

Analecta Cracoviensiā

rocznik 57 • 2025 • strony 101–112

Grzegorz Hołub

 <https://orcid.org/0000-0002-0312-3693>

 grzegorz.holub@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

„Nieszczęsna płodność”. Geneza problemu i odpowiedź personalistyczna

 <https://doi.org/10.15633/acr.5705>



Historia artykułu • Zgłoszony: 16 czerwca 2025 • Zaakceptowany: 9 września 2025 • Opublikowany: 31 grudnia 2025

ISSN 0209-0864 (druk) • ISSN 2391-6842 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

„Nieszczęsna płodność”. Geneza problemu i odpowiedź personalistyczna

W kulturze współczesnej, zdominowanej przez myślenie indywidualistyczne i naturalistyczne, problem ludzkiej cielesności i płodności podsiada specyficzne rozumienie. Wydaje się, że mamy do czynienia ze swoistą celebracją kultury ciała. Wiele fenomenów społecznych potwierdzałoby to przypuszczenie. Tezę, którą tutaj jednak się stawia, jest twierdzenie, że w istocie mamy do czynienia nie z kultem naturalności i cielesności, ale z dystansowaniem się do tego, co naturalne i z zapomnieniem o sferze cielesnej: o jej symbolice, głębszym znaczeniu i jej właściwych funkcjach. Problemem nie jest docenianie czy przecenianie wartości ciała i waloryzacja ludzkiej vitalności i płodności, ale ich degradacja i instrumentalizacja. Wynika to zasadniczo z błędnego filozoficznie rozumienia człowieka, powodowanego zasadniczo przez ograniczenie perspektywy poznawczej, co jest typowe dla stanowiska materialistycznego (naturalistycznego) i idealistycznego. Odpowiedź personalistyczna na tę sytuację polega przede wszystkim na zmianie spojrzenia na osobę ludzką, na jej cielesność i wrodzone skłonności. Integralne spojrzenie na osobę ludzką pozwala na odkrycie tego, co jest w niej naturalne i stanowi część życia osobowego. Osoba, jako istota cielesno-duchowa, jest również swoim własnym ciałem, a przynależny jej dynamizm płodności nie ma charakteru kłopotliwej przypadłości, ale jest wielkim darem w relacjach osobowych i w szczytnym zadaniu przekazywania ludzkiego życia.

Słowa kluczowe: płodność, osoba ludzka, indywidualizm, naturalizm, personalizm

Abstract

“Unfortunate fertility”. The genesis of the problem and the personalist response

In contemporary culture, dominated by individualistic and naturalistic thinking, the problem of human corporeality and fertility is given a specific understanding. We seem to be dealing with a kind of celebration of the culture of the body; many social phenomena would confirm this observation. However, the thesis that is put forward here, is that we are in fact dealing not with a cult of naturalness and corporeality, but with a distancing from what is natural and a forgetting of the corporeal sphere: its symbolism, its deeper meaning and its proper functions. The problem is not the appreciation or overestimation of the value of the body and the valorization of human vitality and fertility, but their degradation and instrumentalization. This is fundamentally due to a philosophically erroneous understanding of the human being, caused essentially by the limitation of the cognitive perspective, typical for such positions as materialism (naturalism) and idealism. The personalist response to this situation consists first and foremost in changing the view of the human person, of his or her corporeality and innate tendencies. An integral view of the human person makes it possible to discover that what is natural in him or her is a part of personal life. The person, as a corporeal-spiritual being, is also his or her own body, and the fertility dynamism belonging to him or her does not have the character of a troublesome disposition, but is a great gift in personal relationships and in the noble task of transmitting human life.

Keywords: fertility, human person, individualism, naturalism, personalism

Współczesny zsekularyzowany świat można opisać na różne sposoby. Dla jednych będzie to świat późnej nowoczesności, dla innych epoka post-post-modernistyczna, dla jeszcze innych okres po rewolucji wirtualnej dryfujący w stronę transhumanizmu i genderyzmu. Na użytek naszych rozważań posłużmy się odwróconym terminem Johna Milтона i postawmy tezę, że nasz czas to nic innego, jak „raj odzyskany” (u Milтона „raj utracony”)¹. Jeśli idzie przynajmniej o świat euroatlantycki, pojawiło się parę mocnych przesłanek, aby posługiwać się takim terminem. Odrzucenie moralności prawa naturalnego; indywidualizm i relatywizm jako nowa ortodoksja; szerzący się permissywizm moralny; wzrastający sceptycyzm względem religii objawionej, a szczególnie chrześcijaństwa i zastępowanie jej „religią praw człowieka” (Roger Scruton)² bądź formami wierzeń neopogańskich (Chantal Delsol)³, to tylko niektóre oznaki naszych czasów. Idzie z tym w parze promowane przez wpływowe elity przekonanie, że człowiek się coraz bardziej wyzwala od różnych ograniczeń; coraz bardziej odzyskuje to, co było mu na przestrzeni wieków „odbierane” albo „reglamentowane” — szczególnie, jeśli idzie o sferę obyczaju i moralności. W percepcji wielu może to być nic innego, jak powrót do raju utraconego — ale zlokalizowanego tu, w tym świecie, i „odzyskiwanego” mocą sił własnych: techniki, technologii, nowych aranżacji politycznych animowanych budzeniem w człowieku tego, co „naturalne”.

W nurcie powrotu do raju utraconego poczesne miejsce zajmuje swoisty kult naturalności i cielesności, który dokonuje się poprzez zakwestionowanie tajemnicy sfery intymnej. Jedną z konsekwencji tej transformacji jest uwolnienie aktywności seksualnej od wszelkiego tabu. W efekcie mamy kulturę wysoce nasyconą treściami erotycznymi i seksualnymi, która jest ekspansywna i anektująca coraz to nowe obszary naszej rzeczywistości (np. seksualizacja dzieci). W świetle tego — jak się wydaje — dobrze lokuje się interesujący nas temat płodności, tak istotnie łączący się z ludzką cielesnością. Tutaj także — jak ktoś mógłby twierdzić — może być płodność bez ograniczeń, bez niepotrzebnych restrykcji, płodność jako wyraz naturalnej spontaniczności człowieka. Czy jednak jest tak naprawdę? Czy postępująca seksualizacja idzie w parze ze wzrostem płodności i dietności?

1 J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 2003.

2 Roger Scruton wygłaszał ten pogląd w licznych prezentacjach dostępnych na platformie Youtube.

3 Zob. C. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przekł. P. Napiwodzki, Kraków 2023, s. 54.

W świecie euroatlantyckim i w tych rejonach, które są pod jego wpływem, zależność jest właściwie odwrotna. Im bardziej postępuje liberalizacja sfery intymnej, tym bardziej zmniejsza się przyrost naturalny; właściwie już większość krajów tej strefy kulturowej cierpi z powodu zakłóceń związanych z zastępowalnością pokoleń⁴.

Jak więc wytłumaczyć to paradoksalne zjawisko: z jednej strony „kultu cielesności”, a z drugiej wygaszania płodności, a w konsekwencji — spadek dzietności i postępująca depopulacja? Tezę, którą tutaj należy postawić, jest twierdzenie, że w istocie mamy do czynienia nie z kultem naturalności i cielesności, ale z dystansowaniem się od tego, co naturalne i z zapomnieniem o sferze cielesnej: o jej symbolice, głębszym znaczeniu i jej właściwych funkcjach. Problemem nie jest docenianie czy przecenianie wartości ciała i waloryzacja ludzkiej witalności i płodności, ale ich degradacja i instrumentalizacja.

W spojrzeniu historycznym

W kulturze zachodniej problem ze zrozumieniem ludzkiej cielesności nie jest czymś nowym. Coś, co wydaje się być tak oczywiste, czyli fakt, że jesteśmy istotami cielesnymi, od wieków sprawiał problemy różnym myślicielom i filozofom. Łatwiej byłoby utożsamiać człowieka z czynnikiem duchowym: z duszą, rozumem, iskrą Bożą, niż z jego konstytucją materialną. Dla Platona na przykład człowiek to dusza uwięziona w ciele; dla jego późnych następców, dla neoplatoników — ciało to nawet grób duszy. Ten wątek platoński przewija się przez całą późniejszą historię myśli zachodniej i dobrze wpisuje się w nią myśl Renégo Descartesa, Kartezjusza, dla którego człowiek podzielony jest na substancję myślącą i substancję rozciągłą, rozumianą na wzór mechanizmu, ze wskazaniem, że ten prawdziwy człowiek to część myśląca: idee jasne i wyraźne⁵. W czasach nam bliższych można wskazać na wiele przykładów

4 Zob. np. W. Lizińska, R. Kisiel, A. Danileviča, *Zjawisko depopulacji jako problem rozwojowy w krajach Europy środkowo-wschodniej*, „Przegląd Wschodnioeuropejski” 15 (2024) nr 2, s. 67–85.

5 W swoim głównym dziele *Medytacje o filozofii pierwszej*, Kartezjusz powie: „jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*). [...] Nie jestem tym układem członków, który się ciałem ludzkim nazywa” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty 2001, s. 50).

przedkładania tego, co wewnętrzne kosztem tego, co zewnętrzne, kosztem ludzkiej cielesności. Na przykład myśl radykalnego, laickiego egzystencjalizmu ze znaną zasadą Jeana-Paula Sartre’a, że egzystencja poprzedza esencję⁶, dobrze obrazuje ten trend. Człowiek, który jest nade wszystko samokreującą się wolnością, a zewnętrzność wraz z cielesnością traktowane są jako materiał tej autokreacji. Pogląd ten zaraził niemal całą kulturę współczesnego Zachodu⁷.

Niemalą rolę w pomniejszaniu roli ciała i jego naturalnych funkcji odegrała myśl religijna. W świecie zachodnim można wskazać na różne przykłady wierzeń religijnych, zwłaszcza tych poprzedzających chrześcijaństwo. Szczególną rolę jednak pełni tu nurt religijno-filozoficzny zwany gnostycyzmem. Charakteryzuje się on głębokim dualizmem, gdzie duch jest synonimem tego, co dobre, a materia tego, co złe i pozorne. W przekonaniu gnostyków istnieje dobry bóg i zły bóg. To, co materialne jest dziełem tego drugiego. Konsekwentnie ludzkie ciało jest częścią tego, co złe, a małżeństwo, płodność i prokreacja przedłużają tylko działanie zła, czyli złego boga. Choć gnostycyzm pojawił się w pierwszym wieku naszej ery, to jednak jest on stale obecny w różnych inkarnacjach, jak na przykład we współczesnym genderyzmie (ideologii gender)⁸ a być może i w transhumanizmie⁹.

Płodność w kulturze indywidualizmu

Ciało ludzkie z wpisanymi w siebie dynamizmami płodności stanowi coś, co nie podlega łatwej manipulacji. Nie można go dostosować do chwilowych

6 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 23–24.

7 Carter Snead w swojej książce na temat stanu współczesnej bioetyki amerykańskiej zauważa, że tym, co w niej dominuje, jest „wizja, która zasadniczo określa człowieka jako zatomizowaną i osamotnioną wolę. To stawia znak równości pomiędzy ludzkim stawianiem się a zdolnością do formułowania i realizowania planów na przyszłość, które są wyłączenie wytworem danej jednostki” (O. C. Snead, *What it means to be human. The case for the body in public bioethics*, Cambridge 2020, s. 3).

8 Zob. J. S. Grabowski, *Unraveling gender. The battle over sexual difference*, Gastonia 2022, s. 115n.

9 W trendzie tym ciało ludzkie uważane jest za coś, co ogranicza człowieka. Konsekwentnie należy je „ulepszać”, a w samym posthumanizmie – pozbyć się go całkowicie i zastąpić czymś, co da „większe” możliwości rozwoju. Zob. np. *The transhumanist declaration*, nr 4, <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf> (16.06.2025).

ludzkich zachcianek; człowiek zastaje je i może się do niego ustosunkować dwójako: zaakceptować swą cielesność z tym wszystkim, co ono niesie, albo też przyjąć postawę dezaprobaty. Ta druga postawa jest dzisiaj szczególnie rozpowszechniona i przejawia się stałymi próbami zapanowania nad tym, co jednak rządzi się swoimi prawami. W dziedzinie płodności najmocniejszą formą tych działań jest antykoncepcja.

Dynamizmy płodności właściwie wchodzą w konflikt z mentalnością radykalnego indywidualizmu i autokreacji. Jednostka skoncentrowana na własnych planach i zdominowana przez pragnienie stałej autoekspresji, postrzega płodność, wraz z jej konsekwencjami, jako adwersarza, który narzuca jej coś, czego ona chce uniknąć. W tym znaczeniu płodność staje się nie tylko sferą kłopotliwą w życiu jednostki, ale czymś, co dyktuje niechciane scenariusze w postaci prokreacji. Staje się w ten sposób płodność czymś podejrzanym, a w konsekwencji wywołuje reakcję strachu, niechęci i buntu; wpisują się one wtedy w scenariusz, który Chantal Delsol określiła mianem „nienawiści do świata”¹⁰.

Najlepiej byłoby ją zarezerwować do pewnych wybranych momentów, kiedy jednostka w swym planie autokreacji ustali moment prokreacyjny. A wtedy i tak lepiej delegować inicjację ludzkiego życia „pewniejszym” i bardziej „przewidywalnym” działaniom, które są częścią prokreacji wspomaganej, czyli zapłodnienia „in vitro”. Procedury te pozwalają nie tylko na wykorzystanie potencjału płodności wtedy, kiedy jednostka sobie to zaplanuje, ale także „dają większą kontrolę” nad jej efektami¹¹. Wykorzystanie bowiem możliwości inżynierii genetycznej i diagnostyki prenatalnej pozwala na kontrolowanie, jaki ten człowiek się urodzi, jaką będzie miał płeć i inne cechy wrodzone¹².

¹⁰ C. Delsol, *Nienawiść do świata: totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017.

¹¹ Praktyka zapłodnienia pozaustrojowego „in vitro” może wpływać także z innych uwarunkowań. Na przykład może być spowodowana zjawiskiem bezpłodności i silną potrzebą posiadania własnego potomstwa. Stanowiłoby to jakąś formę usprawiedliwienia dla tej procedury, szczególnie od strony subiektywnej. Jednak biorąc pod uwagę praktyczny przebieg tego działania, nietrudno dostrzec jego manipulacyjny charakter, szczególnie w odniesieniu do embrionów. Na przykład zamrażanie tych embrionów i następująca po tym próba ich utylizacji czy niszczenie w celu uzyskania materiału do badań nad komórkami macierzystymi embrionalnymi potwierdza instrumentalne podejście do początku ludzkiego życia.

¹² Niebezpieczeństwo to było już sygnalizowane w dokumencie watykańskim *Dignitas personae*, gdzie stwierdzano, że „coraz częstsze są przypadki, że pary, które nie są bezpłodne, korzystają z metod sztucznego przekazywania życia jedynie w tym celu, by móc dokonać genetycznej selekcji swoich dzieci”

Wraz z głębszym poznaniem ludzkiego genotypu kontrola ta będzie wzrastała, aż do przewidywanego już dzisiaj, choć niemożliwego jeszcze do realizacji, etapu tak zwanego genetycznego ulepszania człowieka i projektowania przyszłego potomstwa.

W jeszcze dalszej perspektywie może się pojawić idea rezygnacji z dynamizmów płodności, w znaczeniu działań prowadzących do prokreacji i relegowaniu ich do sfery aktywności hedonistycznej. Ta rezygnacja, która jest już sygnalizowana przez wspomniany transhumanizm i posthumanizm, łączy się z niechęcią do tego, co cielesne i tendencją do zastępowania jej technowytworami, czyli czymś, co da jednostce większą kontrolę na swą zewnętrżnością. Wyobraźmy sobie zastępowanie organów naturalnych tymi sztucznymi, które dają większe możliwości, na przykład poznawcze (np. zwiększają możliwości pamięci, percepcji, znacznie podwyższają IQ). W radykalnych projektach posthumanistycznych nie ma już człowieka, zostaje tylko postczłowiek¹³, a w związku z tym znika problem płodności i naturalnej prokreacji. Jeśli człowiek uzna, że może sam siebie stwarzać, a następnie wytwarzać, wówczas płodność stanie się całkowicie niepotrzebna. „Nieszczęsna płodność” przestanie być problemem, ponieważ istoty postludzkie znajdą inne sposoby na własną propagację; na przykład przeniosą się do technosfery (a być może i do sfery wirtualnej) i będą się same wytwarzały – będą odtąd „tworzone, a nie rodzone”.

Odpowiedź personalistyczna

Tak jak większość problemów społecznych i cywilizacyjnych, z którymi się aktualnie zmagamy, także i kryzys w podejściu do płodności jest uwarunkowany pewnymi założeniami. Chodzi generalnie o założenia związane z fundamentalnym, antropologicznym rozumieniem człowieka. Takie, a nie inne rozumienie płodności i prokreacji jest zwykle konsekwencją tego, jak rozumiemy człowieka i jego cielesność. Chrześcijaństwo i filozofia inspirowana myśleniem chrześcijańskim, jak na przykład personalizm, mają całkowicie

(Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, nr 15, „L'Osservatore Romano” (2009) nr 1).

13 G. Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu*, Lublin 2024, s. 11–38.

inne podejście do człowieka i jego sfery cielesnej, niż naturalizm czy różne idealistyczne filozofie indywidualistyczne.

Ograniczając się w naszych analizach do myśli personalistycznej warto wskazać, że cielesność i jej mechanizmy nie mogą być ograniczone w swym rozumieniu do znaczeń generowanych przez połączenie filozofii materialistycznej, dzisiaj powiedzielibyśmy – naturalistycznej – z różnymi trendami filozofii idealistycznej. Ciało człowieka i istotny dynamizm płodności odgrywają o wiele ważniejszą rolę w konstytucji osoby ludzkiej niż dyktuje to kultura radykalnego ewolucjonizmu i uzupełniającego ją indywidualizmu. Personalizm wyraźnie sprzeciwia się swoistej dekarnalizacji, odcieleśnieniu człowieka (łac. *carnum* – ciało) i jego postępującej angelologizacji (łac. *angelus* – anioł) – czyli prezentacji jako czysty, duchowy podmiot.

Karol Wojtyła jako filozof personalista wypracował ciekawy typ antropologii, którą można określić mianem antropologii integralnej¹⁴. Był on w pełni świadomy trudności, jakie pojawiły się w myśli zachodniej, w rozumieniu ciała i przypisaniu mu należnej roli. Większość swoich dzieł filozoficznych poświęcił swoistemu odzyskaniu sensu i znaczenia ludzkiej cielesności w ramach integralnego obrazu osoby ludzkiej.

Wojtyła był świadomy, że osoba ludzka charakteryzuje się swoistą dualnością: tym, co duchowe i tym, co materialne. Jednak zarazem był przekonany, że to nie musi prowadzić do dualizmu, ale jest wyrazem złożoności istoty ludzkiej¹⁵. W swoim głównym dziele *Osoba i czyn* Wojtyła wiele miejsca poświęcił analizie tej złożoności, czego wyrazem było wskazanie na dwie konstytutywne sfery człowieka: wewnętrżność i zewnętrżność. Osoba ludzka jest tak swą wewnętrżnością, jak i zewnętrżnością; i choć można i należy te sfery rozgraniczyć, to jednak nie można ich od siebie odseparować. Człowiek jest zawsze jednym i drugim, co więcej, sfery te są komplementarne i – można powiedzieć – wzajemnie się potrzebują¹⁶. Świat wewnętrzny, w znacznej mierze decydujący o jedyności, niepowtarzalności i wartości osoby, zawsze

14 Juan Manuel Burgos nazywa personalizm Wojtyły, „personalizmem integralnym”. Zob. J. M. Burgos, *Personalist anthropology. A philosophical guide to life*, przeł. B. Wilkinson, J. Beauregard, Wilmington 2022, s. 7.

15 Zob. G. Hołub, *Karol Wojtyła and René Descartes. A Comparison of the Anthropological Positions*, „Anuario Filosófico” 48 (2015) no. 2, s. 341–358.

16 Karol Wojtyła powie, że „ja sam dla siebie jestem nie tylko «wewnętrżnością», ale także i «zewnętrżnością», pozostając przedmiotem obu doświadczeń – i od wewnątrz, i od zewnątrz” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 55).

manifestuje się w tym, co zewnętrzne, co cielesne. Zewnętrzność, z kolei, jest tak sferą umożliwiającą kontakt ze światem otaczającym, jak i warunkiem tworzenia i uczestnictwa we wspólnocie osób. Ciało ludzkie będące częścią tej zewnętrzności jest więc swoistym lustrem wewnętrzności (choć niepełnym i częściowym), a zarazem cielesność stanowi kanał zasilający wewnętrzność w nowe dane poznawcze i przeżycia, szczególnie przeżycia wartości. Zewnętrzność jest tak ściśle złączona z wewnętrznością, że nie ma czegoś takiego jak podział na „człowieka wewnętrznego” i „człowiek zewnętrzny” – podział typowy dla kultury dualistycznej i indywidualistycznej.

Kiedy Emmanuel Lévinas rozprawia o spotkaniu z twarzą drugiego, która „mówi” do mnie „nie zabijesz mnie” to ma na myśli właśnie tak mocną manifestację ludzkiej wewnętrzności, podmiotowości, która przeradza się w silny imperatyw moralny¹⁷. Choć filozof ten neguje, że mogłoby to dokonywać się poprzez „fenomenologię” twarzy, poprzez faktyczne odniesienie do twarzy danego człowieka, to jednak w nieco bardziej realistycznym stanowisku wydaje się to konieczne. Spotkanie z tą podmiotowością osoby nie dokonuje się bowiem drogą wglądu intuicyjnego we wnętrze drugiego, ale dane jest przez jego konstytucję cielesną. Można wręcz powiedzieć, że w twarzy człowieka ujawnia się jego „twarz” (wewnętrzność), która apeluje o respekt dla godności osoby.

W swoim znanym dziele *Miłość i odpowiedzialność* Karol Wojtyła poświęcił wiele uwagi ludzkiej cielesności, która istotnie uczestniczy w spotkaniu osób i zawiązaniu więzi miłości. Myśliciel ten wyszedł z istotnego przekonania, że osoba ludzka nie tylko posiada swe ciało, ale jest swym ciałem („osoba ludzka [...] posiada bowiem ciało i nawet poniekąd «jest ciałem»”¹⁸). To nie jest jakiś wewnętrzny podmiot zawarty w przedmiocie, w ciele – i posługujący się nim. Bycie osobą ludzką to jest również bycie tym konkretnym ciałem; w osobę istotnie jest wpisane bycie istotą cielesną. W tej perspektywie wykluczone jest traktowanie swego ciała jako instrumentu i narzędzia wyłącznie. Moje ciało to również moje „ja”¹⁹.

17 Zob. E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 49.

18 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 25.

19 Przydatne jest tu rozróżnienie ciała-rzeczy, ciała fizycznego od ciała żywego, ciała uduchowionego. Taki podział wprowadził m.in. Edmund Husserl, określając to pierwsze mianem *Körper*, a drugie *Leib*. Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 202–224. W tej perspektywie osoba zawsze jest swoim *Leib*.

Ta nowa perspektywa otwiera całkiem inne podejście do ludzkiej cielesności. Nie jest ono tylko obiektem, tworem ewolucyjnym czy bio-maszyną. W ciało człowieka wpisana jest cała osoba, z jej symboliką i głębszym znaczeniem. Ciało komunikuje to, kim jest osoba i co ma w sobie najcenniejszego. Dynamizmy płodności to coś więc niż ślepe żądze, które można dowolnie wykorzystywać. To są mechanizmy, które „podniesione na poziom osoby” czyli wintegrowane niejako w całe bogactwo osoby – drogą wypracowywania postaw moralnych zwanych cnotami, szczególnie cnota miłości – stają się ważnymi elementami budowania wspólnoty osób (poprzez moment zjednoczeniowy i prokreacyjny).

Roger Scruton zauważył kiedyś, że dynamizm płodności nie jest czymś, co popycha człowieka tylko do inicjowania kontaktów intymnych; tym mniej jest ten dynamizm zrozumiały w kluczu aktywności seksualnej jako tendencji do hedonistycznej przyjemności. Płodność kieruje człowieka do drugiego człowieka i konsekwentnie – do spotkania osób²⁰. W tle płodności jest w istocie pragnienie wejścia we wspólnotę z osobą płci przeciwnej i taki dar z siebie, który zaowocuje powstaniem nowego życia. To odkrycie znaczenia płodności dokonuje się przy integralnym spojrzeniu na osobę ludzką, z uwzględnieniem jej sfery duchowej i niejako z odkryciem „światła osobowego”, którym przeniknięta jest cała konstytucja cielesna człowieka.

Scruton to odkrycie porównałby do kontemplacji obrazu²¹. Obraz namalowany na płótnie można oceniać co najmniej na dwa sposoby: naukowy i artystyczny. Ten pierwszy, typowy jest dla chemika i technologa materiałowego; wówczas w polu zainteresowania będzie rodzaj płótna i drewna zastosowanego do wykonania ramy obrazu; chemik będzie zainteresowany rodzajem wykorzystanych farb i innych utrwalczy: ich konsystencji i sposobem powstawania nowych odcieni kolorystycznych. Nawet jeśli to podejście jest uzasadnione, to jednak niewiele mówi ono o samym obrazie. Dopiero artystyczna refleksja nad stylem malarstwa, a co więcej – nad namalowanym motywem i jego przesłaniem – pozwala odkryć głębię obrazu. Podobnie jest z człowiekiem i osobą ludzką oraz wpisanym w nią dynamizmem płodności. Opisanie mechanizmów biologicznych i ich dynamiki, to znaczy skłonności seksualnych i siły ich oddziaływania, jest niewystarczające. Dopiero osobowe

20 Zob. R. Scruton, *Sexual desire: A philosophical investigation*, London 2006.

21 Porównanie to pojawia się w jego prezentacjach udostępnionych na platformie Youtube.

ich odczytanie pozwala odkryć człowieka jako wyższy podmiot działania, a płodność jako dar dla innych osób, zawsze łączący się z zadaniem powołania innych osób do istnienia. W takim podejściu płodność przestaje być nieszczęsną aktywnością, a staje się zaszczytnym zadaniem.

Zakończenie

W stanowisku personalistycznym podejście do właściwego odczytania i docenienia płodności człowieka rozpoczyna się od odkrycia głębi życia osobowego. To jest zadanie patrzenia na siebie i innych jako na istoty cielesne, które jednak obdarzone są głębokim życiem duchowym, istoty, które przynależą do świata osób. Z tym wiąże się unikanie wszelkiego typu redukcjonizmów antropologicznych: idealistycznego – osoba to tylko świadomość i samokreująca się wolność, i naturalistycznego – osoba to wyłączenie twór ewolucyjny.

Bez personalistycznego spojrzenia na świat ludzki trudno jest odkryć właściwą rolę i głębię ludzkiej płodności. Łatwo może tu dojść do deformacji i instrumentalizacji tego wielkiego daru. A wtedy staje się on czymś, co działa przeciw osobie ludzkiej i może przyczynić się do budowania antykultury, to znaczy kultury egoistycznej i radykalnej kultury indywidualistycznej, która wcześniej czy później zwraca się przeciwko człowiekowi. Konieczności dokonania swego „personalistycznego zwrotu” świadomy był Karol Wojtyła – Jan Paweł II, który rozpoczął projekt teologii ciała, kontynuując swe wielkie dzieła filozoficzne²². Był on przekonany, że ważnym zadaniem Kościoła jest odzyskanie głębokiej wizji ludzkiej cielesności i płodności, które są istotą części tak integralnego spojrzenia na osobę, jak i przesłania biblijnego oraz chrześcijańskiego. W tym wielkim dziele – które niektórzy uznają za największy wkład Jana Pawła II do myśli chrześcijańskiej – można dostrzec ukoronowanie jego metody, którą posługiwał się przez lata: „od fenomenu do fundamentu”²³. Liczne fenomeny, które objawiają osobę ludzką, w tym fenomen płodności, znajdują swój fundament w integralnym zrozumieniu tego, kim jest osoba – to znaczy, że jest istnieniem złożonym, niepowtarzalnym, relacyjnym, obdarzonym godnością i otwartym na transcendencję.

22 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020.

23 Szczególnie jasno zasadę tę sformułował Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, nr 83.

Bibliografia

- Burgos J. M., *Personalist anthropology. A philosophical guide to life*, przeł. B. Wilkinson, J. Beauregard, Wilmington 2022.
- Delsol C., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2023.
- Delsol C., *Nienawiść do świata: totalitaryzmy i ponowoczesność*, przeł. M. Chojnacki, Warszawa 2017.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty 2001.
- Grabowski J. S., *Unraveling gender. The battle over sexual difference*, Gastonia 2022.
- Hołub G., *Karol Wojtyła and René Descartes. A comparison of the anthropological positions*, „Anuario Filosófico” 48 (2015) nr 2, s. 341–358.
- Hołub G., *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu*, Lublin 2024.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Ks. 2, przekł. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14.09.1998.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiaстą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2020.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, „L'Osservatore Romano” 2009 nr 1, s. 9–20.
- Lévinas E., *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Lizińska W., Kisiel R., Danileviča A., *Zjawisko depopulacji jako problem rozwojowy w krajach Europy środkowo-wschodniej*, „Przegląd Wschodnioeuropejski” 15 (2024) nr 2, s. 67–85.
- Milton J., *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 2003.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Scruton R., *Sexual desire: A philosophical investigation*, London 2006.
- Snead O. C., *What it means to be human. The case for the body in public bioethics*, Cambridge 2020.
- The transhumanist declaration*, <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf> (16.06.2025).
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 1994.