

Karolina Mendecka

**Dobro dziecka
w ujęciu
indywidualistycznym
i wspólnotowym**

JURYSPRUDENCJA

20/2023



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

JURYSPRUDENCJA

20/2023

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)
Gülriiz Uygur (Uniwersytet w Ankarze), *Anne Wagner* (Université du Littoral Côte d’Opale)
Sylwia Wojtczak (Uniwersytet Łódzki), *Jerzy Zajadło* (Uniwersytet Gdański)
Wojciech Żaluski (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

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

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. Liberałowie 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 komunitarian², 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 nieprzewyciężonych 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 tancplace”, 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 inspiruje 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, rozrzućne). 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 nierządno 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 wywołaniu 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 apolliniński 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. Apolliniśkość 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 apolliniński opiera się na pozorach, tak jak sen oraz marzenia są iluzoryczne. Jednocześnie świat apolliniński pozostaje racjonalny oraz wysoko ceni inteligencję, która jednak według filozofa jest „wroga życiu”. W świetle Nietzscheańskich rozważań żywioł apolliniński „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 uduchowanie.

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. Szymański, *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 apollinińskiej, 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 przecuciom 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 stojący 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 liberalistów 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 liberalistów 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 liberalistów 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.