictwie, w którym terminy klauzula i zasada w odniesieniu do dobra dziecka stosowane są zamiennie, poniższe dociekania mają na celu usystematyzowanie tego zagadnienia w odniesieniu do przedmiotowego

⁵ Zob. wyrok TK, K 8/03.

⁶ L. Leszczyński, G. Maroń, *Pojęcie i treść zasad prawa oraz generalnych klauzul odsyłających. Uwagi porównawcze*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia” 2013, nr 60, s. 90.

⁷ Ibidem.

⁸ W. Stojanowska, *Dobro...*

pojęcia dobra dziecka. W związku z tym niniejszy rozdział pokrótce omawia wybrane koncepcje dotyczące zasad prawa oraz teoretyczne podstawy koncepcji klauzul generalnych.

1.1. Kilka uwag o zasadach prawa – koncepcje wybrane

Zasady prawa stanowią jeden z najważniejszych konstruktów normatywnych współczesnych porządków prawnych oraz znajdują się w centrum zainteresowania zarówno zagranicznej, jak i polskiej nauki prawa. Sam termin „zasada prawa” jest wieloznaczny⁹, dlatego w tym opracowaniu przedstawiono jedynie wybrane, najważniejsze teorie dotyczące tego zagadnienia.

Przełomowe koncepcje w ramach światowej teorii prawa dotyczące zasad prawa pochodzą przede wszystkim od Ronalda Dworkina oraz Roberta Alexego. Należy wskazać też na teorie Manuela Atienzy oraz Juana R. Manero¹⁰. Na gruncie rodzimej literatury do najważniejszych prac z tego zakresu należy przede wszystkim przełomowa monografia pt. *Zasady prawa. Zagadnienia podstawowe* Sławomiry Wronkowskiej, Macieja Zielińskiego i Zygmunta Ziemińskiego¹¹. Poprzedzającą tę pracę koncepcja Jerzego Wróblewskiego również stanowi ważne ujęcie tego zagadnienia na gruncie polskiego prawodawstwa¹².

Zainteresowanie dotyczące problematyki zasad prawa od strony teoretycznoprawnej wciąż jest wysokie, a do najważniejszych teoretyków i teoretyczek z zakresu zasad prawa należy zaliczyć przede wszystkim Marzenę Kordelę¹³, Milenę Korycką-Zirk¹⁴, Grzegorza Maronia¹⁵, Sławomira Tkacza¹⁶ oraz Bartosza Wojciechowskiego¹⁷.

⁹ Jak słusznie podkreśla się w literaturze, „na gruncie polskiej etyki prawniczej dość powszechnie przyjęto w ogóle używać pojęcia zasad do wszystkich norm etyki zawodów prawniczych. Wynika to chociażby z tytułów kodeksów i zbiorów etyki adresowanych do poszczególnych profesji prawniczych funkcjonujących w Polsce”, np. Zbiór Zasad Etyki Adwokackiej i Godności Zawodu czy Zbiór Zasad Etyki Zawodowej Sędziów, S. Sykuna, *Tortury XXI w.*, Gdańsk 2013, s. 218.

¹⁰ M. Atienza, J.R. Manero, *A Theory of Legal Sentences*, Dordrecas 1998.

¹¹ S. Wronkowska, M. Zieliński, Z. Ziemiński, *Zasady prawa. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1974.

¹² J. Wróblewski, *Prawo obowiązujące a „ogólne zasady prawa”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1965, nr 42, s. 25 i n.

¹³ M. Kordela, *Zasady prawa. Studium teoretycznoprawne*, Poznań 2014.

¹⁴ M. Korycka-Zirk, *Teorie zasad prawa a zasada proporcjonalności*, Warszawa 2012.

¹⁵ G. Maroń, *Zasady prawa. Pojmowanie i typologie a rola w wykładni prawa i orzecznictwie konstytucyjnym*, Poznań 2011.

¹⁶ S. Tkacz, *O integrowanej koncepcji zasad prawa w polskim prawoznawstwie (od dogmatyki do teorii)*, Toruń 2014.

¹⁷ B. Wojciechowski, *Dyskrecjonalność sędziowska. Studium teoretycznoprawne*, Toruń 2004.

Zasady prawne z uwagi na hierarchię w systemie prawa i pełnioną w niej rolę dzielą się na zasady całości bądź części systemu prawa (systemowe oraz gałęziowe), zasady danego aktu normatywnego bądź instytucji prawnych. W związku z tym zasady prawa są również szeroko komentowane z perspektywy właściwie każdej z nauk prawa, szczególnie prawa pracy¹⁸, prawa administracyjnego¹⁹, karnego²⁰ czy konstytucyjnego²¹. Na potrzeby niniejszej publikacji konieczne jest ograniczenie się do skrótowego przedstawienia najistotniejszych, wybranych zagadnień z zakresu teorii i filozofii prawa.

Ronald Dworkin stworzył być może najsłynniejszą teorię zasad prawa, która sprowadza się do zestawienia zasad prawa (ang. *principles*) z regułami prawnymi (ang. *rules*)²². Zauważył, że „różnica między zasadami prawa a regułami prawa jest natury logicznej (a nie tylko funkcjonalnym). Obie grupy norm wskazują dane rozstrzygnięcia, co do odpowiedzialności prawnej w określonych okolicznościach, lecz różnią się co do ich charakteru”²³, czyli różnica ta przebiega nie w sferze zakresu regulowania, a zastosowania. Aby norma prawna mogła zostać zakwalifikowana jako zasada prawna – wedle teorii Dworkina – musi być niekonkluzywna, warunkowa, mieć swoją wagę²⁴.

Ponadto zasady stosuje się zgodnie z konwencją *more or less* (mniej więcej), natomiast reguły w ramach *all or nothing fashion* (wszystko albo nic). Według Dworkina najważniejszym kryterium jest sytuacja konfliktu w przypadku tych grup wypowiedzi normatywnych, bowiem w sytuacji, gdy reguły są ze sobą sprzeczne, jedna z nich musi stać się nieważna²⁵. Natomiast „gdy zasady krzyżują się ze sobą (na przykład: wymóg ochrony konsumenta krzyżuje się z zasadami swobody zawierania umów), konflikty takie muszą być rozwiązywane przy uwzględnieniu względnej doniosłości każdej z nich”²⁶. Innymi słowy, zasady są jedynie „względnie doniosłe”²⁷, bowiem istnieje możliwość fragmentarycznego ich zastosowania. W przypadku gdy dochodzi do kolizji zasad prawa, zachodzi jedynie konieczność wyważenia (zharmonizowania) zasad, nie jest zaś konieczne orzeczenie o ich nieobowiązywaniu²⁸. Dworkin stoi na stanowisku, że – w dużym

¹⁸ Zob. np. Z. Góral, *O kodeksowym katalogu zasad indywidualnego prawa pracy*, Warszawa 2011.

¹⁹ Zob. np. K. Ziemiński, *Zasady ogólne prawa administracyjnego*, Warszawa 1989.

²⁰ Zob. np. A. Gubiński, *Zasady prawa karnego*, Warszawa 1974.

²¹ Zob. np. T. Zalasinski, *W sprawie pojęcia konstytucyjnej zasady prawa*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 8, s. 28 i n.

²² R. Dworkin, *The Model of Rules*, „The University of Chicago Law Review” 1967, t. 35, nr 1, s. 14 i n.

²³ M. Kordela, *Zasady prawa. Studium...*, s. 55.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998, s. 65.

²⁷ M. Dybowski, *Ronolda...*, s. 103.

²⁸ M. Kordela, *Zasady prawa. Studium...*

uproszczeniu – sędzia powinien oprzeć swoją decyzję na zasadzie (podstawie) decyzji, która znajduje odzwierciedlenie w całym systemie prawnym. Jest to możliwe również w wypadku *hard cases*, w których istnieje wyłącznie *one right answer* (jedna jedyna prawidłowa odpowiedź)²⁹.

Dworkin obok reguł i zasad wyróżnia dodatkowo dyrektywy polityczne (ang. *policies*). Są to wypowiedzi wyrażające cele ogólne, podczas gdy zasady odnoszą się do interesów indywidualnych jednostek. W przypadku konfliktu na linii *principles–policies* pierwszeństwo powinno być przyznane tym pierwszym, z wyjątkiem sytuacji nadzwyczajnych. Dworkin jest zdania, że organ stosujący prawo powinien przyznać pierwszeństwo zasadom, chroniącym indywidualne prawa jednostki, bowiem ochrona *policies* nie należy do zadań sądów, a prawodawcy³⁰.

W późniejszych latach pojawiły się następne koncepcje zasad prawa, które zyskały uznanie na arenie międzynarodowej. Jedną z tych typologii jest koncepcja Atienzy i Manero, którzy zaproponowali własny, ogólny podział zasad prawa na zasady-normy programowe, zasady *sensu stricto* oraz *policies*. Klasyfikacja ta stanowi, że zasady-normy programowe mają otwarty zakres normowania, bowiem prawodawca celowo pozostawił wybór zachowania adresatom normy³¹. Natomiast zasady *sensu stricto* charakteryzują się tym, że posiadają otwartą hipotezę i zamkniętą dyspozycję, przez co jest możliwe określenie zakazanych bądź nakazanych zachowań *in abstracto*³².

Jedną z najbardziej rozwiniętych oraz oryginalnych koncepcji z zakresu zasad prawa jest propozycja Roberta Alexy’ego. Według tego filozofa prawa zasady prawa to normy, które zakładają realizację stanu rzeczy w najwyższej możliwej mierze (zarówno od strony prawnej, jak i faktycznej)³³. Przede wszystkim należy wymienić trzy podstawowe formuły Alexy’ego, na których oparta jest jego teoria zasad prawa: *the optimization thesis* (teza optymalizacji), *the collision law* (prawo kolizji) oraz *the balancing law* (prawo ważenia). W skrócie można powiedzieć, że *the optimization thesis* stanowi o tym, że zasady powinny być realizowane w najpełniejszy możliwy sposób, gdyż mają charakter wymogów (nakazów) optymalizacyjnych³⁴.

Powinność osiągnięcia określonego stanu rzeczy kształtuje się dopiero w momencie realizacji obowiązku spełnienia danej zasady prawnej, a nie w momencie

²⁹ Ibidem, s. 40–41.

³⁰ R. Dworkin, *Biorąc prawa...*, s. 161.

³¹ M. Atienza, J.R. Manero, *A Theory...*

³² G. Maroń, *Zasady prawa. Pojmowanie...*

³³ R. Alexy, *Teoria praw podstawowych*, Warszawa 2010.

³⁴ Ang. „Principles are norms commanding that something be realized to the highest degree that is actually and legally possible. Principles are therefore optimization commands”, R. Alexy, *On the Structure of Legal Principles*, „Ratio Juris” 2000, t. 13, nr 3, s. 294–304, zob. też G. Maroń, *Formuła ważenia zasad prawa jako mechanizm usuwania ich kolizji na przykładzie Roberta Alexy’ego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 2009, z. 53, s. 86–106.

stanowienia prawa³⁵. Druga z formuł, prawo kolizji, zakłada „alternatywny” sposób rozstrzygnięcia konfliktu poprzez warunkowe przyznanie pierwszeństwa jednej z zasad. Innymi słowy, *the collision law* to proces przyznania pierwszeństwa jednej zasadzie nad drugą. Ów prymat jednej zasady nad drugą nie jest jednak ostateczny i absolutny, ponieważ ma charakter warunkowy. Wynika z tego, że nawet w zbliżonym stanie fatycznym w innej sprawie pierwszeństwo może zostać przyznane innej zasadzie. Alexy wskazuje, że niemożność eliminacji tego konfliktu *ex ante* różni zasady od reguł prawa w tym wypadku³⁶. Natomiast trzecia teza, dotycząca ważenia, sprowadza się do tego, że czym większy stopień niespełnienia czy naruszenia jednej zasady, tym ważniejsze musi być spełnienie innej zasady³⁷. Alexy podkreśla, że podstawę tej formuły stanowi zasada proporcjonalności (która z kolei oparta jest na trzech zasadach: odpowiedniości, konieczności i proporcjonalności w wąskim znaczeniu³⁸).

Do nakazu optymalizacji oraz konieczności poszukiwania właściwej reguły pierwszeństwa na gruncie rodzimej literatury nawiązuje Bartosz Wojciechowski. Stwierdza, że

nie jest możliwe wskazanie uniwersalnej reguły pierwszeństwa, która znajdzie zastosowanie w każdym rozstrzyganym przypadku, chyba że będzie miała ona tak ogólną formę, że będzie realizować łącznie wyróżnione wcześniej zasady, to jest: zastosowanie formalnie ustanowionych norm, zastosowanie norm, które powinny obowiązywać zgodnie z jakąś empirycznie stwierdzaną wolą ustawodawcy, zastosowanie norm, które stanowią racjonalne następstwo norm wypowiedzianych lub założonych przez ustawodawcę, co wymaga jednak również odpowiedniej interpretacji³⁹.

Wskazuje, wobec tego, że reguła pierwszeństwa ma wymiar pragmatyczny – prymat jednej zasady nad drugą zależy od konkretnej sytuacji i kontekstu (z uwzględnieniem okoliczności lokalnych, historycznych i kulturowych). Dochodzi do wniosku, że pozostawienie swobody ważenia zasad prawa sędziemu jest w pewnym sensie jego indywidualną i subiektywną sprawą (ustalenie pierwszeństwa zależy od skali preferencji)⁴⁰. Istnieje jednak założenie, że posiada on umiejętność oraz świadomość ważenia zasad, zmierzając do jedynie poprawnego rozstrzygnięcia. Tym samym powinny

istnieć obiektywne kryteria poprawnego zastosowania zasad i wyważenia kolidujących zasad bądź celów, ich brak zrodzi bowiem niebezpieczeństwo niemożności odróżnienia między prawdziwym zastosowaniem zasady lub zrealizowaniem celu i jedynie wiarą, że odpowiednia zasada

³⁵ M. Kordela, *Zasady prawa. Studium...*

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ważenie obejmuje elementy takie jak reguła (prawo) ważenia, wzór ważenia, ciężar argumentacji, R. Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, Oxford 2002, s. 102.

³⁸ M. Kordela, *Zasady prawa. Studium...*, s. 68.

³⁹ B. Wojciechowski, *Dyskrecjonalność...*, s. 243.

⁴⁰ Ibidem.

rzeczywiście została zastosowana. Będą to kryteria kontrolowalności, uzasadnialności i racjonalności rozstrzygnięcia, czyli roszczenia umożliwiające dojście do dyskursywnie poprawnego rozstrzygnięcia⁴¹.

Owo poprawne rozstrzygnięcie jest możliwe dzięki otwartości argumentacji prawniczej, dzięki której sąd może dojść do wniosku, że w danej sprawie jedna zasada (na podstawie ważnych powodów) nie powinna być zastosowana – wówczas prymat przyznaje się innej zasadzie (konieczne jest przy tym również uwzględnienie celów i wartości ustawy oraz całego porządku prawnego)⁴².

Odnosząc się do polskiej teorii zasad prawa, należy nawiązać do koncepcji Jerzego Wróblewskiego. Podzielił on ogólne zasady prawa na dwie grupy, mianowicie niektóre z zasad prawnych to normy prawne, z kolei pozostałe to reguły znajdujące się poza systemem prawa, a ich uzasadnienia należy szukać np. w systemach filozofii⁴³. Zasady-postulaty nie mają jako takie uzasadnienia tetycznego, zatem nie są elementem systemu prawa – jak podnosi Wróblewski⁴⁴. Pomimo tego przypisuje im się charakter zasad prawa *de lege ferenda*, z uwagi na treść tych norm.

O tym, że dana norma prawna jest zasadą, świadczy po pierwsze umiejscowienie jej na wysokim szczeblu w systemie prawa. Ponadto norma-zasada w drodze wnioskowania prawniczego staje się podstawą do wyprowadzenia normy-konsekwencji, uznanej za obowiązującą normę⁴⁵. Poza tym normy-zasady odgrywają istotną rolę w systemie prawa, gdyż dotyczą zagadnień pierwszoplanowych. Wreszcie – normę prawną, będącą zasadą prawa, cechuje odwołanie do kryteriów nienormatywnych. Należy jednak zaznaczyć, że kryteria te nie muszą być spełniane łącznie.

Najśłynniejsza polska monografia z zakresu zasad prawa to wydane przez Wronkowską, Zielińskiego oraz Ziemińskiego w 1974 r. *Zasady prawa. Zagadnienia podstawowe*. Zaproponowano w niej ujęcie zasad prawa, które stało się powszechnym punktem wyjścia na gruncie polskiej doktryny w przypadku omawiania tego zagadnienia. Wedle tego podziału zasady dzielą się na wypowiedzi opisowe, dyrektywne oraz oceniające.

Skrótowo można nakreślić, że zasady w ujęciu opisowym to typ ukształtowania danej instytucji prawnej, czyli „wzorzec ukształtowania określonego przedmiotu unormowania wskazujący sposób rozstrzygnięcia określonej kwestii, wyróżnionej z określonego punktu widzenia”⁴⁶. Zasady w tym znaczeniu pełnią

⁴¹ Ibidem, s. 244.

⁴² Przedstawia ograniczenie swobody w dwóch ujęciach: ze względu na wybór alternatyw bądź argumentów, B. Wojciechowski, *Dyskursywny model sądowego stosowania prawa – wybrane aspekty*, [w:] *Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, Kraków 2003, s. 165–166.

⁴³ K. Opalek, J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii prawa ludowego*, Warszawa 1969, s. 92.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ M. Kordela, *Zasady prawa. Studium...*, s. 15.

⁴⁶ S. Wronkowska, M. Zieliński, Z. Ziemiński, *Zasady...*, s. 31.

istotną funkcję historyczną, naukowo-dydaktyczną, praktyczną, umożliwiającą zbudowanie dyrektyw interpretacyjnych oraz uzupełnienie luk konstrukcyjnych⁴⁷. Natomiast jako wypowiedzi dyrektywalne zasady to wiążące normy postępowania wyznaczające dyrektywę postępowania, którą można wyinterpretować z tekstu aktu prawnego⁴⁸. W końcu zasady jako wypowiedzi oceniające zazwyczaj pełnią funkcję służebną do zasad-dyrektyw i sprowadzają się do zwrotów wyrażających aprobatę bądź dezaprobatę (również tzw. wypowiedzi formułujące oceny proste – jak zasada dobra wspólnego czy zasada dobra dziecka)⁴⁹.

Te i inne nowatorskie propozycje teoretyków prawa dotyczące zasad prawa szeroko omawia Grzegorz Maroń w opracowaniu *Zasady prawa jako składnik kultury prawnej*. Zwraca uwagę, że „procesy europeizacji i globalizacji prawa przejawiają się nie tylko w unifikacji czy harmonizacji treści prawa, ale także znajdują swój wyraz w naukowej refleksji nad prawem i w ujednoliceniu praktyki jego stosowania”⁵⁰. Stąd być może popularność i wpływ teorii Dworkina, która choć wyrosła na gruncie *common law*, zyskała na popularności również na gruncie kontynentalnej praktyki oraz teorii prawa.

Co pewien czas w debatach doktrynalnych powraca dyskusja dotycząca pewnych elementów zasad prawa lub propozycje nowatorskiego ujęcia tego zagadnienia. Najważniejszą współczesną koncepcją dotyczącą zasad prawa są tezy Marzeny Kordali ujęte w *Zasadach prawa. Studium teoretycznoprawnym*. Wyznacza ona 12 elementów swojej teorii. Zasady prawa: (1) są normami formułującymi nakaz realizacji określonej wartości, (2) od norm-reguł różnią się przedmiotem obowiązku, (3) jako element prawa mają status obowiązujący, (4) o ich „zasadniczości” przesądza rodzaj przedmiotu nakazu, (5) *opinio communis doctorum*. Ponadto zasady cechują się tym, że (6) tworzą uporządkowaną całość o wyraźnych cechach systemu, (7) występuje wyodrębnialny podzbiór zasad naczelných, które są (8) normatywnym wyrazem fundamentalnych wyborów aksjologicznych prawodawcy. Stosowanie zasady prawa jest w istocie (9) stosowaniem reguły prawa formułowanej na podstawie zasady, (10) może występować samodzielnie albo z innymi zasadami prawa, a w przypadku gdy mają wartość relewantną, występuje stan zgodności (lub neutralności) bądź kolizyjności. W sytuacji kolizji (11) podmiot stosujący prawo dokonuje ich ważenia, a podstawą rozstrzygnięcia jest zasada najsilniej preferowana. Wreszcie (12): „każdy akt stosowania zasady prawa jest wiążącym (precedensowo) aktem jej precyzowania (konkretyzowania)”⁵¹. Niewątpliwie propozycja ta stanowi unikatowy i kompleksowy sposób określenia zasad prawa w prawoznawstwie.

⁴⁷ Ibidem, s. 28, 51, za: M. Kordela, *Zasady prawa. Studium...*, s. 25.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ S. Wronkowska, M. Zieliński, Z. Ziemiński, *Zasady...*, s. 25.

⁵⁰ G. Maroń, *Zasady prawa jako składnik kultury prawnej*, [w:] *Konwergencja czy dywergencja kultur i systemów prawnych?*, red. O. Nawrot, S. Sykuna, J. Zajadło, Warszawa 2012, s. 14.

⁵¹ M. Kordela, *Zasady prawa. Studium...*, s. 277.

Najważniejszym jej aspektem jest podkreślenie doniosłej funkcji, jaką pełnią zasady, czyli wprowadzenie wartości do systemu prawa⁵².

Wskazane typologie zasad prawa nie wyczerpują ich charakterystyki, a jedynie wskazują na wieloznaczność i różnorodność koncepcji w teorii i filozofii prawa. Pomimo tego na potrzeby niniejszego opracowania konieczne jest ograniczenie się do powszechnie akceptowanych ustaleń dotyczących zasady prawa. Można z pewną dozą ostrożności stwierdzić, że zasada prawna jest to doniosła aksjologicznie norma nadrzędna, ogólna, chroniąca dobro szczególnie cenne w porównaniu z innymi, „zwykłymi” normami – a więc norma zasadnicza wyrażająca preferencje prawodawcy⁵³. Zazwyczaj zasady są wyrażone bezpośrednio lub pośrednio w aktach normatywnych, chociaż niekiedy są identyfikowane z elementami kultury prawnej takimi jak doktryna czy tradycja prawna⁵⁴. Zdarza się, że zasady są wyodrębnione w samym tekście.

Ponadto zasady mają na celu dopełnianie oraz korygowanie wzorów płynących z norm zwykłych oraz uczestniczenie w rozstrzyganiu kolizji pomiędzy normami zwykłymi⁵⁵. Przyczyniają się zatem do uzupełniania luk w prawie, wskazują kierunek interpretacji i ułatwiają przeprowadzenie wnioskowań *per analogiam*. Niekiedy zasady prawa mogą stanowić główny bądź wyłączny składnik normatywnej podstawy decyzji stosowania prawa⁵⁶.

1.2. Krótka charakterystyka klauzul generalnych

O klauzulach generalnych mówi się, że jest to „wielce zdradliwy temat”⁵⁷. Wynika to przede wszystkim z tego, że choć problematyka ta była wielokrotnie omawiana w piśmiennictwie, wciąż wiąże się z nią wiele kontrowersyjnych zagadnień o charakterze teoretycznoprawnym, ale też takich dotyczących moralności i wartości samego prawa.

Pojęcie klauzul generalnych nie zostało zdefiniowane w języku prawnym, jest to termin ukuty przez doktrynę i praktykę prawniczą. Klauzule są natomiast zwrotem języka aktu prawnego, odsyłającym do kategorii pozaprawnych⁵⁸. Rola klauzul generalnych różni się w zależności od gałęzi prawa oraz typu kultury prawnej, co zostało szeroko omówione w literaturze⁵⁹. W tym miejscu jednak

⁵² M. Kordela, *Zasady prawa jako normatywna postać wartości*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2006, z. 1, s. 39–54.

⁵³ S. Wronkowska, M. Zieliński, Z. Ziemiński, *Zasady...*, s. 39.

⁵⁴ L. Leszczyński, *Zasady prawa – założenia podstawowe*, „Studia Iuridica Lublinensia” 2016, t. 25, nr 1, s. 11–16.

⁵⁵ Ibidem, s. 15.

⁵⁶ L. Leszczyński, *Tworzenie generalnych klauzul odsyłających*, Lublin 2000.

⁵⁷ T. Zieliński, *Klauzule generalne w prawie pracy*, Warszawa 1988, s. 5.

⁵⁸ L. Leszczyński, *Tworzenie...*, s. 38.

⁵⁹ Zob. L. Leszczyński, *Stosowanie generalnych klauzul odsyłających*, Zakamycze, Kraków 2000.

należy podkreślić, że klauzule generalne stanowią przede wszystkim przedmiot zainteresowania w systemach prawa stanowionego, w kontraście do modelu opartego na precedensowych decyzjach sądowych⁶⁰. W polskim piśmiennictwie pojęcie i charakter klauzuli generalnej został szeroko omówiony zarówno na gruncie teorii prawa, jak i w innych naukach prawnych, szczególnie z zakresu prawa cywilnego⁶¹, administracyjnego⁶² czy prawa pracy⁶³.

W polskiej teorii prawa już od lat 50. aż do końca lat 80. kwestia odesłań w prawie była szeroko komentowana⁶⁴. Przede wszystkim należy nawiązać do publikacji Jerzego Wróblewskiego, który dokonał podziału *sensu largo* na przepisy odsyłające systemowo (do innych przepisów należących do systemu prawa) oraz pozasystemowo. Na gruncie ówczesnie obowiązujących przepisów, oprócz odesłań do moralności, słuszności i zasad życia społecznego, wymieniał regulaminy porządkowe oraz techniki w poszczególnych gałęziach produkcji jako reguły odniesienia pozasystemowego. Wyjaśniał, że

jeżeli zaś chodzi o sposób odniesienia, to w prawie obowiązującym mogą występować przepisy odsyłające w postaci przepisów nakazujących przestrzeganie określonego rodzaju reguł lub też uzależniające sposób korzystania z praw lub określenie konsekwencji niektórych aktów prawnych w zależności od ich zgodności z regułami społecznymi. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z prostym odesłaniem, w drugim zaś z tak zwanymi „klauzulami generalnymi”⁶⁵.

Problematyka klauzul generalnych z perspektywy teoretycznoprawnej odżyła w polskim prawoznawstwie na początku lat 90. za sprawą Leszka Leszczyńskiego, autora najważniejszych monografii: *Tworzenie generalnych klauzul odsyłających* oraz *Stosowanie generalnych klauzul odsyłających* dotyczących tej problematyki w rodzimej teorii prawa. Rozważania te stanowią punkt wyjścia dla większości publikacji dotyczących kwestii klauzul generalnych w różnych gałęziach prawa, są również głównym punktem odniesienia w zakresie problematyki dotyczącej teorii klauzul generalnych w niniejszym opracowaniu, z uwagi na szeroko uznaną w literaturze doniosłość tego zagadnienia⁶⁶.

⁶⁰ Więcej na temat precedensu sądowego zob. M.J. Golecki, *Precedens sądowy w świetle ewolucji brytyjskiego pozytywizmu prawniczego*, „Principia” 2015, nr 61–62, s. 159–176.

⁶¹ Zob. Z. Radwański, M. Zieliński, *Klauzule generalne w prawie prywatnym*, [w:] *System prawa prywatnego*, red. M. Safjan, Warszawa 2007; A. Stelmachowski, *Klauzule generalne w kodeksie cywilnym*, „Państwo i Prawo” 1965, nr 1, s. 5–20.

⁶² Zob. A. Gomułowicz, A. Choduń, A. Skoczylas, *Klauzule generalne i zwroty niedookreślone w prawie podatkowym i administracyjnym. Wybrane zagadnienia teoretyczne i orzecznicze*, Warszawa 2013.

⁶³ Zob. T. Zieliński, *Klauzule...*

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ J. Wróblewski, *Przepisy odsyłające*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1964, nr 35, s. 13.

⁶⁶ Ibidem.

Leszczyński zamiast klasycznego zwrotu „klauzule generalne” proponuje termin „generalne klauzule odsyłające”, który jego zdaniem lepiej odzwierciedla funkcję tych zwrotów – odesłania do kryteriów pozaprawnych. Wskazuje, że pojęcie „klauzula generalna” nie podkreśla elementu odesłania, co może budzić pewne wątpliwości⁶⁷. Pomimo tego, że obserwacje Leszczyńskiego i Maronia są, co do zasady, słuszne i zasługują na uznanie, przyjęto za Wróblewskim uproszczony termin „klauzule generalne” z uwagi na to, że jest on szerzej rozpowszechniony w doktrynie⁶⁸ oraz powszechnie funkcjonuje w języku praktyki prawniczej.

Definicja zaproponowana przez Leszka Leszczyńskiego stanowi, że generalna klauzula odsyłająca (klauzula generalna) to „powszechna konstrukcja normatywna, poprzez którą prawodawcy kreują szeroki zakres swobody dla podmiotów stosujących prawo”⁶⁹. Ponadto klauzule generalne można postrzegać jako cały przepis prawny zawierający odesłanie pozaprawne (tzw. ujęcie szerokie) lub jedynie jako sam zwrot niedookreślony (tzw. ujęcie wąskie)⁷⁰. Leszczyński stoi na stanowisku, że jest to „część przepisu prawnego upoważniająca podmiot stosujący prawo do oparcia decyzji prawnej na wskazanych kryteriach pozaprawnych”⁷¹, jednocześnie podkreślając, że „wybór któregoś z powyższych stanowisk nie wpływa w istotny sposób na wyprowadzenie twierdzeń dotyczących praktyki prawodawczej w zakresie odsyłania oraz praktyki sądowej i administracyjnej w zakresie korzystania z odesłań”⁷².

Należy podkreślić, że element odsyłający klauzul generalnych również budzi pewne kontrowersje – z odsyłającym charakterem nie zgadza się Józef Nowacki⁷³. Jerzy Wróblewski podkreślił, że odesłanie do takich reguł społecznych (przepisów zawierających klauzulę generalną) „oznacza odesłanie do określonych reguł społecznych, które w jakiś nieformalny sposób wytworzyły się w społeczeństwie i świadomości (czy poczuciu) ich obowiązywania, w pewnym stopniu efektywnie kierują zachowaniem się ludzi”⁷⁴. Jednakże, przyznał za Nowackim, że to, w jakich sytuacjach można mówić o wytworzeniu się zwyczaju w społeczeństwie bądź o przekształceniu się poglądu moralnego w regułę moralną – jest rzeczą sporną⁷⁵. W takich sytuacjach określenie reguł panujących w społeczeństwie należy do organu stosującego prawo.

⁶⁷ L. Leszczyński, *Klauzule generalne w stosowaniu prawa*, Lublin 1986, s. 28.

⁶⁸ Idem, G. Maroń, *Pojęcie...*

⁶⁹ Idem, *Tworzenie...*, s. 7.

⁷⁰ Idem, G. Maroń, *Pojęcie...*, s. 87.

⁷¹ Idem, *Tworzenie...*, s. 8.

⁷² Ibidem.

⁷³ Z odsyłającym charakterem klauzul generalnych nie zgadza się J. Nowacki, *O przepisach zawierających klauzule generalne*, [w:] idem, *Studia z teorii prawa*, Zakamycze 2003, s. 133 i n.

⁷⁴ J. Wróblewski, *Przepisy...*, s. 13.

⁷⁵ Ibidem, por. J. Nowacki, *Świadomość moralna a norma moralna*, „Zeszyty Naukowe UŁ” 1957, Seria 1, nr 6, s. 26–34.

Cechą, która nie jest kwestionowana, jest niedookreśloność klauzul generalnych. Według Leszczyńskiego zwroty niedookreślone stanowią szerszą kategorię, a klauzule generalne są jedynie jej częścią. Zwroty niedookreślone charakteryzują się tym, że zawierają nazwy odsyłające bądź do określonych sytuacji faktycznych, bądź do ocen. Klauzule generalne zaliczają się do drugiej grupy⁷⁶.

Klauzule generalne to zazwyczaj dwu- lub trzywyrazowe zwroty, których pierwszy człon to odesłanie do dyrektyw mających uzasadnienie aksjologiczne, a więc abstrakcyjne zjawiska czy wartości (np. dobro), a drugi wskazuje kryterium pozaprawne, służące za treścią postawę wypowiedzianą ocen (np. dziecko)⁷⁷. Dzieli się na dwie kategorie. Pierwszy typ to klauzule zawierające normę nakazującą organowi stosującemu prawo podjąć decyzję w zależności od przyjętej przez organ oceny (np. dobro dziecka, interes państwa), natomiast drugi typ nakazuje podjąć decyzję zgodnie z generalnymi zasadami postępowania o uzasadnieniu aksjologicznym (np. zasady uczciwego obrotu, dobre obyczaje)⁷⁸.

Klauzule generalne naturalnie pełnią określoną funkcję w przepisach prawnych. Jak podkreśla Robert Piszko, ta funkcja klauzul generalnych nie budzi sporów, jest to bowiem środek „dostosowania prawa ustawowego do konkretnych sytuacji życiowych, za pomocą udzielonej organowi stosującemu prawo kompetencji do posługiwania się w pewnych przypadkach ocenami i regułami pozaprawnymi”⁷⁹. Wróblewski również dostrzegł tę właściwość, stwierdzając:

jest rzeczą notoryjnie znaną, iż posługiwanie się klauzulami generalnymi umożliwia organom posługującym się przepisami zawierającymi takie klauzule na stosunkowo znaczną swobodę ocen, dzięki której takie przepisy są nader elastyczne (*Kautschukparagraphen*) i mogą służyć jako „klapy bezpieczeństwa” (*Ventilparagraphen*), umożliwiające wpływ zmiennych reguł społecznych na literę prawa⁸⁰.

Warto również zauważyć, że niektóre klauzule generalne mają długą genezę, chociaż poprzez ustalanie ich treści ewoluowały. Kształtowanie się praktyki odesłania w różnych systemach prawnych zostało już szczegółowo opisane w literaturze⁸¹, jednak przykładowo początki klauzuli dobrych obyczajów sięgają Kodeksu Napoleona (np. art. 6 Kodeksu). Rodowód tej klauzuli jest jednak jeszcze starszy i sięga antyku – *bona fides*, *bonos mores*. Już Monteskiusz uważał, że „kiedy naród ma dobre obyczaje, prawa stają się proste”⁸². Później, w systemach socjalistycznych, została jednak zastąpiona inną klauzulą – zasad współżycia

⁷⁶ Obok zwrotów porównawczych, L. Leszczyński, *Tworzenie...*, s. 18–19.

⁷⁷ L. Leszczyński, *Klauzule...*, s. 19.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ R. Piszko, *Odesłania, klauzule generalne, luzy decyzyjne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2001, z. 1–2, s. 221–232.

⁸⁰ J. Wróblewski, *Przepisy...*, s. 15.

⁸¹ Ibidem; L. Leszczyński, *Stosowanie...*

⁸² K. Monteskiusz, *O duchu praw*, Kęty 2010, s. 330.

społecznego⁸³. Obecnie następuje powrót do posługiwania się zwrotami niedookreślonymi, takimi jak dobre obyczaje⁸⁴.

Podsumowując, w literaturze panuje powszechna zgoda co do tego, że prawodawca posługuje się klauzulami generalnymi nieprzypadkowo i świadomie, uznając je za właściwy sposób normatywnej regulacji. Klauzule generalne mają na celu umożliwienie organowi stosującemu prawo dokonania zindywidualizowanej oceny opartej na kryteriach pozaprawnych, co może budzić zastrzeżenia. Naturalnie istnieje również obawa przed wydaniem decyzji niesprawiedliwej bądź sprzecznej z prawem⁸⁵. Należy jednak zaznaczyć, że luz decyzyjny w założeniu jest ograniczony. Organ powinien bowiem zrekonstruować ocenę bądź generalne zasady postępowania obowiązujące w danej grupie społecznej⁸⁶. Jak podkreślają Leszczyński i Maroń, dyskrecjonalność podmiotu stosującego prawo w żadnym wypadku nie oznacza dowolności. Weryfikacja rezultatów tej wykładni następuje podczas kontroli instancyjnej⁸⁷. Dodatkowo należy wskazać na rolę reguł systemowych w procesie ustalania treści klauzul generalnych, w szczególności na tzw. metaklauzule. Dla przykładu, Leszczyński wskazuje przede wszystkim na metaklauzule zawarte w art. 2 Konstytucji RP (dla całości systemu prawa), które wraz z innymi składają się na „quasi-system”, a przynajmniej są ze sobą powiązane⁸⁸.

Z uwagi na rozległą literaturę dotyczącą problematyki tworzenia oraz stosowania klauzul generalnych wydaje się zasadne, aby ograniczyć rozważania do przyjęcia w tej pracy za Leszczyńskim, że klauzula generalna jest to konstrukcja normatywna, zawarta w tekście aktu prawnego, za pomocą której prawodawca komunikuje się z adresatami norm co do uwzględniania kryteriów pozaprawnych w decyzjach stosowania prawa⁸⁹.

1.3. Zasada prawa a klauzula generalna: uwagi porównawcze

Powyższe rozważania dotyczące problematyki zasad prawa oraz klauzul generalnych wskazują przede wszystkim, że obydwie konstrukcje normatywne są terminami wieloaspektowymi oraz niejednoznacznymi. Dokonując oceny, czy

⁸³ Zasada współzycia społecznego zastąpiła nie tylko dobre obyczaje, ale inne odrębne dotąd pojęcia takie jak dobra wiara, a nawet porządek publiczny, jak wskazuje K. Kopaczyńska-Pieczniak, *Dobre obyczaje i zasady współzycia społecznego w prawie polskich spółek handlowych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin-Polonia” 2016, t. 63, nr 2, s. 93–115.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Na co zwraca uwagę np. A. Szot, *Klauzula generalna jako ponadgałęziowa konstrukcja systemu prawa*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin-Polonia” 2016, t. 63, nr 2, s. 301.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ L. Leszczyński, G. Maroń, *Pojęcie...*, s. 88.

⁸⁸ Dla prawa administracyjnego jest to np. art. 7 k.p.a., dla prawa cywilnego – art. 5, zob. ibidem, s. 86.

⁸⁹ Ibidem, s. 82.

pojęcie takie jak dobro dziecka jest w istocie klauzulą generalną, czy zasadą prawa, należy przede wszystkim zastanowić się nad różnicami pomiędzy obiema konstrukcjami oraz nad tym, jak przekładają się na rekonstrukcję normy prawnej w procesie wykładni.

W pierwszym rzędzie należy podkreślić, że klauzule i zasady mają różny związek z systemem prawnym. Zasady prawne są częścią systemu prawnego, w odróżnieniu od klauzul generalnych⁹⁰. W skrócie można zatem powiedzieć, że treść zasad prawa ustala się podczas odwołania do aksjologii całości (lub części) systemu prawa, które są zwykle sformułowane w podstawowych przepisach prawnych (np. w konstytucji). Natomiast klauzule stanowią odwołanie do pozaprawnych kryteriów, wskazanych przez prawodawcę. Zatem interpretator zasady prawnej ma mniejszą swobodę w podejmowaniu decyzji, bowiem jej podstawą musi być przede wszystkim tekst prawny, jako że podmiot stosujący prawo

nie może w toku rekonstrukcji ocen społecznych do poszczególnych wartości pominąć czy zmarginalizować stanowisko reprezentantów prawnoustawstwa i wymiaru sprawiedliwości. Ustalając *in concreto* treść np. zasad współżycia społecznego zmuszony jest on – motywowany potrzebą racjonalizacji swojej decyzji – uwzględnić obszerną literaturę przedmiotu i uzasadnienia wyroków sądowych⁹¹.

Konieczność taka nie zachodzi w przypadku klauzuli generalnej.

Kolejną istotną kwestią jest podstawa zastosowania zasad prawnych i klauzul generalnych. W przypadku zasad prawa należy każdorazowo wskazać wiążącą prawnie podstawę ich zastosowania⁹². Za Leszczyńskim można wskazać na trzy typy argumentów walidacyjnych, które uzasadniają legitymizację zasad prawa. Po pierwsze, samo wymienienie zasad prawa w tekście nie przesądza o ich „zasadniczości”. Dokonuje się to za sprawą orzecznictwa i powszechnej zgody wśród przedstawicieli nauki prawa. Po drugie, w przypadku niewysłowionych nigdzie zasad sięga się do prawniczej inferencji – wywodzenia zasady z innej zasady prawa, mającej umocowanie w tekście. Po trzecie, wywołujące największe kontrowersje w kulturze prawa stanowionego, bowiem niemieszczące się w systemie źródeł rodzimego prawa, wywodzenie zasad prawa ze stanowiska literatury przedmiotu i judykatury. Wartość tych opinii stanowi raczej wzmocnienie dwóch pozostałych argumentów walidacyjnych niż samoistną podstawę legitymizacji zasad prawa⁹³.

⁹⁰ Ibidem, s. 146.

⁹¹ Ibidem, s. 89.

⁹² W. Pogasz, *O legitymowaniu zasad prawa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1987, z. 2, s. 123–135.

⁹³ L. Leszczyński, G. Maroń, *Zasady prawa i generalne klauzule odsyłające w operatywnej wykładni prawa*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia” 2013, nr 2, s. 149.

Klauzule generalne odróżnia do zasad przede wszystkim to, że w prawie stanowionym nie zmieniają modelowego układu źródeł prawa. Prawodawca wskazuje w przepisie na kryteria sformułowane w sposób ogólny lub szczegółowy, jedynie w celu uzupełnienia treści przepisów prawnych – nie stanowią wyłącznego źródła budowy normatywnej podstawy decyzji⁹⁴. Niekiedy jednak organ stosujący prawo „dotwarza” klauzulę generalną, pomimo że przepisy, na podstawie których podejmuje decyzję, jej nie zawierają. Takiej sytuacji jednak, jak podkreśla Leszczyński, nie da się usprawiedliwić w systemie prawa stanowionego, zwłaszcza w przypadku normującego obowiązki (jak w przypadku prawa karnego czy administracyjnego). Jednak w wielu przypadkach klauzule generalne występują w przepisach ogólnych, co rozszerza zastosowanie takiej klauzuli⁹⁵.

W związku z tym, że omawiane konstrukcje normatywne dotyczą innej płaszczyzny prawnej, rzadko kiedy w literaturze są przedmiotem porównania. Jednakże warto nadmienić, że przekrojowego porównania obu koncepcji dokonał Leszczyński oraz Maroń⁹⁶. Rozważania te sprowadzają się przede wszystkim do tego, że w praktyce o tym, czy dana konstrukcja stanowi zasadę bądź klauzulę, decyduje stanowisko doktryny prawniczej i judykatury.

Niekiedy jednak rozpoznanie dominującego stanowiska budzi wątpliwości, tak jak np. w przypadku „klauzuli/zasady sprawiedliwości społecznej”. W takich sytuacjach

trudno skonstatować, czy sprawiedliwość w większym stopniu stanowi cnotę prawną (ujęcie legalistyczne), wartość społeczną czy filozoficzną ideę. Tym samym przepis chroniący taką wartość można potraktować jako unormowanie zawierające klauzulę generalną lub jako budulec zasady prawa [...]. Obie wartości stanowią egzemplifikację wartości zlokalizowanych na tzw. brzegu aksjologicznym. Oznacza to, iż nie jest rozstrzygalna – tak analitycznie, jak i empirycznie – kwestia, czy bliżej im do aksjologii prawnej, czy pozaprawnej⁹⁷.

Problem ten dotyczy w równym stopniu pojęcia dobra dziecka – jak wskazano na wstępie. Zarówno w praktyce stosowania prawa, jak i w doktrynie zamienia się stosuje się termin klauzula bądź doktryna w odniesieniu do dobra dziecka.

W związku z takimi wątpliwościami autorzy ci wysunęli propozycję koncepcji tzw. konstruktu granicznego dla przypadków, w których nie sposób ostatecznie rozstrzygnąć kwestii, czy bliżej im do aksjologii prawnej, czy pozaprawnej. Jest to niewątpliwie propozycja zarazem unikatowa, jak i przekonująca. Autorzy podnoszą jednocześnie, że

nie należy przeceniać praktycznej doniosłości każdorazowego jednoznacznego binarnego sklasyfikowania przepisu w kategoriach zasady lub klauzuli, ponieważ fetyszyzując wartość terminologiczną i konceptualną delimitacji oraz transparentności określać pojawiających się w języku

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Tak jak w przypadku np. art. 5 Kodeksu cywilnego.

⁹⁶ L. Leszczyński, G. Maroń, *Zasady...*

⁹⁷ Eidem, *Pojęcie...*, s. 90.

prawnym. Poczynienie takiej wyraźnej dystynkcji ma wprawdzie swoje przełożenie na proces stosowania prawa, ale tylko wówczas, gdy prawny lub pozaprawny charakter wartości jest bezsporny. W przypadku zaś wartości leżących na brzegu aksjologicznym, dychotomiczna kategoryzacja przepisu chroniącego taką wartość nie musi pociągać za sobą radykalnych konsekwencji w sferze praktyki prawniczej. W sytuacjach spornych, zamiast zero-jedynkowo systematyzować dany przepis jako zasadę lub klauzulę generalną, dogodniej jest uznać wypowiedzianą przy jego pomocy normę za wspomniany powyżej konstrukt graniczny⁹⁸.

W świetle powyższych rozważań precyzyjne określenie, do której z kategorii normatywnych przynależy pojęcie dobra dziecka nie jest zabiegiem prostym. Niewątpliwie można przychylić się do argumentu, że dobro dziecka, podobnie jak „sprawiedliwość społeczna”, znajduje się na brzegu aksjologicznym, a w związku z tym można przyjąć, że stanowi tzw. konstrukt graniczny. Za takim kompromisowym ustaleniem przemawiałby przede wszystkim brak spójności dotyczącej klasyfikacji tego pojęcia w doktrynie i judykaturze.

Z drugiej jednak strony można skonstatować, że w ogóle nie jest zasadne dokonywanie jako takiego porównania klauzul generalnych z zasadami prawa, z uwagi na ich odmienny związek z systemem prawnym, co wskazano wyżej. W świetle takiego stanowiska nie ma potrzeby ostatecznego ustalenia czy dobro dziecka należy uznać jednoznacznie za zasadę czy za klauzulę (czy też konstrukt graniczny), gdyż z punktu widzenia systemu prawa te konstrukty normatywne znajdują się na innym poziomie dyskursu prawnego.

Nie ulega jednak wątpliwości, że dobro dziecka w praktyce stosowania prawa jest różnie interpretowane. W związku z tym w następnym rozdziale przedstawiono jeszcze inną propozycję uchwycenia różnicy pomiędzy zasadą a klauzulą dobra dziecka – nie z punktu widzenia systemu prawnego, lecz z perspektywy wspólnotowej oraz indywidualistycznej. Innymi słowy, dostrzegając, że chociaż zasady i klauzule odnoszą się niejako do innego poziomu dyskursu prawnego, można jednocześnie zasugerować, na podstawie analizy praktyki stosowania prawa, inny sposób ujęcia tej problematyki. Z powyższych rozważań wynika, że zasady prawne wyrażają preferencję ustawodawcy oraz wymagają wskazania podstawy prawnej odnoszącej się do całości systemu prawa. Oznacza to, że organ, posługując się zasadą, ma mniejszą swobodę w podejmowaniu decyzji, gdyż konieczne jest oparcie decyzji na podstawie tekstu prawnego. W świetle tych ustaleń można przyjąć, że dobro dziecka ujmowane jako zasada jest ograniczone w sposób apolliński, bowiem wymaga precyzyjnego oparcia decyzji na systemie prawnym. Z kolei dobro dziecka traktowane jako klauzula generalna zezwala na podjęcie dionizyjskiej decyzji – w zależności od przyjętej przez siebie oceny, dostosowanej, co prawda, do reguł społecznych, jednak opartej na kryteriach pozaprawnych, niepewnych i zmieniających się.

⁹⁸ Ibidem, s. 90–91.

2. Dobro dziecka – zasada czy klauzula?

Organy stosujące prawo posługują się zamiennie terminem zasada bądź klauzula w odniesieniu do dobra dziecka. Po pierwsze, jak już wskazano wyżej, istnieją przesłanki przemawiające za tym, że kryterium dobra dziecka stało się elementem systemu prawnego i stanowi punkt odniesienia nie tylko w przypadku konkretnego procesu decyzyjnego, co przemawia za tym, że dobro dziecka jest zasadą prawa. Co więcej, dobro dziecka nie jest wyłącznie zasadą prawa rodzinnego, ale też wszystkich innych gałęzi prawa, na czele z prawem konstytucyjnym i prawem międzynarodowym. W angielskojęzycznej literaturze i judykaturze jednoznacznie zalicza się dobro dziecka (zgodnie z nazwą) do zasad prawa (ang. *the best interest of the child principle*), nie tylko na gruncie KPD, ale też w całym systemie międzynarodowej i regionalnej ochrony praw człowieka i dziecka, co znajduje potwierdzenie w orzecznictwie. Krótko mówiąc, za zaklasyfikowaniem dobra dziecka do kręgu zasad prawnych przemawiać może zjawisko globalizacji i europeizacji prawa⁹⁹. Przynależność do kultury prawnej innej niż wyłącznie krajowa wskazuje na potrzebę uwzględnienia światowej judykatury oraz jurysprudencji, jak i wzięcia pod uwagę spostrzeżeń autorów spoza rodzimej doktryny prawnej¹⁰⁰.

Z innej strony, jak wskazano niżej, dobro dziecka podlega ocenie nie tylko na podstawie systemu prawa czy orzecznictwa, ale też na podstawie ocen społecznych. Jest to typowe dla klauzul generalnych, w przypadku których „osłabieniu ulega siła oddziaływania tekstu prawnego, który odsyła do wymienionych jedynie z nazw wartości pozaprawnych”¹⁰¹. Krótko mówiąc, w przypadku klauzul przyznaje się wysoki stopień dowolności podczas dokonywania wykładni prawa.

Niniejszy rozdział ma na celu ukazanie dobra dziecka z perspektywy optyki opartej na apollinijsko-dionizyjskim kontraście. Poniższe rozważania omawiają przykłady użycia dobra dziecka jako zasady – doniosłej dla całego systemu prawa oraz mieszczącej się w aksjologii całego systemu prawa – a także jako klauzuli generalnej – zwrotu otwartego i niedookreślonego, przyznającej organowi stosującemu prawo szeroką swobodę dyskrecjonalną.

2.1. Zasada dobra dziecka jako nadrzędna norma prawa

Jak podkreślono w części III, istnieje powszechna zgoda co do tego, że dobro dziecka jako zasada prawa ma charakter nadrzędny, o czym świadczy

⁹⁹ Zob. więcej na temat globalizacji i europeizacji prawa, B. Wojciechowski, M. Zirk-Sadowski, M.J. Golecki, *Between Complexity of Law and Lack of Order: Philosophy of Law in the Era of Globalization*, Toruń 2009.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem.

umiejscowienie jej na wysokim szczeblu systemu prawa¹⁰². Przede wszystkim dobro dziecka stanowi jedną z podstawowych zasad wyrażonych w Konwencji o prawach dziecka (obok zasady niedyskryminacji, prawa do życia i prawa do wyrażania poglądów przez dziecko w każdej sprawie, która go dotyczy). Ponadto częstotliwość, z jaką zasada dobra dziecka jest wykorzystywana w orzecznictwie na poziomie międzynarodowym, stanowi najlepszy dowód na jej powszechne uznanie, jak podkreśla Philip Alston¹⁰³. Do kryterium dobra dziecka często odnoszą się m.in. Europejski Trybunał Praw Człowieka i Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka pomimo tego, że dobro dziecka nie jest explicite wyrażone w tekście regionalnych konwencji z zakresu ochrony praw człowieka, na podstawie których orzekają wymienione trybunały.

Nadrzędny charakter dobra dziecka jako zasady prawnej został po raz pierwszy potwierdzony w sprawie *Neulinger i Shuruk przeciwko Szwajcarii*, dotyczącej uprowadzenia dziecka za granicę. Europejski Trybunał Praw Człowieka podkreślił, że „w chwili obecnej istnieje powszechny konsensus – włącznie z prawem międzynarodowym – opowiadający się za poglądem, zgodnie z którym we wszystkich decyzjach dotyczących dzieci ich najlepszy interes musi mieć nadrzędne znaczenie”. W tej sprawie, chociaż ETPC stwierdził, że dobro dziecka ma charakter nadrzędny w stosunku do interesu rodziców, to jednocześnie przyznał, że interesy rodziców stanowią czynnik, który bezwzględnie również należy rozważyć – szczególnie w sprawach dotyczących regularnego kontaktu ze swoimi dziećmi¹⁰⁴.

Odnosząc się do jurysprudencji ETPC, należy stwierdzić, że większość spraw, które dotyczą dziecka i jego najlepiej pojętego interesu w przypadku orzecznictwa ETPC dotyczy art. 8 EKPC, który służy ochronie praw jednostki przed nieuzasadnioną ingerencją w prawo życia prywatnego i rodzinnego¹⁰⁵. Trybunał wielokrotnie zaznaczał, że to organy władzy krajowej są właściwe do zbadania najlepszego interesu dziecka, a ETPC jedynie sprawuje nad nimi kontrolę¹⁰⁶. Trybunał przyznaje w ramach art. 8 wąski oraz szeroki margines uznania, również w przypadku dokonywania interpretacji dobra dziecka w konkretnej sprawie.

¹⁰² Zob. rozdział 3.2 w cz. III.

¹⁰³ P. Alston, *The Best Interest Principle: Towards a Reconciliation of Culture and Human Rights*, „International Journal of Law and the Family” 1994, nr 8, s. 1–25.

¹⁰⁴ Zob. *Neulinger i Shuruk przeciwko Szwajcarii*.

¹⁰⁵ Art. 8 EKPC, 1. Każdy ma prawo do poszanowania swojego życia prywatnego i rodzinnego, swojego mieszkania i swojej korespondencji. 2. Niedopuszczalna jest ingerencja władzy publicznej w korzystanie z tego prawa, z wyjątkiem przypadków przewidzianych przez ustawę i koniecznych w demokratycznym społeczeństwie z uwagi na bezpieczeństwo państwowe, bezpieczeństwo publiczne lub dobrobyt gospodarczy kraju, ochronę porządku i zapobieganie przestępstwom, ochronę zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób.

¹⁰⁶ Zob. np. *Neulinger i Shuruk przeciwko Szwajcarii*.

Linia orzecznicza ETPC wskazuje na to, że margines przyznany państwom w sprawach dotyczących dzieci jest stosunkowo wąski. Również w tych sprawach, w których państwu członkowskiemu tradycyjnie przysługuje szeroki margines uznania (np. kwestie bezpieczeństwa) ETPC bada, czy została odpowiednio zachowana równowaga pomiędzy interesami państwa oraz dziecka.

Europejski Trybunał Praw Człowieka w sprawie *Jeunesse przeciwko Holandii*, dotyczącej kontrolowania wjazdu i pobytu cudzoziemców na terytorium państwa członkowskiego, przyznał, że chociaż należy mieć na względzie sprawiedliwą równowagę pomiędzy interesami jednostki i społeczeństwa, to państwo cieszy się marginesem uznania. Jednakże w przypadku, gdy sprawa dotyczy dzieci, powinno się wziąć pod uwagę ich najwyższe dobro. Jednocześnie, odwołując się do interesów dzieci, podniósł, że „jakkolwiek interesów tych jako takich nie można uznać za rozstrzygające, to z pewnością należy im przyznać duże znaczenie”. W związku z tym organy państwowe powinny „zasadniczo odnieść się i ocenić dowody pod kątem praktyczności, zasadności i proporcjonalności wydalenia każdego rodzica niebędącego obywatelem, w celu przyznania skutecznej ochrony i wystarczającej wagi najlepszym interesom bezpośrednio zainteresowanych dzieci”¹⁰⁷. W tej sprawie Wielka Izba ETPC podniosła, że pomimo szerokiego marginesu uznania w sprawach imigracyjnych – nie została zachowana należyta sprawiedliwa równowaga przy podejmowaniu decyzji przez władze krajowe o odrzuceniu wniosku skarżącej w kwestii zezwolenia na pobyt, pomiędzy interesem publicznym a interesem skarżącej oraz nadrzędnym interesem jej dzieci.

Zasada dobra dziecka powinna być brana pod uwagę przede wszystkim w sprawach dotyczących władzy rodzicielskiej. W sprawie *Sporer przeciwko Austrii*, dotyczącej uznania ojcostwa dziecka pozamałżeńskiego wbrew woli matki, Trybunał stwierdził, że pomimo tego, że nie istnieje europejski konsensus wśród państw członkowskich co do tego, czy istnieje prawo do wnoszenia o wspólne sprawowanie opieki, „wspólnym punktem wyjścia w większości państw członkowskich wydaje się być fakt, że decyzje dotyczące opieki nad dzieckiem winne być oparte na najlepszych interesach dziecka”¹⁰⁸. Dobro dziecka stanowi również wystarczający powód do odmowy ustalenia bezskuteczności uznania dziecka, jak zostało stwierdzone w sprawie *A.L. przeciwko Polsce*¹⁰⁹. W tym przypadku Trybunał zważył, że dobro powszechne jest spójne z dobrem dziecka, gdyż konieczne jest zapewnienie pewności prawnej i ostateczności stosunków rodzinnych. Podkreślił, że pomimo dowodów biologicznych wskazujących na to, że skarżący nie jest biologicznym ojcem, dobro dziecka jest nadrzędne – stąd nie doszło do naruszenia praw skarżącego wynikających z art. 8 EKPC.

¹⁰⁷ *Jeunesse przeciwko Holandii*, sprawa nr 12738/10.

¹⁰⁸ *Sporer przeciwko Austrii*, sprawa nr 35637/03.

¹⁰⁹ *A.L. przeciwko Polsce*, sprawa nr 77850/12.

W sprawie *Y.C. przeciwko Wielkiej Brytanii* Trybunał wyraźnie zaznaczył, że chociaż dobro dziecka jest nadrzędne w stosunku do jego rodziców, to w sprawach dotyczących przysposobienia dziecka bez zgody rodziców biologicznych „nie wystarcza wykazać, iż dziecko może zostać umieszczone w środowisku korzystniejszym dla jego wychowania”. Stwierdził też, że dokonując oceny, należy wziąć pod uwagę fakt, że zazwyczaj utrzymanie więzi z rodziną leży w najlepszym interesie dziecka, chyba że okazała się szczególnie niewydolna, oraz to, że w najlepszym interesie dziecka jest zapewnienie mu rozwoju w stabilnym i bezpiecznym otoczeniu. Ponadto Trybunał zauważył, że nie ma dotąd wyczerpującego katalogu czynników, które należy brać pod uwagę, dokonując identyfikacji interesów dziecka oraz proporcjonalności danego środka, ale zawsze należy uwzględnić wiek, dojrzałość oraz ustalone życzenia dziecka, a w przypadku postępowania dotyczącego odebrania dziecka rodzicom – potencjalny wpływ odejścia od biologicznej rodziny na relację z krewnymi¹¹⁰.

Pogląd, że zasada dobra dziecka ma charakter nadrzędny również w stosunku do dobra rodziców, został utrwalony m.in. w sprawie *Osmanoglu i Kocabas przeciwko Szwajcarii*, która dotyczyła wolności wyznania, wynikającej z art. 9 EKPC¹¹¹. Organy odmówiły zwolnienia córek skarżących z obowiązkowych koedukacyjnych lekcji pływania z powodów swojego wyznania. Trybunał uznał, że interes dzieci zyskuje w tym przypadku pierwszeństwo przed interesem rodziców, gdyż dzieci powinny mieć nie tylko możliwość aktywności fizycznej i zdobycia umiejętności pływania, ale też możliwość uczenia się w grupie i wspólnego praktykowania wraz z innymi dziećmi. Ponadto Trybunał doszedł do wniosku, że w tym przypadku dobro dzieci było zbieżne z interesem publicznym, gdyż zajęcia wspólnie z innymi dziećmi umożliwiają integrację społeczną, zgodnie z obyczajami lokalnymi. ETPC zaznaczył, że kwestią rozstrzygającą jest to, czy została zachowana „sprawiedliwa równowaga pomiędzy interesami konkurującymi w sprawie – interesami dziecka, obojga rodziców i porządku publicznego – przy zachowaniu marginesu uznania przyznanego państwom w takich sprawach, zważywszy jednakże, iż najlepsze interesy dziecka są okolicznością o charakterze nadrzędnym”¹¹². Trybunał w tej sprawie dokonał ważenia (zgodnie z formułą Alexy’ego) trzech zasad prawa w oparciu o zasadę proporcjonalności.

¹¹⁰ *Y.C. przeciwko Wielkiej Brytanii*, sprawa nr 14038/88.

¹¹¹ Art. 9 EKPC. 1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. 2. Wolność uzewnętrzniania wyznania może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób.

¹¹² *Osmanoglu i Kocabas przeciwko Szwajcarii*, sprawa nr 29086/12.

Jednakże w wyroku w sprawie *Paradiso i Campanelli przeciwko Włochom* (dotyczącej nielegalnej surogacji) Trybunał podkreślił, że samo powoływanie się na porządek publiczny „nie może zostać uznane jako *carte blanche* na stosowanie dowolnych środków, gdyż państwo ma obowiązek uwzględnienia najlepszych interesów dziecka bez względu na charakter więzi z rodzicami, czy to genetycznej, czy innej”. Aby zachować równowagę pomiędzy interesami w sprawie dotyczącej dziecka, należy zawsze mieć na względzie podstawową zasadę dobra dziecka. W sprawie *Paradiso* doszło do naruszenia EKPC, gdyż dobro dziecka nie zostało należycie wzięte pod uwagę w kontekście konkurującego z nim interesu publicznego.

Jednakże w niektórych sprawach Trybunał przyznaje pierwszeństwo dobru publicznemu nad interesem małoletnich dzieci. Jak bowiem wynika z tej krótkiej analizy, rozstrzygnięcie konfliktów pomiędzy zasadami prawa w orzecznictwie ETPC odbywa się zgodnie z modelem Roberta Alexy’ego: poprzez wnikliwą analizę zasad prawa w ramach warunkowego przyznania pierwszeństwa jednej z zasad. Chociaż tą zasadą jest zazwyczaj dobro dziecka, jednakże – jak wskazano wyżej – niekiedy prymat zostaje przyznany innej zasadzie, a zwłaszcza interesowi publicznemu. Poniższy przykład dotyczący dwóch spraw o zbliżonym stanie faktycznym ilustruje tę kwestię.

Sprawa *Antwi przeciwko Norwegii* dotyczyła wydalenia ojca dzieci, który przebywał nielegalnie na terenie kraju. Trybunał stwierdził, że w tym przypadku wydalenie skarżącego nie naruszyło EKPC, ponieważ organy władzy krajowej zachowały należytą równowagę pomiędzy interesem publicznym, interesem skarżącego a dobrem dziecka¹¹³.

Tymczasem sprawa *Nunez przeciwko Norwegii* również dotyczyła wydalenia rodzica¹¹⁴. Sprawa ta różniła się od *Antwi* przede wszystkim tym, że skarżąca Nunez była kobietą, oraz tym, że dopuściła się przestępstwa na terenie Norwegii. Trybunał uznał jednak, że w tej sprawie organy państwowe nie zachowały równowagi pomiędzy interesem publicznym (w celu zapewnienia skutecznej kontroli imigracyjnej), interesem skarżącej oraz przede wszystkim nie uwzględniły najlepszego interesu dzieci, przez co zostało stwierdzone naruszenie EKPC. Rozbieżności w tych dwóch orzeczeniach zostały dostrzeżone w zdaniu odrębnym w sprawie *Antwi*. Sędziowie Sicilianos i Trajkovska podnieśli, że istnieje „konieczność spójnej interpretacji i realizacji zasady nadrzędności interesu dziecka”. Stwierdzili ponadto, że zasada dobra dziecka stała się zasadą całego prawa międzynarodowego.

Przykład spraw *Antwi* oraz *Nunez* wskazuje na to, że pomimo tego, że zasada dobra dziecka ma znaczenie nadrzędne, to ocena proporcjonalności środka może się zmieniać w zależności od okoliczności danej sprawy. Przyznanie

¹¹³ *Antwi przeciwko Norwegii*, skarga nr 26940/10.

¹¹⁴ *Nunez przeciwko Norwegii*, skarga nr 55597/09.

pierwszeństwa zasadzie dobra dziecka jest więc warunkowe i zależne od okoliczności, może się różnić nawet w przypadku spraw, w których stan faktyczny jest zbliżony¹¹⁵.

Warto nadmienić, że ETPC, dokonując realizacji obowiązku spełnienia zasady dobra dziecka, bierze pod uwagę stanowisko zarówno orzecznictwa, jak i nauki. Na przykład, w sprawie *X przeciwko Łotwie* ETPC pokreślił konieczność dogłębnej analizy dobra dziecka, opartej m.in. na opinii biegłych. W tej sprawie sąd krajowy nie uwzględnił opinii dotyczącej poważnego ryzyka dla psychiki dziecka, orzekając o powrocie dziecka do Australii na podstawie postanowień konwencji haskiej dotyczącej cywilnych aspektów uprowadzenia dziecka za granicę. Trybunał podkreślił wymóg łącznej interpretacji konwencji haskiej i Konwencji o prawach dziecka oraz stwierdził, że wynikający z art. 3 KPD obowiązek kierowania się dobrem dziecka w każdej decyzji jest powszechnie uznany i bezsporny. Zatem odmowa uwzględnienia opinii biegłego stanowiła w tej sprawie naruszenie art. 8 EKPC¹¹⁶.

Nadrzędny charakter zasady dobra dziecka został również potwierdzony w regionalnym amerykańskim systemie ochrony praw człowieka. W opinii doradczej OC-17/2002 MTPC na wniosek Międzyamerykańskiej Komisji Praw Człowieka potwierdził dnia 28 sierpnia 2002 r., że w celu pełnej realizacji ochrony praw dziecka i młodzieży, zapewnienia im warunków do prawidłowego rozwoju, dobro dziecka musi być postrzegane jako wiodąca zasada prawa w każdej indywidualnej sprawie, ale też brana pod uwagę podczas procesów ustawodawczych¹¹⁷. Nadrzędność interesów dziecka MTPC wyraził również w sprawie *Geleman przeciwko Urugwajowi*, podnosząc, że oddzielenie dziecka od rodziny jest możliwe jedynie wówczas, gdy pozostaje to w zgodzie z jego dobrem¹¹⁸.

¹¹⁵ Europejski Trybunał Praw Człowieka nie zastępuje organów państwowych ani sądów, lecz sprawuje kontrolę nad decyzjami podjętymi w świetle EKPC. Przede wszystkim zaś dokonuje oceny, czy sądy krajowe przeprowadziły dogłębną analizę i należycie uwzględniły dobro dziecka. W przypadku spraw, w których margines uznania przyznany państwu jest szerszy, takich jak kontrola imigracji, interes dziecka nie zawsze jest rozstrzygającym wyznacznikiem. W przypadku *Antwi* istniało ryzyko zerwania więzi rodzinnych poprzez wydalenie skarżącego z kraju, jednak Trybunał stwierdził, że sądy krajowe należycie zrównoważyły interes publiczny z interesem dziecka. Jednak w kontekście *Nunez* pozostaje kwestią sporną, czy została przywiązana odpowiednia waga do wpływu na dziecko odejścia od biologicznego ojca. Należy również podać w wątpliwość, czy sądy krajowe oraz Trybunał nie kierowały się utartym schematem zakładającym, że matka jest ważniejsza dla rozwoju dziecka (jak w sprawie *Nunez*) niż ojciec (*Antwi*). Więcej w kontekście orzecznictwa ETPCz dotyczącego dobra dziecka w świetle prawa migracyjnego, zob. M. Leloup, *The Principle of the Best Interests of the Child in the Expulsion Case Law of the European Court of Human Rights: Procedural Rationality as a Remedy for Inconsistency*, „Netherlands Quarterly of Human Rights” 2019, nr 37, s. 50–68.

¹¹⁶ *X przeciwko Łotwie*, sprawa nr 27853/09.

¹¹⁷ Opinia doradcza OC-17/2002 MTPC na wniosek Międzyamerykańskiej Komisji Praw Człowieka.

¹¹⁸ *Geleman przeciwko Urugwajowi*, sprawa nr 221.

W kontekście międzyamerykańskiego systemu ochrony praw człowieka należy przede wszystkim odnieść się do przełomowej sprawy *Atala Riffo i córki przeciwko Chile*. W sprawie tej MTPC zauważył, że sądy chilijskie błędnie interpretują dobro dziecka, posługując się tą zasadą w celu umotywowania swoich uprzedzeń i tendencyjności¹¹⁹. Sprawa *Riffo* dotyczyła sprawowania opieki nad trójką córek przez ich matkę, która wstąpiła w związek jedнопłciowy. Organy państwowe odmówiły przyznania skarżącej opieki nad córkami, twierdząc, że jest to sprzeczne z ich najlepszym interesem. Sąd krajowy podniósł, że nadrzędne dobro dziecka wymaga, żeby dziecko wychowywało się w tradycyjnej rodzinie (tu: z byłym mężem skarżącej, w heteroseksualnym związku), ponieważ w przeciwnym razie dzieci narażone będą na wykluczenie społeczne, dyskryminację i w przyszłości na problemy z identyfikacją seksualną. Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka wskazał, że zasada dobra dziecka nie może być używana do usprawiedliwienia dyskryminacji rodziców w związku z ich orientacją. Powołując się na opinię eksperta, MTPC podniósł, że „dyskryminacja z uwagi na [...] orientację rodzica nigdy nie jest w zgodzie z dobrem dziecka” (tłum. K.M.)¹²⁰. Trybunał odniósł się do argumentów państwa członkowskiego, zaznaczając, że po pierwsze, domniemane prawdopodobieństwo stygmatyzacji i wykluczenia społecznego ze względu na orientację lub przynależność do rodziny LGBTQ+ nie stanowi należytego usprawiedliwienia, z uwagi na to, że państwo nie tylko nie może utrzymywać szkodliwych stereotypów, ale też powinno dążyć do przeciwdziałania dyskryminacji, a nie do jej pogłębiania. Po drugie, MTPC wskazał, że rzekoma trudność w identyfikacji orientacji seksualnej córek skarżącej w przyszłości jest niepoparta żadnymi naukowymi badaniami na ten temat, w związku z czym argument ten nie powinien być brany pod uwagę. Tym samym MTPC stwierdził, że zasada dobra dziecka nie może stanowić kamuflażu dla uprzedzeń i krzywdzących stereotypów przeciwko mniejszościom seksualnym i ich rodzinom, co w rezultacie prowadzi do dyskryminacji. Co ważne, zważył również, że Amerykańska Konwencja Praw Człowieka nie gwarantuje prawa do „normalnej i tradycyjnej rodziny”. Innymi słowy, stereotypowe postrzeganie rodziny jako opartej na związku kobiety i mężczyzny nie znajduje potwierdzenia w AKPC. Międzyamerykański Trybunał, odrzucając wykładnię zasady dobra dziecka przez sąd krajowy, stwierdził, że do katalogu najlepiej pojętego interesu dziecka wchodzi przede wszystkim: prawo do wychowywania się w środowisku rodzinnym oraz możliwość zabierania głosu w sprawach, które go dotyczą. Natomiast

¹¹⁹ Sądy chilijskie odmówiły przyznania opieki nad dziećmi matce, która po rozwodzie zamieszkała z kobietą i otwarcie przyznawała się do orientacji homoseksualnej. Uzasadnieniem tej decyzji był m.in. rzekomy ostracyzm, który mógł spotkać dzieci mieszkające z matką lesbijką, co byłoby niezgodne z dobrem dziecka. MTPC wyraźnie podkreślił, że klauzula dobra dziecka nie może stanowić kamuflażu dla uprzedzeń i krzywdzących stereotypów, *Atala Riffo i córki przeciwko Chile*, sprawa nr 12.502.

¹²⁰ Zob. § 153 *Atala Riffo*, opinia eksperta Roberta Wintemute’a.

przypuszczenia sądu krajowego dotyczące rzekomych mylących ról płciowych, społecznych uprzedzeń i prawa do heteroseksualnej rodziny są zbyt daleko idące, nie zmierzają do żadnego prawnie uzasadnionego celu. Krótko mówiąc, MTPC, dokonując wykładni normy nadrzędnej, jaką jest zasada dobra dziecka, odnosi się nie tylko do aksjologii systemu międzynarodowego praw człowieka oraz preferencji prawodawcy wobec Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka, ale też wskazuje podstawę prawną w oparciu o dowody naukowe.

Dobro dziecka jest uznawane za normę nadrzędną również na gruncie polskim. Znajduje to zwłaszcza odzwierciedlenie w judykaturze Trybunału Konstytucyjnego oraz Naczelnego Sądu Administracyjnego. Należy w tym miejscu podkreślić, że rola Trybunału Konstytucyjnego w interpretacji zasady dobra dziecka jest szczególnie istotna, gdyż kształtuje rozumienie intencji aksjologicznych ustawodawcy, które w dodatku wraz ze zmieniającymi się normami społecznymi również podlegają zmianom. Należy zgodzić się z Krzysztofem Paleckim, że „preferencje aksjologiczne ustawodawcy, nawet gdy *expressis verbis* wyrażone, nie muszą być dokładnie tak samo »odczytane« przez stosujących prawo, zwłaszcza gdy ich własna »podstawa aksjologiczna« jest odmienna”¹²¹. Stąd instytucja taka jak Trybunał Konstytucyjny jest niezwykle ważna w systemie prawa stanowionego, szczególnie z perspektywy czasu.

Zasada dobra dziecka była niejednokrotnie przedmiotem rozważań Trybunału Konstytucyjnego. W przełomowym wyroku z dnia 28 kwietnia 2003 r., K 18/02, wskazał on, że „nakaz ochrony dobra dziecka stanowi podstawową, nadrzędną zasadę polskiego systemu prawa rodzinnego, której podporządkowane są wszelkie regulacje w sferze stosunków pomiędzy rodzicami i dziećmi”¹²². Trybunał przyjął też, że pojęcie „praw dziecka” w przepisach Konstytucji należy rozumieć jako nakaz zapewnienia ochrony interesów małoletniego, który w praktyce sam może jej dochodzić w bardzo ograniczonym zakresie. Dobro dziecka jest również tą wartością, która determinuje kształt innych rozwiązań instytucjonalnych, w tym przede wszystkim na gruncie Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Ponadto TK stwierdził, że „nakaz ochrony dobra dziecka stanowi też nadrzędną zasadę polskiego systemu prawa rodzinnego, której podporządkowane są wszelkie regulacje w sferze stosunków pomiędzy rodzicami i dziećmi [...] Uznać należy, że zasada ta znajduje również zastosowanie w innych gałęziach prawa, w tym w postępowaniu karnym”¹²³.

Trybunał Konstytucyjny uznał, że w świetle ustawy zasadniczej zasada dobra dziecka wymaga, aby dziecko miało możliwość wychowywania się w środowisku rodzinnym. W orzecznictwie TK podkreśla się, że pełną realizację

¹²¹ K. Palecki, *Zmiany w aksjologicznych podstawach prawa jako wskaźnik jego tranzyjacji*, [w:] *Dynamika wartości w prawie*, red. K. Palecki, Kraków 1997, s. 14.

¹²² Wyrok TK z dnia 28 kwietnia 2003 r., K 18/02, cz. III.A.

¹²³ Ibidem.

zasady dobra dziecka zapewnia rodzina biologiczna, w której dziecko przyszło na świat¹²⁴. Jednakże w przypadku, gdy dobro dziecka na to wskazuje, to „mieści się w standardach konstytucyjnych sytuacja, w której treść aktu stanu cywilnego odbiega od prawdy materialnej, prowadząc do utrzymania prawnej więzi rodzinnej, która nie ma oparcia w rzeczywistych relacjach biologicznych”¹²⁵. Innymi słowy, wychowywanie się w rodzinie naturalnej nie zawsze jest w zgodzie z dobrem dziecka. Na przykład TK uznał, że przepis częściowo wyłączający dochodzenie ojcostwa przez mężczyznę będącego biologicznym ojcem dziecka jest konstytucyjny¹²⁶. Trybunał wskazał przez to, że to dobro dziecka ma znaczenie priorytetowe, a nie interes biologicznego ojca do utrzymywania kontaktów z dzieckiem.

Trybunał podkreślił, że ów: „prymat więzi opartych na rzeczywistym pochodzeniu biologicznym wyraża jedynie dominującą tendencję, co nie wyklucza, że w pewnych warunkach i okolicznościach dobro dziecka nie będzie wymagało odwołania się do innych przesłanek kształtowania relacji rodzinnych, w ramach których to właśnie interes dziecka przeważa nad interesem rodziców biologicznych i będzie wymagał ochrony stosunków rodzinnych opartych na istnieniu innego typu więzi niż więź biologiczna (przysposobienie, rodzina zastępcza, ale także ustabilizowane relacje rodzinne, ustalone niezgodnie z prawdą biologiczną, które nie mogą być już prawnie podważone)”. TK dopuszcza zatem możliwość, że dobro dziecka może przeważać nad zagwarantowaniem trwałości rodzinie naturalnej. Tym samym TK stwierdził, że wartością, która wymusza i zakreśla granice ochrony praw rodziców biologicznych, jest właśnie dobro dziecka. W związku z tym „dobro dziecka rozstrzyga o pierwszeństwie stabilizacji nawiązanych w ten sposób więzi rodzinnych, nawet gdyby nie było pewności co do tego, czy stan ten odpowiada rzeczywistemu pochodzeniu dziecka”¹²⁷.

Również Naczelny Sąd Administracyjny w swoim orzecznictwie odnosi się do dobra dziecka, dokonując rekonstrukcji normy na podstawie aksjologii KPD oraz uwzględniając orzecznictwo ETPC¹²⁸.

Jeden z ważniejszych wyroków NSA ostatniej dekady dotyczył transkrypcji aktu urodzenia dziecka, które przyszło na świat w Wielkiej Brytanii ze związku jednopłciowego. Organ I instancji odmówił wydania decyzji z uwagi na fakt, że transkrypcja byłaby sprzeczna z podstawowymi zasadami porządku prawnego RP, m.in. z KRO oraz z ustawą Prawo o aktach stanu cywilnego¹²⁹. Decyzja o odmowie opierała się m.in. na tym, że w świetle polskiego prawa pojęcie „rodzic” odnosi się do osób przeciwnej płci, czyli kobiety i mężczyzny. W związku z tym organ uznał, że wpisanie do aktu urodzenia drugiej kobiety, a nie ojca, „stano-

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Wyrok TK z dnia 12 listopada 2002 r., SK 40/01, cz. III.3.

¹²⁶ Wyrok TK, K 18/02.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Zob. np. wyrok NSA z dnia 4 października 2017, OSK 778/17.

¹²⁹ Wyrok NSA z dnia 10 października 2018 r., II OSK 2552/16.

wiloby nie tylko naruszenie obowiązującego w Polsce porządku prawnego, ale także wprowadzałoby w błąd”¹³⁰. NSA w wyroku z dnia 10 października 2018 r., II OSK 2552/16, podkreślił, że sprawa w istocie nie dotyczy uznawania przez państwo związków jednopłciowych, lecz praw dziecka. Zaznaczył „bezspornie więc, ustawowy obowiązek transkrypcji zagranicznego aktu stanu cywilnego, prowadzący do poświadczenia tożsamości dziecka, wpisuje się w cały system ochrony praw dziecka. Europejski Trybunał Praw Człowieka w wielu swoich orzeczeniach podkreślał, że w przypadku, w którym wchodzi w grę sytuacja dziecka, to interes dziecka musi przeważać. Dokonując więc oceny sytuacji również pod względem prawnym, to poszanowanie praw dziecka powinno stanowić główną wytyczną decyzji”¹³¹. Naczelny Sąd Administracyjny dodatkowo zważył, że w świetle art. 72 ust. 1 Konstytucji państwo ma obowiązek ochrony praw dziecka, „dlatego też organ administracji publicznej, odmawiając transkrypcji aktu urodzenia dziecka, obowiązany jest wziąć pod uwagę nie tylko przepisy rangi ustawowej, ale również prawa dziecka, gwarantowane po pierwsze, przepisami Konstytucji (w tym ochronę zdrowia dziecka – art. 68 ust. 3 i 5 Konstytucji RP oraz prawo dziecka do nauki – art. 70 ust. 1, 2 i 4 Konstytucji RP), a także przepisami Konwencji o Prawach Dziecka”. NSA odniósł się do art. 3 ust. 2 KPD, stwierdzając, że przepis ten wyraźnie zobowiązuje państwa będące stronami tej konwencji do zapewnienia ochrony dziecka w takim stopniu, w jakim jest to niezbędne dla jego dobra. Podkreślił również, że „obowiązek transkrypcji wskazany w art. 104 ust. 5 ustawy Prawo o aktach stanu cywilnego, realizowany wyłącznie w celu ochrony praw dziecka poprzez umożliwienie mu poświadczenia jego tożsamości, nie stoi w sprzeczności z podstawowymi zasadami porządku prawnego Rzeczypospolitej Polskiej (zasadami porządku publicznego)”. Odnosząc się do porządku publicznego, NSA wskazał, że pojęcie porządku publicznego jako uzasadnienie odstępstwa od podstawowego działania polegającego na dokonaniu transkrypcji powinno być interpretowane w sposób wąski, odnoszący się szczegółowo do realiów rozpatrywanej sprawy oraz wnikliwie oceniający realne i poważne zagrożenia dla jednego z podstawowych interesów społeczeństwa w konkretnym przypadku”¹³². Podsumowując, w sprawie tej NSA, dokonując ważenia zasad prawa, stwierdził, że obowiązek transkrypcji nie tylko nie stoi w sprzeczności z zasadami porządku publicznego, ale jednocześnie stanowi spełnienie zasady dobra dziecka.

Wyrok był przełomowy na gruncie polskim, ponieważ dotychczas nie tylko organy administracji, ale i sądy administracyjne były zdania, że wpis do rejestru stanu cywilnego, w którym wyszczególnione są dwie matki lub dwóch ojców, narusza podstawowe zasady porządku prawnego – całkowicie pomijając kwestię

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

dobra dziecka¹³³. Omawiany wyrok był doniosły prawnie, przede wszystkim z uwagi na dobro dziecka¹³⁴.

Jednakże w ostatnim czasie NSA odszedł od zaproponowanej w tym wyroku wykładni. W uchwale z grudnia 2019 r. Naczelny Sąd Administracyjny uznał, że transkrypcja zagranicznego aktu urodzenia, w którym jako rodzice wpisane są osoby tej samej płci, nie jest dopuszczalna¹³⁵. Na marginesie warto dodać, że swój udział w sprawie zgłosił Rzecznik Praw Dziecka, który wniósł o uznanie, że klauzula porządku publicznego stanowi przeszkodę dla transkrypcji zagranicznego aktu urodzenia dziecka¹³⁶.

¹³³ W podobnej sprawie II OSK 1298/13 z dnia 17 grudnia 2014 r. NSA wskazywał, że nawet gdyby rubryka w akcie stanu cywilnego wskazywała zamiast „matka” oraz „ojciec” – „rodzic”, to i tak „słowo rodzic w dawnej płaszczyźnie występowało zawsze w znaczeniu ‘ojciec’, istniał również żeński odpowiednik rodzica – ‘matka’”. Semantyczne znaczenie słowa «rodzice» to: «ojciec i matka w stosunku do swojego dziecka», zaś ‘rodzic’ oznacza jedno z rodziców lub ojca”. Co więcej, dowodził NSA, polskie prawo nie zna instytucji rodziców jednopłciowych i nie można usankcjonować na gruncie prawnym takiej „rodziny”, ujmując to pojęcie w cudzysłów, co wskazywać może na stosunek sądu do takich sytuacji faktycznych. Ponadto NSA stwierdził, że osoby płci żeńskiej niebędące matką biologiczną nie można na gruncie stanu prawnego w ogóle nazwać rodzicem. Tym samym odniósł się do klauzuli porządku publicznego, która jest zdaniem NSA „instytucją o utrwalonej już tradycji, obrosłą w bogatą judykaturę i doktrynę. Stanowi ona wystarczające zabezpieczenie przed zastosowaniem prawa obcego przewidującego rozwiązania godzące w podstawowe (m.in. konstytucyjne) wartości akceptowane w Polsce”. Natomiast oprócz szeregu rozważań dotyczących kształtu polskiej rodziny sąd nie odniósł się w swoich rozważaniach do dobra ani interesu dziecka. Podobną linię orzecniczą utrzymał NSA 20 czerwca 2018 r., II OSK 1808/16, oddalając skargę na odmowę wpisu do ksiąg stanu cywilnego brytyjskiego aktu urodzenia dziecka, w którym jako rodzice widnieją dwie kobiety, z uwagi na braki formalne skargi kasacyjnej. Wyrok ten zapadł już po zmianie ustawy Prawo o aktach stanu cywilnego, która wprowadziła w art. 104 ust. 5 obowiązek transkrypcji aktu urodzenia osoby, która ubiega się o polski dokument tożsamości. NSA podkreślił, że do „właściwości sądu administracyjnego nie należy orzekanie w sprawach równego traktowania”. Jednocześnie wyjaśnił, że „transkrypcja polega na pełnym wpisaniu treści zagranicznego dokumentu do polskich ksiąg stanu cywilnego. Taka wykładnia ma pełne umocowanie w obowiązującym porządku prawnym, a nie godzi też w interes dziecka, które jest zapewnione przez moc dowodową zagranicznych dokumentów urzędowych” zgodnie z art. 1139 KPC. Natomiast NSA nie odniósł się do tego, że odmowa transkrypcji w istocie uniemożliwia np. uzyskanie numeru PESEL i dokumentu tożsamości w kontekście dobra dziecka, co de facto uniemożliwia korzystanie z przepływu osób na terenie Unii, podróżowanie do państw trzecich oraz (jeśli nie posiada obywatelstwa innego państwa) oznacza funkcjonowanie jako bezpaństwowiec, na które to czynniki wskazywał Rzecznik Praw Obywatelskiej w tej sprawie. NSA nie zbadał, czy brak możliwości korzystania z tych podstawowych praw obywatelskich jest zgodny z najlepiej pojętym interesem i dobrem dziecka. Należy zaznaczyć, że zmianie uległ również stan prawny: od 1 marca 2015 r. transkrypcja zagranicznego aktu stanu cywilnego w przypadku ubiegania się o numer PESEL, dowód osobisty lub paszport, jest obowiązkowa.

¹³⁴ Wyrok NSA, II OSK 2552/16.

¹³⁵ Uchwała NSA z dnia 2 grudnia 2019 r., II OPS 1/19.

¹³⁶ Więcej: K. Mendecka, *Born to Polish Same-Sex Parents – A Case Study. A Human Rights Perspective on Birth Certificate Transcriptions*, „Acta Iuris Stetinensis” 2021, nr 34, s. 33–49.

Przede wszystkim w powoływanej uchwale wątpliwości budzi brak zwrócenia szczególnej uwagi na kwestie dobra dziecka. Naczelny Sąd Administracyjny podkreślił, że w przedmiotowej sprawie należy wziąć pod uwagę klauzulę porządku publicznego¹³⁷. Wedle NSA klauzula ta: „stanowi zabezpieczenie przed skutkami zastosowania prawa obcego przewidującego rozwiązana sprzeczne z podstawowymi (m.in. konstytucyjnymi) wartościami akceptowanymi w polskim porządku prawnym. Klauzula porządku publicznego gwarantuje zatem ochronę krajowego porządku prawnego przed naruszeniem w postaci nadania skuteczności (uznania) aktu stanu cywilnego nieodpowiadającemu fundamentalnym zasadom porządku prawnego. W ramach przesłanki porządku publicznego badaniu podlegają skutki prawne uznania danego aktu. Nie chodzi przy tym o samą sprzeczność zagranicznego aktu stanu cywilnego z podstawowymi zasadami porządku prawnego, ale o to, by skutki transkrybowania takiego aktu były nie do pogodzenia z tymi zasadami. Przez podstawowe zasady porządku prawnego należy rozumieć nie tylko fundamentalne zasady ustroju społeczno-politycznego, ale także naczelne zasady rządzące poszczególnymi dziedzinami prawa cywilnego, rodzinnego czy procesowego”. Ponadto Naczelny Sąd Administracyjny stwierdził „zgodnie z art. 18 Konstytucji małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej. Zasady wynikające z Konstytucji znajdują odzwierciedlenie w przepisach rangi ustawowej. Ustawodawca nie przewidział w nich możliwości wpisania do polskiego aktu stanu cywilnego ojca jako osoby płci żeńskiej”.

Cytowany fragment wskazuje, że rozumowanie NSA opiera się na tym, że porządek publiczny wymaga, aby chronić fundamentalne zasady porządku prawnego, czyli małżeństwo. NSA podkreślił, że m.in. ta zasada (związek małżeński kobiety i mężczyzny) znajduje odzwierciedlenie w ustawach – w tym przypadku w przepisach ustawy o aktach stanu cywilnego. Innymi słowy, NSA dopatruje się związku pomiędzy małżeństwem (*explicité* wymieniającym kobietę oraz mężczyznę) a rodzicielstwem. Nie można jednak zgodzić się z takim rozumowaniem. Przede wszystkim rodzicielstwo pozamałżeńskie jest powszechnym zjawiskiem. Zarówno Europejski Trybunał Praw Człowieka, jak i krajowe sądy wypowiadały się w przeszłości wielokrotnie w kwestii pozamałżeńskich dzieci. Od wielu lat istnieje konsensus, że dzieci pozamałżeńskie i te zrodzone w związkach nieformalnych cieszą się takimi samymi prawami i nie powinny być dyskryminowane ze względu na status związku swoich rodziców (zob. np. wyroki w sprawie *Genovese przeciwko Malcie*¹³⁸ lub *Fabris przeciwko Francji*¹³⁹).

¹³⁷ Wynikająca z art. 7 ustawy Prawo prywatne międzynarodowe oraz z art. 107 pkt 3 ustawy Prawo o aktach stanu cywilnego.

¹³⁸ *Genovese przeciwko Malcie*, sprawa nr 53124/09.

¹³⁹ *Fabris przeciwko Francji*, sprawa nr 16574/08.

Ponadto brak związku małżeńskiego pomiędzy rodzicami dziecka nie stanowi przeszkody do transkrypcji zagranicznego aktu urodzenia, jeśli są to rodzice różnopłciowi. W tym miejscu również należy odwołać się do obszernego orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Już w sprawie *EB przeciwko Francji* Trybunał stwierdził, że jeśli adopcja jest możliwa dla osób niezamężnych, to osoby homoseksualne nie mogą być w tej kwestii dyskryminowane¹⁴⁰. Natomiast sprawa *X i inni v Austria* dotyczyła adopcji dzieci przez pary, które nie były w związku małżeńskim. ETPC stwierdził, że skoro procedura ta jest możliwa dla par heteroseksualnych, to wykluczanie par homoseksualnych jest nieuzasadnioną dyskryminacją. Trybunał stwierdził zatem naruszenie art. 14 w związku z art. 8 EKPC, gdyż zakaz ten nie pełnił obiektywnie uzasadnionej funkcji. Innymi słowy, w tej sprawie ETPC uznał, że margines uznania państw członkowskich nie jest szeroki w takich sprawach, gdzie pary jednopłciowe są wprost dyskryminowane w porównaniu do par różnopłciowych, w takiej samej sytuacji prawnej.

Przed wszystkim zaś należy odnieść do kwestii dobra dziecka, która została całkowicie przyćmiona omawianą wyżej zasadą (klauzulą) porządku publicznego. Jak już zostało wyżej omówione, interes (dobro) dziecka jest w większości przypadków nadrzędny nad interesami innych ludzi (rodziny, rodziców), chociaż często interesy te są zbieżne. Natomiast dokonując oceny kwestii interesu państwa w zestawieniu z dobrem dziecka, należy dołożyć szczególnej staranności. W tej sprawie natomiast dobro dziecka nie zostało należycie uwzględnione w ogóle, natomiast porządkowi publicznemu przyznało się niejako automatyczny prymat (i to pomimo podniesionych wyżej wątpliwości).

W tym miejscu można przywołać chociażby wyrok w sprawie *Mennesson przeciwko Francji*, w którym Europejski Trybunał Praw Człowieka podkreślił, że istnieje potrzeba każdorazowego zbadania równowagi pomiędzy interesami państwa oraz człowieka – tym bardziej, jeśli sprawa dotyczy dziecka¹⁴¹. Ponadto w sprawie *Foulon i Bouvet przeciwko Francji* Trybunał stwierdził, że chociaż państwo ma pewną dowolność (szerszy margines swobody) w kwestii niektórych regulacji prawnych (w tym przypadku chodziło o surogację), to nie może ono negatywnie wpływać na sytuację dzieci już zrodzonych i na ich najlepiej pojęty interes¹⁴².

Naczelny Sąd Administracyjny w omawianej uchwale odwołał się co prawda do niektórych z przywołanych wyżej orzeczeń ETPC, jednakże nie uwzględnił najnowszego orzecznictwa¹⁴³, a nade wszystko – dobru dziecka nie tylko nie został przyznany prymat, ale kwestia ta nie została w ogóle należycie uwzględniona.

¹⁴⁰ *EB przeciwko Francji*, sprawa nr 43546/02.

¹⁴¹ *Mennesson przeciwko Francji i Labassee przeciwko Francji*, sprawy nr 65192/11 oraz 65941/11.

¹⁴² *Foulon i Bouvet przeciwko Francji*, nr 9063/14 oraz 10410/14.

¹⁴³ Zostało powołany np. wyrok *Schalk i Kopf przeciwko Austrii*, podczas gdy omawiane nowsze orzecznictwo wyznacza inny, nowy kierunek np. *EB przeciwko Francji*, *X i inni przeciwko Francji*.

Niewątpliwie, w świetle omawianej uchwały, możliwości uzyskania obywatelstwa przez dzieci urodzone w związkach jedнопłciowych, które posiadają zagraniczne akty urodzenia, zostały znacząco ograniczone. Jednakże, na wniosek Rzecznika Praw Obywatelskich WSA w Krakowie skierował 9 grudnia 2020 r. w tej sprawie pytanie prejudycjalne do TSUE. Trybunał w postanowieniu z 22 czerwca 2022 r. (C-2/21) wskazał, że dziecko musi mieć możliwość uzyskania dowodu tożsamości lub paszportu, bez względu na to, czy polskie prawo uznaje rodzicielstwo par homoseksualnych¹⁴⁴. Należy zgodzić się z tym postanowieniem TSUE nie tylko z uwagi na podnoszone w orzeczeniu prawo do swobodnego przemieszczania się w ramach UE, czy też dostęp do służby zdrowia czy edukacji, ale przede wszystkim z uwagi na dobro dziecka.

W tym miejscu warto podkreślić, że w ostatnim czasie NSA w wyroku z dnia 16 lutego 2022 r. (sygn. II OSK 128/19) podtrzymał wysoki standard odpowiedzialności za los dzieci i ich dobro i potwierdził obywatelstwo polskie dziecka urodzonego parze jedнопłciowej w Kanadzie, w procedurze surogacji. Pomimo tego, że polski system prawny nie zna umowy o surogację oraz rodzicielstwa osób tej samej płci, to, biorąc pod uwagę dobro dziecka, które jest wartością nadrzędną, „dla statusu prawnego dziecka, w tym możliwości potwierdzenia posiadania polskiego obywatelstwa, nie ma znaczenia, czy urodziła je matka zastępcza, ale to, że rodzi się istota ludzka obdarzona przyrodzoną i niezbywalną godnością, która ma prawo do obywatelstwa, jeśli jedno z rodziców jest polskim obywatelem”¹⁴⁵. Wyrok ten zasługuje na aprobatę również dlatego, że wpisuje się w linię orzeczniczą wskazującą, że klauzula porządku publicznego powinna być stosowana w sposób wąski, zwłaszcza w zestawieniu z dobrem dziecka.

Na zakończenie należy zaznaczyć, że w orzecznictwie sądów administracyjnych dobro dziecka w przeważającej mierze traktowane jest jako zasada prawna. Na przykład, warto również wspomnieć o orzeczeniu II GSK 3611/15, w którym NSA podniósł, że „w realiach demokratycznego państwa prawnego tak dobro dziecka, jak i interes społeczny jednoznacznie wymagają, aby rodzice dziecka korzystali z osiągnięć współczesnej medycyny w sposób wolny od ideologicznych uprzedzeń i dobrowolnie poddawali dziecko szczepieniom ochronnym”¹⁴⁶, rozstrzygając konflikt pomiędzy interesem rodziców a zasadą dobra dziecka i dobra wspólnego na korzyść interesu dziecka i interesu społecznego. Również w sprawie I OSK 778/17 z dnia 4 października 2017 r. NSA orzekł, że rozstrzygnięcie o opiece naprzemiennej wymaga uwzględnienia wielu okoliczności i winno nastąpić z uwzględnieniem dobra dziecka, jako fundamentalnej zasady

¹⁴⁴ Postanowienie TSUE z dnia 24 czerwca 2022 r., *Rzecznik Praw Obywatelskich przeciwko K.S. i in.*, w sprawie C-2/21.

¹⁴⁵ Wyrok NSA z dnia 16 lutego 2022 r., II OSK 128/19, LEX nr 3317947.

¹⁴⁶ Wyrok NSA z dnia 12 lipca 2017 r., II GSK 3611/15.

rekonstruowanej na podstawie Konwencji o prawach dziecka¹⁴⁷. Również obowiązek alimentacyjny, w świetle rozumowania NSA, służy realizacji ochrony zasady dobra dziecka – wartości najwyższej, podlegającej konstytucyjnej ochronie¹⁴⁸.

2.2. Niedookreślony charakter klauzuli dobra dziecka – studium przypadku

Na gruncie polskiego prawa dobro dziecka funkcjonuje zazwyczaj jako klauzula generalna. Świadczy o tym nie tylko powszechnie używana terminologia, ale przede wszystkim praktyka orzecznicza. Organy stosujące prawo często odwołują się do kryteriów pozaprawnych, korzystając z szerokiego luzu decyzyjnego.

Standardy dotyczące klauzuli generalnej dobra dziecka wyznacza jurysdykcja wyższych instancji, w tym Trybunału Konstytucyjnego. Chociaż linia orzecznicza TK traktuje dobro dziecka przeważnie w kategorii zasady prawnej, to, odnosząc się do pieczy zastępczej, Trybunał zauważył: „skoro nie ma definicji zwrotu »dobro dziecka«, wypełnianie jego znaczenia powinno być dokonywane w konkretnych okolicznościach faktycznych, zwłaszcza gdy wskazują na zaistnienie sytuacji [...] Wyszczególnić należy uprawnienie do ochrony życia i zdrowia oraz wszelkich działań ze strony innych, które powinny zapewnić warunki do m.in. spokoju, prawidłowego, niezakłóconego rozwoju, poszanowania godności i udziału w procesie decydowania o jego sytuacji”¹⁴⁹.

Ponadto w postanowieniu z dnia 8 lipca 2016 r. TK wskazał, że „klauzula generalna nie jest niejasna [...] wynikający z orzecznictwa sądów katalog czynników składających się na ustalenie jej treści wskazuje na jednolite, ścisłe, oparte jedynie na kryteriach obiektywnych jej rozumienie”. Trybunał do przykładowego katalogu zaliczył „cechy dziecka, jego wiek i płeć, prawo do bycia wychowywanym przez oboje rodziców, kwalifikacje i zdolności wychowawcze rodziców, ich dotychczasowy stosunek do siebie oraz do dziecka, możliwość sprawowania pieczy nad dzieckiem, a także okoliczności, czy jeden z rodziców nie wpaja niechęci do drugiego rodzica i jego otoczenia”¹⁵⁰. Zaznaczył jednocześnie, że owego luzu decyzyjnego nie można jednak utożsamiać z przyznaniem uprawnień prawotwórczych.

Jednakże do dobra dziecka jako klauzuli generalnej odnosi się przede wszystkim Sąd Najwyższy, wskazując kierunek interpretacji tego pojęcia. Pozostawiając szczegółowe omówienie orzeczeń odnoszących się do zagadnienia dobra dziecka pracom z zakresu prawa cywilnego, a zwłaszcza rodzinnego i opiekuńczego, wystarczy ograniczyć się do najważniejszych orzeczeń SN wyznaczających standardy dla klauzuli dobra dziecka.

¹⁴⁷ Wyrok NSA, I OSK 778/17.

¹⁴⁸ Wyrok NSA z dnia 4 września 2018 r., I OSK 2604/16.

¹⁴⁹ Postanowienie TK z dnia 14 listopada 2017 r., P 13/17.

¹⁵⁰ Postanowienie TK z dnia 8 lipca 2016, Ts 89/16.

Sąd Najwyższy już w latach 50. ubiegłego stulecia podkreślał rolę wychowywania w miłości i w rodzinie dla dobra dziecka¹⁵¹. W wyroku z dnia 21 listopada 1952 r. SN wskazał, że dobro dziecka wymaga utrzymywania kontaktu dziecka z matką. Pozbawienie przez ojca dobra, jakim jest okazywanie miłości oraz przywiązania przez matkę, jest sprzeczne z zasadą dobra dziecka¹⁵². Ponadto w wyroku z dnia 18 stycznia 1954 r. SN stwierdził, że miłość rodziców do dziecka oraz dziecka do rodziców jest wielkim dobrem dziecka. Pełne uczucia środowisko rodzinne stanowi z kolei ważny czynnik w przygotowaniu dziecka do pracy dla dobra społeczeństwa¹⁵³. Ponadto SN już wówczas zaznaczał, że dobro dziecka wymaga nie tylko zapewnienia podstawowych wygod materialnych, ale też uzyskania dostępu do wykształcenia i korzystania z dóbr kulturalnych¹⁵⁴. SN podkreślił również inne potrzeby jako wchodzące w skład dobra dziecka, takie jak pożywienie, odzienie czy potrzeby mieszkaniowe¹⁵⁵.

Linia orzecznicza Sądu Najwyższego sprzed 1989 r. wskazywała, że zazwyczaj najlepszy interes dziecka i rodzica są ze sobą zbieżne, jednakże gdy nie da się ich pogodzić, przewagę powinno mieć dobro dziecka¹⁵⁶. Sąd Najwyższy wielokrotnie podkreślał, że wzgląd na dobro dziecka nie oznacza pominięcia ochrony rodziców, co znalazło potwierdzenie m.in. w wyroku SN z dnia 17 grudnia 1965 r., I CR 309/65. Sąd stwierdził, że dobro małoletniego dziecka nie eliminuje całkowicie interesu rodziców jako jednej z przesłanek rozstrzygania spraw z zakresu stosunków między rodzicami a dziećmi. Jeżeli ochrona dobra dziecka da się pogodzić z interesem rodziców, to sąd nie może interesu rodziców nie wziąć pod uwagę nawet przy założeniu, że rozstrzygnięcie wywoła pewne przejściowe skutki ujemne dla dziecka. Podobnie w uchwale Izby Cywilnego Sądu Najwyższego z dnia 30 listopada 1974 r., III CZP 1/74, stwierdzono, że dobro dziecka z reguły jest tożsame z interesem rodziców. Natomiast w sytuacji, w której dojdzie do rozbieżności między tymi interesami, należy dążyć do ich pogodzenia. Nawet jeśli przejściowo dziecko doświadczy ujemnych skutków, ale będzie to

¹⁵¹ Zob. np. uchwała składu siedmiu sędziów z 10 lutego 1951 r., OSN z 1951 r., nr 1, poz. 2.

¹⁵² Wyrok SN z dnia 21 listopada 1952 r., OSN z 1953 r., poz. 92, zob. M. Bielecki, *Dobro dziecka jako przesłanka korzystania z jego prawa do wolności religijnej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2004, nr 7.

¹⁵³ Wyrok SN z dnia 18 stycznia 1954 r., OSN z 1968 r., poz. 184.

¹⁵⁴ Wyrok SN z dnia 10 listopada 1976 r., OSN z 1976/7–8, poz. 86.

¹⁵⁵ Zob. wyrok SN z dnia 30 listopada 1974 r., OSN z 1975 r., poz. 37; wyrok SN z dnia 2 grudnia 1957 r., OSN z 1959 r., poz. 76.

¹⁵⁶ Natomiast w wyroku SN z dnia 6 września 1968 r., I CR 249/68, Sąd Najwyższy wyraził przekonanie, że celem instytucji przysposobienia nie jest interes przysposabiających, ale tylko i wyłącznie – dobro małoletniego dziecka. Ponadto w uchwale SN z dnia 9 czerwca 1976 r., III CZP 46/75, sąd przyjął, że zasada dobra dziecka jest nie tylko kierowana do instytucji państwowych i sądów, ale przede wszystkim rozstrzyga o tym, jak rodzice powinni wykonywać swe obowiązki względem dzieci oraz po raz wtóry potwierdza supremację dobra dziecka nad interesami rodziców.

zgodne zarówno z interesem rodziców, jak i z jego dobrem w ostatecznym rozrachunku, to nie można pominąć dobra rodziców.

Ponadto dobro dziecka było traktowane jako tzw. klauzula generalna mniejszego zasięgu, mieszcząca się w ramach innej – klauzuli zasad współżycia społecznego¹⁵⁷. W związku z tym niekiedy dobro dziecka łączyło się z interesem społecznym – tak jak wciąż ma to miejsce w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym¹⁵⁸. Ujęcie takie spowodowane było preferowaniem ogólnospołecznego kontekstu wartościowania w socjalistycznym ustawodawstwie. Kategoria interesu społecznego wskazywała na konieczność uogólniania ocen przy ustalaniu znaczenia dobra dziecka¹⁵⁹. W powojennej rzeczywistości standardem było pojmowanie dobra dziecka w zbieżności z interesem społecznym i rodzinnym. Wspomniany art. 20 § 3 dekretu z 1946 r. wskazywał na wymóg sprawowania władzy rodzicielskiej zgodnie z dobrem dziecka i interesem społecznym. Uchwała SN z dnia 26 kwietnia 1952 r., CPrez 789/51, stanowiła jeszcze wyrażniej, że należy utożsamiać dobro dziecka z dobrem grupy społecznej. Również w uchwale SN z dnia 1976 r., III CZP 46/75, sąd uznał dobro dziecka za kryterium interesu społecznego. Znacznie później, w wyroku SN z 1985 r., podkreślał rolę interesu społecznego w procesie ustalania znaczenia dobra dziecka. Zaznaczył, że dobro dziecka to wychowywanie dziecka w zgodzie z normami postępowania przyjętymi w społeczeństwie, co leży w interesie społecznym i stanowi dobro małoletniego¹⁶⁰.

W literaturze wciąż występują poglądy przemawiające za zbieżnością obu pojęć. Wanda Stojanowska spostrzega, że odrębne traktowanie tych dwu kryteriów jest bezpodstawne i niedopuszczalne¹⁶¹, Marian Balcerek również stwierdził, że dobro dziecka jest jednoznaczne z interesem społecznym¹⁶². Kategoria interesu społecznego była zasadniczym elementem rozumienia wszystkich odeśłań pozaprawnych socjalistycznego porządku prawnego¹⁶³. Tymczasem demokratyczne i liberalne społeczeństwa traktują priorytetowo osobę ludzką (wraz z jej prawami, które są niezbywalne), a nie społeczeństwo.

Natomiast po przemianie ustrojowej orzecznictwo coraz częściej skłania się ku indywidualistycznej wykładni klauzuli dobra dziecka. Pogląd ten podzielił Sąd Najwyższy w uchwale z 12 czerwca 1992 r., III CZP 48/92, przyjmując, że: „trafnie zwraca się jednak ostatnio uwagę, że koncepcje zmierzające do zacierania różnicy między dobrem dziecka a interesem społecznym kryją w sobie niebezpieczeństwo takiego interpretowania pojęcia dobra

¹⁵⁷ W. Stojanowska, *Dobro...*

¹⁵⁸ Np. art. 61¹⁶, art. 86, art. 95 § 3, art. 154 KRO.

¹⁵⁹ L. Leszczyński, *Stosowanie...*, s. 87.

¹⁶⁰ Wyrok SN z dnia 18 września 1984 r., III KR 237/84.

¹⁶¹ W. Stojanowska, *Rozwód...*, s. 20.

¹⁶² M. Balcerek, *Prawa dziecka*, Warszawa 1986, s. 250.

¹⁶³ L. Leszczyński, *Stosowanie...*, s. 87.

dziecka, jak wymaga tego interes społeczny. Kierując się postanowieniami Konwencji, a zwłaszcza art. 3, należy jednak wyjść z założenia, że wartością pierwotną i nadrzędną jest dobro dziecka [...] W demokratycznym państwie prawnym trzeba wyjść nie od priorytetu społeczeństwa, lecz od jednostki ludzkiej jako wartości nadrzędnej, i z tego punktu widzenia obdarzać dziecko szczególną troską”¹⁶⁴.

Sąd Najwyższy wskazał na zakres klauzuli dobra dziecka, formułując twierdzenie, że „pojęcie dobra dziecka z jednej strony obejmuje całą sferę najważniejszych jego praw osobistych, przykładowo takich jak rozwój fizyczny i duchowy, odpowiednie kształcenie i wychowywanie oraz przygotowanie do dorosłego życia, a z drugiej zaś – ma ono wyraźny wymiar materialny. Polega on na konieczności zapewnienia dziecku środków do życia i realizacji celów o charakterze osobistym, a w wypadku, gdy ma ono swój majątek, także na dbałości o jego interes majątkowy”¹⁶⁵.

W postanowieniu z dnia 31 stycznia 2018 r., IV CSK 442/17, w sprawie o ustalenie, czy orzeczenie sądu państwa obcego podlega uznaniu na terytorium Polski, SN podniósł, że odmowa jest możliwa, jeśli uznanie orzeczenia byłoby sprzeczne z porządkiem publicznym państwa, przy uwzględnieniu dobra dziecka. SN zaobserwował, że „nie została sformułowana legalna definicja dobra dziecka. Na jej treść składają się liczne uregulowania zawarte w Konwencjach oraz w Konstytucji i Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym. Istotną rolę w określeniu rozumienia tego pojęcia odgrywa doktryna i orzecznictwo sądów. Z tych wypowiedzi wynika, że dobro dziecka obejmuje całą sferę najważniejszych jego spraw osobistych takich, jak rozwój fizyczny i duchowy, odpowiednie kształcenie i wychowanie oraz przygotowanie do dorosłego życia. Ma ono także wyraźny wymiar materialny, który polega na konieczności zapewnienia dziecku środków do życia i realizacji celów o charakterze osobistym, a w wypadku, gdy ma ono swój majątek, także na dbałości o jego interes majątkowy [...] Oznacza to, że dobro dziecka jest podstawową wartością, która wymaga priorytetowego traktowania w stosunku do interesów innych osób, także rodziców”¹⁶⁶. Dobro dziecka jest również wartością nadrzędną w przypadku instytucji przysposobienia, co zostało potwierdzone m.in. w niedawnym postanowieniu SN z dnia 30 kwietnia 2021 r., II CSK 87/21¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Uchwała SN z dnia 12 czerwca 1992 r., III CZP 48/92.

¹⁶⁵ Postanowienie SN z dnia 11 lutego 1997 r., II CKN 90/96.

¹⁶⁶ Co więcej, w uchwale z dnia 22 listopada 2017 r. na mocy przepisu art. 577 k.p.c. w związku z art. 523 zdanie 1 k.p.c. podniósł, że zmiana prawomocnego postanowienia z uwagi na dobro dziecka jest możliwa, gdyż dobro dziecka jest w tej sprawie „priorytetowe”; postanowienie SN z dnia 31 stycznia 2018 r., IV CSK 442/17.

¹⁶⁷ Postanowienie SN z 30.04.2021 r., II CSK 87/21, LEX nr 3252528.

Elementy związane z tożsamością dziecka, takie jak nazwisko, również składają się na jego dobro¹⁶⁸, podobnie jak wychowywanie się w rodzinie naturalnej¹⁶⁹. Konieczne jest też uwzględnienie czynników o charakterze emocjonalnym, psychologicznym czy medycznym¹⁷⁰. Jednocześnie Sąd Najwyższy, wskazując na elementy składające się na dobro dziecka, wielokrotnie podkreślał, że w związku z tym, że nie ma ustawowej definicji dobra dziecka – jego rozumienie zależy od konkretnych okoliczności faktycznych¹⁷¹.

Wyroki Sądu Najwyższego stanowią ważne wskazówki interpretacyjne, które powinny być brane pod uwagę w trakcie dokonywania oceny przez sąd orzekający w konkretnej sprawie. Nie są jednak wyczerpujące, gdyż konieczne jest pozostawienie niezbędnego pola do interpretacji w każdej rozpoznawanej sprawie. Niewątpliwie w związku ze zmieniającymi się obyczajami oraz regułami społecznymi interpretacja klauzuli dobra dziecka w orzecznictwie Sądu Najwyższego po przemianie ustrojowej stała się znacznie bardziej indywidualistyczna i nie jest już regułą zrównywanie dobra dziecka z interesem publicznym. Tym niemniej klauzula dobra dziecka wciąż pozostaje zwrotem niedookreślonym, umożliwiającym znaczną swobodę ocen. Znalazło to potwierdzenie w niedawnym orzeczeniu Sądu Najwyższego, w którym podkreślono, że „nie ma podstaw do przyjęcia, że uregulowania któregośkolwiek aktu prawnego w bardziej miarodajny sposób uwzględniają dobro dziecka niż innego (inne dobro – przyp. K.M.)”¹⁷².

Na koniec niniejszych rozważań warto dodać, że do dobra dziecka – klauzuli generalnej odnoszą się również sądy administracyjne. W wyroku z dnia 8 marca 2016 r., I OSK 1476/14, z dnia 18 marca 2016 r. Naczelny Sąd Administracyjny podniósł, że niedookreślone zwroty – takie jak klauzula dobra dziecka – wymagają przeprowadzenia zabiegów interpretacyjnych przez organ stosujący prawo. NSA wskazał, że użycie klauzuli generalnej nie jest wadą przepisu, a „typowym

¹⁶⁸ W postanowieniu z dnia 6 czerwca 2000 r., I CKN 786/98, Sąd Najwyższy zważył, że rozstrzygnięcie sądu opiekuńczego w sprawie zmiany nazwiska dziecka w postępowaniu administracyjnym zastępujące zgodną wolę rodziców (art. 97 § 2 KRO) oparte na przesłance jego dobra, nie narusza przepisów art. 7 i 8 Konwencji o prawach dziecka. SN podkreślił, że dobro dziecka ma rangę dyrektywy generalnej przy stosowaniu KPD, „*ergo* wszystkie zawarte w niej normy prawne należy interpretować i stosować przy jej uwzględnieniu”.

¹⁶⁹ W postanowieniu z dnia 7 listopada 2000 r., I CKN 1115/00, SN zaznaczył, że „dobru dziecka nie służy zerwanie osobistej styczności rodziców z dzieckiem, nawet gdy nie wykonują oni władzy rodzicielskiej lub zachodzą podstawy do pozbawienia ich wykonywania tej władzy”. Innymi słowy, osobista styczność rodzica z dzieckiem powinna być rozważana przede wszystkim z perspektywy dobra dziecka.

¹⁷⁰ Postanowienie SN z 6.10.2021 r., I NSNc 357/21, OSNKN 2021, nr 4, poz. 33.

¹⁷¹ W postanowieniu z dnia 24 listopada 2016 r., II CZ 115/16, SN orzekł, że sąd może odstąpić od spełnienia przez kandydata wszystkich wymagań przewidzianych w art. 42 ust. 1 ustawy z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej w przypadku, gdy wskazuje „dobro i interes dziecka”.

¹⁷² Ibidem.

środkiem techniki prawodawczej mającej na celu uelastycznienie tekstu prawnego. Wyjaśniał, że użycie tego typu zwrotów i klauzul generalnych w przepisach prawa oparte jest na założeniu, że to ostatecznie sądownictwo nada im treść bez względu na upływ czasu, a skonstruowane na ich podstawie normy będą aktualne także w nowej czy innej sytuacji¹⁷³. Na przykład, w wyroku II GSK 604/16 z dnia 8 listopada 2017 r. Naczelny Sąd Administracyjny odniósł się do dobra dziecka jako przesłanki stosowania złagodzonych trybów zamówień publicznych. NSA orzekł, że dobro dziecka uzasadnia sprawowanie nad nim opieki, tzn. prowadzenie zajęć przez osoby, które dziecko zna, co jest sytuacją mieszczącą się w katalogu przesłanek z art. 5 ust. 1a p.z.p.¹⁷⁴

2.3. Dobro dziecka: apolińska zasada, dionizyjska klauzula

Przedstawiony wyżej wybór orzeczeń w żadnym wypadku nie jest wyczerpujący – ma bowiem jedynie na celu wskazanie najważniejszych kierunków interpretacyjnych branych pod uwagę przez sądy najwyższych instancji przy podejmowaniu decyzji w oparciu o dobro dziecka.

Wskazano, że niekiedy dobro dziecka uznaje się wprost za zasadę systemu prawa: nie tylko rodzinnego, ale też konstytucyjnego, a przede wszystkim międzynarodowego. Z omówionego orzecznictwa wynika, że zasadzie dobra dziecka przyznaje się charakter nadrzędny, a w przypadku kolizji z innymi zasadami (takimi jak interes publiczny czy interes rodziców) zazwyczaj przyznaje się jej pierwszeństwo (zob. *Jeunesse*). Jednakże prymat zasady dobra dziecka jest warunkowy i nieautomatyczny – z rzadka priorytet przyznaje się innym zasadom, zwłaszcza interesowi publicznemu w kontekście bezpieczeństwa państwowego (zob. *Antwi*). Często organ stosujący prawo dochodzi do wniosku, że zasady dobra dziecka i interesu publicznego służą realizacji tej samej wartości (np. w sprawie *Osmangolu*). Zasada dobra dziecka jest również zestawiana z innymi fundamentalnymi zasadami prawa, a zwłaszcza z zasadą niedyskryminacji (zob. *Atala Riffo*), z uwagi na ich relewantną wartość oraz zgodność z aksjologią systemu ochrony praw człowieka. Ponadto dobro dziecka, jako zasada najsilniej preferowana, może też stać się podstawą do wydania precedensowego orzeczenia, tak jak w przypadku wyroku NSA z dnia 10 października 2018 r. Warto również podkreślić, że stosowanie reguł prawa, formułowanych na podstawie zasady prawa, odbywa się poprzez wskazanie podstawy prawnej opartej nie tylko na linii orzeczniczej, ale też poglądów nauki (zob. *X przeciwko Lotwie, Atala Riffo*).

Jednocześnie dobro dziecka, jako zwrot niedookreślony, umożliwia organowi stosującemu prawo dostosowanie przepisów do konkretnych sytuacji życiowych przy znacznej swobodzie ocen. Standardy klauzuli generalnej dobra dziecka

¹⁷³ Wyrok NSA z dnia 8 marca 2016 r., I OSK 1476/14.

¹⁷⁴ Wyrok NSA z dnia 8 listopada 2017 r., II GSK 604/16.

wyznacza na gruncie polskiego porządku prawnego przede wszystkim Trybunał Konstytucyjny oraz Sąd Najwyższy. Do katalogu przesłanek uwzględnianych w ramach dobra dziecka zalicza się wiek, płeć, rozwój fizyczny i duchowy, kształcenie, wychowanie w środowisku rodzinnym itd. Często podkreśla się, że na dobro dziecka składają się czynniki takie jak miłość oraz życie we wspólnocie.

Przez długi czas dobro dziecka było utożsamiane z dobrem wspólnym: rodziny czy społeczeństwa. Jednakże w związku ze zmianami społecznymi i kulturowymi (związanymi przede wszystkim z przemianą ustrojową) klauzula dobra dziecka została dostosowana do współczesnych zasad i obecnie ocena dobra dziecka oparta jest przede wszystkim na stanowisku indywidualistycznym. Nie oznacza to jednak, że ocena ta nie może ulec zmianie w przypadku innych okoliczności faktycznych. Innymi słowy, nie ma przeszkód, aby klauzula generalna dobra dziecka zaczęła być ponownie utożsamiana z patrzeniem przez pryzmat interesu społecznego (a doświadczenia systemów totalitarnych wykazały, że jest to niebezpieczeństwo całkiem realne)¹⁷⁵.

W ramach podsumowania tego zagadnienia należy raz jeszcze zauważyć, że organy stosujące prawo zamiennie posługują się zwrotem klauzula generalna bądź zasada prawna w odniesieniu do dobra dziecka. Być może praktyka ta wynika z niedbałości i nieprecyzyjności sporządzanych uzasadnień w tym właśnie zakresie.

Tymczasem obie koncepcje normatywne – zasady i klauzule – znajdują się na innej płaszczyźnie, z uwagi na różny związek z prawem, co zostało wyżej przedstawione. Dostrzegając ów inny poziom dyskursu, można wskazać, że różnice w klasyfikacji dobra dziecka jako zasady bądź klauzuli wynikają z omawianej wcześniej Nietzscheańskiej dychotomii. Tak jak wcześniej wskazano, Nietzsche dostrzegał w świecie dwa kontrastowe elementy – apolliński (symbolizujący racjonalność, logikę i prawo) oraz dionizyjski (który cechuje intuicyjność, uznanio-wość oraz bezład). Ta opozycja znajduje odzwierciedlenie również w przypadku interpretacji przedmiotowego pojęcia.

Innymi słowy, dobro dziecka rozumiane jako zasada prawa narzuca pewne ramy, wymagające uwzględnienia preferencji prawodawcy oraz odwołania do aksjologii całości systemu prawa. Zasada dobra dziecka jest realizowana w sposób stosunkowo schematyczny, oparty na racjonalnych argumentach, co jest typowe dla pierwiastka apollińskiego. Organy stosujące prawo, podejmując decyzję w oparciu o dobro dziecka, opierają się na solidnej podstawie prawnej, posługując się zarówno orzecznictwem, jak i argumentami naukowymi. Innymi słowy, apollińskość zasady dobra dziecka wyraża się poprzez respektowanie wartości, które prawo wyraża. Oznacza to jednocześnie, że obowiązek spełnienia zasady prawnej dobra dziecka oparty jest na otwartości oraz prawach

¹⁷⁵ Z. Radwański, *Dobro dziecka*, [w:] *Konwencja o prawach dziecka a prawo polskie*, red. A. Łopatka, Warszawa 1991.

jednostkowych, w nawiązaniu do wartości osadzonych w prawie, takich jak wolność, godność, równość czy sprawiedliwość. Nie oznacza to jednak, że zasada dobra dziecka narzuca jedynie indywidualną wykładnię – wręcz przeciwnie, dokonując ważenia zasad, organy stosujące prawo niekiedy przyznają pierwszeństwo innym zasadom.

Tymczasem klauzula dobra dziecka jest niejako zwrotem dionizyjskim – elastycznym, przyznającym organowi stosującemu prawo dużą dowolność i szeroki luz decyzyjny. W takim ujęciu klauzula generalna jest narzędziem do podejmowania dyskrecjonalnych decyzji na podstawie kryteriów pozaprawnych, z natury rzeczy niepewnych oraz zmiennych. Dionizyjskość przejawia się w tym, że są to często czynniki niemierzalne czy nawet nieuchwytne i instynktowne, takie jak miłość czy przywiązanie. Z jednej strony dowolność w wykładni jest jedną z największych zalet klauzul generalnych (umożliwia indywidualne podejście), a z drugiej – uznaniowość oceny może wpływać na niejasność i niepewność prawa, cechy tak typowe dla pierwiastka dionizyjskiego. Jak wskazano na przykładach, nie zawsze oznacza to preferencję wspólnotową. Sądy i trybunały, podejmując decyzję opartą na klauzuli dobra dziecka, uwzględniają zmieniające się obyczaje i dostosowują wykładnię do obowiązujących reguł społecznych, które obecnie wskazują na preferencje perspektywy indywidualistycznej. Jednakże kryteria te – podobnie jak dominujące nastroje społeczne – mogą prędko ulec zmianie, niczym w świecie dionizyjskim, w którym prymat przyznaje się instynktom oraz przeczuciom.

Zaproponowany podział na dionizyjską klauzulę i apollinijską zasadę dobra dziecka stanowi jedynie sugestię ujęcia tej problematyki opartej na spostrzeżeniach zawartych wyżej w rozdziale. Praktyka stosowania prawa jednoznacznie wskazuje na brak precyzyjności w stosowaniu pojęcia dobra dziecka, a oparcie tej obserwacji na Nietzscheańskiej dychotomii stanowi jedynie jedną z możliwych propozycji uzasadnienia tej zależności.

3. Dobro dziecka w ujęciu indywidualistycznym i wspólnotowym

Żyjemy w czasach, w których niezwykle trudno pogodzić perspektywę indywidualistyczną i wspólnotową. Z jednej strony nastąpiła pewna absolutyzacja indywidualizmu, a stanowienie o sobie to niemalże wartość naczelna, bez względu na treść i moralne znaczenie dokonanego wyboru. Z drugiej strony doświadczenia dwóch totalitaryzmów oraz ustrojów autorytarnych dotkliwie unaocznily ciemne strony wynikające ze źle pojętej wspólnotowości. Strach przed powrotem radykalnych ideologii jest niewątpliwie uzasadniony, a myślenie kolektywistyczne może stać się środkiem do ograniczenia indywidualnych interesów oraz jednostkowej wizji dobrego życia.

Tymczasem skoro „człowiek jest syntezą przeciwieństw”¹⁷⁶, jest jednocześnie odrębną jednostką oraz częścią niejednej wspólnoty. O tym samym świadczy przywoływana często dychotomia pomiędzy apollińskością a dionizyjskością – przypomina bowiem o dwoistości ludzkiej natury, o wewnętrznych sprzecznościach, które dotyczą każdej i każdego z nas.

Należy zgodzić się z Tadeuszem Gadaczem, że „indywidualizm bez relacji społecznych może się przekształcić w egoizm społeczny, a relacje nieuwzględniające odrębności osób w kolektywizm”¹⁷⁷. Według filozofa odpowiedzią na pytanie dotyczące wytyczania niezbędnej granicy pomiędzy relacjami wspólnotowymi a samostanowieniem jest mądrość. Droga do mądrości jest zawila i kręta, można się na niej łatwo zgubić. Z tego względu tak ważne jest nieustanne sięganie do źródeł w poszukiwaniu drogowskazów.

Przedstawiona problematyka wyraźnie wskazuje, że już od czasów antycznych nie istniała zgodność co do tego, z jakiej perspektywy należy spoglądać na świat i na dobro: indywidualistycznej czy wspólnotowej. Nieustająco, aż po czasy współczesne, stanowiska te przeplatają się, na przemian odżywają i odchodzą w cień.

Najciekawszą debatą dotyczącą tego odwiecznego dylematu była komunitariańska krytyka liberalizmu, który odniósł ogromny sukces w świecie zachodnim. Argumenty podnoszone przez komunitarian niewątpliwie wpłynęły na dyskurs w filozofii politycznej, zwracając uwagę na ujemne strony radykalnego indywidualizmu, podkreślając znaczenie wymiaru społecznego człowieka, faktu przynależności do wspólnoty i wreszcie, wskazując na konieczność zaangażowania w dobro wspólne – ponadjednostkowy cel dla każdego. Postulaty komunitarian dotyczące wspólnoty odnoszą się w przeważającej mierze do państwa, które to – wyposażone w odpowiednie instrumenty i za pomocą stosownych regulacji prawnych – może w sposób najpełniejszy i najskuteczniejszy zapewnić realizację dobra wspólnego. Jak wskazano w poprzednich częściach opracowania, rodzi to naturalną i uzasadnioną obawę przed paternalizmem, a nawet fundamentalizmem. Dlatego liberalni obrońcy idei dobra wspólnego, jak Kymlicka czy Szahaj, wskazują na konieczność otwartej debaty społecznej. Krótko mówiąc, aby refleksja naukowa dotycząca zależności pomiędzy dobrem wspólnym a dobrem jednostki była wartościowa, musi zostać poddana dyskusji publicznej.

Spostrzeżenia te odnoszą się tym bardziej do dziecka – osoby jeszcze silniej związanej ze wspólnotą, zwłaszcza rodzinną, a jednocześnie do odrębnego indywiduum, które jest dopiero na początku kształcenia swojej osobowości i swojej wizji życia. W trzeciej części wskazano, że przekonania dotyczące

¹⁷⁶ T. Gadacz, *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy*, Kraków 2018, s. 95.

¹⁷⁷ Idem, *Kryzys „europejskiego człowieczeństwa”*, [w:] *Karl Jaspers: Człowiek w epoce przełomu*, red. Cz. Piecuch, Kraków 2013.

dziecka oraz rodziny zmieniły się stosunkowo niedawno, bo w ciągu ostatniego stulecia, lecz stało się to szybko i gwałtownie. Ewolucja tych zagadnień ciągle postępuje w związku z nieustającymi przeobrażeniami społecznymi i kulturowymi. Obecne czasy stawiają nam nowe wyzwania, które znajdowały się dotąd poza ludzkim wyobrażeniem, związane ze sztuczną inteligencją czy rozwojem biotechnologii, ale też ze stylem życia, kształtem rodzin, roli dziecka w rodzinie. Co więcej, radykalnie zmieniła się otaczająca nas rzeczywistość: rodziny LGBTQ+, dzieci zrodzone z surogacji czy dzieci zrodzone z zaadoptowanych zarodków, dzieci *genderqueer* to zjawiska wyjątkowo nowe, lecz coraz częstsze. Należy się spodziewać, że tendencja do podejmowania decyzji o alternatywnym sposobie życia¹⁷⁸, wychodzenia poza schematy heteronormatywne oraz genderowe będzie się pogłębiać – w podobny sposób, w jaki podjęto, trwającą nadal, walkę z patriachatem.

Tymczasem omawiana postępowość często nie mieści się w dotychczasowych schematach światopoglądowych. Innymi słowy, zazwyczaj stosunek wspólnoty do takich przeobrażeń jest niejasny lub jeszcze nieukształtowany – i na odwrót, bowiem jednostki mogą czuć się wykluczone ze wspólnoty. Ponadto niejednokrotnie brak jest również odpowiednich mechanizmów prawnych.

Istnieje ponadto wiele różnych, bardziej schematycznych, lecz niejednokrotnie równie nurtujących moralnie kwestii dotyczących współczesnego dziecka i tego, co dla niego dobre. Dlatego pytanie o koncepcję dobra dziecka jest tak doniosłe – i być może jeszcze bardziej aktualne niż kiedykolwiek wcześniej. Nie budzi wątpliwości, że kwestię zbadania przemian społecznych należy pozostawić naukom socjologicznym, jednakże nie pozostają one bez znaczenia dla filozofii oraz teorii prawa zwłaszcza w związku z pytaniem o dobro dziecka.

Posługując się terminem „dobra dziecka”, parafrazując Tatarkiewicza, znajdujemy się w pozycji wielce niepożądaney – zarówno z naukowego, jak i metodologicznego punktu widzenia. Rozważania z pierwszej i drugiej części wyraźnie dowiodły, że nie sposób ostatecznie zdefiniować takich pojęć jak: dobro, dobro wspólne czy dobro jednostki w sposób jednoznaczny i niebudzący wątpliwości. Co więcej, każda z koncepcji – uznająca dobro za obiektywny byt, wartość, cel czy powinność – jest na swój sposób przekonująca i ważna. Nawet termin „dziecko”, jak wskazano w trzeciej części, nie jest bezdyskusyjny.

Czym zatem kierować się w ocenie dobra dziecka, jak nakazują przepisy?¹⁷⁹ Nie nasuwa wątpliwości, że podstawą jest zagwarantowanie sprawiedliwości,

¹⁷⁸ Jest to pewien skrót myślowy, gdyż dostrzegam, że wielokrotnie nie jest to decyzja, lecz okoliczność faktyczna.

¹⁷⁹ W tym miejscu warto zaznaczyć, że w literaturze wskazuje się na to, że również odpowiedzialność, jaka spoczywa na prawniku, a zwłaszcza na sędzim, ma zarówno wymiar indywidualistyczny, jak i społeczny (gdyż odwołuje się do pojęcia wspólnoty). Innymi słowy, ontologiczna odpowiedzialność organu stosującego prawo to zarówno samoodpowiedzialność, jak i odpowiedzialność wobec wspólnoty, zob. P. Kaczmarek, *Model prawnika w kontekście ontologizacji*

bezsronności oraz wolności wobec prawa. Wydaje się, że zebrany materiał pozwala na sformułowanie kilku dodatkowych spostrzeżeń, które wskazują pewne kierunki interpretacyjne.

W szczególności, dobro dziecka należy rozpatrywać z uwzględnieniem wymiaru partykularnego. Patrząc na dziecko z perspektywy indywidualistycznej, należy wziąć pod uwagę jego dobrostan i dobrobyt, również potrzeby materialne i majątkowe – czyli interes dziecka. Chociaż dziecko, zwłaszcza do pewnego wieku, pozbawione jest umiejętności podejmowania racjonalnych, świadomych decyzji, postulat uwzględniania jego woli wydaje się ze wszech miar słuszny. Dziecko to istota ludzka, zasługująca na szacunek i poszanowanie godności. Nieuchronnie wiąże się to z koniecznością udzielenia głosu, jeśli tylko to możliwe. Głos dziecka powinien być tym donioślejszy, im jest ono dojrzałe, i tym bardziej w sprawach zasadniczych i osobistych, takich jak kwestie tożsamości.

Aby umożliwić dziecku odpowiednie warunki dorastania i jak najsolidniejsze podstawy do podejmowania decyzji o samym sobie, należy uwzględniać aspekt wiedzy w realizacji postulatu dobra dziecka. Wiedza jest podstawą do osiągnięcia mądrości – tak ważnej w odróżnianiu dobra od zła. Jak zważył Arystoteles: „co innego może być dla nas wzorem i najdoskonalszą miarą tego, co dobre, jeśli nie mądry człowiek?”¹⁸⁰. Krótko mówiąc, dobro dziecka w wymiarze indywidualistycznym to zapewnienie mu warunków do wzrastania w mądrości, której postawą jest edukacja oraz wychowanie.

Znaczenie wychowania jest aspektem bezwzględnie podkreślanym przez wszystkich największych filozofów: od Arystotelesa, przez św. Tomasza, Rousseau i Locke’a, Kanta, aż po Korczaka, co samo w sobie wydaje się wystarczającą przesłanką, aby uznać je za niezbędny element składający się na dobro dziecka. Wychowanie odbywa się we wspólnocie, dlatego drugim wymiarem, który trzeba brać pod uwagę przy ocenie dobra dziecka jest wspólnotowość. Rodzina, grupa, społeczeństwo, a nawet państwo wspomagają dziecko w zapoznaniu się z wartościami, tak ważnymi dla rozwoju człowieka. Bez udziału we wspólnocie – tej mniejszej czy tej większej – zapoznanie się z moralnością oraz stworzenie własnej hierarchii wartości byłoby znacznie utrudnione, o ile w ogóle możliwe.

Należy zwłaszcza podkreślić rolę rodziny, która dodatkowo pełni wiele innych funkcji, z których najważniejszą stanowi zapewnianie bezinteresownej miłości, tak istotnej dla każdego człowieka, przede wszystkim w okresie intensywnego rozwoju. Tak jak dziecko jest częścią rodziny, rodzina również jest częścią dziecka – niezależnie od jej kształtu. W dalszej perspektywie należy także podkreślić, że dziecko jest też częścią jakiejś większej wspólnoty: społeczeństwa, narodu, państwa, grupy wyznaniowej. Nie ulega wątpliwości, że obyczaje, tradycje

odpowiedzialności, [w:] *Lokalny a uniwersalny charakter interpretacji prawniczej*, red. P. Kaczmarek, Wrocław 2009, s. 287.

¹⁸⁰ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, Warszawa 1988, s. 14.

i kultura, chociaż mogą przyczyniać się do realizacji postulatu dobra dziecka, jednakże – jak wskazują rozważania omówione wyżej – często mogą stanowić podstawę do ograniczeń jednostkowych, monopolizując kwestie światopoglądowe i stwarzając realne zagrożenie dla wolności.

Omówione rozważania skłaniają ponadto do stwierdzenia, że, aby należyście podjąć próbę ewaluacji istoty dobra dziecka, trzeba opowiedzieć się po stronie etycznego pluralizmu – z uwagi na to, że cała otaczająca nas rzeczywistość staje się coraz bardziej zróżnicowana. Obiektywizm, neutralność i gotowość do zaakceptowania pluralizmu wartości jest szczególnie ważnym elementem w podejmowaniu decyzji w każdej sprawie dotyczącej dopiero kształtującego się człowieka, który z racji wieku znajduje się na pozycji podporządkowanej. Krótko mówiąc, każde dziecko zasługuje na możliwość czerpania ze spuścizny etycznej i z różnorodności, jaką ofiaruje świat, aby móc w przyszłości mądrze decydować o sobie i przyczynić się do inwestycji w dobro wspólne narodu, społeczeństwa czy świata.

Jak zatem pogodzić perspektywę indywidualistyczną i wspólnotową, dokonując interpretacji dobra dziecka? Pewnych wskazówek dostarczyć może przywoływana często w opracowaniu opozycja apollińsko-dionizyjska. Nietzsche twierdził, że pierwiastki apolliński i dionizyjski muszą się odpowiednio równoważyć, bowiem dominacja jednego z nich zwiastuje niepowodzenie. Dlatego trzeba w każdym przypadku dążyć do harmonii.

Organy prawne powinny zatem dążyć do zrównoważenia obu elementów. Niezależnie od tego, czy konstrukcja normatywna dobra dziecka używana jest jako zasada czy klauzula, należy zmierzać do jak najpełniejszej realizacji postulatu dobra dziecka poprzez zachowanie odpowiedniej równowagi pomiędzy perspektywą indywidualistyczną i wspólnotową, pomiędzy apollińskością oraz dionizyjskością.

Pomimo tego, że nie sposób zdefiniować dobra dziecka, w świetle powyższych dociekań nie może być żadnych wątpliwości, że dobro – dobro dziecka – istnieje. Stanowi zarazem powinność wspólnoty, jak i cel sam w sobie. Chociaż nigdy nie poznamy jego prawdziwej istoty, aby mądrze przystąpić do realizacji postulatu dobra dziecka, należy sięgnąć do źródeł filozofii, gdyż „mądrość jest początkiem wszelkiego dobra”, jak przypomina Epikur¹⁸¹. W tym celu, poprzez zebranie i wskazanie najważniejszych filozoficznych koncepcji, w niniejszym opracowaniu podjęto próbę dostarczenia niezbędnych wskazówek.

¹⁸¹ Plutarch, *Moralia*, Warszawa 1988, s. 50.

Zakończenie

Uniwersalna, jednoznaczna i niebudząca wątpliwości definicja dobra dziecka, zagadnienia ważnego społecznie i zarazem doniosłego prawnie, nie istnieje. Co do tego nie mam żadnych wątpliwości. Nie jest jednakże prawdą, że ustalenie treści dobra dziecka zależy całkowicie od indywidualnych okoliczności i od konkretnego dziecka. Mam nadzieję, że zdołałam wykazać istnienie szeregu czynników, które należy brać zawsze pod uwagę przy dokonywaniu oceny dobra dziecka.

Teza tej publikacji opiera się na spostrzeżeniu, że już w starożytnej Grecji perspektywa rozważań o dobru była dwójaka: w okresie klasycznym dominowało ujęcie wspólnotowe, zaś w nurcie helleńskim narodził się indywidualistyczny sposób patrzenia na ideę dobra. Natomiast uaktualniona refleksja dotycząca wspólnotowego i indywidualistycznego spojrzenia na dobro to we współczesnej filozofii politycznej i filozofii prawa dyskurs pomiędzy liberałami i komunitarianami. Jak starałam się wykazać, dyskurs ten przyczynił się do ożywienia koncepcji dobra wspólnego, które przez lata zyskało złą sławę za sprawą ustrojów totalitarnych, gdyż w imię dbałości o dobro wspólne ograniczono prawa jednostki. Komunitarianie tymczasem na nowo próbują nas przekonać, że etos wspólnoty i międzyludzkiej solidarności jest nieodzowny – zwłaszcza w dzisiejszych czasach, zdominowanych przez radykalny indywidualizm, który doprowadził do izolacji oraz wyobcowania. Podkreślają znaczenie wspólnoty – rodziny oraz państwa – i ich roli w kształtowaniu jednostki oraz jej tożsamości. Część argumentów istotnie wydaje się przekonująca. Obecnie zdecydowana większość liberałów uwzględnia niektóre postulaty związane z korzyściami płynącymi z uczestnictwa we wspólnocie, zwłaszcza tej rodzinnej. Jednakże wciąż powszechnie krytykowany jest paternalizm oraz prymat dobra wspólnego nad partykularnym. Ponadto podkreśla się konieczność stanowczej obrony neutralności, pluralizmu oraz wolności.

Przedstawienie dyskursu pomiędzy liberałami oraz komunitarianami miało na celu dostarczenie odpowiednich narzędzi do analizy dobra dziecka w czasach nam współczesnych, z uwzględnieniem zarówno stanowiska wspólnotowego, jak i indywidualistycznego. Zdaje się, że wiele punktów spornych pomiędzy tymi stanowiskami jest możliwych do pogodzenia. Należy dostrzec wartość we wspólnocie, dopóki jest to wspólnota inkluzywna, respektująca prawa, szczególnie mniejszości. Pod tym warunkiem troska o dobro wspólne zdaje się bez problemu mieścić w liberalnym państwie prawa. Wydaje się ponadto, że w większości

przypadków otwartość na kompromisy i uwzględnianie kontekstu społecznego oraz roli wspólnoty w życiu jednostki jest integralnym elementem realizacji postulatu uwzględniania dobra dziecka.

Warto raz jeszcze podkreślić, że ludzkość zaczęła zastanawiać się nad osobą dziecka stosunkowo niedawno – nadanie podmiotowości dziecku nastąpiło zaledwie sto lat temu. Jednocześnie zmieniła się też radykalnie rola dziecka we wspólnocie, zwłaszcza rodzinnej. Oznacza to, że dysponujemy raczej niewielkim materiałem do analiz, który dotyczyłby stricte problematyki dobra dziecka, w szczególności zaś jeżeli chodzi o ogólne nauki prawne. Dlatego w celu ustalenia solidnych fundamentów dla omawianego zagadnienia – jak w przypadku każdego innego etycznego pojęcia – zwróciłam się w stronę źródeł. Żywię nadzieję, że poprzez zebranie przekrojowego materiału udało się w niniejszym opracowaniu opisać najważniejsze filozoficzne wskazówki dotyczące dobra dziecka.

Zarysowana przeze mnie koncepcja dotyczy dziecka jako istoty wyjątkowej o podwójnej naturze. Z jednej strony niemal całkowicie zdane jest ono na wspólnotę: rodzinę, społeczeństwo, państwo, jak i wspólnotę międzynarodową. Natomiast z drugiej strony stanowi odrębny byt, który dopiero rozwija się zarówno fizycznie, jak i metaforycznie w zakresie moralności, wartości, człowieczeństwa.

Prawo, a zwłaszcza międzynarodowy system ochrony praw dziecka, nakazuje, aby w każdej sprawie dotyczącej dziecka jego dobro było brane pod uwagę. To postulat zarazem piękny i nieuchwytny, ambitny i nieco truistyczny. Dlatego moim zamiarem było omówienie dobra dziecka również z perspektywy stosowania prawa. Analiza orzecznictwa polskich i międzynarodowych sądów oraz trybunałów dowiodła, że w istocie praktyka stosowania prawa wskazuje na to, że dobro dziecka interpretowane jest przeważnie w nawiązaniu do aksjologii systemu prawa (jako zasada prawa), innym razem organy stosujące prawo opierają swoją decyzję na kryteriach pozaprawnych, korzystając z szerokiego zakresu swobody (dobro dziecka jako klauzula generalna). Opisując tę różnicę, zaproponowałam posłużenie się Nietzscheańską dychotomią, która stanowi sugestię ujęcia tej praktyki.

Opozycja apolliniśko-dionizyjska wielokrotnie posłużyła za soczewkę dla rozważań przedstawionych w niniejszym opracowaniu, gdyż – w moim przekonaniu – stanowi wszechstronną, a jednocześnie wnikliwą propozycję ujęcia przedstawionych filozoficznoprawnych dociekań. W szczególności zaś na wyróżnienie zasługuje najważniejsze jej przesłanie: konieczność podtrzymywania harmonii pomiędzy tymi dwoma, tak różnymi od siebie, pierwiastkami. Nawet pomimo naszych skłonności i indywidualnych preferencji do przyznawania pierwszeństwa jednemu z nich powinniśmy – według filozofa – dążyć do równowagi, wystrzegając się zaniedbania któregoś z elementów natury.

Analizowana linia orzecznicza dowodzi, że (niezależnie od tego, czy dobro dziecka traktowane jest jako zasada czy klauzula) organy stosujące prawo zazwyczaj przyznają nadrzędny charakter dobru dziecka, na co zwraca uwagę

również M. Arczewska¹. Natomiast rozstrzygnięcia przyznające pierwszeństwo interesowi rodziny lub interesowi publicznemu (co nie powinno, co do zasady, być powodem do sprzeciwu) świadczą o funkcjonowaniu zasady proporcjonalności i niezbędnej elastyczności prawa. Co więcej, tok niniejszych rozważań wskazuje, że uwzględnianie elementu wspólnotowego dziecka wchodzi w skład jego dobra.

Spór pomiędzy wspólnotą a jednostką toczy się w ostatecznym rozrachunku o człowieka. Dziecko to człowiek nieukształtowany, *carte blanche* – nie jest dobre, ani złe. Złożone jest z dwóch konkurujących żywiołów: dionizyjskiego i apollińskiego, lecz to, któremu pozwoli dojść do głosu, zależy od niego. Naszą rolą, jako dorosłych, rodziców, opiekunów, ale też prawodawców i wreszcie – organów stosujących prawo, będzie uwzględnienie przyszłości dziecka, za którą jesteśmy odpowiedzialni. Tak więc decydując o „dobru dziecka”, wpływamy na to, czy dziecko ma szansę stać się dobre w przyszłości. Dramat dziecka tkwi w tym, że to inni decydują o jego losie, że nie może jeszcze korzystać z wolności. Należy mieć świadomość tego wielkiego ciężaru odpowiedzialności. W konsekwencji trzeba adekwatnie wyposażyć dziecko w niezbędne narzędzia, aby miało szansę stać się mądre, gdyż jak mawiał ks. Tischner: „w głupim nie ma dość materiału na dobroć”². Tylko mądry dorosły ma szansę stać się dobrym człowiekiem, a przez to zdawać sobie sprawę ze znaczenia wkładu w dobro wspólne: rodziny, społeczeństwa czy państwa. Zanim stanie się to możliwe, już dziś konieczne jest zadbanie o dobro dziecka, a moje opracowanie miało na celu ukazanie głębi tej problematyki.

¹ Zob. M. Arczewska, *Dobro dziecka jako przedmiot troski społecznej*, Kraków 2017, s. 270 i n.

² J. Tischner, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2002, s. 25.

Bibliografia

Literatura

- Adamski K., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2012, t. 4, s. 105–129.
- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, Warszawa 2008.
- Alexy R., *A Theory of Constitutional Rights*, Oxford 2002.
- Alexy R., *On the Structure of Legal Principles*, „Ratio Juris” 2000, t. 13, nr 3, s. 294–304.
- Alexy R., *Teoria praw podstawowych*, Warszawa 2010.
- Alston P., *A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development of Obfuscation of International Human Rights Law?*, „Netherlands International Law Review” 1982, t. 29, nr 3, s. 307–322.
- Alston P., *The Best Interest Principle: Towards a Reconciliation of Culture and Human Rights*, „International Journal of Law and the Family” 1994, nr 8, s. 1–25.
- Anscombe G.E.M., *Intention*, Cambridge 2000.
- Anscombe G.E.M., *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 1958, s. 1–19.
- Arczewska M., *Dobro dziecka jako przedmiot troski społecznej*, Kraków 2017.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, Warszawa 2011.
- Ariès P., *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, Kraków 1995.
- Arneil B., *Becoming versus Being: A Critical Analysis of the Child in Liberal Theory*, [w:] *The Moral and Political Status of Children*, red. D. Archard, C.M. Macleod, Oxford 2002, s. 70–96.
- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, Warszawa 1977.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2009.
- Arystoteles, *Polityka*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 25–226.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, Warszawa 1988.
- Atienza M., Manero J.R., *A Theory of Legal Sentences*, Dordrecas 1998.
- Augustyn, św., *O naturze dobra*, [w:] św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1954, s. 169–201.
- Augustyn, św., *Państwo Boże*, Komorów 2002.
- Augustyn, św., *Wyznania*, Kraków 2018.
- Aureliusz M., *Rozmyślenia*, Warszawa 1937.
- Bach-Golecka D., *Motherhood and Law: Reflections on Human Rights Provisions and Selected Judgements of the European Courts*, „Studia Iuridica” 2021, nr 90, s. 24–57.
- Badinter E., *Historia miłości macierzyńskiej*, Warszawa 1998.

- Balcerek M., *Prawa dziecka*, Warszawa 1986.
- Banaszkiewicz B., *Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny. O niektórych implikacjach art. 18 Konstytucji RP*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 2013, nr 3, s. 591–656.
- Baran B., *Metafizyka tragedii*, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, Warszawa 2011.
- Barnat D., *Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, „Diametros” 2010, nr 20, s. 1–36.
- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.
- Baumle A.K., Compton D.R., *Legalizing LGBT Families: How the Law Shapes Parenthood*, New York 2017.
- de Beauvoir S., *Druga pleć*, Warszawa 2014.
- Bell D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford 1993.
- Benedict R., *Wzory kultury*, Warszawa 1966.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 229–233.
- Bielecki M., *Dobro dziecka jako przesłanka korzystania z jego prawa do wolności religijnej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2004, nr 7.
- Bobako M., *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Poznań 2010.
- Boryczko M., Frysztacki K., Kotlarska-Michalska A., Mendel M., *Solidarnie przeciw biedzie. Socjologiczno-pedagogiczny przyczynek do nowych rozwiązań starego problemu*, Gdańsk 2016.
- Bowlby J., *Przywiązanie*, Warszawa 2007.
- Breen C., *The Standard of the Best Interest of the Child*, The Hague–London–New York 2002.
- Brzeziński W., *Obraz dziecka w perspektywie historyczno-porównawczej. Przeszłość we współczesności, współczesność w przeszłości*, „Przegląd Pedagogiczny” 2012, nr 1, s. 141–153.
- Brzozowski W., *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, „Państwo i Prawo” 2006, nr 11, s. 17–28.
- Buliński T., *Dzieciństwo jako getto: nowożytny obraz dziecka. Teoria. Badania. Praktyka*, Poznań 2003.
- Butler J., *Undoing Gender*, New York–London 2004.
- Butler J., *Żądanie Antygony*, Warszawa 2010.
- Całus K., *Transhumanizm – wizja nowego człowieka*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, t. 9, nr 4, s. 237–255.
- Cichosz W., *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 2000, nr 13, s. 175–186.
- Ciemniewski J., *Podkomisja redakcyjna*, „Biuletyn KKZN” 1995, nr 12.
- Crenshaw K., *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, „Stanford Law Review” 1991, t. 43, nr 6, s. 1241–1299.

- Crenshaw K., Schulz P., *Intersectionality in Promoting Equality*, „The Equal Rights Review” 2016, nr 16, s. 207–219.
- Cudowska A., *Wspólnota w kulturze indywidualizmu*, [w:] *Wspólnoty z perspektywy edukacji międzykulturowej*, red. J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, M. Sobiecki, Białystok 2009, s. 198–213.
- Czachorowski M., *Arystoteles a koncepcja jedności i nierozzerwalności małżeńskiej przyjaźni*, „Studia nad Rodziną” 2002, R. 6, nr 1, s. 113–133.
- Darwin K., *O pochodzeniu gatunków*, Warszawa 2009.
- DeGrazia D., *Great Apes, Dolphins and the Concept of Personhood*, „The Southern Journal of Philosophy” 1997, nr 35, s. 301–320.
- Derlatka M., *Komentarz do art. 72 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej: komentarz*, red. L. Garlicki, M. Zubik, Warszawa 2016.
- Deterick S., *A Commentary on the United Nations Convention on the Rights of the Child*, The Hague–Boston–London 1999.
- Devlin P., *The Enforcement of Morals*, Oxford 1965.
- Dill B., Zambrana R., *Emerging Intersections: Race, Class and Gender in Theory, Policy and Practice*, New Brunswick, New Jersey–London 2009.
- Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008.
- Dobrowolski M., *Status prawny rodziny w świetle nowej Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 1999, nr 4, s. 21–34.
- Dominiak Ł., *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń 2010.
- Doroszewski W., *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1955–1969.
- Duniewska Z., *Dobro wspólne, wielość w swoistej jedności*, [w:] *O prawie administracyjnym i administracji. Refleksje. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Małgorzacie Stahl*, red. Z. Duniewska i inni, Łódź 2017, s. 171–185.
- Durkheim E., *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2007.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998.
- Dworkin R., *Imperium prawa*, Kraków 2006.
- Dworkin R., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass. 2000.
- Dworkin R., *The Model of Rules*, „The University of Chicago Law Review” 1967, t. 35, nr 1, s. 14–46.
- Dworkin R., *Wolność, równość, wspólnota*, [w:] *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1996, s. 19–58.
- Dybowski M., *Ronolda Dworkina koncepcja zasad prawa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2001, nr 3, s. 99–115.
- Elliott A., *Koncepcje „Ja”*, Warszawa 2007.
- Elster J., *Solomonic Judgments: Against the Best Interest of the Child*, „The University of Chicago Law Review” 1987, t. 51, nr 1, s. 1–45.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002.
- Elzenberg H., *O różnicy między pięknem a dobrem*, [w:] H. Elzenberg, *Wartość i człowiek*, Toruń 2005, s. 20–39.

- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. V, red. T. Pilch, Warszawa 2006.
- Etzioni A., *Communitarianism Revisited*, „Journal of Political Ideologies” 2014, t. 19, nr 3, s. 241–260.
- Etzioni A., *The Common Good and Rights. A Neo-Communitarian Approach*, „Law and Ethics” 2009, t. 10, nr 1, s. 113–119.
- Etzioni A., *The New Golden Rule, Community and Morality in a Democratic Society*, New York 1996.
- Etzioni A., *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, New York 1993.
- Etzioni A., *Wspólnota responsywna. Perspektywa komunitariańska*, [w:] *Komunitaria- nie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 181–203.
- Ferber R., *Podstawowe pojęcia filozoficzne. Myśl filozoficzna*, t. 1, *Filozofia, język, po- znanie, prawda, byt, dobro*, Kraków 2008.
- Foucault M., *Historia seksualności*, Gdańsk 2010.
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 2010.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka*, Kraków 2004.
- Gadacz T., *Historia filozofii*, Kraków 2009.
- Gadacz T., Kryzys „europejskiego człowieczeństwa”, [w:] *Karl Jaspers: Człowiek w epo- cie przełomu*, red. Cz. Piecuch, Kraków 2013, s. 128–138.
- Gadacz T., *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy*, Kra- ków 2018.
- Gadacz T., *Uśpione źródła. Dyskusja na temat książki Charlesa Taylora „Źródła pod- miotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej”*, „Znak” 2002, nr 564, s. 114–115.
- Gałęcki S., *Liberalne wartości, komunitarystyczne cnoty?*, „Prakseologia” 2016, nr 158, s. 247–267.
- Gałkowski S., *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre’a próba przekroczenia relatywi- zmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 1–17.
- Garlicki L., *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2001.
- Garlicki L., Zubik M., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2016.
- Gawkowska A., *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Warszawa 2004.
- Gebethner S., *Rzeczpospolita w świetle postanowień rozdziału pierwszego Konstytucji z 1997 roku*, [w:] *Podstawowe pojęcia pierwszego rozdziału Konstytucji Rzeczypo- spolitej Polskiej*, red. E. Zwierchowski, Katowice 2000, s. 13–38.
- Glison E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960.
- Goff P.A., Eberhardt J.L., Williams M.J., Jackson M.C., *Not Yet Human: Implicit Kno- wledge, Historical Dehumanization, and Contemporary Consequences*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2008, t. 94, nr 2 s. 292–306.
- Golecki M., *Precedens sądowy w świetle ewolucji brytyjskiego pozytywizmu prawnicze- go*, „Principia” 2015, nr 61–62, s. 159–176.
- Gołowkin M., *Rodzina jako wartość chroniona w Konstytucji na tle europejskich stan- dardów ochrony praw człowieka*, [w:] *Polska wobec europejskich standardów praw człowieka*, red. T. Jasudowicz, Toruń 2001, s. 89–105.

- Gomułowicz A., Choduń A., Skoczylas A., *Klauzule generalne i zwroty niedookreślone w prawie podatkowym i administracyjnym. Wybrane zagadnienia teoretyczne i orzecznicze*, Warszawa 2013.
- Góral Z., *O kodeksowym katalogu zasad indywidualnego prawa pracy*, Warszawa 2011.
- Górecki O., *Wolność słowa – komunitariańska argumentacja uzasadniająca różnorodność znaczenia pojęcia*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2016, nr 68, s. 295–312.
- Grabowska B., *Feministyczna krytyka libertarianizmu*, [w:] *Libertarianizm. Teoria. Praktyka. Interpretacje*, red. W. Bulira, W. Gogłóza, Lublin 2010, s. 229–238.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa 2001.
- Gray J., *Hayek on Liberty*, Oxford 1986.
- Gray J., *Liberalizm*, Kraków 1994.
- Gray J., *Po liberalizmie*, Warszawa 2001.
- Grzybowski J., *Człowiek jako osoba w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2003, nr 16, s. 201–229.
- Gubiński A., *Zasady prawa karnego*, Warszawa 1974.
- Hart H.L.A., *Law, Liberty and Morality*, Oxford 1963.
- Hegel G., *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1, Warszawa 1998.
- Helios J., *Solidarność i dobro wspólne – Kilka uwag w kontekście rozważań o metodach rozwiązywania sporów międzypaństwowych na przykładzie Unii Europejskiej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 2013, nr 94, s. 11–25.
- Herbert Z., *89 wierszy*, Kraków 2003.
- Herbert Z., *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, Warszawa 2001.
- Hinde R., Stevenson-Hinde J., *Attachment: Biological, Cultural and Individual Desiderata*, „Human Development” 1990, t. 33, nr 1, s. 66–72.
- Hobbes T., *Lewiatan*, Warszawa 2018.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998.
- Holmes S., *The Permanent Structure of the Antiliberal Thought*, [w:] *Liberalism and the Moral Life*, red. N.L. Rosenblum, Cambridge, Mass. 1989, s. 227–254.
- Hoły-Łuczaj M., *Posthumanizm. Między metafizyką a etyką*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 1, s. 45–61.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005.
- Izdebski H., *Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2007.
- Jamrozik A., Sweeney T., *Children and Society: The Family, the State and Social Parenthood*, Melbourne 1996.
- Jan Paweł II, *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi*, red. J. Żukowicz, Kraków 1990.
- Janas J., *Ustawa o pomocy państwa w wychowaniu dzieci. Komentarz*, red. J. Blicharz, J. Glumińska-Pawlic i in., LEX/el. 2019.
- Jasiński K., *Liberalizm a dobro wspólne*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2016, nr 23, s. 305–319.

- Jaskiernia J., *Elementy dobra wspólnego w systemie aksjologicznym Rady Europy*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 103–122.
- Jung C.G., *Typy psychologiczne*, Warszawa 1997.
- Kaczmarek P., *Model prawnika w kontekście ontologizacji odpowiedzialności*, [w:] *Lokalny a uniwersalny charakter interpretacji prawniczej*, red. P. Kaczmarek, Wrocław 2009, s. 275–288.
- Kalicka-Diakon B., *Filozofia polityczna Roberta Nozicka*, Kraków 2015.
- Kant I., *Duties to Animals are Indirect*, [w:] *Animal Rights. A Historical Anthology*, red. A. Linzey, P.B. Clarke, New York 2004, s. 127–127.
- Kant I., *O pedagogice*, Łódź 1990.
- Kapur R., *The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the „Native” Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics*, „Harvard Human Rights Journal” 2002, nr 15, s. 1–38.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970.
- Kaufman H., *Toward an Interactional Conception of Community*, „Social Forces” 1959, t. 38, nr 1, s. 8–17.
- Keogh D., McCarthy A., *The Making of the Irish Constitution 1937*, Cork 2007.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, Gdańsk 2015.
- Kierkegaard S., *The Journals of Kierkegaard*, New York 1959.
- Kołodziejowski S., *Dobro wspólnych nieletnich dzieci – jako przesłanka orzeczenia rozwoju*, „Palestra” 1965, nr 9, s. 19–30.
- Kopaczyńska-Pieczniak K., *Dobre obyczaje i zasady współżycia społecznego w prawie polskich spółek handlowych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin-Polonia” 2016, t. 63, nr 2, s. 93–115.
- Korczak J., *Jak kochać dziecko*, Warszawa 1958.
- Korczak J., *Prawo dziecka do szacunku*, Warszawa 2012.
- Korczak J., *Wybór pism pedagogicznych*, Warszawa 1958.
- Kordela M., *Zasady prawa jako normatywna postać wartości*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2006, z. 1, s. 39–54.
- Kordela M., *Zasady prawa. Studium teoretycznoprawne*, Poznań 2014.
- Korycka-Zirk M., *Teorie zasad prawa a zasada proporcjonalności*, Warszawa 2012.
- Kotarbiński T., *Kurs logiki dla prawników*, Warszawa 1974.
- Koźmiński K., *Komunitaryzm jako liberalizm odpowiedzialny – filozofia dobra Charlesa Taylora*, „Anthropos” 2012, nr 18–19, s. 152–168.
- Królikowski J., *Pojęcie dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 159–174.
- Kukołowicz T., *Dobro wspólne w sytuacjach uspołeczniających dziecko w rodzinie*, „Roczniki Filozoficzne” 1972, nr 20, s. 185–204.
- Kurki V.A.J., Pietrzykowski T., *Legal Personhood: Animals, Artificial Intelligence and the Unborn*, New York 2017.

- Kusztal J., *Dobro dziecka w procesie resocjalizacji. Aspekty pedagogiczne i prawne*, Kraków 2018.
- Kymlicka W., *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, „Ethics” 1989, t. 99, nr 4, s. 883–905.
- Kymlicka W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1991.
- Kymlicka W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.
- Kymlicka W., *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, New York 2001.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, Kraków 1998.
- Leloup M., *The Principle of the Best Interests of the Child in the Expulsion Case Law of the European Court of Human Rights: Procedural Rationality as a Remedy for Inconsistency*, „Netherlands Quarterly of Human Rights” 2019, nr 37, s. 50–68.
- Lentin R., *Irishness, the 1937 Constitution, and Citizenship: A Gender and Ethnicity View*, „Irish Journal of Sociology” 1998, t. 8, nr 1, s. 5–24.
- Leszczyński L., *Cele odsyłania pozaprawnego a klauzule w zasadach ustrojowoprawnych Konstytucji III Rzeczypospolitej*, [w:] *Konstytucyjny ustrój państwa*, red. M. Bojarski, Lublin 2000, s. 146 i n.
- Leszczyński L., *Klauzule generalne w stosowaniu prawa*, Lublin 1986.
- Leszczyński L., *Stosowanie generalnych klauzul odsyłających*, Zakamycze, Kraków 2000.
- Leszczyński L., *Tworzenie generalnych klauzul odsyłających*, Lublin 2000.
- Leszczyński L., *Zasady prawa – założenia podstawowe*, „Studia Iuridica Lublinensia” 2016, t. 25, nr 1, s. 11–16.
- Leszczyński L., Maroń G., *Pojęcie i treść zasad prawa oraz generalnych klauzul odsyłających. Uwagi porównawcze*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia” 2013, nr 60, s. 81–91.
- Leszczyński L., Maroń G., *Zasady prawa i generalne klauzule odsyłające w operatywnej wykładni prawa*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia” 2013, nr 2, s. 145–157.
- Lipowicz I., *Dobro wspólne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2017, nr 3, s. 17–31.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 2015.
- Locke J., *Myśl o wychowaniu*, Wrocław–Kraków 1958.
- de Londras F., Enright M., *Repealing the 8th*, Bristol 2018.
- Łętowska E., Woleński J., *Instytucjonalizacja związków partnerskich a Konstytucja z 1997 r.*, „Państwo i Prawo” 2013, nr 6, s. 15–40.
- Łopatka A., *Dziecko. Jego prawa człowieka*, Warszawa 2000.
- MacCormick N., *Children's Rights: A Test-Case for Theories of Right*, „Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy” 1976, t. 62, nr 3, s. 305–317.
- Machińska H., Malinowski A., *Nazwa, podziały nazw i stosunki zakresowe*, [w:] *Logika dla prawników*, red. A. Malinowski, Warszawa 2020, s. 40–57.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996.

- MacIntyre A., *Hume on 'Is and Ought'*, „Philosophical Review” 1959, nr 68, s. 451–468.
- Majcherek K., *Koncepcja szczęścia w pismach św. Augustyna*, „Studia Philosophiae Christianae” 2016, nr 52, s. 53–75.
- Majewska E., *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Warszawa 2009.
- Majewska E., *Rodzina i pokrewieństwo w Hegłowskiej koncepcji etyczności. Paradoxy Antygoni*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 1, s. 231–250.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy, Luter – Descartes – Rousseau*, Warszawa 1939.
- Maroń G., *Formuła ważenia zasad prawa jako mechanizm usuwania ich kolizji na przykładzie Roberta Alexego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 2009, z. 53, s. 86–106.
- Maroń G., *Zasady prawa jako składnik kultury prawnej*, [w:] *Konwergencja czy dywergencja kultur i systemów prawnych?*, red. O. Nawrot, S. Sykuna, J. Zajadło, Warszawa 2012, s. 223–232.
- Maroń G., *Zasady prawa. Pojmowanie i typologie a rola w wykładni prawa i orzecznictwie konstytucyjnym*, Poznań 2011.
- Mars L., *Coming of Age among Jews: Bar Mitzvah and Bat Mitzvah Ceremonies, Anthropology and the Riddle of Sphinx: Paradoxes of Change in the Life Course*, London 1990.
- Marshall G., *Słownik socjologii*, Warszawa 2005.
- Maryniarczyk A., *Byt a dobro*, [w:] *Spór o dobro. Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Godek, Lublin 2012, s. 33–52.
- Maryniarczyk A., Stępień K., Godek P., *Spór o dobro. Zadania współczesnej metafizyki*, Lublin 2012.
- McCullough L.B., Chervenak F.A., *A Critical Analysis of the Concept and Discourse of 'Unborn Child'*, „American Journal of Bioethics” 2008, t. 8, nr 7, s. 34–39.
- McMillan D., Chavis D., *Sense of Community: A Definition and Theory*, „Journal of Community Psychology” 1986, nr 14, s. 6–23.
- Mendecka K., *Born to Polish Same-Sex Parents – A Case Study. A Human Rights Perspective on Birth Certificate Transcriptions*, „Acta Iuris Stetinensis” 2021, nr 34, s. 34–49.
- Mendecka K., *Klauzula dobra dziecka w Konwencji o prawach dziecka i w prawie polskim (wybrane problemy)*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Iuridica” 2016, nr 77, s. 25–36.
- Mendecka K., *Niwelowanie szczególnie trudnej sytuacji dziecka a interseksjonalność*, „Kultura i Wychowanie” 2017, nr 12, s. 71–84.
- Michałowski S.C., *Życie w rodzinie a budowanie świata wartości*, [w:] *Dziecko w świecie wartości*, red. K. Denek, U. Morszczyńska, W. Morszczyński, S.C. Michałowski, Kraków 2003, s. 191 i n.
- Miętek A., *Spór liberałów z komunitarystami*, „Dialogi Polityczne” 2007, nr 7, s. 101–111.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, Warszawa 1959.
- Mirocha Ł., *Liberalizm polityczny. John Rawls wobec pluralizmu wartości*, „Studia Iuridica Toruniensia” 2013, nr 12, s. 175–199.

- Młynarska-Sobaczewska A., *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Iuridica” 2009, nr 69, s. 61–72.
- Mnookin R., Szwed E., *The Best Interest Syndrome and the Allocation of Power in Child Care*, [w:] *Providing Civil Justice for Children*, red. H. Geach, E. Szwed, London 1983, s. 7–20.
- Montaigne M., *Próby*, Warszawa 1957.
- Monteskiusz K., *O duchu praw*, Kęty 2010.
- Moore G.E., *Zasady etyki*, Warszawa 1919.
- Moore M.R., Stambolis-Ruhstorfer M., *LGBT Sexuality and Families at the Start of the Twenty-First Century*, „Annual Review of Sociology” 2013, nr 39, s. 491–507.
- Morawski L., *O tożsamości konstytucyjnej Polaków*, „Prawo i Wiąż” 2012, nr 1, s. 9–25.
- Morawski L., *Podstawy filozofii prawa*, Toruń 2014.
- Morawski L., *Prawa jednostki a dobro wspólne. Liberalizm versus komunitaryzm*, „Państwo i Prawo” 1998, nr 11, s. 26–42.
- Morawski L., *Suwerenność i prawo międzynarodowe – od prawa państw do prawa ludów*, „Forum Prawnicze” 2011, nr 1, s. 13–36.
- Morawski L., *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2012.
- More M., *The Overhuman in the Transhuman*, „Journal of Evolution and Technology” 2010, t. 1, nr 21, s. 1–4.
- Mounier E., *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960.
- Mróz M., *Etyka wzrastania dziecka. Interpretacja pedagogiczno-moralna*, „Pedagogia Christiana” 2007, nr 1, s. 33–50.
- Musiał G., *Wiodące idee w filozofii społecznej Friedricha Augusta von Hayeka*, „Przegląd Filozoficzny” 2012, nr 2 (82), s. 279–294.
- Niemczuk A., *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii*, Lublin 1994.
- Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, Kraków 1996.
- Nietzsche F., *Dytyramby dionizyjskie*, Warszawa 2011.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, Warszawa 2011.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii czyli Hellenizm i pesymizm*, Warszawa 2003.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, Kraków 2010.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 1995.
- Nowacki J., *O przepisach zawierających klauzule generalne*, [w:] J. Nowacki, *Studia z teorii prawa*, Zakamycze 2003, s. 133 i n.
- Nowacki J., *Świadomość moralna a norma moralna*, „Zeszyty Naukowe UŁ” 1957, Seria 1, nr 6, s. 26–34.
- Nowak E., Cern K.M., *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008.
- Nowakowski D., *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 2010, nr 23, s. 61–88.
- Nozick R., *Anarchia, państwo i utopia*, Warszawa 1974.
- Nozick R., *Państwo minimalne i ultraminimalne*, [w:] *Współczesna myśl polityczna. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Karolczak, Warszawa 1994, s. 136 i n.
- Nussbaum M., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass. 2007.

- Okoń W., *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1984.
- Oleksy E., *Teoria i praktyka interseksjonalności w nauczaniu akademickim*, [w:] *Międzynarodowe studia polityczne i kulturowe wobec wyzwań współczesności*, red. T. Domański, Łódź 2015, s. 41–63.
- Opalek K., Wróblewski J., *Zagadnienia teorii prawa ludowego*, Warszawa 1969.
- Orębska M., *Semantyka dzieciństwa. Od nieobecności do odrębności*, „Studia Kulturoznawcze” 2011, nr 1, s. 49–57.
- Pacewicz A., *Koncepcja Dobra w filozofii przedplatońskiej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2006, nr 1, s. 87–99.
- Paglia C., *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefreteti to Emily Dickinson*, New York 1991.
- Pałęcki K., *Zmiany w aksjologicznych podstawach prawa jako wskaźnik jego tranzycji*, [w:] *Dynamika wartości w prawie*, red. K. Pałęcki, Kraków 1997, s. 15–28.
- Parandowski J., *Mitologia*, Poznań 1990.
- Parker S., *The Best Interest of the Child – Principles and Problems*, „International Journal of Law and the Family” 1994, nr 8, s. 26–41.
- Pascal B., *Myśli*, Warszawa 1989.
- Pasqualucci J.M., *Victim Reparations in the Inter-American Human Rights System: A Critical Assessment of Current Practice and Procedure*, „Michigan Journal of International Law” 1996, t. 18, nr 1.
- Peers S., Harvey T., Kenner J., War A., *The EU Charter of Fundamental Rights: A Commentary*, Oxford 2013.
- Piechowiak M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.
- Piechowiak M., *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, nr 2, s. 5–35.
- Pieper A., *Dobro*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995, s. 289–334.
- Pietrzykowski T., *Etyczne problemy prawa*, Warszawa 2011.
- Pietrzykowski T., *Komentarz do art. 10*, [w:] *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, red. K. Pietrzykowski, Warszawa 2015.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2012.
- Piszko R., *Odesłania, klauzule generalne, luzy decyzyjne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2001, z. 1–2, s. 221–232.
- Piwowski W., *Rodzina jako społeczność naturalna wg Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, nr 2, s. 89–111.
- Piwowski W., *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993.
- Platon, *Państwo*, Gliwice 2018.
- Platon, *Uczta*, Warszawa 1982.
- Plutarch, *Moralia*, Warszawa 1988.
- Pogasz W., *O legitymowaniu zasad prawa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1987, z. 2, s. 123–135.

- Polanowska-Sygulska B., *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008.
- Pritchett C., *The American Constitution*, New York 1959.
- Przybysz P., *Liberalna koncepcja jednostki a marksizm*, [w:] *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, red. L. Nowak, P. Przybysz, Poznań 1997, s. 135–157.
- Radwański Z., *Dobro dziecka*, [w:] *Konwencja o prawach dziecka a prawo polskie*, red. A. Łopatka, Warszawa 1991, s. 61 i n.
- Radwański Z., Zieliński M., *Klauzule generalne w prawie prywatnym*, [w:] *System prawa prywatnego*, red. M. Safjan, Warszawa 2007, s. 445 i n.
- Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
- Raz J., *Autorytet prawa*, Warszawa 2000.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Oxford 1998.
- Regan T., *Prawa i krzywda zwierząt*, „Etyka” 1980, nr 18, s. 87–118.
- Riedel E., *Trzecia generacja praw człowieka jako strategia urzeczywistniania praw politycznych i społecznych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1990, z. 3–4, s. 115–129.
- Riedl K., *Koncepcja pojęć zastanych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Przegląd Sejmowy” 2015, nr 5, s. 83–98.
- Rolka M., *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Katowice 2014.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999.
- Rosłowski I., *Libertarianizm wobec wybranych praw i kategorii aksjologicznych*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2012, nr 13, s. 167–185.
- Rousseau J.J., *Emil*, Wrocław 1955.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, Warszawa 1966.
- Runciman S., Prokopiuk J., Zborski B., *Manicheizm średniowieczny*, Wrocław 2007.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, Warszawa 2000.
- Sadurski W., *Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1990, nr 1, s. 122–133.
- Sadurski W., *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, Warszawa 1988.
- Sandel M., *Liberalizm i granice sprawiedliwości*, Warszawa 2009.
- Sandel M., *Political Liberalism*, „Harvard Law Review” 1994, nr 107, s. 1765–1794.
- Sandel M., *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 71–90.
- Sandel M., *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie*, Warszawa 2014.
- Sandel M., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, „Political Theory” 1984, t. 12, nr 1, s. 81–96.
- Scheler M., *O idei człowieka*, [w:] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 25 i n.

- Schelling F.W.J., *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, New York 2008.
- Scholem G., Arendt H., *Listy (fragmenty)*, „Przegląd Polityczny” 2011, nr 109/110, s. 166–167.
- Sen A., *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass. 2009.
- Sen A., *Utilitarianism and Welfarism*, „Journal of Philosophy” 1979, nr 76, s. 463–489.
- Sepczyńska D., *Katolicyzm a liberalizm*, Kraków 2008.
- Sękowska-Kozłowska K., *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich (Osobistych) i Politycznych. Komentarz*, red. R. Wieruszewski, Warszawa 2012.
- Siemek M., *Filozofia spełnionej nowoczesności*, Toruń 1995.
- Simon I., *Common Good and Common Action*, „The Review of Politics” 1960, nr 22, s. 202–244.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, Warszawa 2003.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa 2018.
- Siwek A., *Dobro a polityka. Platon i Tischner. Dwie filozofie dobra*, Warszawa 2014.
- Skrzydło W., *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2007.
- Śłodowa-Hępa M., *Odkrywanie na nowo dobra wspólnego*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2015, s. 7–24.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989.
- Smith O., *How Far From a „Right to Care”? Reconciling Care Work and Labour Market Work In Ireland*, „Irish Jurist” 2012, nr 47, s. 143–167.
- Smolińska-Theiss B., *Korczakowskie źródła praw dziecka: prawo naturalne, prawo natury, zasady życia*, [w:] *Konwencja o prawach dziecka. Wybór zagadnień (artykuły i komentarze)*, red. S.L. Stadniczeńko, Warszawa 2015, s. 15–20.
- Smoczyński T., *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2005.
- Smoczyński T., *Rodzina i prawo rodzinne w świetle nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 11–12, s. 190 i n.
- Sobański R., *Dobro wspólne w definicji ustawy Tomasza z Akwinu*, [w:] *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa prof. J. Nowackiego*, red. I. Bogucka, Z. Tobor, Kraków 2000, s. 250–261.
- Sokolewicz W., *Artykuł 1*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, t. 2, red. L. Garlicki, M. Zubik, Warszawa 2016.
- Solum L.B., *Legal Personhood for Artificial Intelligences*, „North Carolina Law Review” 1993, t. 70, nr 4, s. 1231–1287.
- Sołtys A., *Różne oblicza dobra*, [w:] *Etyka i dobro*, red. D. Probucka, Kraków 2015, s. 133 i n.
- Sosenko K., *Komunitaryzm i liberalizm. Uwagi w związku z prawami człowieka*, „Prakseologia” 2016, t. 2, nr 158, s. 53–74.
- Stahl M., *Dobro wspólne w prawie administracyjnym*, [w:] *Nowe problemy badawcze w teorii prawa administracyjnego*, red. J. Boć, A. Chajbowicz, Wrocław 2009, s. 47 i n.
- Stelmachowski A., *Klauzule generalne w kodeksie cywilnym*, „Państwo i Prawo” 1965, nr 1, s. 5–20.

- Stern M.A., Grunberg I., Kaul I., *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*, New York 1999.
- Steven R., *Manicheizm średniowieczny*, Gdańsk 1996.
- Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013.
- Stojanowska W., *Dobro dziecka jako instrument wykładni norm konwencji o prawach dziecka oraz prawa polskiego i jako dyrektywa jego stosowania*, [w:] *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia*, red. T. Smoczyński, Poznań 1999, s. 81–111.
- Stojanowska W., *Rozwód a dobro dziecka*, Warszawa 1979.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1982.
- Swoboda A., *Bonum sacramenti w nauce św. Augustyna o małżeństwie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2008, nr 22, s. 67–89.
- Sykuna S., *Tortury XXI w.*, Gdańsk 2013.
- Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- Szahaj A., *Kilka uwag o idei wspólnotowości oraz ideologii wielokulturowości*, [w:] *Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Kraków 2007, s. 67–72.
- Szahaj A., *Nostalgia za jednością*, „Przegląd Polityczny” 2004, nr 67/68, s. 85–89.
- Szahaj A., *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Toruń 2008.
- Szczap A., *Rodzina w poglądach wybranych filozofów*, „Wychowanie w Rodzinie” 2013, nr 1, s. 17–31.
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970.
- Szczepka-Pustkowska M., *W stronę filozofii dzieciństwa. Adultystyczna wizja dziecka i dzieciństwa z Arystotelesem w tle*, „Przegląd Pedagogiczny” 2012, nr 1, s. 35–49.
- Szczerbowski J., *Roman Law as an Instrument for Promoting Equality in the Napoleonic Code*, „Studia Prawnoustrojowe” 2014, nr 25, s. 43–50.
- Szent-Györgyi A., *Dionysians and Apollonians*, „Science” 1972, nr 176, s. 966.
- Szot A., *Klauzula generalna jako ponadgałęziowa konstrukcja systemu prawa*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin-Polonia” 2016, t. 63, nr 2, s. 291–304.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003.
- Szymaniec P., *Komunitaryzm a republikanizm. W poszukiwaniu podobieństw i różnic między nurtami*, „Prakseologia” 2016, nr 158, s. 189–214.
- Szymański K., *Transhumanizm: utopia czy ekstropia?*, „Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2015, nr 27, s. 159–175.
- Śliwerski B., *Pedagogika dziecka. Studium pąjdocentryzmu*, Gdańsk 2007.
- Śpiewak P., *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998.
- Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2004.
- Tarasiewicz P., *Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego*, [w:] *Polityka: od Niccolo Machiavellego do Jana Pawła II*, red. S. Kowolik, Tarnowskie Góry 2017, s. 77–87.

- Tasak A., *Kategoria dobra wspólnego jako podstawa dobrego państwa w refleksji polskich środowisk katolickich*, „Studia Politologica” 2014, nr 13, s. 43–61.
- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji*, [w:] *Wspólnotowość wobec wyzwań indywidualizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995, s. 51–66.
- Taylor Ch., *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 37–69.
- Taylor Ch., *What's Wrong with Negative Liberty?*, [w:] Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985, s. 211–229.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2012.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2002.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tkacz S., *O zintegrowanej koncepcji zasad prawa w polskim prawoznawstwie (od dogmatyki do teorii)*, Toruń 2014.
- Tomasz z Akwinu, św., *Suma teologiczna*, Londyn 1964.
- Tomuschat Ch., *Human Rights. Between Idealism and Realism*, Oxford 2008.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 2008.
- Tyszką Z., *Teoretyczno-metodologiczne podstawy badań funkcji rodziny współczesnej*, [w:] *Rodzina a struktura społeczna*, red. Z. Tyszką, Bydgoszcz 1984, s. 135–141.
- Vasak K., *Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to give Force of law to the Universal Declaration of Human Rights*, „UNESCO Courier” 1977, t. 30, nr 11, s. 29–32.
- Vesey G., Foulkes P., *Filozofia. Słownik encyklopedyczny*, Warszawa 1997.
- Voltaire, *Słownik filozoficzny*, Warszawa 2015.
- von Hayek F., *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] F. von Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Kraków 1998, s. 6–41.
- von Hildebrand D., *Wobec wartości*, Warszawa 1982.
- W trosce o dobro współczesnego dziecka*, red. A. Błasiak, E. Dybowska, Kraków 2014.
- Walzer M., *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 91–113.
- Walzer M., *Liberalizm a praktyka separacji*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 131–133.
- Walzer M., *O tolerancji*, Warszawa 1999.
- Walzer M., *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, Warszawa 2006.
- Walzer M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, [w:] *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues and Communities*, red. A. Etzioni, Charlottesville 1995, s. 6–23.
- Walzer M., *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994.
- Walzer M., *Uwagi o nowym trybalizmie*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 305–320.

- Warner M., *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge, Mass. 2000.
- Warzeszak S., *Znaczenie propozycji filozoficznych Alasdair MacIntyre'a dla odnowy teologii moralnej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2005, nr 13, s. 251–266.
- Wildstein B., *Posłowie*, [w:] J. Gray, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, s. 429 i n.
- Winckelmann J.J., *Dzieje sztuki starożytnej*, Kraków 2012.
- Wodzik J., *Mary Wollstonecraft i feministyczna krytyka „Emila” J.J. Rousseau*, „Przegląd Filozoficzny” 2012, nr 4, s. 349–361.
- Wojciechowski B., *Dyskrecjonalność sędziowska. Studium teoretycznoprawne*, Toruń 2004.
- Wojciechowski B., *Dyskursywny model sądowego stosowania prawa – wybrane aspekty*, [w:] *Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, Kraków 2003, s. 167–170.
- Wojciechowski B., *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Toruń 2009.
- Wojciechowski B., Zirk-Sadowski M., Golecki M.J., *Between Complexity of Law and Lack of Order: Philosophy of Law in the Era of Globalization*, Toruń 2009.
- Wojtaszek-Mik E., *Dobro dziecka a odmowa jego wydania na podstawie art. 13 ust. 1 lit. B Konwencji haskiej dotyczącej cywilnych aspektów uprowadzenia dziecka za granicę*, „Prawo w działaniu. Sprawy Cywilne” 2022, nr 50, s. 44–72.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1965.
- Wolak P., *Koncepcja dobrego życia w filozofii politycznej Ronalda Dworkina*, „Etyka” 2002, nr 35, s. 157–172.
- Wollstonecraft M., *Wołanie o prawa kobiety*, Warszawa 2011.
- Wołodkiewicz W., Zabłocka M., *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2009.
- Wronkowska S., Zieliński M., Ziemiński Z., *Zasady prawa. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1974.
- Wróblewski J., *Prawo obowiązujące a „ogólne zasady prawa”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1965, nr 42, s. 17–29.
- Wróblewski J., *Przepisy odsyłające*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1964, nr 35, s. 3–22.
- Zajadło J., *Standardy praw człowieka – uniwersalne czy relatywne?*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2014, nr 32, s. 415–435.
- Zalasiński T., *W sprawie pojęcia konstytucyjnej zasady prawa*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 8, s. 13–26.
- Zieliński A., *Rozmowy o filozofii*, Lublin 1996.
- Zieliński T., *Klauzule generalne w prawie pracy*, Warszawa 1988.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Warszawa 1993.
- Ziemski K., *Zasady ogólne prawa administracyjnego*, Warszawa 1989.
- Zimmermann J., *Koncepcja systemu prawa administracyjnego*, Warszawa 2007.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kraków 2000.
- Zubik M., *Konstytucyjne refleksje nad dobrem wspólnym na tle przemian Rzeczypospolitej Polskiej ostatniej dekady XX w.*, [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W.J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 51–69.

Zubik M., *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, [w:] *Prawo a polityka*, red. M. Zubik, Warszawa 2007, s. 393–392.

Żelazny M., *Nietzsche „Ten wielki wgardzieli”*, Toruń 2007.

Encykliki

Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (data dostępu: 20.02.2022).

Franciszek I, *Encyklika „Laudato si”*, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (data dostępu: 20.02.2022).

Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html (dostęp: 20.02.2019).

Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”, o pracy ludzkiej*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/laborem.html (data dostępu: 20.02.2022).

Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html (data dostępu: 20.02.2022).

Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”, o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961.html (data dostępu: 20.02.2022).

Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”, o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html (data dostępu: 20.02.2019).

Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”, o kwestii socjalnej*, <http://www.frydek.pl/poczet/encykliki/leon13/rerum.pdf> (data dostępu: 20.02.2022).

Paweł VI, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/inne/deklaracja_wych_28101965.html (data dostępu: 2.08.2022).

Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”, o popieraniu rozwoju ludów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html (data dostępu: 20.02.2022).

Paweł VI, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, <http://www.zaufaj.com/sobor-vaticanum-ii-/347.html> (data dostępu: 20.02.2022).

Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”, o odnowieniu ustroju społecznego i udoskonaleniu go według normy prawa Ewangelii w 40. rocznicę encykliki „Rerum novarum”*, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Quadragesimo%20anno.htm> § 25 (data dostępu: 20.02.2022).

Akty normatywne i inne dokumenty

Międzynarodowe

- Deklaracja praw dziecka z 20 listopada 1959 r., http://ms.gov.pl/Data/Files/_public/ppwd/akty_prawne/onz/deklaracja_praw_dziecka.pdf (data dostępu: 27.06.2022).
- Europejska konwencja o przysposobieniu dzieci z dnia 24 kwietnia 1967 r., Dz.U. z 1999 r. nr 99, poz. 1157.
- Europejska konwencja o uznawaniu i wykonywaniu orzeczeń dotyczących pieczy nad dzieckiem oraz o przywracaniu pieczy nad dzieckiem z dnia 20 maja 1980 r., Dz.U. z 1996 r. nr 31, poz. 134.
- Europejska konwencja o wykonywaniu praw dzieci z dnia 25 stycznia 1996 r., Dz.U. z 2000 r. nr 107, poz. 1128.
- Inter-American Commission on Human Rights (IACHR), 15 October 1996, <http://www.refworld.org/cases,IACHR,3ae6b6831c.html> (data dostępu: 1.08.2022).
- Inter-American Convention on protecting the Human Rights of Older Persons, http://www.oas.org/en/sla/dil/docs/inter_american_treaties_A-70_human_rights_older_persons.pdf (data dostępu: 6.08.2022).
- Inter-American Court of Human Rights Advisory Opinion OC-2/82 of September 24, 1983 on the Effect of reservations on the entry into force of the American Convention on Human Rights (arts. 74 and 75) requested by the Inter-America Commission on Human Rights, http://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_02_ing.pdf (data dostępu: 6.08.2022).
- Komitety Praw Dziecka, Uwagi końcowe do połączonych trzeciego i czwartego sprawozdania okresowego Polski z 30 października 2015 r., CRC/C/POL/CO/3-4.
- Komitety Praw Dziecka, Uwagi ogólne nr 14, UN Committee on the Rights of the Child (CRC), General comment No. 14 (2013) on the right of the child to have his or her best interests taken as a primary consideration (art. 3, para. 1), CRC/C/GC/14.
- Konwencja dotycząca cywilnych aspektów uprowadzenia dziecka za granicę z dnia 25 października 1989 r., Dz.U. z 1995 r. nr 108, poz. 528.
- Konwencja o prawach dziecka, Dz.U. z 1991 r. nr 120, poz. 526.
- Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych, Dz.U. z 2012 r., poz. 1169.
- Konwencja w sprawie kontaktów z dziećmi z dnia 23 kwietnia 2009 r., Dz.U. z 2009 r. nr 68, poz. 576.
- Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet, Dz.U. z 1982 r. nr 10, poz. 71.
- Konwencja Wiedeńska o Prawie Traktatów z dnia 23 maja 1969 r., Dz.U. z 1990 r. nr 74, poz. 439.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 r., Dz.U. z 1977 r. nr 38, poz. 167.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (data dostępu: 20.07.2022).

Statut Rady Europy przyjęty w Londynie dnia 5 maja 1949 r., Dz.U. z 1994 r. nr 118, poz. 565.

UN General Assembly, *Questions considered by the Security Council at its 838th meeting on 7 August 1958*, 21 August 1958, A/RES/1237, <http://www.refworld.org/docid/3b00f0744c.html> (data dostępu: 1.08.2022).

UN General Assembly, *Vienna Declaration and Programme of Action*, 12 July 1993, A/CONF.157/23, <http://www.refworld.org/docid/3ae6b39ec.html> (data dostępu: 6.08.2022).

Unijne

Dyrektywa 2004/38/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 29 kwietnia 2004 r. w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium Państw Członkowskich.

Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/800 z dnia 11 maja 2016 r. w sprawie gwarancji procesowych dla dzieci będących podejrzanymi lub oskarżonymi w postępowaniu karnym.

Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2011/36/UE z dnia 5 kwietnia 2011 r. w sprawie zapobiegania handlowi ludźmi i zwalczania tego procederu oraz ochrony ofiar.

Karta praw podstawowych Unii Europejskiej z dnia 26 października 2012 r., 2012/C 326/02.

Rezolucja Parlamentu Europejskiego 2012/2263 z dnia 12 września 2013 r. w sprawie problemu pozostawianych bez opieki małoletnich dzieci.

Rezolucja Parlamentu Europejskiego 2016/2575 z dnia 28 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony dobra dziecka w całej UE na podstawie petycji skierowanych do Parlamentu Europejskiego.

Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) nr 604/2013 z dnia 26 czerwca 2013 r. w sprawie ustanowienia kryteriów i mechanizmów ustalania państwa członkowskiego odpowiedzialnego za rozpatrzenie wniosku o udzielenie ochrony międzynarodowej złożonego w jednym z państw członkowskich przez obywatela państwa trzeciego lub bezpaństwowca.

Rozporządzenie Rady (WE) nr 2201/2003 z dnia 27 listopada 2003 r. dotyczące jurysdykcji oraz uznawania i wykonywania orzeczeń w sprawach małżeńskich oraz w sprawach dotyczących odpowiedzialności rodzicielskiej.

Polskie

Dekret z dnia 22 stycznia 1946 r., Dz.U. z 1946 r. nr 6, poz. 52.

Konstytucja 3 maja, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, http://agad.gov.pl/?page_id=1675 (data dostępu: 20.07.2022).

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 1997 r. nr 78, poz. 483.

Konstytucja z dnia 17 marca 1921 r., Dz.U. z 1921 r. nr 44, poz. 267.
 Konstytucja z dnia 23 kwietnia 1935 r., Dz.U. z 1935 r. nr 30, poz. 227.
 Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. z 1964 r. nr 9, poz. 59.
 Ustawa z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka, Dz.U. z 2000 r. nr 6, poz. 69.
 Ustawa z dnia 5 grudnia 2014 r. o Karcie Dużej Rodziny, Dz.U. z 2014 r., poz. 1863.
 Ustawa z dnia 11 lutego 2016 r. o pomocy państwa w wychowaniu dzieci, Dz.U. z 2016 r., poz. 195.

Inne

Irish Human Rights and Equality Commission, Article 41.2 of the Constitution of Ireland, Dublin, June 2018, <https://www.ihrec.ie/app/uploads/2018/07/IHREC-policy-statement-on-Article-41.2-of-the-Constitution-of-Ireland-1.pdf> (data dostępu: 20.07.2022).
 Konstytucja Irlandii, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/11/Irlandia_pol_010711.pdf (data dostępu: 2.08.2022), ang. <http://www.refworld.org/docid/47a70815d.html> (data dostępu: 2.08.2018).

Orzecznictwo

Europejskiego Trybunału Praw Człowieka

A.L. przeciwko Polsce, sprawa nr 77850/12.
Antwi przeciwko Norwegii, skarga nr 26940/10.
Berrehab przeciwko Holandii, sprawa nr 10730/84.
Bronda przeciwko Włochom, sprawa nr 22430/93.
EB przeciwko Francji, sprawa nr 43546/02.
Fabris przeciwko Francji, sprawa nr 16574/08.
Foulon i Bouvet przeciwko Francji, nr 9063/14 oraz 10410/14.
Genovese przeciwko Malcie, sprawa nr 53124/09.
Harroudj przeciwko Francji, sprawa nr 43631/09.
Jeunesse przeciwko Holandii, sprawa nr 12738/10.
Johnston przeciwko Irlandii, sprawa nr 9697/82.
Keegan przeciwko Irlandii, sprawa nr 16969/90.
Malec przeciwko Polsce, sprawa nr 28623/12.
Maslov przeciwko Austrii, sprawa nr 1638/03.
Mennesson przeciwko Francji i Labassee przeciwko Francji, sprawy nr 65192/11 oraz 65941/11.
Neulinger i Shuruk przeciwko Szwajcarii, sprawa nr 41615/07.
Nunez przeciwko Norwegii, skarga nr 55597/09.
Osmanoglu i Kocabas przeciwko Szwajcarii, sprawa nr 29086/12.

Pajić przeciwko Chorwacji, sprawa nr 68453/13.
Paradiso i Campanelli przeciwko Włochom, sprawa nr 25358/12.
Salgueiro da Silva Mouta przeciwko Portugalii, sprawa nr 33290/96.
Schalk i Kopf przeciwko Austrii, sprawa nr 30141/04.
Simpson przeciwko Wielkiej Brytanii, sprawa nr 14688/89.
Sporer przeciwko Austrii, sprawa nr 35637/03.
X i inni przeciwko Austrii, sprawa nr 19010/07.
X oraz Y przeciwko Wielkiej Brytanii, sprawa nr 5532/72.
X przeciwko Łotwie, sprawa nr 27853/09.
Y.C. przeciwko Wielkiej Brytanii, sprawa nr 14038/88.

Międzyamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka

Atala Riffo i córki przeciwko Chile, sprawa nr 12.502.
Geleman przeciwko Urugwajowi, C No 221.
 Opinia doradcza OC-17/2002 MTPC na wniosek Międzyamerykańskiej Komisji Praw Człowieka.

Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej

Opinia Rzecznika Generalnego Dámasa Ruiza-Jaraba Colomera przedstawiona w dniu 20 marca 2007 r. (1), Sprawy połączone C-11/06 i C-12/06 *Rhiannon Morgan przeciwko Bezirksregierung Köln i Iris Bucher przeciwko Landrat des Kreises Düren*.
 Opinia Rzecznika Generalnego Juliane Kokott, przedstawiona w dniu 12 lutego 2004 r. (1), Sprawa C-220/02, *Österreichischer Gewerkschaftsbund, Gewerkschaft der Privatangestellten przeciwko Wirtschaftskammer Österreich*.
 Opinia Rzecznika Generalnego Nilsa Wahla przedstawiona w dniu 27 października 2016 r. (1), Sprawa C-337/15, *Europejski Rzecznik Praw Obywatelskich przeciwko Claire Staelen*.
 Opinia Rzecznika Generalnego Nilsa Wahla przedstawiona w dniu 28 lutego 2018 r. (1), Sprawa C-15/17 *Bosphorus Queen Shipping Ltd Corp. przeciwko Rajavartiolaitos*.
 Postanowienie TSUE z dnia 24 czerwca 2022 r., *Rzecznik Praw Obywatelskich przeciwko K.S. i in.*, w sprawie C-2/21.
SM przeciwko Entry Clearance Officer, UK Visa Section, C-129/18.
 Wyrok Trybunału (trzecia izba) z dnia 14 września 2006 r. *Centro di Musicologia Walter Stauffer przeciwko Finanzamt München für Körperschaften*, w sprawie C-386/04.

Trybunału Konstytucyjnego

Postanowienie TK z dnia 14 listopada 2017 r., P 13/17.
 Postanowienie TK z dnia 8 lipca 2016 r., Ts 89/16.
 Wyrok TK z dnia 10 lipca 2000 r., SK 21/99.

Wyrok TK z dnia 10 marca 2015 r., P 38/12, pkt III.5.
 Wyrok TK z dnia 12 listopada 2002 r., SK 40/01, cz. III.3.
 Wyrok TK z dnia 28 kwietnia 2003 r., K 18/02, cz. III.A.
 Wyrok TK z dnia 4 maja 2004 r., K 8/03, cz. III.
 Wyrok TK z dnia 4 września 2007 r., P 19/07.
 Wyrok TK z dnia 8 lipca 2014 r., P 33/13.
 Wyrok TK z dnia 8 maja 2001 r., P 15/00.

Sądu Najwyższego

Postanowienie SN z 30 kwietnia 2021 r., II CSK 87/21, LEX nr 3252528.
 Postanowienie SN z 4 lutego 2022 r., II CSKP 1199/22, LEX nr 3303537.
 Postanowienie SN z 6 października 2021 r., I NSNc 357/21, OSNKN 2021, nr 4, poz. 33.
 Postanowienie SN z dnia 11 lutego 1997 r., II CKN 90/96.
 Postanowienie SN z dnia 15 marca 2019 r., V CSK 429/18.
 Postanowienie SN z dnia 24 listopada 2016 r., II CZ 115/16.
 Postanowienie SN z dnia 31 stycznia 2018 r., IV CSK 442/17.
 Postanowienie SN z dnia 6 czerwca 2000 r., I CKN 786/98.
 Postanowienie SN z dnia 7 listopada 2000 r., I CKN 1115/00.
 Uchwała składu siedmiu sędziów SN z dnia 10 lutego 1951 r., OSN z 1951 r., nr 1, poz. 2.
 Uchwała SN z dnia 12 czerwca 1992 r., III CZP 48/92.
 Uchwała SN z dnia 9 czerwca 1976 r., III CZP 46/75.
 Wyrok SN z dnia 10 listopada 1976 r., OSNKN 1976/7-8, poz. 86.
 Wyrok SN z dnia 18 stycznia 1954 r., OSN z 1968 r., poz. 184.
 Wyrok SN z dnia 18 września 1984 r., III KR 237/84.
 Wyrok SN z dnia 2 grudnia 1957 r., OSN z 1959 r., poz. 76.
 Wyrok SN z dnia 21 listopada 1952 r., OSN z 1953 r., poz. 92.
 Wyrok SN z dnia 30 listopada 1974 r., OSN z 1975 r., poz. 37.
 Wyrok SN z dnia 6 września 1968 r., I CR 249/68.

Naczelnego Sądu Administracyjnego

Uchwała NSA z dnia 2 grudnia 2019 r., II OPS 1/19.
 Wyrok NSA z dnia 10 października 2018 r., II OSK 2552/16.
 Wyrok NSA z dnia 12 lipca 2017 r., II GSK 3611/15.
 Wyrok NSA z dnia 16 lutego 2022 r., II OSK 128/19, LEX nr 3317947.
 Wyrok NSA z dnia 17 grudnia 2014 r., II OSK 1298/13.
 Wyrok NSA z dnia 20 czerwca 2018 r., II OSK 1808/16.
 Wyrok NSA z dnia 4 października 2017 r., I OSK 778/17.
 Wyrok NSA z dnia 4 września 2018 r., I OSK 2604/16.
 Wyrok NSA z dnia 8 listopada 2017 r., II GSK 604/16.
 Wyrok NSA z dnia 8 marca 2016 r., I OSK 1476/14.

Inne źródła

- Hawkins D, Jacoby W., *Partial Compliance: A Comparison of the European and Inter-American Courts for Human Rights*, Paper prepared for delivery at the 2008 Annual Meeting of the American Political Science Association, Boston, MA, August 28-31, 2008, <http://www.stevendroper.com/ECHR%20Hawkins%20and%20Jacoby%20APSA%202008.pdf> (data dostępu: 6.08.2022).
- Jan Paweł II, *Orędzie na światowy dzień pokoju 1986 r.*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html (data dostępu: 20.07.2022).
- Jan Paweł II, Przemówienie do Komisji i Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, 8.10.1998, <https://opoka.org.pl/nauczanie/nauczanie-papieża-jana-pawła-ii-przemowienia-i-oredzia> (data dostępu: 20.07.2022).
- Jan Paweł II, Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 28 XII 2003, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_28122003.html (data dostępu: 2.08.2022).
- Ki-moon B., *Secure Common Good*, <https://www.un.org/press/en/2008/sgsm11857.doc.htm> (data dostępu: 6.08.2022).
- Kodeks Napoleona*, Warszawa 2018.
- Legal Age for Marriage*, United Nations Data Retrieval System, <http://data.un.org/DocumentData.aspx?id=336> (data dostępu: 24.08.2022).
- Niżyńska A., Platek M., Przybysz I., *Zielona księga (nie)równości w prawie*, 2016, <http://www.isp.org.pl/publikacje,25,886.html> (data dostępu: 26.11.2016).
- The principle of Gender equality in the new ESF programmes (2007–2013). A framework for programming*, http://ec.europa.eu/employment_social/equal_consolidated/data/document/200606-reflection-note-gender_en.pdf (data dostępu: 20.02.2022).
- Rezolucja przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne w dniu 25 września 2015 r. „Przekształcamy nasz świat: Agenda na rzecz zrównoważonego rozwoju 2030”, A/RES/70/1 http://www.unic.un.org.pl/files/164/Agenda%202030_pl_2016_ostateczna.pdf (data dostępu: 6.08.2022).
- Secretary General Message for 2013, <http://www.un.org/en/events/happinessday/2013/sgmessage.shtml> (data dostępu: 6.08.2022).
- Signatories and Ratifications of the Inter-American Convention on protecting the Human Rights of Older Persons http://www.oas.org/en/sla/dil/inter_american_treaties_A-70_human_rights_older_persons_signatories.asp (data dostępu: 28.07.2022).
- Szwarczyńska E., *Genderowa wizja rodziny z perspektywy personalizmu chrześcijańskiego*, praca doktorska, Uniwersytet Śląski w Katowicach, https://sbc.org.pl/Content/307510/doktorat3946_Ewa_Szwarczynska.pdf (data dostępu: 10.06.2022).
- UN CRC and CEDAW Committees, *Recommendations on minimum age of marriage laws around the world as of November 2013*, http://www.equalitynow.org/sites/default/files/UN_Committee_Recommendations_on_Minimum_Age_of_Marriage_Laws.pdf (data dostępu: 2.08.2022).
- UNESCO, *Rethinking education: towards a global common good?*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002325/232555e.pdf> (data dostępu: 2.08.2022).

KOREKTA TECHNICZNA

Anna Jakubczyk

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.10855.22.0.M

Ark. wyd. 14,6; ark. druk. 13,75

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Matejki 34A
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 635 55 77

Autorka książki koncentruje się na usystematyzowaniu najważniejszych kwestii oraz dostarczeniu niezbędnych wskazówek dotyczących pojęcia dobra dziecka. Nietzscheańska opozycja apollińsko-dionizyjska stanowi wszechstronną propozycję ujęcia przedstawionych w pracy filozoficzno- i teoretycznoprawnych zagadnień. Pierwiastek apolliński symbolizuje intelekt, prawo i jednostkę, natomiast dionizyjski – siłę natury, instynkt oraz wspólnotę. Przyjęta w monografii formuła opierająca się na przeciwstawieniu dwóch żywiołów nawiązuje do wielu przeciwieństw – począwszy od wspólnotowego i indywidualistycznego spojrzenia na dobro i dobro dziecka przez filozofię liberalną i komunitariańską aż po teoretycznoprawne omówienie koncepcji dobra dziecka jako klauzuli oraz zasady prawnej w świetle orzecznictwa sądów oraz trybunałów krajowych i międzynarodowych.

W rozważaniach Autorki można odnaleźć jej osobiste, emocjonalne zainteresowanie analizowanym tematem. Dzięki temu publikacja nie jest jedynie „suchym”, pozbawionym życia wywodem naukowym. Wręcz przeciwnie – odnosi się do spraw doniosłych z pasją i emocją. Autorka nie ucieka też od trudnych społecznie tematów, co nadaje monografii aktualny wydźwięk.

Z recenzji dr hab. Agnieszki Bielskiej-Brodziak, prof. UŚ

Autorka przybliży dwie perspektywy myślenia o dobru dziecka, z których wyłania się obraz idei dobra dziecka w świetle napięcia między dobrem jednostki a dobrem wspólnym. Monografia jest napisana językiem komunikatywnym, co warto podkreślić, ponieważ Autorka udowadnia, że o problemach filozoficznych można pisać w sposób jasny i zrozumiały.

Z recenzji dr. hab. Przemysława Kaczmarka, prof. UW

Celem serii wydawniczej „Jurysprudencja” jest publikowanie monografii z zakresu teorii i filozofii prawa, a także dyscyplin prawnych podejmujących problematykę teoretyczno- i filozoficzno-prawną w ramach własnych badań przedmiotowych. Inicjatywa powołania tego rodzaju serii wydawniczej spotkała się z dużym zainteresowaniem wszystkich ośrodków naukowych zajmujących się wskazaną problematyką, a także znanych naukowców z ośrodków zagranicznych.

Redaktorzy serii

Marek Zirk-Sadowski, Bartosz Wojciechowski

Książka dostępna również
jako e-book



**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**



wydawnictwo.uni.lodz.pl



ksiegarnia@uni.lodz.pl



(42) 665 58 63

ISBN 978-83-8331-171-5



9 788383 311715