



## Fenomenologia miłości Rollo Maya: odpowieź na dwudziestowieczny kryzys kultury

Jan KUTNIK\*

### ABSTRACT

**Rollo May's phenomenology of love: a response to the twentieth-century cultural crisis:** Love, belonging to the domain of affections, is considered in psychology along with motivation processes. The concept of will, which rarely appears in the discourse of empirical psychology, is also associated with motivation. The analysis of the phenomenon of love was one of the foundations of Sigmund Freud's theory. In fact, Eros, entwined in the inseparable embrace of Thanatos, defined human personality along with him in psychoanalytic terms. The interaction of these two drives explained the process of directing the primary energy of life. Rollo May considered the concept of Freud as anti-voluntary, simultaneously formulating, in the spirit of existentialist thinking, an affirmative conception of will. The relationship of will and love, recognized by May, does not seem to be obvious from Freud's psychology perspective. Identifying modern times as the times of alienation of love and domination of apathy, May proposed as a remedy for this crisis a specific dialectic of love and will. He distinguished the phenomenon of the will without love when the will inhibits love and love without a will when love undermines willpower. He perceived the proper relation of will and love as an important criterion for achieving maturity in all the basic aspects of life. In the article, I propose a critical reflection on the validity of May's phenomenology and the placement of this theory in the context of the psychoanalytic tradition.

### KEYWORDS

Sigmund Freud; psychoanalysis; existentialism; contemporary culture; sexual revolution

---

\* Dr filozofii, psycholog, historyk-europeista, wykładowca w Instytucie Psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Email: jan.kutnik@kul.pl.

## ZYGMUNT FREUD I REWOLUCJA SEKSUALNA

Minęło właśnie 50 lat od ukazania się *Miłości i woli* autorstwa Rollo Maya<sup>1</sup>. Z perspektywy psychologii, kładącej nacisk na aktualność wiedzy opartej na jak najnowszych badaniach empirycznych, publikacja ta należy już właściwie nawet nie do historii, a do prehistorii tej nauki. W swoim dziele May od razu usytuował się w opozycji do klasycznej psychoanalizy, która wydawać się może w tym kontekście konceptem prehistorycznym w dwójnasób, przewyższonym bowiem przez ustalenia empirystycznie usposobionych psychologów kolejnych pokoleń. Ponadto obie te teorie, zarówno psychoanaliza Sigmunda Freuda, jak i egzystencjalizm Maya, stanowią przykład psychologii współcześnie bardzo niemodnej, niezgodnej z jak najbardziej unaukowanym modelem tej dziedziny (tj. opartym na twardych danych, skrupulatnym pomiarze i rozbudowanej analizie statystycznej). Są to przykłady psychologii spekulatywnej oraz psychoanalitycznej w tym sensie, że bazującej w znacznej mierze na gruntownej analizie przypadku. Stąd też pierwszym i zasadniczym pytaniem winno być: co z tej lektury i z tej teorii zostało po upływie tych pięciu dekad? Ponadto: po co warto sięgnąć do tego dzieła — być może — poza ponadczasowo nośnym tematem miłości, seksu i woli oraz wolności (Szary, 2011: 35–42; Uchnast, 1975: 37–45)?

Zacznę od odpowiedzi ogólniejszej: mianowicie rewolucja seksualna przełomu lat 60. i 70. XX wieku nie przeminęła, lecz raczej ewoluowała, przynajmniej w tych aspektach, w jakich jej istotę widział May. Po czasie pewnej kontrrewolucji, okrzepnięciu, a następnie dominacji sił konserwatywnych wybuchła ona na nowo, wspierana i zasilana łatwością dostępu do darmowej pornografii i viagry oraz coraz doskonalszymi metodami antykoncepcyjnymi. Drugim powodem, dla którego idee Maya nie odeszły do lamusa, jest kulturowa płodność samej psychoanalizy oraz poszerzenie zakresu stosowania kategorii stworzonych przez tę nobliwą, bądź co bądź także i filozoficzną, tradycję (mówiącą bowiem o człowieku i jego naturze w szerszym kontekście refleksji wykraczającej poza pojęcia *stricte* psychologiczne). Zresztą skoro sama psychoanaliza była już awangardą, a potem skostniałą tradycją, i następnie powróciła, „wstrząśnięta i zmieszana”, jako nowa awangarda w miksie z postmodernizmem, to teraz może przyszedł już czas na neoegzystencjalizm (jako nową i płodną poznawczo awangardę). Konstatacją nieco innej natury, a zarazem stanowiącą pewien argument za nie tylko historyczną wartością teorii proponowanej przez Maya, byłoby zaakcentowanie faktu, że już samo połączenie analizy fenomenu jednoznacznie łączonego z dziedziną afektu (w psychologii jest to subdyscyplina poświęcona zjawisku emocji i procesom motywacji), czyli miłości oraz właściwie odległej pozornie od afektów — bowiem związanej

---

<sup>1</sup> *Miłość i wola* właściwie od razu stała się bestsellerem i szybko zyskała status książki kultowej. W 1970 roku May otrzymał za nią prestiżową Ralph Waldo Emerson Award.

ze sferą świadomości i intencjonalności procesów decyzyjnych — woli, może wydawać się czymś ożywczym i inspirującym.

## KRYZYS MIŁOŚCI A KRYZYS KULTURY — MIŁOŚĆ WYZWOLONA

W pierwszej kolejności postaram się krótko wskazać, dlaczego analityczno-dia-gnostyczna część dociekań Maya jest dalej aktualna i adekwatna do opisu rze-czywistości. Przy czym mowa tu oczywiście o zastosowaniu teorii do diagnozy nie indywidualnej, lecz dotyczącej „pacjenta” szczególnego — modelu miłości w jej relacji z kulturą; miłości jako siły oddziałującej w znacznym stopniu na kulturotwórczą aktywność człowieka. Sednem kryzysu współczesnej kultury jest zapaść w jakości relacji międzyludzkich, co nie jest oczywiście specjalnie odkrywczą tezą. Niemniej jednak opisywane przez Maya procesy swoistego przesilenia czy tąpnięcia, które nastąpiło w społeczeństwach Zachodu (Giddens, 2007: 14–18), objawiające się zarówno w sferze miłości, jak i woli, właściwie nie przebrzmiały z rewolucyjnymi przemianami lat 60. ubiegłego stulecia (które z kolei bezpośrednio przecież wpłynęły na powstanie *Miłości i woli*). Obecnie pewne ówczesne zjawiska patologiczne jedynie nabrzmiały oraz przybrały na sile i dynamice (Giddens, 2007: 142–157), a być może nawet przyjęły niebez-piecznik karykaturalną postać. W związku z tym niewykluczone, że remedium zaproponowane w 1969 roku przez Maya, wciąż jeszcze nie przekroczyło daty swej ważności. Może jedynie trzeba zwiększyć dawkę?

Chorobę, z którą mamy do czynienia, można by nazwać schizoidalną oso-bowością naszych czasów. „Schizo” oznacza „oddzielenie”, „odłączenie”, „odse-parowanie” bądź „rozdźwięk”. Użycie pojęcia „schizoidalny” na pierwszy rzut oka może zostać uznane za dość kontrowersyjne ze względu na kliniczne aso-cjacje. May wyjaśniał jednak swoje intencje, zaznaczając: „terminem tym (za-czerpniętym z dziedziny psychopatologii) nie określam jednostkowych stanów psychopatologicznych, ale stan kultury i skłonności tworzących ją ludzi” (May, 2016: 10). W tym przypadku idzie o dość powszechną obecnie właściwość oso-bowościową, skutkującą silną skłonnością do radykalnego separowania się jed-nostek od siebie nawzajem (May, 2009). Mowa w tym miejscu także o rozziwieniu i rozszczepieniu w bliskości, rozumianym jako brak płaszczyzny i chęci na in-tymną oraz pogłębioną relację (Giddens, 2007: 118–122, 157–159). Skutek tej schizmatyczności można dostrzec też w więziach wykraczających poza miłosne spotkanie dwojga ludzi. W ogólności wyraża się bowiem ona w stosunku do in-nego człowieka, w swoistej oziębłości podstawowych uczuć oraz w drastycznym i zatrważającym spadku ogólnoludzkiej solidarności. Diagnoza Maya to rozpo-znanie stanu specyficznego atomizmu czy też monadyzmu, współcześnie wręcz definiującego relacje interpersonalne. May, szukając przykładu, odwołał się do zjawiska rozproszenia odpowiedzialności (podał analizie głośną sprawę gwałtu

i morderstwa dokonanego na Kitty Genovese z marca 1964 roku)<sup>2</sup>. Podobne pesymistyczne konkluzje zawarł w analizie zjawiska nowego narcyzmu, przedstawionej w późniejszej książce *Freedom and destiny* (May, 1981: 135–147).

W odniesieniu do miłości schizoidalność objawia się przez zmechanizowanie tego uczucia, wywołujące represję i alienację komponentu afektywnego na rzecz prostej fizjologii popędu. Ów stan wiedzie do powszechnej apatii, a być może należałoby dodać — także nudy. Coraz to silniejsze bodźce nie są bowiem w stanie wywołać tak silnego podniecenia jak wcześniej. Nietrudno o banalny przykład, w którym zestawia się, z jednej strony, odkryte ramiona kobiety, przyprowadzające mężczyzn doby wiktoriańskiej o palpacje serca, a z drugiej, współczesną powszechność nagości reklamującej właściwie dowolny, dość przypadkowy produkt, jak na przykład klej do glazury czy oponę samochodową lub wkładki higieniczne. Apatia kulturowa nie jest stanem przygnębienia, lecz — May szukał odwołań do źródłostowu — brakiem patosu, czyli namiętnego podniecenia, uczuć wzniosłości czy pasji, skutkujących z kolei brakiem zaangażowania. Jest ona kumulacją i szczytem zubożenia. May twierdził w związku z tym, że to nie nienawiść jest przeciwieństwem miłości, lecz właśnie apatia. Dotyka ona miłości, ale jest także porażeniem woli, przyczyną braku chęci albo skarlenia wszelkiego chcenia. Apatyczne wycofanie się prowadzi z kolei do śmiertelnie niebezpiecznego doznania braku sensu (życia) i wiedzie bezpośrednio na kozetkę psychoterapeuty lub wprost ku tak zwanym pigułkom szczęścia.

Analizując fenomen miłości, May wskazywał, zgodnie z klasycznym podziałem, na istnienie czterech jej sfer (bądź nadawanych jej przez ludzi sensów). Wyróżniał więc: 1) seks/zmysłowość/libido, 2) erosa, 3) *philia* i 4) *agape/caritas*. Mimo że zaznaczał, iż wszystkie te aspekty dotyczą autentycznego przeżycia miłości (May, 2016: 35), to jednak przedmiotem namysłu uczynił głównie dwa pierwsze — pozostałe traktując chyba jako epifenomeny towarzyszące miłosnej pełni. Seks i erosa właściwie opisał jako dwie strony związane z popędowo-prokreacyjnym wymiarem rozważanego fenomenu (Giddens, 2007: 53–56). Sfera libido jest sprowadzona do zaspokojenia popędu, czyli stanowi zwykłą realizację przyjemności. To właśnie jest — wspomniany już powyżej — akt o mechanicznej naturze, w gruncie rzeczy instrumentalizujący drugiego człowieka, który zostaje potraktowany jedynie jako narzędzie do uzyskiwania lub też maksymalizowania własnej przyjemności. Eros natomiast — wychwalany przez Maya — to jednoczący i dialogiczny wymiar miłości fizycznej, wzajemnego oddawania

<sup>2</sup> Całe zajście, które zszokowało amerykańską opinię publiczną, zostało wówczas szeroko opisane w *New York Timesie*. Chodziło o to, że zdarzenie widziało wielu świadków i praktycznie nikt z nich nie zareagował. Stanowiło ono później materiał dla głośnego studium z zakresu psychologii społecznej, które po raz pierwszy opisało tak zwany efekt widza (*the bystander apathy*). Współcześnie pojawiają się analizy podważające zasadność wyciąganych wniosków oraz sam przebieg zdarzenia (Manning, Levine, & Collins, 2007: 555–562).

się sobie i stapiania się w jedno; akt mający też, w domyśle, charakter potencjalnie ontotwórczy — w rozumieniu aktu kreacji nowej egzystencji.

Jak ujawnia się kryzys w tych dwu aspektach? Jaką przyjmuje formę i czym skutkuje? Zaczniemy od — bardziej podstawowego — seksu. Po tym jak przestał on być przedmiotem najwyższej formy społecznego wyparcia w kulturze wiktoriańskiej Europy, pojawiły się różne płaszczyzny jego wyzwolenia i zarazem nowe punkty neuralgiczne dla lękotwórczych frustracji, które z kolei przeorały charakter dotychczasowych podstawowych relacji międzyosobowych (Foucault, 1995). Takim kryzysowym zjawiskiem jest na przykład nasilony i napędzany kulturowo strach przed impotencją i krótko trwającym współżyciem. Sam seks stał się wręcz, można by rzec, obsesją. Z tym twierdzeniem raczej trudno byłoby się nie zgodzić, sięgając po jakiegokolwiek medium służące do przekazywania informacji i wyrażania opinii, od tradycyjnej prasy poczynając, a na mediach społecznościowych kończąc. Oddając głos Mayowi, a spostrzeżenia jego wciąż wydają się nader aktualne, w *Miłości i woli* podkreślał on:

Podczas gdy w epoce wiktoriańskiej człowiek nie życzył sobie, by ktokolwiek wiedział o jego pragnieniach seksualnych, dziś jesteśmy zmartwieni, jeśli o naszych pragnieniach nikt nic nie wie. Przed rokiem 1910, gdyby ktoś określił jakąś damę jako „seksy”, byłaby obrażona; dzisiaj odbiera to jako komplement i nagradza komplementującego kierując względy w jego stronę. Nasi pacjenci często mają kłopoty wypływające z oziębłości czy impotencji, ale bronią się przed określeniem ich jako ludzi aseksualnych. Kobiety czy mężczyźni epoki wiktoriańskiej mieli poczucie winy, gdy absorbowały ich sprawy seksualne; dziś czujemy się winni, gdy nie posiadamy takich doświadczeń. I oto pierwszy paradoks: seksualna rewolucja nie rozwiązała w naszej kulturze problemów seksualnych (May, 2016: 38–39).

May bardzo celnie punktował, że owo uwolnienie okazało się zarazem paradoksalnie neurozogenne. Choć zmały zewnętrzne poczucie winy i niepokój związany z tym, czy wypada wyrażać swą seksualność, to równocześnie pojawiła się nowa wewnętrzna neuroza, skutkująca niebywałym wzrostem niepokoju i poczucia winy oraz irracjonalnym obniżeniem poczucia własnej wartości. Ów niepokój, wina i samodeprecjacja związane są z jakże trwożącymi pytaniami, zadawanymi samemu sobie: „Czy podołam?” („jak się w tym sprawdzę?”); „Czy będę miała, a jakże — konieczny przecież zawsze i z każdym, i w każdej pozycji — orgazm?“, „Czy mój członek jest w stanie «udźwignąć» całonocną sesję tuzina stosunków non stop?” itd.

May analizował w tym kontekście stan kultury, który określał przewrotnie mianem nowego purytanizmu. Polegać miałby on na współcześnie przejawianej tendencji do kompletnego odseparowania miłości od seksu i przemożnej chęci, by przeżywać (mieć) seks bez miłości (w przeciwieństwie do starego purytanizmu, który pragnął odseparować miłość od seksu, ale mieć tę pierwszą, nieskałaną tym drugim). Nowy purytanizm obłąskawił nową seksualną rzeczywistość

poprzez zmianę języka na rzecz dosadnego nazewnictwa — trochę na takiej zasadzie, że nazwany lęk straszy jakby mniej. „Pierdolenie/pieprzenie” brzmi lepiej, bo ma mniejszy ciężar niż „kochanie się”. Zjawiska, które towarzyszą nowemu purytanizmowi, a właściwie są jego emanacją, to wspomniane już, swoiste technicyzowanie czy też mechanizowanie samego seksu. May podawał bardzo konkretny i pouczający przykład: tendencję do przedłużania w czasie erekcji i stosunku poprzez nakładanie na penisa maści o charakterze znieczulającym. Tutaj można tylko dodać, traktując to zresztą jako dobry symptom niezwyklego przyspieszenia omawianych przemian, że wówczas (w czasie pisania książki) maść taka była wyproszonym przez mężczyznę u lekarza preparatem, sprzedawanym na receptę. Obecnie natomiast spośród feerii prezerwatyw o różnym kolorze i smaku można kupić w każdym sklepie także i takie ze środkiem anestetycznym. May słusznie przecież zauważał niezwykle absurdalność ujawnianego tutaj podejścia do seksu — w imię prezencji i wszechobecnego kultu potencji (*vide* hasło reklamowe jednego ze środków na potencję: mężczyzna — „prawdziwy”, w domyśle — „nigdy nie wymięka”), mężczyźni decydują się świadomie czuć mniej (by móc dłużej); decydują się na to, by kosztem odczuwania przyjemności i bliskości, byle tylko... No właśnie — co? Byle tylko dobrze wypaść? Ale w oczach partnerki czy w swoich? Być może pobudki należałoby ocenić tutaj jako narcystyczne?

Wracając do erosa, należy przypomnieć podstawowe twierdzenie Maya, mówiące o tym, że doszło do schizmy — oddzielenia seksu od erosa (May, 2016: 71). Eros to autentycznie ludzki wymiar kochania się, w przeciwieństwie do aktu seksualnego samego w sobie, który łączy w ponadgatunkowej wspólnotcie wszelkie organizmy żywe rozmnażające się płciowo. Można by rzec, że eros to namiętność, szczególnie i specyficzny dla relacji międzyludzkich afekt towarzyszący zbliżeniu oraz bliskość, jak również pozabiologiczny sens/znaczenie samego tego aktu. May określał erosa mianem niesfornego (z perspektywy człowieka współczesnego). Dlatego też, ze względu na ową niesforność, aby sobie z nim poradzić, odebrano (tzn. kultura postwiktoriańska odebrała) mu seks (a ten, właśnie bez erosa, stał się już w pełni mechaniczny — i tak błędne koło zamknęło się). Na pytanie „Czym jest eros?”, pisany konsekwentnie małą literą, May odpowiadał enigmatycznie, że jest „stanem bycia” (May, 2016: 80). Erotyczny aspekt miłości wiąże się w większym stopniu z zaspokajaniem szerszego spektrum wyższych potrzeb. Oprócz wspomnianej bliskości idzie tu również o bezpieczeństwo, ale także i o potęgowanie przyjemnego napięcia, tęsknoty związanej z oczekiwaniem na ukochaną osobę. Ponadto eros to również potrzeba czułości i pragnienie odczucia zjednoczenia z partnerem.

Jaka jest wzajemna relacja tych płaszczyzn realizacji miłości? Jak rozumiany w ten sposób eros ma się do seksu? Najprościej rzecz ujmując, stosunek obu sfer wygląda tak, że seks jest prostą redukcją napięć, skanalizowaniem chuci na obiekt. W erosie z kolei chcemy nie tyle szybko rozładować napięcie, ale wręcz



dozować je sobie i rozkoszować się nim samym w sobie. Eros ma także, tak jak wspominałem, funkcję nadawania znaczenia aktom miłości. Pociąga bowiem ku nowemu i jest jego twórcą, gdy seks jedynie popycha. Bez erosa brak mu owego „ku”, popycha więc bezładnie. Można powiedzieć, że seks działa w oparciu o zasadę frustracji wywoływanej deprivacją ruchu. Ponadto w seksie ludzie są samotni (pewnie też egoistyczni — chcą niby dobrze wypaść przed innym, ale nie w imię dawania przyjemności, lecz przecież tylko po to, żeby właśnie dobrze wypaść w swoich oczach), eros natomiast nie pozostawia dwojga owładniętych nim kochanków samym sobie.

W tym miejscu można wrócić jeszcze na chwilę do jego niesforności, gdyż to z namiętnością wiąże się kłopot bycia owładniętym (niemalże z definicji namiętności) przez emocje. Jest to ten moment, kiedy eros idzie ku nam pod rękę z tanatosem, choć przecież po to, by jak najdłużej ocalić nas przed nim, uchronić od nieistnienia. May, poszukując erosa w koncepcji Freuda pomimo panseksualizmu tej teorii, zauważał także, że jedną z osi rozumowania było wnioskowanie: im bardziej kochamy kogoś innego, tym mniej kochamy siebie, jakby pokłady miłości były w człowieku ograniczone (jak mniemał Freud), a — dopowiedzieć można — brak miłości własnej prowadzi przecież do neurozy (choć zarazem nadmierny wiedzie oczywiście ku zgubie narcyzmu).

## DRUGA STRONA MEDALU — ZNIEWOLONA WOLA

Zanim podamy remedium na patologię miłości, należy jeszcze zarysować problem kryzysu nierozzerwalnie z nią związanej woli. Za kryzys woli May obarczał Freuda w jeszcze większym stopniu aniżeli za zdegenerowanie miłości. Freud, wedle tej egzystencjalnej interpretacji, odczarował co prawda mit silnej woli (represjonującej, kontrolującej, purytańskiej i poskramiającej chuć w imię choćby Boga), kultywowany przez człowieka doby wiktoriańskiej, ale w zamian spętał jego ego karbami popędów, mrocznymi mackami id i paraliżującym spojrzeniem superego. Ojciec psychoanalizy oddał procesy decyzyjne i motywacyjne nieuświadomianym pokusom, niepokojom, lękom i całemu aparatowi popędowo-instynktowemu. Poprzez zupełnie deterministyczne postrzeganie istoty ludzkiej Freud (być może niechęć) odebrał ludziom odpowiedzialność. Pacjent w teorii psychodynamicznej ustawia się lub jest ustawiany jako podmiot niedecydujący i w tym sensie bezwolny. Jest on zarządzany, a nie jest zarządzający. Co prawda to, co zarządza, jest w nim i jest jego częścią, niemniej jednak nie ma on nad tym elementem osobowości władzy (świadomej i intencjonalnej). Można więc powiedzieć, że człowiek jest zaiste istotą wewnątrzsterowną, ale co z tego, skoro bezwolną lub ewentualnie posiadającą wolę, która cechuje się upośledzoną siłą (cóż za paradoks — można by rzec — mówić o bezwolnej woli). W tym miejscu trudno nie odwołać się do barwnej metafory Freuda,

porównującej ego do jeźdźca i id do konia: „Podobnie jak jeźdźcowi — jeśli nie chce spaść z konia — nie pozostaje nic innego, jak dać się mu zawieźć tam, dokąd on zechce, tak i ego zwykło realizować wolę id tak, jak gdyby była to jego własna wola” (Freud, 2005: 69). W teorii psychoanalitycznej za problemy i trudności spotykające pacjenta obarczane jest wszystko (na przykład rodzice, szkoła, brak pracy, nieprzepracowany kompleks, represyjna kultura i społeczeństwo itd.) poza nim samym, poza jego jaźnią. Ale to tylko teoria, bowiem praktyka Freuda fundowana była wedle Maya na zgoła innych założeniach (May, 1995: 107–108).

May słusznie zauważył, że rzeczywistość ludzkiej psychiki postrzegana jako świat bez woli rodzi podmiotowość bierną, gdzie bycie aktywnym inicjatorem jest nie tyle nawet niemożliwe, co raczej niemodne czy źle widziane. Aktywność wymaga ruchu woli, a on z kolei skutkuje brzemieniem odpowiedzialności za reperkusje z powodu podjętej decyzji. Są one psychologicznie niekiedy tak irytująco nieznośne (w kwestiach błahych) lub traumatyzująco obciążające (wobec tragicznych wypadków), że ucieczka od wolności/odpowiedzialności wydaje się zjawiskiem coraz bardziej i bardziej powszechnym. May, podsumowując swoje rozważania, akcentował pewien istotny paradoks psychoanalizy. Wszelka zmiana w procesie terapeutycznym wymaga mianowicie woli do zmiany, a psychoterapeuta pracuje z pacjentem przeciw właśnie na jego woli. May punktował Freuda celnie, podkreślając, że:

psychoanalityk występując w roli terapeuty nie byłby w stanie pomóc pacjentowi, jeśli nie przyjąłby, że akt wyboru ma w terapii znaczenie podstawowe. Freud-psychoterapeuta miał poglądy całkowicie odmienne od poglądów Freuda-teoretyka. W *Ego i id* pisze, że „psychoanaliza stawia sobie za zadanie nie eliminację reakcji patologicznych, ale wyposażenie ego pacjenta w wolność wyboru sposobu zachowania” (May, 2016: 226).

Zdaje się to świadczyć — jak sugerował May — że owa wola nie jest aż tak „bezwolna” i bezsilna, jak mogłoby się początkowo wydawać. Według niego silnej wiktoriańskiej woli (represyjnej niczym starotestamentowy Bóg) Freud przeciwstawił psychodynamikę opartą na zjawisku pragnienia (dużo prostszym od siły woli, która jest kierunkująca). Pragnienie może mieć miejsce czy też działa poza świadomością i da się je jedynie wtórnie uświadomić. Stoi ono na równi z wolą, przy czym właściwie obie te siły według Maya są wtórne. Ratunek dla woli widział on w praktycznie pomijanej przez Freuda intencjonalności, która to własność procesów związanych z chceniem i decyzyjnością człowieka stanowi fundament tak dla woli, jak i pragnienia.

Na koniec analitycznych rozważań o miłości oraz woli warto przyjrzeć się ich wzajemnej relacji, bowiem jest ona o tyle społecznie i kulturowo istotna, że jej kształt może potęgować kryzys. Idzie tu o to, że jeśli miłość i wola tworzą w danym okresie i kulturze niebilansowaną strukturę, a odpowiadają (jako



taki właśnie duopol) dokładnie za jakość i wartość międzyludzkich więzi i relacji, to frustracja jednostek, zarówno oddziałujących, jak i tych, których owo oddziaływanie dotyczy, narasta i może znaleźć swoje ujście bądź w apatii (tu — zubożeniu, samozniewoleniu się), bądź w agresji. Pomóc powinno w tym przypadku wypracowanie właściwych proporcji ich wzajemnego oddziaływania. May traktuje zbilansowanie miłości i woli tak, by nie potrzebować leczyć się z frustracji, jako indywidualne zadanie dla każdego.

Jakie są warianty niezbilansowania? Kiedy wola hamuje miłość, mamy do czynienia z sytuacją, gdy u konkretnej osoby dochodzi do głosu niegdysiejsza moc wiktoriańskiej silnej woli, której siła skupia się na tłumieniu emocji w ogóle, a w odniesieniu do miłości — na tłumieniu miłości namiętnej, czyli sfery erosa. Dominacja woli to także prymat potrzeby pełnej kontroli i sterowania sobą i swoim losem (w czym niesforny eros niechybnie przeszkadza). Wola hamuje miłość o tyle, że w jej istotę wpisane jest oddanie kontroli, a przynajmniej podzielenie się nią. Podejście do relacji z perspektywy silnej woli to narzucenie drugiemu swoich wartości i potrzeb, postawa kompletnego zamknięcia i regulacji (dopuszczająca więc głównie mechaniczny seks jako narzędzie do redukcji napięcia). Natomiast miłość hamującą wolę należy przedstawić jako stan, kiedy prymat wiedzie z kolei nieokiełznana spontaniczność i bezpośredniość realizacji emocji. Bez woli nic nie wyznacza emocjom kierunku i nie podtrzymuje ich siły. W przypadku przewagi miłości nad wolą skutkiem jest — jak można by rzec — uczynienie erosa ślepy, prymitywnym i skarlałym. Tu także występuje dominacja seksu, choć nie tyle mechanicznego, a dowolnego i/lub grupowego (związku miłosnego bez „ja” i bez wierności), odzierającego akt miłosny z wyjątkowości. May rozważał w tym względzie miłość hipisów, zaś współcześnie może należałoby jako *case study* potraktować szybko i jedno-sobotnio-nocnie „kochających” klubowiczów.

## PODSUMOWANIE — OD DIAGNOZY DO REMEDIUM

May należy do tych myślicieli, którzy w historii kultury (patrzac zarazem z perspektywy psychologa na jej kryzys jako znajdujący swoje odzwierciedlenie w kondycji psychicznej jednostki) dostrzegali pewną cykliczność okresów wzrostu i upadku. W odniesieniu do XX wieku takimi momentami przesilenia były: kres epoki wiktoriańskiej (i związany z nim przełom w rozumieniu człowieka — pod postacią freudyizmu) oraz rewolucja seksualna. Wydaje się, że moc przedstawionej diagnozy zyskuje znowu na sile w pierwszych dwóch dekadach obecnego stulecia o tyle, iż aktualnie dziejąca się rewolucja — nazwijmy ją — porno-internetowa lub porno-seksualna powoduje wywindowanie zmian i tendencji rozpoznanych już przez Maya na poziom turbo. Czy seks, jego jakość i charakter zachowań seksualnych zmieniają świadomość i wpływają na

tożsamość? Wyniki empirycznych badań sugerują jednoznaczną odpowiedź — tak (Carrol *et al.*, 2008: 6–30; Izdebski, 2012). Ponadto, jak już wspomniałem, „duch” Freuda wciąż jest obecny pod różnymi postaciami i trzyma się niezwykle mocno, przynajmniej jeśli idzie o szeroko rozumianą dziedzinę różnych nauk o człowieku jako o istocie społecznej i kulturotwórczej, a nie jedynie fizjologiczno-biologicznym podmiocie poznawczym. Pewnym paradoksem jest to, że dzieła Freuda relatywnie słabiej rezonują raczej na marginesach psychologii (gdzie współcześnie dominuje jednak język innego paradygmatu — psychologii poznawczej), a przemożnie silniejszy wpływ wywierają nadal, po przeszło 100 latach, na filozofię, socjologię czy kulturoznawstwo.

Rekapitułując całość powyższych rozważań — korzystając przy tym z niezwykle bogatych analiz Maya — należy wyjść od konstatacji, że wciąż jeszcze nieprzewidywany kryzys kultury wieku wielkich wojen, energii atomowej i internetu wyraźnie się unaocznia, jeśli spojrzymy na przemiany w zakresie miłości i woli (można powiedzieć, że te fenomeny są jego markerami, znacznikami). Obie te siły, nakłaniające jednostkę do działania, dodatkowo dotyczą istoty i jakości stosunków międzyludzkich — i w tym sensie winno się im poświęcić odpowiednio dużo miejsca, chcąc powiedzieć cokolwiek więcej o człowieku i jego podmiotowości. Tendencje dominujące w przemianach woli i miłości to, odpowiednio: 1) mechanizacja miłości, będąca skutkiem od-represjonowania seksualności w epoce postwiktoriańskiej (nazwijmy ją mianem współczesnej) oraz 2) w odniesieniu do woli odebranie jej mocy poprzez zanegowanie idei silnej woli na rzecz woli bezwolnej, podporządkowanej i nierozumnej. Id jest właściwie przykładem tej drugiej, ślepej i nieokietzanej, a Freud wedle takiej interpretacji jawi się jako nieodrodne dziecko Arthura Schopenhauera. Z tej perspektywy właściwie nie istnieje u nich pozytywny aspekt filozofii woli, jak na przykład u Friedricha Nietzschego, w postaci woli mocy, *amor fati* i idei wiecznego powrotu tego samego (May, 1995: 92–93). Nawiasem mówiąc, May podaje ciekawy przykład na współcześnie obecny problem, jaki wywołuje kwestia dotycząca charakteru woli: mianowicie wciąż popularny permissywizm w podejściu do wychowania dzieci jest stanowiskiem, które w imię wolności woli paradoksalnie pokazuje dziecku, że wola jest czymś dość słabym. Kiedy silny rodzic przyjmuje, że pociesze wszystko wolno w imię samorealizacji i nieograniczania swobodnego wzrostu — uczy tym samym, że owa siła jego (czyli potężnego w oczach dziecka rodzica) chcenia zdaje się na nic.

W anestetycznych czasach May szukał czegoś, co byłoby punktem archimedesowym przywracania do życia angażującej mocy uczuć oraz pomogłoby nadać właściwe proporcje miłości i woli. Zjawiskiem psychicznym, do którego odwoływał się w tym kontekście — nie da się ukryć, że wyjątkowo mocno zainspirowany filozofią egzystencjalną — była troska. Dialektyka kryzysu (w części diagnostycznej) i wychodzenia z kryzysu (w części pozytywnej), odkrywana (w odniesieniu do diagnozy) i proponowana (w części dotyczącej tego, co dalej

robić) przez Maya, wygląda więc następująco: 1) zachodzi upośledzenie miłości i woli (nie bez winy przemian kulturowych i oddziaływania Freuda); 2) powoduje to stan apatii (upośledzenia uczuć wyższych na rzecz kultu związanego z tym, by dobrze wypaść, na przykład w związku z potencją — *vide* viagra itd.) i tworzy schizoidalnego „bohatera naszych czasów”. Taki stan egzystencjalny z kolei pełni funkcję anestetyzującą i pojawia się błędne koło uśmierzania i bezwładności. I teraz — w kolejnym etapie — obudzić nas miałyby odkrycie w sobie pokładów troski. May opisał ten proces, odwołując się do przypadku pacjenta, który miał charakterystyczne problemy z wyrażaniem emocji i w którymś momencie, gdy terapia ewidentnie utknęła w martwym punkcie, zatroskał się, że sprawia tym przykrość terapeutce. Tenże odebrał to jako objaw sympatii i powiedział: „Chyba po raz pierwszy dostrzegam u ciebie prawdziwe ludzkie uczucia (troski i sympatii)” (May, 2016: 357). Kiedy jest troska, nie sposób mówić o apatii. Nie da się też wskazać troski nienakierowanej na kogoś: siebie lub innego. W taki sposób następuje więc obudzenie i otwiera się pole oczyszczone z korzeni silnej woli i jednocześnie użyźnione zdolnością i chęcią do przeżywania afektów. Tworzy ono miejsce na dojrzałe połączenie wyrafinowanej miłości, uwzględniającej sprawiedliwie każdy ze swych aspektów: seks, namiętność (erosa), braterską bliskość szczerzej przyjaźni (*philia*) i bezinteresowną życzliwość (*agape*).

Miłość, jaka wyłania się w tym nowym otwarciu, ma następującą charakterystykę: jest ona przejściem od popędu do specyficznego (niepsychodynamicznego) pragnienia. Jako pragnienie afektywne zawiera ono w sobie także pewien pierwiastek woli. May pisał, że „potrzeba jest wyrównaniem napięć, pragnienie — tworzeniem nowego napięcia [nowego i zarazem napięcia innego rodzaju]” (May, 2016: 365). Taka pełna i osobowa miłość jest też relacją prawdziwie dialogiczną (May, 1998: 245–251) — międzypodmiotową i nieuprzedmiotawiającą<sup>3</sup>. May podkreślał, że człowiek jest jedyną istotą, która kocha się twarzą w twarz, a przynajmniej tak może, jeśli zechce<sup>4</sup>. Symbolika takiej formy spełniania miłosnego aktu ma podkreślać, że ludzki seks jest formą szczególnie bliskiej relacji. Jest on wreszcie odtworzeniem pierwotnego ontycznie zespolenia, gdyż człowiek powstaje jako efekt ukonstytuowania się jakiegoś „my” i dopiero potem (między innymi mocą woli) się indywidualizuje. Istota ludzka bezsprzecznie nie jest produktem indywidualizmu. Złączenie dwóch osób obecne w miłości dojrzałej i pełnej (seksualnie-erotycznie-filiczno-agapicznej) nie stanowi więc namiastki, ale jest symbolicznym powtórzeniem owego aktu kreacji i pozwala dostąpić pierwotnej jedni. Miłość pełna ma zapewniać kochankom szczególną czułość i bliskość. Jej walorem jest też poszerzenie jaźni, a właściwie

<sup>3</sup> Badacze psychologii egzystencjalnej podkreślają bliskość dialogicznych wniosków formułowanych przez Maya z koncepcją filozoficzną Martina Bubera (Uchnast, 1987: 93).

<sup>4</sup> Dla porządku należy nadmienić, że nie jedyną, bowiem podobną pozycję przyjmować mogą na przykład szympansy. Jeśli zechcą.

nabranie świadomości dotyczącej statusu egzystencjalnego ludzkiej podmiotowości jako autonomicznej jednostki tęskniącej do jedności. Kolejne dwa aspekty to możliwość absolutnego dawania siebie komuś innemu i pełne zadowolenie z faktu tej absolutnej otwartości na drugiego człowieka.

Trudno ocenić pozytywną część analiz Maya (na przykład na ile są one zapisem być może jego osobistych doświadczeń, a na ile były inspirowane opowieściami pacjentów) oraz to, jak każdy odbiorca powinien je potraktować. Jako poradę? Jako napomnienie, jak budować miłość dobrze? Godnie? Dojrzałe? Zapewne najważniejsze w tym względzie są właśnie osobiste doświadczenia życiowe. Sam May pod koniec swych dociekań pisał:

W miłosnym doświadczeniu zawarta jest utrata świadomości ja i pojawienie się na chwilę świadomości obejmującej również samą ziemię. Nie chciałbym, by moje uwagi brzmiały zbyt „idealistycznie”, jestem bowiem przekonany, że jakości, o których mowa, aczkolwiek subtelne i niełatwo uchwytnie, istnieją w każdym akcie miłosnym z wyłączeniem tych najbardziej zdepersonalizowanych. Nie chciałbym też, by moje uwagi zostały odebrane jako czysty „mistycyzm”, ponieważ wbrew ograniczeniom naszej świadomości są one, jak myślę, nieodłączną częścią aktu miłosnego (May, 2016: 373).

Dodałbym do tego pytanie: czy wizja Maya nie jest jednak wyrazem pewnego rodzaju naiwności? Czy nie stanowi banalizacji ważkiego tematu? A może jest po prostu utopijna? Kwestię chyba należy zostawić otwartą. Choć jednocześnie trudno w łatwy sposób odrzucić diagnozy Maya dotyczące współczesności, które — moim zdaniem — są wciąż aktualne. A miłość? W jakimś aspekcie — a być może wręcz w swej istocie — należy po prostu do sfery zjawisk pozadykursywnych, nieujmowalnych w pełni, które, by je pojąć, można tylko przeżyć.

## BIBLIOGRAFIA

- Carrol, J.S., Padill-Walker, L.M., Nelson, L.J., Olson, C.D., McNamara, B.C., & Madsen, S.D. (2008). Generation XXX. Pornography acceptance and use among emerging adults. *Journal of Adolescent Research, 23*(1), 6–30. DOI:10.1177/0743558407306348.
- Foucault, M. (1995). *Historia seksualności*. (Przeł. B. Banasiak & K. Matuszewski). Warszawa: Czytelnik.
- Freud, S. (2005). *Poza zasadą przyjemności*. (Przeł. J. Prokopiuk). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2007). *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. (Przeł. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Izdebski, Z. (2012). *Seksualność Polaków na początku XXI wieku. Studium badawcze*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Manning, R., Levine, M., & Collins, A. (2007). The Kitty Genovese murder and the social psychology of helping. The parable of the 38 witness. *American Psychologist, 62*(6), 555–562. DOI: 10.1037/0003-066X.62.6.555.
- May, R. (1981). *Freedom and destiny*. New York: W.W. Norton & Company.

- May, R. (1995). *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*. (Przeł. M. Moryń & Z. Wiese). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- May, R. (1998). *Power and innocence: A search for the sources of violence*. New York: W.W. Norton & Company.
- May, R. (2009). *Man's search for himself*. New York: W.W. Norton & Company.
- May, R. (2016). *Miłość i wola*. (Przeł. H. & P. Śpiewakowie). Kraków: Vis-à-vis/Etiuda.
- Szary, S. (2011). Praktyczny aspekt filozofii egzystencji. Filozofia egzystencji w pismach psychologicznych Rollo May'a. *Poznańskie Zeszyty Humanistyczne*, 17, 35–42.
- Uchnast, Z. (1975). Rollo Maya fenomenologiczno-egzystencjalna koncepcja osobowości. *Roczniki Filozoficzne*, 4, 37–45.
- Uchnast, Z. (1987). Koncepcja człowieka jako osoby w psychologii humanistyczno-egzystencjalnej (s. 77–100). W: K. Popielski (Red.). *Człowiek — pytanie otwarte*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

