

UNIwersytet Wrocławski  
Wydział Filologiczny  
Instytut Filologii Polskiej

Michał Szyman

Kiedy ból przekracza granice tożsamości. Transgresyjny wymiar bólu we współczesnej  
literaturze kobiecej

Praca licencjacka  
napisana pod kierunkiem  
dr Kamili Kowalczyk

Wrocław 2023

UNIVERSITY OF WROCLAW  
FACULTY OF LETTERS  
INSTITUTE OF POLISH STUDIES

Michał Szyman

When Pain Transcends the Boundaries of Identity. The Transgressive Dimension of Pain  
in Contemporary Women's Literature

Bachelor of Arts Thesis  
Written under the supervision of  
Dr Kamila Kowalczyk

Wrocław 2023

## Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie relacji pomiędzy bólem a kobiecą tożsamością oraz podkreślenie transgresyjnego wymiaru cierpienia, bazując na analizie powieści *Nieczułość* Martynty Bundy, *W powietrzu* Ingi Iwasiów i *Znikanie* Izabeli Morskiej. Przeprowadzane rozważania wykorzystują narzędzia badawcze z zakresu teorii gender, krytyki feministycznej i krytyki afektywnej.

Na pracę składają się trzy główne rozdziały poprzedzone Wstępem. Rozdział pierwszy stanowi bazę teoretycznoliteracką dla późniejszej analizy przykładów literackich. Zawarte są w nim rozważania na temat bólu, płci, sadomasochizmu, afektu oraz abiektu, a także podstawowych ustaleń z zakresu wybranych metodologii badawczych. Rozdział drugi koncentruje się na sposobach przedstawiania menstruacji, ciąży, porodu czy macierzyństwa oraz na tym, jak owe doświadczenia wpływają na kobiecą tożsamość. Rozdział trzeci poświęcony jest niekonwencjonalnemu ujęciu bólu, związanemu z apatią, utratą uczucia oraz bólem fantomowym i protetycznym.

Z przeprowadzonych rozważań wynika, że ból jest interdyscyplinarnym konstruktem, będącym w stałej zależności od biologii, medycyny, kultury i społeczeństwa. Merytoryczna analiza złożonej struktury cierpienia oferuje konstruktywne wnioski na temat konkretnych postaci literackich oraz sposobów ich kształtowania, co czyni z bólu istotny punkt odniesienia zarówno dla badań nad literaturą, jak i dla dalszych kierunków rozwoju metodologii badawczych skupiających się na ciele, tożsamości i emocjach.

Pracę zamyka Zakończenie, na które składają się najistotniejsze wnioski, oraz Bibliografia zawierająca spis analizowanych lektur i opracowań z zakresu wykorzystywanych metodologii.

**Słowa-klucze:** ból, transgresja, tożsamość, literatura kobieca, proza polska, sadomasochizm, macierzyństwo, poród, ból antyfizyczny, afekt, abiekt, krytyka feministyczna, *gender studies*, krytyka afektywna, Martyna Bunda, Inga Iwasiów, Izabela Morska

## **Abstract**

The aim of this work is to delineate the relationship between pain and female identity, as well as to emphasize the transgressive dimension of suffering based on the analysis of the novels *Nieczułość* by Martyna Bundy, *W powietrzu* by Inga Iwasiów, and *Znikanie* by Izabela Morska. The discussions conducted in this work utilize research tools from the field of gender studies, feminist criticism, and affective criticism.

The work consists of three main chapters preceded by an Introduction. The first chapter provides a theoretical and literary foundation for the subsequent analysis of literary examples. It includes considerations on pain, gender, sadomasochism, affect, abject, and the basic terminology in the field of selected research methodologies. The second chapter focuses on the ways of portraying menstruation, pregnancy, childbirth, and motherhood, as well as how these experiences influence female identity. The third chapter is dedicated to an unconventional approach to pain associated with apathy, loss of sensation, and phantom or prosthetic pain.

The discussions conducted indicate that pain is an interdisciplinary construct that is constantly influenced by biology, medicine, culture, and society. A substantive analysis of the complex structure of suffering offers constructive insights into specific literary characters and the ways in which they are shaped. This makes pain a significant point of reference for both literary studies and further developments in research methodologies focusing on the body, identity, and emotions.

The Summary concludes the work, emphasizing the most important findings, followed by a Bibliography that includes a list of analyzed readings and studies within the scope of the utilized methodologies.

**Keywords:** pain, transgression, identity, women's literature, Polish prose, sadomasochism, motherhood, childbirth, antiphysical pain, affect, abject, feminist criticism, gender studies, affective criticism, Martyna Bunda, Inga Iwasiów, Izabela Morska

## Spis treści

Wstęp.....	6
Rozdział 1. Ból, człowiek, płęć. Kultura i społeczeństwo wobec cierpienia .....	10
1.1. Krótka historia cierpienia. Próba konceptualizacji bólu.....	10
1.2. Międy biologią a kulturą. Podstawowe ustalenia teorii gender .....	12
1.3. Ból na wyłączność płci. Specyfika bólu kobiecego .....	14
1.4. Teatr bólu. Transgresyjność praktyk sadomasochistycznych.....	17
1.5. Granice ciała i tożsamości. Abiektywne i afektywne ujęcie bólu .....	22
Rozdział 2. Ból, który zmienia. Kobięca cielesność i sadomasochizm jako źródła tożsamościowych transgresji .....	25
2.1. Czy kobięta musi cierpieć? Krew i ból jako wyznaczniki kobiecości.....	25
2.2. Kobięta a matka. Granice kobieęcej cielesności .....	28
2.3. Druga strona cierpienia. Ból sadomasochistyczny .....	32
Rozdział 3. Antyfizycznosc bólu. Utrata czucia jako forma cierpienia .....	37
3.1. Odczytywanie nieobecnego. Wyrażalność bólu i braku czucia .....	37
3.2. Istnienie poprzez ból. Utrata czucia a brak kontroli.....	41
3.3. Nowe, nieobecne „ja”. Transgresyjny wymiar znikania .....	44
Zakończenie.....	50
Bibliografia.....	52

# Wstęp

## Kryterium doboru literatury podmiotu

Ból jako koncept zależny jest od stanu medycyny, subiektywnego odczuwania, a także poglądów czy wierzeń osoby cierpiącej lub postrzegającej cierpienie, dlatego nie należy traktować go jako jednolitego, spójnego konstruktu. Ze względu na tę relatywność rozważania nad transgresyjnym wymiarem bólu stanowią w dużej mierze rozważania o charakterze filozoficznym, teoretycznym i analitycznym, mimo że dotyczą wrażenia skrajnie osobistego i powszechnego. Aby umożliwić wyciągnięcie funkcjonalnych wniosków na temat badanego zjawiska zdecydowałem się na ograniczenie jego zakresu do perspektywy wyłącznie kobiecej, co pozwoli na analizę osadzoną w feministycznych i genderowych paradygmatach interpretacyjnych. Wybrana literatura podmiotu stanowi reprezentację współczesnej prozy polskich autorek, przy czym *Znikanie*<sup>1</sup> Izabeli Morskiej określić możemy jako powieść autobiograficzną, *W powietrzu*<sup>2</sup> Ingi Iwasiów – jako powieść psychologiczno-obyczajową, a *Nieczułość*<sup>3</sup> Martyny Bundy – jako sagę rodzinną. Lektury te uznaję za stosowny punkt odniesienia dla podjętego tematu, ponieważ każda z autorek działa literacko w przestrzeni dyskursów feministycznych i genderowych, zapewniając materiały badawcze bogate w konteksty związane z tymi właśnie nurtami, nawet jeśli w przywołanym zestawieniu Bunda posiada stosunkowo niewielki (bo w postaci trzech powieści) dorobek literacki. Publikacje odróżnia od siebie także rodzaj przedstawianego cierpienia – w przypadku *Nieczułości* dostrzegamy przede wszystkim wątki traumy pokoleniowej, apatii i bólu macierzyństwa, *Znikanie* porusza temat bólu objawiającego się poprzez utratę czucia i wyczerpanie, *W powietrzu* zaś realizuje wątki sadomasochistyczne. Ograniczenie się do stosunkowo niedawno wydanych lektur pozwala na adekwatną interpretację społeczno-kulturowego i medycznego wymiaru cierpienia, jako że ból traktować należy jako koncept będący w stałej zależności od tych właśnie czynników.

## Problemy badawcze i cel pracy

Celem niniejszej pracy jest zobrazowanie sposobu, w jaki ból wpływa na kobiecą tożsamość bohaterek polskiej literatury współczesnej, oraz podkreślenie transgresyjnego wymiaru

---

<sup>1</sup> I. Morska, *Znikanie*, Kraków 2019.

<sup>2</sup> I. Iwasiów, *W powietrzu*, Warszawa 2014.

<sup>3</sup> M. Bunda, *Nieczułość*, Kraków 2017.

cierpienia, wykazując, że stanowi ono determinantę w kształtowaniu takich figur literackich jak kobieta, matka czy córka. W toku pracy wyróżniam rodzaje bólu i wskazuję na konkretne zjawiska i procesy, do jakich prowadzą dane doświadczenia bólowe, uwzględniając przy tym konteksty społeczno-kulturowe oraz biologiczne i psychologiczne uwarunkowania osoby cierpiącej. Przybliżam także granice konstruktów takich jak ból i cielesność, wiążąc je przy tym z kwestią wyrażalności i afektywnym wymiarem bólu, który pozwala na skonstruowanie koncepcji bólu przedspołecznego i antyfizycznego, służącego jako alternatywne spojrzenie na literackie przykłady opisów cierpienia.

## Stan badań

Transgresyjny wymiar bólu i jego relacja z ludzką tożsamością to zagadnienia badane dotąd powierzchownie. Niejednokrotne wzmianki o tym, że doznania bólowe powodować mogą przekraczanie granic własnego ciała, pozostawiają nas z podstawowym pytaniem: „co za tymi granicami leży?”. Szukając na nie odpowiedzi, należy pamiętać, że choć stan badań związany z podjętym przeze mnie tematem pozostaje ubogi zarówno pod względem analitycznym, jak i teoretyczno-metodologicznym, pojęcia bólu, transgresji i tożsamości (ujęte indywidualnie) stanowią przedmiot licznych badań literackich<sup>4</sup>. Choć więc istotne dla podjętego przeze mnie tematu zagadnienia badane były już niejednokrotnie, relacja, w której ból rozpoczyna proces przekraczania granic tożsamości osoby cierpiącej, w tym wypadku (wyjściowo) kobiecej, pozostaje materią niepoddaną wnikliwej analizie. W ramach płciowości bólu istotny punkt odniesienia stanowią konteksty medyczne i społeczno-kulturowe. Powołując się na doświadczenia Morskiej zawarte w powieści *Znikanie*, rozprawę *The Girl Who Cried Pain: A Bias Against Women in the Treatment of Pain* Diane E. Hoffman i Anity J. Tarzian<sup>5</sup>, a także artykuły Siobhan Fenton<sup>6</sup> czy Laury Kiesel<sup>7</sup>, zauważymy, że współcześnie ból kobiecy

---

<sup>4</sup> Do publikacji niewykorzystanych w niniejszej pracy, ale związanych z poruszonymi wątkami, należą m.in.: S. Porzuczek, *Mapowanie bólu. Lektura – spojrzenie – afekt*, Kraków 2020; *Pęknięcia, granice, przemiany. Tożsamościowe transgresje w literaturze XX i XXI wieku*, red. J. Wróbel, Kraków 2013; *Tożsamość i transgresja w literaturze*, red. W. Nowicki, A. Orłowska, W. Pyczek, Zamość 2011. Publikacje te w dużej mierze poświęcone są dogłębnej analizie przykładów literackich lub skupiają się na skonkretyzowanych motywach takich jak religia czy emigracja. Teksty te nie problematyzują zagadnienia transgresyjnych doświadczeń tożsamościowych, lecz badają ich przykłady w konkretnych utworach i mimo że poruszane motywy oraz figury nie dotyczą wyłącznie jednego dzieła, autorzy nie kładą nacisku na relacje intertekstualne i uniwersalność swoich obserwacji.

<sup>5</sup> D. E. Hoffman, A. J. Tarzian, *The Girl Who Cried Pain: A Bias Against Women in the Treatment of Pain*, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=383803](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=383803) [dostęp: 30.11.2022].

<sup>6</sup> S. Fenton, *How Sexist Stereotypes Mean Doctors Ignore Women's Pain*, <https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/health-news/how-sexist-stereotypes-mean-doctors-ignore-women-s-pain-a7157931.html> [dostęp: 30.11.2022].

<sup>7</sup> L. Kiesel, *Women and pain: Disparities in experience and treatment*, <https://www.health.harvard.edu/blog/women-and-pain-disparities-in-experience-and-treatment-2017100912562> [dostęp: 30.11.2022].

traktowany jest pobłażliwie i najczęściej bywa uzasadniany podłożem psychosomatycznym. Pozornie przyjemny i bliski człowiekowi ból okazuje się nader zawily, jeśli pod uwagę weźmiemy mnogość sposobów jego przedstawiania, odczytywania i konceptualizacji. W toku moich rozważań pod uwagę biorę ustalenia Joanny Bourke z publikacji *The Story of Pain: From Prayer to Painkillers*<sup>8</sup>. Autorka przywołuje w niej zróżnicowane stanowiska wobec cierpienia, jakie kształtowały się na przestrzeni czasu, stwarzając przy tym własną tezę, w której ujmuje ból jako wydarzenie. Przydatne okazuje się również pojęcie spojrzenia dolorycznego sformułowane przez Tadeusza Sławka w tekście *Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego*<sup>9</sup>. Zakłada ono, że aby właściwie odczytać ból osoby cierpiącej, należy dogłębnie poznać ciało owej osoby. Oznaczałoby to, że mężczyzna, aby poznać ból kobiety, musiałby najpierw doświadczyć życia w jej ciele, co stwarza przepaść pomiędzy płciami w systemie binarnym. Przepaść ta stanowi składową mojej decyzji, aby w obrębie przeprowadzanych badań skupić się przede wszystkim na bólu kobiecym. Kwestia zrozumienia cierpienia drugiej osoby odsyła także do publikacji *Regarding the Pain of Others*<sup>10</sup> Susan Sontag, w której badaczka mierzy się z pojęciem empatii wobec bólu i tym, jaki wpływ płeć, media, polityka i cenzura wywierają na współczucie. W kontekście rozważań nad transgresyjnym wymiarem bólu towarzyszącego praktykom BDSM korzystać będę przede wszystkim z pracy *Masochism: Coldness and Cruelty* Gillesa Deleuze'a<sup>11</sup>. Autor, nie wnikając w kwestię osobistych doznań tożsamościowych, eksplikytnie przedstawia kluczowe informacje na temat sadomasochizmu: skąd się wywodzi, na czym polega i jaką rolę odgrywa w nim psychoanaliza. Z kolei aby przybliżyć współczesny kontekst społeczno-kulturowy praktyk sadomasochistycznych przedstawiam spostrzeżenia, jakie Catherine Scott zawarła w publikacji *Thinking Kink: The Collision of BDSM, Feminism and Popular Culture*<sup>12</sup>.

### **Metodologia badawcza**

W ramach uzasadnienia doboru tekstów za konieczne uważam odniesienie się do kontekstów feministycznych, ze szczególnym uwzględnieniem „drugiej fali” feminizmu (pod względem społecznym)<sup>13</sup> oraz francuskiej krytyki feministycznej (pod względem

---

<sup>8</sup> J. Bourke, *The Story of Pain: From Prayer to Painkillers*, Oksford 2014.

<sup>9</sup> T. Sławek, *Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego* [w:] *Ból*, red. A. Czekanowicz, S. Rosiek, Gdańsk 2004, s. 11–21.

<sup>10</sup> S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Nowy Jork 2003.

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Masochism: Coldness and Cruelty*, Nowy Jork 1991.

<sup>12</sup> C. Scott, *Thinking Kink: The Collision of BDSM, Feminism and Popular Culture*, Jefferson 2015.

<sup>13</sup> Założenia drugiej fali feminizmu bazują na uwydatnieniu różnic pomiędzy mężczyznami a kobietami, podkreślając tym samym zasadność systemu binarnego. Zob. A. Burzyńska, *Feminizm* [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 356–396.

teoretycznoliterackim)<sup>14</sup>. Nurty te wykorzystują binarne ujęcie płci, co z kolei pozwala mi na wyodrębnienie koncepcji bólu kobiecego w dalszej części pracy. Analizując relację pomiędzy bólem a tożsamością, zwracam się także w stronę teorii gender. Bazę dla moich rozważań stanowią ustalenia Judith Butler, która skupia się na zależnościach między płcią a polityką. Płeć, zarówno biologiczna, jak i kulturowa, jest przez nią traktowana jako płynna i elastyczna, co sprzyja badaniom nad transgresjami zachodzącymi w obrębie tożsamości<sup>15</sup>. Przydatne w tym kontekście będzie także stanowisko Simone de Beauvoir, zakładającej, że płeć to konstrukt kształtowany w procesach społeczno-kulturowych<sup>16</sup>. Ostatnią z wykorzystywanych przeze mnie metodologii stanowi krytyka afektywna. Jest ona punktem odniesienia dla wszelkich prób zdefiniowania granic i wyznaczników tego, co niewyraźne, a więc apatii, utraty czucia, a także bólów protetycznych i fantomowych. Dzięki ustaleniom tej metody wyłaniam także koncepcję bólu przedspołecznego.

### **Struktura pracy**

Niniejsza praca podzielona jest na trzy główne rozdziały. Pierwszy stanowi przybliżenie podstawowych ustaleń z zakresu wybranych metodologii. Przeprowadzone w nim rozważania na temat bólu, płci, sadomasochizmu, afektu oraz abiektu funkcjonują jako baza dla analizy konkretnych przykładów literackich w dalszej części pracy. Rozdział drugi skoncentrowany został na tym, jak konkretne doznania cielesne wpływają na tożsamość kobiety pod względem etapowości jej życia czy wyzwolenia seksualnego. W tej części pracy powołuję się na treść publikacji *Nieczulość* i *W powietrzu*. Ostatni rozdział poświęcam analizie niekonwencjonalnych rodzajów cierpienia, takich jak wspomniane już apatia, paraliż czy bóle fantomowe, odnosząc się do powieści *Znikanie* oraz do fragmentów *Nieczulości*. Część zasadniczą podsumowuje *Zakończenie*, w którym zawarte zostały najistotniejsze wnioski na temat transgresyjnego wymiaru cierpienia. Pracę zamyka Bibliografia.

---

<sup>14</sup> Przedstawiciele francuskiej krytyki feministycznej skupiają się w dużej mierze na strukturalizmie, a co za tym idzie – języku, podkreślając obecne w nim dychotomie kulturowe (np. system binarny). Zob. K. Kujawińska-Courtney, *Feministyczna krytyka literacka: teorie i praktyki*, „Pamiętnik Literacki” 1998, nr 3, s. 99–100.

<sup>15</sup> Zob. J. Butler, *Uwikłani w płęć*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.

<sup>16</sup> Zob. S. de Beauvoir, *Druga płęć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003.

# Rozdział 1. Ból, człowiek, płęć. Kultura i społeczeństwo wobec cierpienia

## 1.1. Krótka historia cierpienia. Próba konceptualizacji bólu

Przystępując do badań nad transgresyjnym wymiarem bólu we współczesnej literaturze kobiecej, za konieczne uważam uprzednie przedstawienie stanowiska, jakie zajmuję wobec konceptów takich jak płęć, tożsamość czy ból. Postaram się także przybliżyć najważniejsze założenia wykorzystywanych przeze mnie metodologii badawczych oraz występujące w ich polu terminy, które niejednokrotnie wymagać będą doprecyzowania ze względu na swoją wieloznaczność. Swoje rozważania rozpocząć chciałbym od kilku podstawowych spostrzeżeń na temat bólu. Analizując nie tylko sposoby jego przedstawiania w literaturze, ale także wpływ, jaki wywiera na kobiecą tożsamość, kluczowe zdaje się sformułowanie merytorycznie ugruntowanej definicji, która posłuży jako punkt odniesienia dla dalszych rozważań. Pozwoli to także na wyodrębnienie koncepcji bólu kobiecego, niezbędnej dla analizy literatury podmiotu.

Istotne dla stworzenia wspomnianej definicji będą wstępne ustalenia Joanny Bourke zawarte w publikacji *The Story of Pain: From Prayer to Painkillers*<sup>1</sup>. Historyczka przywołuje ustalenia Petera Mere'a Lathama<sup>2</sup>, który szerzył przekonanie o uniwersalności doświadczenia, jakim jest ból<sup>3</sup>. Jego spostrzeżenia oraz tendencja do zapisywania słowa „ból” wielką literą, przyczyniły się do zarzucenia Lathamowi, że traktował on ból jako „niezidentyfikowaną rzecz lub koncept”<sup>4</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że Latham zdawał sobie sprawę z tego problemu, a swoje stanowisko usprawiedliwiał wszechobecnym „quasi-materializmem”, jaki towarzyszy

---

<sup>1</sup> J. Bourke, *The Story of Pain: From Prayer to Painkillers*, Oksford 2014.

<sup>2</sup> Należy zaznaczyć, że ustalenia Lathama pochodzą z XIX wieku, a więc uzależnione są od ówczesnych kontekstów społeczno-kulturowych i metod poznawczych. Perspektywa tego badacza posłużyć ma przede wszystkim jako punkt odniesienia dla współczesnego stanu badań na temat bólu.

<sup>3</sup> Przyjęta uniwersalność nie była jednak związana z doznaniem fizycznym samym w sobie lub przekonaniem, że każdy ból jest taki sam. Bourke zgadza się z Lathamem, mówiąc: „Osoby cierpiące są upoważnione by stwierdzić »nie wiem, co *ty* masz na myśli poprzez ból, ale *ja* znam ‘to’ uczucie, kiedy ‘je’ czuję«, aby następnie opisać swój ból, jakby był niezależnym bytem wewnątrz ich ciała [...] lub napastnikiem z zewnątrz...” (J. Bourke, dz. cyt., s. 4). Oryg. „Sufferers of pain are entitled to say »I don't know what *you* mean by pain, but *I* know ‘it’ when I fell ‘it’«, and then go on to describe their pain as though it were an independent entity within their body [...] or an entity that attacks from the outside...”. Wyróżnienia pochodzą od autorki. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia anglojęzycznych cytatów są mojego autorstwa. Wspomniana uniwersalność odnosi się więc nie tyle do procesu poznawczego, ile do komunikacji, podczas której ból często traktowany jest jako niezależny byt.

<sup>4</sup> J. Bourke, dz. cyt., s. 3. Oryg. „[...] an identifiable thing or concept”.

wyrażaniu cierpienia<sup>5</sup> oraz potrzebami komunikacyjnymi, ponieważ, jak twierdzi: „[...] często musimy pozwolić ludziom nazywać rzeczy takimi, jakie się wydają, a nie jakie są [...]”<sup>6</sup>. Niemniej myśląc w ten sposób, Latham nie tylko uznaje ból za czysto subiektywny, ale także umieszcza go poza tożsamością podmiotu doświadczającego cierpienia i skupia się wyłącznie na korzyściach komunikacyjnych. Wnioski te okazują się sprzeczne, ponieważ przyjęta przez badacza subiektywność działa na niekorzyść komunikatywnej funkcji języka<sup>7</sup>. By wykazać dalsze nieprawidłowości, Bourke przywołuje także rozważania Elaine Scarry, w których dominujący aspekt stanowi metaforyzacja, a podstawowe (w tym także biologiczne) fakty na temat bólu zostają zatracone. W opozycji do tej radykalnej ontologizacji cierpienia<sup>8</sup> autorka *The Story of Pain...* omawia perspektywę Geoffreya Galta Harphama, twierdzącego, że ból należy traktować jako „fenomen angażujący ciało, umysł i kulturę”<sup>9</sup>, konstytuowany zarówno przez doświadczający bólu podmiot, jak i czynniki zewnętrzne.

W zgodzie z tymi spostrzeżeniami Bourke decyduje się na określenie bólu mianem „rodzaju zdarzenia”, a dokładniej „powtarzalnego zjawiska, którego regularnie doświadczamy, które obserwujemy, i które przyczynia się do ukształtowania poczucia nas samych oraz innych”<sup>10</sup>. Perspektywa ta pozwala nam na sformułowanie kilku ważnych założeń: 1) ból jest osobistym wrażeniem/doznaniem, zachodzącym dzięki obecności doświadczającego go podmiotu; 2) język stanowi narzędzie, poprzez które ból może zostać umieszczony „poza” podmiotem; 3) ból odgrywa istotną rolę w konstytuowaniu tożsamości, społeczeństwa oraz kultury, a także jest przez te czynniki konstytuowany; 4) indywidualność i subiektywność bólu nie wykluczają możliwości istnienia obiektywnych prawd na jego temat, ponieważ aby opuścić osobistą strefę podmiotu, cierpienie musi zostać „przełożone” na uniwersalny język; 5) określenie bólu mianem wydarzenia nie odbiera mu jego biologicznego uwarunkowania, a wręcz przeciwnie, poszerza perspektywę o doznania wykraczające poza fizyczne wrażenie –

---

<sup>5</sup> Użyte przez Lathama pojęcie quasi-materializmu (P. M. Latham, *General Remarks on the Practice of Medicine*, „British Medical Journal” 1862, t. 1, nr 78, s. 677 [cyt. za:] J. Bourke, dz. cyt., s. 4. Oryg. „[...] quasi materialism”) odnosi się do wspomnianej wcześniej tendencji do reifikowania bólu w procesach komunikacyjnych.

<sup>6</sup> P. M. Latham, dz. cyt., s. 677 [cyt. za:] J. Bourke, dz. cyt., s. 4. Oryg. „[...] we must often let people think and speak of things as they seem to be, and not as they are [...]”.

<sup>7</sup> Subiektywna natura cierpienia ułatwia proces formułowania komunikatu, ponieważ zakłada, że jednostka ma prawo do swobodnego wyrażania własnych doświadczeń, jednak komunikacja między przynajmniej dwiema jednostkami okazuje się utrudniona, właśnie ze względu na potencjalną rozbieżność w interpretacji dwóch takich samych bądź podobnych doświadczeń.

<sup>8</sup> Pojęciem tym posługuję się za Bourke, która stanowisku Scarry zarzuca „niepoprawność ontologiczną” (J. Bourke, dz. cyt., s. 5. Oryg. „[...] an ontological fallacy”).

<sup>9</sup> G. G. Harpham, *Elaine Scarry and the Dream of Pain*, „Salmagundi” 2001, nr 130/131, s. 208 [cyt. za:] J. Bourke, dz. cyt., s. 4. Oryg. „[...] a phenomenon involving body, mind, and culture”.

<sup>10</sup> J. Bourke, dz. cyt., s. 5. Oryg. „[...] a »type of event« [...] is one of those recurring occurrences that we regularly experience and witness that participates in the constitution of our sense of self and other”.

aspekt stanowiący istotny komponent moich badań. Wspomnieć należy także o dalszych rozważaniach Bourke, w których autorka wnioskuje, że obrane przez nią stanowisko czyni koncept bólu „historycznie elastycznym” i „historycznie złożonym”<sup>11</sup>, przede wszystkim dlatego, że uwzględnia płynność i uwarunkowanie ze względu na czynniki takie jak „[...] doświadczenia życiowe, włączając w to fizjologię wrażeń, stany emocjonalne, przekonania poznawcze i rolę, jaką [ludzie] pełnią w danej społeczności”<sup>12</sup>. Jak możemy zauważyć, przyjęte przez historyczkę stanowisko pozwala na wyciągnięcie istotnych wniosków, które nie były możliwe, gdy ból uznawaliśmy za niezależny, niezidentyfikowany byt.

Założeniem, wymagającym kilku dopowiedzeń, jest wspomniana wcześniej obiektywizacja cierpienia, której nie sposób doszukać się w założeniach Lathama i Scarry. Wiemy już, że traktowanie bólu jako wydarzenia podkreśla jego subiektywność oraz że język posłużyć może do dzielenia się tym doświadczeniem z innymi. Oznacza to, że dyskurs (w pewnym stopniu) pozwala na formułowanie obiektywnych prawd na temat cierpienia. Prawdy te, funkcjonując w obrębie wspólnot, konstytuowanych przez czynniki biologiczne, kulturowe lub społeczne, umożliwiają wyodrębnienie różnych rodzajów bólu i to właśnie dzięki temu założeniu pozwalam sobie na scharakteryzowanie szeroko pojętego bólu kobiecego, który stanowi kluczowy element moich badań. Jednak aby taka deskrypcja była skuteczna, konieczne jest przedstawienie stanowiska, jakie na potrzeby pracy zajmuję wobec ustaleń teorii gender.

## **1.2. Między biologią a kulturą. Podstawowe ustalenia teorii gender**

Rozpoczynając rozważania nad tożsamością płciową, chciałbym zwrócić uwagę na potrzebę zastosowania typologii, która przez swoistą dialektyczność okazać może się ograniczającą wobec pewnych aspektów teorii gender, ale i konieczna dla przeprowadzenia merytorycznej analizy zjawisk z nią związanych. W tej części pracy za kluczowe uważam uznanie granic systemu binarnego. Decyzję tę opieram na podstawie uwag Judith Butler, zawartych w pracy *Uwikłani w płęć*:

Instytucja obowiązkowej i znaturalizowanej heteroseksualności wymaga, by kulturowa płęć opierała się na relacji binarności, i w taki właśnie sposób ją reguluje. W relacji tej zasada męska różnicuje się od kobiecej, a rozróżnienie to zostaje osiągnięte dzięki praktykom heteroseksualnego pragnienia. Wynikiem aktu różnicującego owe dwa znajdujące się w opozycji momenty binarnego układu jest scalenie każdego z jego członów,

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 12. Oryg. „[...] historically flexible, [...] historically complex”.

<sup>12</sup> Tamże, s. 13. Oryg. „[...] people perceive pain through [...] their lived experiences, including their sensual physiologies, emotional states, cognitive beliefs, and relational standing in various communities”.

wprowadzenie w obu przypadkach wewnętrznej spójności płci biologicznej, płci kulturowej i pragnienia<sup>13</sup>.

Spostrzeżenia Butler wskazują na dominującą w przestrzeni społeczno-kulturowej pozycję dyskursu heteroseksualności, który kształtuje i podtrzymuje system binarny. Rozważania te dotyczą w głównej mierze płci kulturowej, jednak badaczka przywołuje także definicję traktującą płć kulturową jako interpretację płci biologicznej<sup>14</sup>. Choć warto zaznaczyć, że Butler za cel obiera sobie obalenie tych ograniczających założeń, to ich niepodważalna obecność w znanych nam dyskursach oraz przestrzeni społeczno-kulturowej pozwoli mi na wyodrębnienie konceptu bólu kobiecego. Płć jest bowiem silnie związana z ciałem i tożsamością. Ciało z kolei, związane jest z bólem, który traktowany jako wydarzenie, staje się w dużym stopniu zależny od kontekstu kulturowego.

Istotnych dla moich rozważań będzie kilka spostrzeżeń na temat płci kulturowej. Jedno z nich, zawarte w traktacie *Druga płć* Simone de Beauvoir, zakłada, że kobiety nie rodzą się kobietami, a stają się nimi<sup>15</sup>. Teza ta, jak rozwija Butler, związana jest ze stwierdzeniem, że „kulturowa płć kobiet jest oznakowana”, podczas gdy „męska [...] zlewa się z byciem osobą jako taką”<sup>16</sup>. W opozycji do tego stanowiska staje Luce Irigaray, zauważając, że „w ramach dogłębnie maskulinistycznego, fallogocentrycznego języka kobiety są tym, co nieprzedstawialne”<sup>17</sup>, a więc nie mogą być oznakowane kulturowo. Ważna jest także performatywność płci, którą Butler przedstawia dwojako. W pierwszej kolejności, wykorzystując ustalenia de Beauvoir, autorka uznaje płć za akt performatywny – czynność, konstytuującą tożsamość. Następnie sugeruje jednak, że płć stanowi „efekt performatywności”<sup>18</sup>, co uwydatnia jej upolitycznienie (ponieważ jest efektem gry opierającej się na systemie binarnym i strukturze społeczeństwa) i chwiejną naturę (ponieważ „będąc pewnym efektem [...], nie jest ani do końca zdeterminowana, ani w pełni sztuczna i dowolna”<sup>19</sup>). Różnice w spostrzeżeniach de Beauvoir i Irigaray, podobnie jak inne stanowiska przywoływane przez Butler, stanowią zasadniczy element dyskusji na temat płci, jednak opowiadanie się po jednej ze stron nie jest istotne dla moich rozważań. Kluczowa zdaje się natomiast powtarzalność pewnych elementów. Wszystkie z przedstawionych ustaleń

---

<sup>13</sup> J. Butler, *Uwikłani w płć*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 77.

<sup>14</sup> Tamże, s. 52.

<sup>15</sup> S. de Beauvoir, *Druga płć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003, s. 299 [cyt. za:] J. Butler, dz. cyt., s. 55.

<sup>16</sup> J. Butler, dz. cyt., s. 57.

<sup>17</sup> Tamże, s. 57.

<sup>18</sup> Tamże, s. 261.

<sup>19</sup> Tamże, s. 261.

podkreślają silny związek między płcią kulturową a dyskursem i środowiskiem społeczno-politycznym, w jakim dany podmiot funkcjonuje. Oznacza to, że nawet pozostając w systemie binarnym, musimy uznać przenikalność jego dwóch biegunów, wszak bieguny te, konstytuowane przez wspomniane czynniki, przypominają będą raczej zbiory charakterystycznych cech, a nie stabilne konstrukty społeczne. Pod tym względem płć kulturowa, podobnie jak ból, posiada dualistyczną naturę poznawczą i kształtuje się zarówno dzięki subiektywnym doznaniom, jak i uniwersalizującej normatywności.

Prowadząc rozważania na temat płci biologicznej, przytoczyć należy myśl, jaką Jacques Derrida wniósł do ponowoczesnego feminizmu. Dostrzegając represjonujący kobiety fallogocentryzm oraz skutki „myślenia w kategoriach dualistycznych”<sup>20</sup>, Derrida dowiódł aktywne funkcjonowanie dualizmu natury i kultury w relacji kobieta-mężczyzna. To, co kulturowe i rozumowe, przypisane zostało mężczyznom, a to, co cielesne i zmysłowe – kobietom<sup>21</sup>. W perspektywę tę wpisuje się także konwencjonalne postrzeganie bólu. Jego najbardziej podstawowe formy, jakich doświadczają kobiety (menstruacja, poród), związane są w końcu z ludzką fizjologią reprodukcji. Natomiast w przypadku mężczyzn ból prezentuje się ogólnikowo, uniwersalnie; jako „ból człowieka”, co przypomina wspomniane już wcześniej rozważania de Beauvoir. Przypisanie tego, co „męskie” do tego, co ludzkie, nie napotyka oporu ze strony męskiej ekonomii znaczenia, ponieważ „to, co męskie, tworzy zamknięte koło znaczącego i znaczonego”<sup>22</sup>. Natomiast to, co „kobiece”, postawione jest w opozycji do „męskiego”, a co za tym idzie – odseparowane od tego, co ludzkie.

### **1.3. Ból na wyłączność płci. Specyfika bólu kobiecego**

Kobieca płć biologiczna jest silnie związana z bólem i wpływa na jego postrzeganie. Ból z kolei konstytuuje kobiecą tożsamość, która, funkcjonując w przestrzeni kulturowej, kształtuje społeczne normy. Przedstawione do tej pory relacje pomiędzy płcią biologiczną, tożsamością płciową a bólem wykazują, jak wzajemnie zależne są te konstrukty. W ramach dalszych

---

<sup>20</sup> A Burzyńska, *Feminizm* [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 417. O samych skutkach autorka pisze następująco: „Skrupulatne analizy tradycji filozoficznej przeprowadzane przez Derridę wykazywały także koszty myślenia w kategoriach dualistycznych, które [...] narzuciły ostry rozdział duszy i ciała, a także rozumu i zmysłów, nadając jednocześnie określone przywileje duszy i rozumowi, zaś cielesność i zmysłowość spychając na margines. Traktowanie ciała jako »więzienia duszy« i poznania zmysłowego jako gorszego od poznania rozumowego, a jednocześnie uznawanie cielesności i zmysłowości za domenę kobiet doprowadziło do kolejnej, podtrzymywanej przez myśl filozoficzną, opozycji, a zarazem hierarchii: mężczyzna – kobieta, i do nadawania zawsze określonych przywilejów mężczyźnie” (s. 417).

<sup>21</sup> Tamże, s. 417.

<sup>22</sup> J. Butler, dz. cyt., s. 59.

rozważań na ten temat warto przywołać zaproponowane przez Tadeusza Sławka „spojrzenie doloryczne”<sup>23</sup>. Zakłada ono, że aby przybliżyć się do zrozumienia cierpienia drugiego człowieka, należy dogłębnie poznać jego ciało. Oczywiście założenie to jest czysto hipotetyczne i fizycznie niemożliwe, jednak służyć może uwydatnieniu przepaści, jaka dzieli ból kobiet od bólu mężczyzn. Podobnie sceptyczne stanowisko zajmuje Virginia Woolf, przywołana przez Susan Sontag w książce *Regarding the Pain of Others*<sup>24</sup>. Zapytana przez londyńskiego prawnika o jej zdanie na temat tego, jak można zapobiec wojnie, Woolf odpowiada, że „dialog pomiędzy nimi może okazać się niemożliwy, ponieważ [...] prawnik jest mężczyzną, a ona – kobietą”<sup>25</sup>. Myśl tę rozwija o spostrzeżenie na temat historycznej pozycji bólu mężczyzn, którzy w wojnie dostrzegać potrafią „chwałę, konieczność i satysfakcję z walki”<sup>26</sup>.

Nadawanie cierpieniu wyższego znaczenia związane jest z potrzebą usprawiedliwiania doświadczanego bólu. W tekście *Pain Really Does Make Us Gain* Maria Konnikova przywołuje wprowadzone przez Leona Festingera pojęcie dysonansu poznawczego<sup>27</sup>, które dotyczy właśnie takiej postawy. Termin ten dodatkowo rozwija psycholog Elliot Aronson, wskazując na „redukcję dysonansu”, czyli „chęć udowodnienia sobie, że ból był tego wart”<sup>28</sup>. Stąd właśnie wojny utożsamiane bywają z męstwem, rytuały religijne z głęboką wiarą, a porody z kwintesencją kobiecości i macierzyństwa. Perspektywa ta nie opiera się jednak wyłącznie na psychice jednostki, lecz także na normach społecznych. Bourke zwraca uwagę na fakt, że w przestrzeni historyczno-kulturowej nie istnieje pojęcie „prywatnego bólu”<sup>29</sup>, ponieważ zarówno sposób, w jaki wyrażamy własne cierpienie, jak i reakcja na czyjś ból, funkcjonują na bazie unormowanego systemu „języka, mimiki i gestów”<sup>30</sup>. Istotne są również nacechowane kulturowo czynniki biologiczne, na które wskazuje Soraya Chemaly w jednym z fragmentów książki *Rage Becomes Her*:

[...] w niektórych kulturach gniew stanowi ujście dla frustracji, a w innych – narzędzie sprawowania władzy. W Stanach Zjednoczonych gniew białych mężczyzn często

<sup>23</sup> T. Sławek, *Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego* [w:] *Ból*, red. A. Czekanowicz, S. Rosiek, Gdańsk 2004, s. 15.

<sup>24</sup> Zob. S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Nowy Jork 2003.

<sup>25</sup> Tamże, s. 3. Oryg. „[...] dialogue between them may not be possible. For [...] the lawyer is a man and she is a woman”.

<sup>26</sup> V. Woolf, *Three Guineas*, Londyn 1938 [cyt. za:] S. Sontag, dz. cyt., s. 3. Oryg. „[...] some glory, some necessity, some satisfaction in fighting”.

<sup>27</sup> Zob. M. Konnikova, *Pain Really Does Make Us Gain*, <https://www.newyorker.com/science/maria-konnikova/pain-really-make-us-gain> [dostęp: 25.01.2023]. Oryg. „[...] cognitive dissonance”.

<sup>28</sup> Tamże. Oryg. „[...] dissonance reduction: you want to justify to yourself that the pain was worth it”.

<sup>29</sup> J. Bourke, dz. cyt., s. 17. Oryg. „There is no such thing as a private pain-event”.

<sup>30</sup> Tamże, s. 17. Oryg. „[...] language, facial expressions, and gestures [...]”.

przedstawiany jest jako uzasadniony i patriotyczny, gniew mężczyzn czarnoskórych – jako przestępczy, a gniew czarnoskórych kobiet – jako groźba. Na Zachodzie [...] gniew kobiet powszechnie kojarzony jest z „szaleństwem”<sup>31</sup>.

Współczesna percepcja bólu jest więc zaburzona przez dyskryminację zachodzącą na wielu płaszczyznach. Prowadzi to do trudności komunikacyjnych, a te z kolei, na podłożu medycznym, stanowią realne zagrożenie dla zdrowia i życia. Należy bowiem pamiętać, że ból, jakkolwiek zależny od przywoływanych dotychczas czynników, funkcjonuje również jako sygnał informujący o potencjalnym niebezpieczeństwie dla organizmu. Na dyskryminację płciową w medycynie wskazują m.in. Diane E. Hoffman i Anita J. Tarzian w tekście *The Girl Who Cried Pain: A Bias Against Women in the Treatment of Pain*<sup>32</sup>. Przywołany przez nie syndrom Yentl określa sytuację, w której kobieta musi udowodnić, że cierpi tak samo jak mężczyzna, aby zapewniono jej odpowiednią opiekę zdrowotną<sup>33</sup>. Powodem takiego stanu rzeczy jest przede wszystkim różnica w sposobach komunikowania bólu. Zdaniem badaczek „kobiety opisują ból, przedstawiając kontekst sytuacji, jej wpływ na osobiste relacje oraz obowiązki macierzyńskie”, podczas gdy „mężczyźni zwlekają ze skonsultowaniem bólu, dopóki nie ingeruje on w ich służbowe obowiązki”<sup>34</sup>. Prowadzi to do przekonania, że ból mężczyzn, decydujących się na konsultację ze specjalistą, traktowany jest jako „prawdziwy”<sup>35</sup>. Za jedno ze źródeł tych różnic uznać można, jak określa to Gillian Bendelow, „naturalną zdolność do znoszenia bólu”<sup>36</sup>, której często oczekuje się od kobiet ze względu na ich biologiczne uwarunkowania.

Przykładów dysproporcji pomiędzy doświadczeniami kobiet a mężczyzn jest znacznie więcej, jednak w tej części pracy zależy mi przede wszystkim na uzasadnieniu mojej decyzji w zakresie wyboru badanego zjawiska. Ból kobiecy jest bowiem konstruktem, który, jak wykazałem, można zasadnie wyodrębnić na tle bólu rozumianego ogólnie, nie tracąc przy tym jego istotnych składowych.

---

<sup>31</sup> S. Chemaly, *Rage Becomes Her*, Londyn 2018, s. xiv. Oryg. „[...] in some cultures anger is a way to vent frustration, but in other it is more for exerting authority. In the United States, anger in white men is often portrayed as justifiable and patriotic, but in black men, as criminality; and in black women, as threat. In the Western world [...] anger in women has been widely associated with »madness«”.

<sup>32</sup> D. E. Hoffman, A. J. Tarzian, *The Girl Who Cried Pain: A Bias Against Women in the Treatment of Pain*, „The Journal of Law, Medicine & Ethics”, t. 29, nr 1, s. 13–27, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=383803](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=383803) [dostęp: 25.01.2023].

<sup>33</sup> Tamże, s. 17.

<sup>34</sup> Tamże, s. 16. Oryg. „Women [...] describe their pain by giving more contextual information, such as impact on personal relationships and child-care duties. Men, on the other hand, are more likely to wait to attend to pain until it threatens to interfere with their work duties”.

<sup>35</sup> Tamże, s. 13. Oryg. „[...] when they [men] do complain of pain, »it’s real«”.

<sup>36</sup> G. Bendelow, *Pain Perceptions, Emotions, and Gender*, „Sociology of Health and Illness” 1993, t. 15, nr 3, s. 286 [cyt. za:] D. E. Hoffman, A. J. Tarzian, dz. cyt., s. 19.

#### 1.4. Teatr bólu. Transgresyjność praktyk sadomasochistycznych

Motyw praktyk sadomasochistycznych stanowi istotną perspektywę badawczą ze względu na transgresyjność, jaka wpisuje się już w samo sedno relacji pomiędzy bólem a przyjemnością – zasadniczo nieprzyjemne doświadczenie okazuje się środkiem do osiągnięcia satysfakcji. Analiza wątków sadyzmu i masochizmu w literaturze kobiecej jest jednak istotna nie tylko ze względu na zniesienie negatywnych konotacji związanych z bólem<sup>37</sup>, ale także zróżnicowanie w sposobach interpretacji cierpienia kobiety. Z historycznego punktu widzenia ból traktować należy jako czynnik emancypujący, poczynając od bólu emocjonalnego, będącego zarówno efektem niesprawiedliwości płciowej, jak i powodem, dla którego rozpoczęto z nią walkę; na fizycznym kończąc, wszak kobieta związana była ze wspomnianą już wcześniej „naturalną zdolnością do znoszenia bólu”<sup>38</sup>. Taki stan rzeczy oznacza, że pewien podmiot (ból) traci swoją funkcję polityczną (emancypującą) i wiąże się ze sferą intymną (seksualną). Choć w przypadku seksualności wciąż mówić możemy o wyzwoleniu, to ze względu na kontekst społeczno-kulturowy należy zachować świadomość różnicy pomiędzy sposobami waloryzowania sytuacji publicznej (politycznej) a prywatnej (seksualnej) – kwestia wyzwolenia seksualnego pozostaje drugorzędna. Niemniej ze względu na powstały w ten sposób dysonans możemy uznać, że już sama obecność bólu sadomasochistycznego stanowi akt transgresji wobec jego innych postaci.

Równie istotne wnioski na temat transgresyjności bólu sadomasochistycznego znaleźć możemy wśród podstawowych ustaleń zawartych w publikacji *Masochism: Coldness and Cruelty*<sup>39</sup> Gilles’a Deleuze’a. Perspektywa autora jest istotna przede wszystkim ze względu na fakt, że stanowi relatywnie obiektywny punkt widzenia<sup>40</sup>. Jak twierdzi autor, sadyzm

---

<sup>37</sup> Przyjmując takie nacechowanie ze względu na negatywne konotacje związane z bólem, na ogół traktowanym jako nieprzyjemne doświadczenie. W przypadku praktyk sadomasochistycznych konotacje te zanikają dzięki wzajemnemu porozumieniu i świadomości osób uczestniczących. Innymi słowy – ból jest kontrolowany, więc przestaje być czymś, czego należy się obawiać. Warto jednak zaznaczyć, że takie rozróżnienie znacznie upraszcza strukturę zjawiska, jakim jest ból – nawet w najprostszym ujęciu, mimo że nieprzyjemny, informuje o potencjalnym zagrożeniu dla organizmu lub zachodzących w ciele zmianach. Z kolei w przypadku sadomasochizmu sprowadzenie bólu do „czegoś przyjemnego”, pozbawiłoby go właściwości, którym zawdzięcza swoją pozycję – odczuwana przyjemność i satysfakcja nie sprowadzają się wyłącznie do fizycznych doznań, istotną rolę odgrywa właśnie obcowanie z czymś „nieprzyjemnym” oraz przekraczanie pewnych granic.

<sup>38</sup> Wprawdzie „naturalna zdolność do znoszenia bólu” związana jest z tendencją do dyskryminowania kobiecego cierpienia, jednak już sama obecność takiego zarzutu oznacza, że kobiety w istocie muszą mierzyć się z „gorszym bólem”. Co więcej, fakt ten zdaje się powszechnie uznany i świadczy o kobiecej sile, wytrzymałości oraz determinacji – cechach, które, pomimo frazesowego brzmienia, stanowią istotny element ruchu emancypacyjnego.

<sup>39</sup> Zob. G. Deleuze, *Masochism: Coldness and Cruelty*, Nowy Jork 1991.

<sup>40</sup> Deleuze zwraca uwagę na powszechne (zarówno społeczne, jak i kliniczne) uprzedzenie do sadomasochizmu (G. Deleuze, dz. cyt., s. 14), które swoje początki znajduje w krytyce twórczości de Sade’a i von Sacher-Masocha. Pierwsze wydanie *Masochism: Coldness and Cruelty* opublikowane zostało w 1967 roku, a więc fakt, że Deleuze wskazuje na tabuistyczny charakter sadomasochizmu nie jest zaskakujący. Niemniej również współcześnie (m. in. według DSM-5) sadyzm i masochizm określane są mianem zaburzeń preferencji seksualnych (American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition*, Arlington 2013).

i masochizm wymagają od nas „*spojrzenia literackiego*” (wyr. – G. Deleuze), ponieważ to właśnie z literatury (a dokładniej z twórczości Marquisa de Sade’a i Leopolda von Sacher-Masocha) wywodzą się ich oryginalne definicje<sup>41</sup>. W toku swoich rozważań Deleuze słusznie zauważa, że „każdy podmiot perwersji potrzebuje jedynie »elementu« tej samej perwersji, a nie podmiotu drugiej”<sup>42</sup>. A więc w sadyzmie „ofiara nie może być masochistyczna [...], ponieważ należy w pełni do świata sadyzmu i jest integralną częścią sadystycznej sytuacji”<sup>43</sup>, a w masochizmie oprawca „[...] należy do masochizmu [...] pod postacią czynnika »zadającego ból« w wyłącznie masochistycznej sytuacji”<sup>44</sup>. Innymi słowy, sytuacja sadomasochistyczna<sup>45</sup> nie wymaga współdziałania sadysty i masochisty, a traktowanie obu postaw jako dwóch stron tego samego zdarzenia prowadzi do ukształtowania się opozycji sadysta-masochista, w której obie skrajności są od siebie uzależnione.

W rzeczywistości relacja pomiędzy sadyzmem a masochizmem jest znacznie bardziej złożona. Zasadniczo postawy te są odrębne i – w kontekście konkretnej sytuacji – autonomiczne, jednak na poziomie wewnętrznego, jednostkowego doświadczania (w obrębie indywidualnej tożsamości) pozostają wzajemnie integralne. Zdaniem Deleuze’a „[sadysta] nie boi się być traktowanym w sposób, w jaki traktuje innych. Ból [...] jest ostateczną przyjemnością [...], ponieważ utwierdza sadystę w jego niezbywalnej mocy [...]”<sup>46</sup>. Spostrzeżenia te odczytać możemy poprzez pryzmat spojrzenia dolorycznego – doświadczenie bólu jest dla sadysty dopełnieniem jego sadystycznej strony, a pełna satysfakcja z zadawania cierpienia pojawia się dopiero wtedy, gdy oprawca w pełni rozumie sytuację ofiary. Podobne założenia znajdujemy także u Sigmunda Freuda, według którego „sadysta zawsze jest

---

Rozważania te nie mają stanowić próby wywarcia wpływu na społeczny status sadomasochizmu, a jedynie unaocznic negatywne konotacje, będące efektem tegoż statusu. Stanowisko Deleuze’a uznaję za możliwie obiektywne i nieuprzedzone, ponieważ autor skupia się przede wszystkim na twórczości Sade’a i Masocha jako na źródle informacji niezaburzonych przez społeczną recepcję.

<sup>41</sup> G. Deleuze, dz. cyt., s. 14. Oryg. „[...] we must take an entirely different approach, the *literary approach*, since it is from literature that stem the original definitions of sadism and masochism”.

<sup>42</sup> Tamże, s. 42. Oryg. „Each subject in the perversion only needs the »element« of the same perversion and not the subject of the other perversion”.

<sup>43</sup> Tamże, s. 41–42. Oryg. „The victim cannot be masochistic [...] because the victim of the sadist belongs entirely in the world of sadism and is an integral part of the sadistic situation”.

<sup>44</sup> Tamże, s. 42. Oryg. „[...] belong essentially to masochism [...] incarnates instead the element of »inflicting pain« in an exclusively masochistic situation”.

<sup>45</sup> Na tym etapie rozważań chciałbym zaznaczyć, że dla stylistycznej płynności tekstu pojęcia „sadomasochizm” i „sytuacja sadomasochistyczna” traktować będę jako sformułowania obejmujące zarówno sadyzm/sytuację sadystyczną, jak i masochizm/sytuację masochistyczną, będąc przy tym świadom odrębności obu terminów.

<sup>46</sup> Tamże, s. 39. Oryg. „The libertine is not afraid of being treated in the way he treats others. The pain [...] is an ultimate pleasure [...] because it confirms him in his inalienable power [...]”.

jednocześnie masochistą [...]”<sup>47</sup>, ponieważ „nigdy nie wpadłby na pomysł, aby doszukiwać się przyjemności w czyimś bólu, gdyby uprzednio sam nie przeszedł przez masochistyczne doświadczenie [...]”<sup>48</sup>. Zjawiska sadyzmu i masochizmu są więc integralne w procesie kształtowania się poszczególnych tożsamości, jednak nawet jeśli przyjmiemy, że do wystąpienia sadyzmu konieczne jest uprzednie doświadczenie masochistyczne, a w masochizmie ofiara jest swoim własnym oprawcą<sup>49</sup> (świadomie zezwała na zadanie sobie krzywdy), to moment zawarcia kontraktu znacznie upraszcza tę strukturę, gdyż źródło przyjemności obu stron staje się wówczas umowne. Przedstawioną złożoność należy więc traktować jako kognitywne podłoże potrzebne do sformułowania kontraktu, podczas gdy autonomiczną sytuację sadystyczną bądź masochistyczną uznać możemy za efekt zawartego porozumienia.

Aby przedstawione spostrzeżenia okazały się produktywne podczas analizy literatury podmiotu, konieczne (ze względu na przedstawiony wcześniej społeczno-kulturowy status bólu kobiecego) będzie także odniesienie się do kontekstów kulturowych i feministycznych. Catherine Scott, autorka *Thinking Kink: The Collision of BDSM, Feminism and Popular Culture*<sup>50</sup>, zwraca uwagę na rolę, jaką normy płciowe odgrywają w kształtowaniu powszechnej opinii na temat osób praktykujących BDSM<sup>51</sup>. Wszelkie przejawy dominacji wśród kobiet uchodzą za odstępstwo od normy, ponieważ „[...] dominacja uznawana jest za domyślną postawę mężczyzn [...]”<sup>52</sup>. Z kolei sytuację odwrotną – gdy kobieta ulega mężczyźnie – traktuje się jako porażkę feminizmu<sup>53</sup>. Katie Roiphe sugeruje, że uległość seksualna wśród kobiet jest efektem niezadowolenia z równouprawnienia płci<sup>54</sup>. Z kolei Maya Dusenbery kobiecą uległość

---

<sup>47</sup> S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality* [w:] *The Complete Psychological Works*, red. J. Strache, Londyn 1955–1964, s. 159 [cyt. za:] G. Deleuze, dz. cyt., s. 43. Oryg. „A sadist is always at the same time a masochist [...]”.

<sup>48</sup> S. Freud, *The Instincts and Their Vicissitudes* [w:] tegoż, *Papers on Metapsychology*, Londyn 1946, s. 71 [cyt. za:] G. Deleuze, dz. cyt., s. 43. Oryg. „It would never occur to the sadist to find pleasure in other people’s pain if he had not himself first undergone the masochistic experience [...]”.

<sup>49</sup> G. Deleuze, dz. cyt., s. 17.

<sup>50</sup> C. Scott, *Thinking Kink: The Collision of BDSM, Feminism and Popular Culture*, Jefferson 2015.

<sup>51</sup> Jan Szpilka przywołuje w tym kontekście założenia amerykańskich feministek, które na początku lat 80. XX wieku wystąpiły przeciwko sadomasochizmowi, stwierdzając, że „dowolne praktyki seksualne oparte na przemocy są, z samej swojej natury, patriarchalne” (J. Szpilka, *Opowiadając chciany ból. Czego nie potrafi się powiedzieć o sadomasochizmie*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2018, nr 1–2, s. 217). Tym samym przypisały sadomasochizmowi miano zaburzenia psychicznego. Perspektywa ta podtrzymywała „użyteczny paradygmat przyjemności rozumianej jako brak bólu” (tamże, s. 217) – nazwanie praktyk sadomasochistycznych dewiacją wpisuje się w powszechnie rozumienie bólu jako czegoś wrogiego i niechcianego.

<sup>52</sup> C. Scott, dz. cyt., s. 11. Oryg. „[...] dominance is assumed to be the default position for men [...]”.

<sup>53</sup> Tamże, s. 2–3.

<sup>54</sup> Scott reasumuje zarzuty Roiphe: „[...] być może kobiety decydują się na uległość w łóżku [...], ponieważ uważają, że równouprawnienie to uciążliwy obowiązek [...]” (tamże, s. 3. Oryg. „[...] perhaps women are submitting in the bedroom [...] because they are finding that equality is a chore [...]”).

uznaje za nieunikniony efekt norm społecznych<sup>55</sup>. Obie perspektywy, na co słusznie wskazuje Scott, zakładają, że „kobiety zawsze uczestniczą w praktykach BDSM ze względu na jedną czy drugą formę presji społecznej, a nigdy *zwyczajnie dlatego, że je to podnieca*”<sup>56</sup> [wyr. – C. Scott]. W ten sposób intymna sytuacja podlega zbędnemu upolitycznieniu – rodzi się wątpliwość, czy kobieca uległość nie oznacza „[...] zwycięstwa męskiej agresji [...]”<sup>57</sup>. Jednak jak mogliśmy zauważyć dzięki ustaleniom Deleuze’a, uległość w kontekstach sadomasochistycznych jest znacznie bardziej złożonym konstruktem, na co wskazuje także Scott, mówiąc: „[...] przekonanie, że kobiecość równa się słabości [...] rozpada się, gdy ludzie zmuszeni są przyjąć do wiadomości, jaką odwagę posiada kobieta aktywnie poszukująca mężczyzny, żeby ją skrzywdził”<sup>58</sup>. Choć sadyzm i masochizm opierają się na wzajemnym porozumieniu stron, to zawierany kontrakt jest w znacznym stopniu odseparowany od norm społeczno-kulturowych oraz kontekstów politycznych<sup>59</sup>, ponieważ wynika z indywidualnych potrzeb. Zdaniem Anne McClintock sytuacja sadomasochistyczna jest „zaprogramowanym i kontrolowanym widowiskiem znaków”, w którym „fetyszysta pozoruje deliryczną utratę kontroli w *sytuacji skrajnej kontroli*”<sup>60</sup> [wyr. – C. Scott]. Wynikający z tego założenia element sztuczności czyni sadomasochizm zjawiskiem zdolnym do niszczenia płci kulturowej w sposób podobny do kultury drag. W *Uwikłanych w pleć* Butler stwierdza, że drag „z powodzeniem wyśmiewa zarówno »ekspresywny« model kulturowej płci, jak i pojęcie prawdziwej tożsamości płciowej”<sup>61</sup>. W ramach tej tezy autorka przywołuje następujące spostrzeżenia Esther Newton:

W swoim najbardziej złożonym wydaniu [drag] jest podwójnym odwróceniem, które oznajmia: „wygląd jest złudzeniem”. Przebranie to mówi [...]: „mam kobiecy wygląd »zewnątrzny«, lecz moja istota »wewnątrz« [ciała] jest męska”. Jednocześnie symbolizuje

<sup>55</sup> Dusenbery stwierdza: „Nie jestem zaskoczona, że tak wiele kobiet uspołecznianych przez kulturę, w której męska seksualność związana jest z dominacją, a kobiety uczone są, że ich siła seksualna pochodzi z bycia pożądaną, fantazjują o uległości” (M. Dusenbery, *What Katie Roiphe Gets Wrong About „Fifty Shades of Grey” and Fantasies of Sexual Submission* [cyt. za:] C. Scott, dz. cyt., s. 3. Oryg. „I am in no way surprised that many women, who have been socialized in a culture in which male sexuality is linked to domination and in which women are taught their sexual power comes from being wanted, have fantasies of submission”).

<sup>56</sup> C. Scott, dz. cyt., s. 3. Oryg. „[...] women always participated in BDSM due to one terrible societal pressure or another, and never *simply because it got them horny*”.

<sup>57</sup> Tamże, s. 15. Oryg. „[...] the victory of male aggression [...]”.

<sup>58</sup> Tamże, s. 117. Oryg. „[...] belief that femininity equals weakness [...] falls apart once people are forced to acknowledge the bravery possessed by a woman actively seeking out a man to hurt her”.

<sup>59</sup> Wskazuję na takie rozróżnienie, ponieważ osoby zawierające kontrakt należy traktować jako podmioty konkretnych środowisk, o danych uwarunkowaniach kulturowych, społecznych i politycznych, co może niesłusznie sugerować polityczny charakter umowy.

<sup>60</sup> A. McClintock, *Maid to Order: Commercial Fetishism and Gender Power*, „Social Texts” 1993, nr 37, s. 109 [cyt. za:] C. Scott, dz. cyt., s. 118. Oryg. „By scripting and controlling the circus of signs, the fetishist stages the delirious loss of control *within a situation of extreme control*”.

<sup>61</sup> J. Butler, dz. cyt., s. 247.

ono przeciwne odwrócenie: „mam męski wygląd »zewnątrzny« [ciało, płeć], lecz moja istota »wewnątrz« [moje ja] jest kobieca”<sup>62</sup>.

Wprawdzie w kwestii performatywności i zewnętrznej estetyki sadomasochizm nie może różnić się kulturze drag, jednak wspomniany element sztuczności oraz odgrywanie ról (często sprzecznych z normami płciowymi) prowadzą do podobnych transgresji. Kobieta ulega mężczyźnie, ponieważ jest wystarczająco silna, aby „skonfrontować, wytrzymać i symbolicznie przezwyciężyć męską przemoc [...]”<sup>63</sup>. Męczyzna natomiast, choć w teorii przyjmuje postawę „domyślną” (dominującą), tak naprawdę zastępuje ją jej sztucznym odpowiednikiem – dominuje w prywatnej przestrzeni dla obustronnej przyjemności i satysfakcji. Wszelkie niekonstruktywne próby utożsamiania dominującej (w wymiarze seksualnym) postawy mężczyzn z ich statusem społeczno-politycznym oznaczałyby więc nieprawidłowe i niepełne odczytanie sytuacji. W takim ujęciu mówić możemy także o „intensyfikacji pierwotnie przypisanych ról płciowych”<sup>64</sup> – wyeksponowanie danych norm do granic absurdu skutkuje zdemaskowaniem „sztuczności płci i seksualności”<sup>65</sup>. Zatem dominacja mężczyzny oraz uległość kobiety zasadniczo działają w sposób podobny do subwersji w kulturze drag. W przypadku odwrócenia stron (dominująca kobieta, uległy mężczyzna) transgresyjność zjawiska polega przede wszystkim na przeciwstawieniu się normom płciowym.

Reasumując, przedstawione rozważania wskazują na kilka przykładów transgresji zachodzących w obrębie praktyk sadomasochistycznych: 1) ból funkcjonuje jako środek do osiągnięcia przyjemności i zaciera granice pomiędzy pozornie sprzecznymi doznaniem; 2) obecność bólu sadomasochistycznego jest aktem transgresji wobec innych rodzajów bólu, ponieważ świadczy o przeniesieniu nacechowania z negatywnego na pozytywne, a przeniesienie to jest w gruncie rzeczy sprzeczne z naturą cierpienia; 3) z perspektywy bólu kobiecego sadomasochizm świadczy o rezygnacji z emancypacyjnej (publicznej) roli cierpienia na rzecz wyzwolenia jednostkowego (prywatnego) – drugie stanowi akt transgresji wobec pierwszego, co objawia się m.in. poprzez negatywny stosunek feministek do kobiet

---

<sup>62</sup> E. Newton, *Role Models* [w:] tejsze, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago 1972 [cyt. za:] J. Butler, dz. cyt., s. 247. Wtrącenia pochodzą od Butler.

<sup>63</sup> S. Newmahr, *Playing on the Edge: Sadoomasochism, Risk, and Intimacy*, Bloomington 2011 [cyt. za:] C. Scott, dz. cyt., s. 119. Oryg. „[...] women confront and withstand and symbolically survive male violence [...]”.

<sup>64</sup> E. Stańczyk, *Płeć – podróż – przestrzeń. O performatywności płciowej w „Wierszach miłosnych” Jerzego Harasymowicza* [w:] *Lektury płci. Polskie (kon)teksty*, red. M. Dąbrowski, Warszawa 2008, s. 282 [cyt. za:] K. Lisowska, *Metaforyczność w dyskursie genderowym polskiego literaturoznawstwa po 1989 roku*, Kraków 2019, s. 157.

<sup>65</sup> K. Lisowska, dz. cyt., s. 157.

praktykujących BDSM<sup>66</sup>; 4) granica pomiędzy sadyzmem a masochizmem jest płynna ze względu na wzajemną integralność obu pojęć w procesie kształtowania się tożsamości; 5) praktyki sadomasochistyczne przekraczają granice płci kulturowej w sposób podobny do kultury drag – poprzez odwracanie ról i wykorzystywanie elementu sztuczności.

### 1.5. Granice ciała i tożsamości. Abiektywne i afektywne ujęcie bólu

Przykłady transgresji związanych z bólem znaleźć można tam, gdzie zaangażowane są zarówno ciało, jak i tożsamość. Analizie należy zatem poddać wątki bólu sadomasochistycznego i fantomowego, utratę czucia, paraliż czy apatię, a także procesy i zjawiska dotyczące kobiecej fizjologii (menstruacja, ciąża, poród)<sup>67</sup>. Każde z wymienionych doświadczeń związane jest z abiektem i afektem – pojęciami, które transgresyjne są u samych swoich podstaw. Jednak aby lepiej zrozumieć tę zależność, konieczne jest przywołanie kilku podstawowych ustaleń na temat obu terminów.

W rozumieniu Julii Kristevej abiekt, nazywany przez nią także „wy-miotem”<sup>68</sup>, jest tym, co wstrętne, ale i fascynujące; znajome, ale niemożliwe do przyswojenia. Transgresyjność abiektu objawia się w jego dwuznaczności i potencjale do rozdzierania znaczeń: „[...] wstrętne jest to, co zaburza tożsamość [...], nie przestrzega granic, miejsc, zasad [...]”<sup>69</sup>. Dwuznaczność ta, na co wskazuje Marta Tużnik, związana jest z podziałem na to, co „czyste” i „skalane” według pewnych norm<sup>70</sup> – abiekt powstaje, gdy niezbywalny element należący do „ja” zostaje odrzucony w procesie uspołeczniania<sup>71</sup>. Przykład takiego ujęcia stanowią – nazwane przez Kristevą – „brzegi ciała”<sup>72</sup>, czyli to, co narusza lub wykracza poza ramy cielesności i życia:

---

<sup>66</sup> Zob. C. Scott, dz. cyt., s. 1–8. Podobna zależność zachodzi także między feminizmem a pornografią. Katarzyna Jewtuch zauważa, że „w kontekście męskiej dominacji kobieca przyjemność stanowi niebezpieczną drogę do pełnej emancypacji, co zagraża hierarchii ustanawianej przez relację wiedzy i władzy” (K. Jewtuch, *Pornografia współczesna*, Wrocław 2017, s. 52). Pod tym względem praktyki sadomasochistyczne i pornografia są do siebie podobne – stanowią formę wyzwolenia kobiecej seksualności i cielesności. Natomiast negatywny stosunek feminizmu tkwi w przekonaniu, że sztuczność i performatywność obu zjawisk przyczyniają się do utrwalania stereotypu na temat uległości kobiet i idealizowania ich ciała. Zarzuty te zdają się jednak wynikać z nieuzasadnionego uprzedzenia, wszak odwrócenie ról (dominująca kobieta) powinno w tej sytuacji prowadzić do ostatecznego wyzwolenia, a kwestia cielesności stanowi raczej nieobligatoryjny zabieg estetyczny – w pornografii reprezentowane są także sylwetki spoza „kanonu piękna”, a sama idealizacja dotyczyć może również mężczyzn (Zob. K. Jewtuch, dz. cyt., s. 97).

<sup>67</sup> Jak wspominałem w drugim podrozdziale, badania przeprowadzam w granicach systemu binarnego, zdając sobie jednocześnie sprawę, że opisywane doświadczenia nie muszą dotyczyć wyłącznie kobiet.

<sup>68</sup> Określenie „wy-miot” służyć może jako uwydatnienie relacji pomiędzy abiektem a podmiotem – wy-miot jest tym, co zostało przez podmiot odrzucone (J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007, s. 7–8).

<sup>69</sup> J. Kristeva, dz. cyt., s. 10.

<sup>70</sup> M. Tużnik, *Problem abiektji w kulturze*, „Kultura i Wartości” 2016, nr 19, s. 123.

<sup>71</sup> Tamże, s. 135–136.

<sup>72</sup> J. Kristeva, dz. cyt., s. 70.

płyny fizjologiczne, rozkład, śmierć, a także wszelkie „otwarcia” w ciele, np. rany lub narządy płciowe<sup>73</sup>. W obrębie badań nad bólem do najważniejszych doświadczeń i zjawisk związanych z abiektem należy: menstruacja („nieczysta” krew menstruacyjna<sup>74</sup>); ciąża („obca” obecność wewnątrz ciała); poród („otwarcie egzystencjalne”<sup>75</sup>); sadomasochizm (fascynacja bólem i niebezpieczeństwem), zranienia (załamanie granicy między zewnętrznym a wewnętrznym), utrata czucia (ciało istnieje, ale nie jest odczuwalne) oraz ból fantomowy (ciało jest odczuwalne pomimo swojej nieobecności).

Afekt, w przeciwieństwie do abiektu, odcina się od kontekstów społeczno-kulturowych. Zdaniem Agnieszki Daukszy emocje stanowią „[...] rodzaj społecznej reprezentacji tego, co indywidualne, przedjęzykowe i afektywne [...]”<sup>76</sup>. Istotną rolę odgrywa także „naddatek opierający się artykulacji”<sup>77</sup>, który sprawia, że rozumowe poznanie zdominowane zostaje przez afektywne odczuwanie<sup>78</sup>. Stąd też afekty, w zgodzie z wieloma systemami filozoficznymi uznającymi wyższość rozumu nad ciałem, traktowane były jako „skażenie natury ludzkiej”<sup>79</sup>. Dominacja odczuwania i związany z nią naddatek oznacza, że afekty nie podlegają pomniejszej klasyfikacji – są osobnym, „najmniej zapośredniczonym kulturowo”<sup>80</sup> stanem. W takim ujęciu afektów należy szukać tam, gdzie odczuwane przekracza wyrażalne, a wiemy już, że właściwość tę przypisać możemy m.in. cierpieniu. Ból, podobnie jak afekt, staje się uspołecznionym konstruktem dopiero na mocy pewnych norm, przekonań i organizacji języka.

---

<sup>73</sup> Andrea De Carlo traktuje kobietą pochwę jako granicę między wnętrzem a zewnątrz ciała, porównując ją do otwartej rany. Abiektywny charakter podkreśla także nierozzerwalny związek z krwią menstruacyjną, ciążą i porodem (A. F. De Carlo, *Ecce femina – podróż do źródła kobiecości. Wokół krwi menstruacyjnej we współczesnej literaturze polskiej na podstawie wybranych przykładów – Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk*, „Postscriptum Polonistyczne” 2017, nr 2, s. 124).

<sup>74</sup> Krew menstruacyjna jest abiektem, ponieważ pomimo bycia nieodłączną częścią kobiecej cielesności, kulturowo uznawana jest za oznakę nieczystości i słabości. De Carlo wskazuje także na różnice w wartościowaniu krwi męskiej i kobiecej: „Męska krew rozlana na polu bitwy jest łatwo akceptowana, sugeruje [...] heroizm, odwagę, poświęcenie dla ojczyzny [...], natomiast krew, która wydostaje się z organizmu kobiety podczas cyklu menstruacyjnego, jest zazwyczaj napiętnowana, traktowana jak krew przelana bezużytecznie” (A. F. De Carlo, dz. cyt., s. 128).

<sup>75</sup> Pojęcie „otwarcia egzystencjalnego” przywołuję za Jolantą Brach-Czainą, która poród opisuje jako doświadczenie, w którym tożsamość przekracza granice cielesności (J. Brach-Czaina, *Otwarcie [w:]* tejsze, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018, s. 26–66).

<sup>76</sup> A. Dauksza, *Przemoc wrażenia. Wstępne rozpoznanie literatury i sztuki afektywnej [w:]* *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza i in., Warszawa 2015, s. 559–560.

<sup>77</sup> Tamże, s. 563.

<sup>78</sup> Naddatek wiązać możemy również z abiektywnym ujęciem „resztek” (Zob. J. Kristeva, dz. cyt., s. 74–75). Niekompletność objawia się zaburzeniem zastanego bądź oczekiwanego porządku. W przypadku afektu wiąże się ona z nadmiarem odczuwania, który prowadzi do trudności w werbalizacji wrażeń podmiotu, a co za tym idzie – oddalenia i wyobcowania. W ujęciu abiektywnym resztki oznaczają pozostałości po czymś lub po kimś; nieczyste, wstrętne, ale i nieodwracalnie związane z większą całością i jej nurtującą nieobecnością.

<sup>79</sup> A. Burzyńska, *Afekt – podejrany i pożądanany [w:]* *Kultura afektu...*, s. 115.

<sup>80</sup> A. Łebkowska, *Zdarzenie – afekt – twórczość [w:]* *Kultura afektu...*, s. 348.

Pierwotnie, szczególnie w przypadku bardzo intensywnych doznań lub utraty czucia, ból jest niewyraźny<sup>81</sup>.

Kwestia wyrażalności bólu jest istotna dla konstruktywnej analizy wybranych przykładów literackich – należy mieć świadomość tego, co w literaturze jest efektem niedopowiedzenia, a co wynika z niemożności zakodowania danego doświadczenia w języku. Mówiąc o niewyraźności, Edward Balcerzan określa ją mianem „awarii komunikacyjnej”, w której „[...] nie dochodzi do przekształcenia rzeczy w znak, albo znak nie odsyła do pożądanych kontekstów [...]”<sup>82</sup>. W takim właśnie ujęciu ból i afekt są niewyraźne: ból, nawet po zakodowaniu w języku, polega na percepcji odbiorcy komunikatu, a nie nadawcy (osoby cierpiącej); afekt poprzedza to, co społeczne i kulturowe, więc próba wyrażenia afektu skazana jest na porażkę przez nieuniknione przejście od afektu do emocji. Spojrzenie afektywne pozwala nam zachować dystans wobec literackich reprezentacji bólu, ponieważ zakłada, że oryginalne, pierwotne, nienaruszone doświadczenie bólowe zaczyna się i kończy w obrębie indywidualnej tożsamości.

Przedstawione rozważania na temat bólu, płci, sadomasochizmu, afektu i abiektu stanowić mają podstawę teoretyczną dla analizy konkretnych przykładów literackich w kolejnych rozdziałach pracy. Rozdział drugi poświęcić chciałbym wątkom sadomasochizmu, menstruacji, ciąży, porodu i macierzyństwa, podczas gdy w rozdziale trzecim przyjrę się zjawiskom utraty czucia, bólu fantomowego i apatii. Wszystkie przykłady odnosił będę do wewnętrznych przeżyć bohaterki, aby jak najdokładniej przedstawić złożoność relacji pomiędzy cierpieniem a kobietą w wybranej literaturze podmiotu.

---

<sup>81</sup> Intensywny ból traktować możemy podobnie do nadmiaru w afekcie – przekroczenie pewnego progu bólu powoduje niezdolność do wyrażenia swoich odczuć zarówno w sensie językowym, jak i fizycznym. Z kolei utrata czucia czy bóle fantomowe dotyczą wrażeń niedostępnych dla ogółu i niewyraźnych w swojej osobliwości – ciało, którego nie czuć, i somatycznie odczuwalny niebyt.

<sup>82</sup> E. Balcerzan, *Niewyraźne czy nie wyrażone*, „Teksty Drugie” 1997, nr 3, s. 6.

## Rozdział 2. Ból, który zmienia. Kobięca cielesność i sadomasochizm jako źródła tożsamościowych transgresji

### 2.1. Czy kobięta musi cierpieć? Krew i ból jako wyznaczniki kobiecości

Dokonując wyboru lektur do analizy, za czynnik priorytetowy uznałem zróżnicowanie w sposobach przedstawiania cierpienia. Stąd też *W powietrzu*<sup>1</sup> Ingi Iwasiów posłuży przede wszystkim jako źródło przykładów skupiających się na bólu sadomasochistycznym; *Znikanie*<sup>2</sup> Izabeli Morskiej pozwoli na wyodrębnienie bólu objawiającego się naprzemiennie poprzez nadmiar i nieobecność, a *Nieczułość*<sup>3</sup> Martyny Bundy okaże się pomocna podczas analizy ogólnie pojętej kobiecości i apatii. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że mnogość „reprezentacji”, wynikająca z udowodnionej wcześniej subiektywności bólu, może utrudniać wyciągnięcie merytorycznych wniosków. Moim celem jest więc nie tyle ujednolicenie reprezentacji (bynajmniej, uważam to za zadanie niemożliwe), ile przedstawienie tych aspektów bólu, które wynikają z obiektywizujących czynników społeczno-kulturowych, w tym wypadku – kobiecej tożsamości. W życiu kobiety ból zdaje się centralnym punktem odniesienia; wrażeniem związanym z początkiem nowego życia i nowego „ja”. Oznacza to naruszenie tego, co zastane, i ustanowienie własnych granic, niesprowadzających się do argumentacji: „taka jest kobieca natura”. Przystępując do analizy tych „nowości”, zacząć chciałbym od doświadczeń, którym zarzut naturalności postawić najłatwiej, a więc tym, wynikającym z kobiecej fizjologii i statusu społecznego.

W rozdziale pierwszym wskazałem na abiektywny charakter krwi menstruacyjnej, jednak spostrzeżenia te odnosić mogą się także do krwi związanej z utratą dziewictwa – wydarzenia, które, podobnie jak menstruacja, w znacznym stopniu napiętnowane jest przez normy społeczno-kulturowe. Oba doświadczenia związane są z charakterystycznym rytuałem

---

<sup>1</sup> I. Iwasiów, *W powietrzu*, Warszawa 2014 (dalej jako *P*).

<sup>2</sup> I. Morska, *Znikanie*, Kraków 2019.

<sup>3</sup> M. Bunda, *Nieczułość*, Kraków 2017 (dalej jako *N*).

przejścia<sup>4</sup> „od dzieciństwa do dojrzałości”<sup>5</sup>. W założeniu tym uwidacznia się podstawowy rodzaj tożsamościowej transgresji związanej z bólem – dziewczynka musi cierpieć, aby stać się kobietą, następnie cierpieć poprzez bolesne miesiączkowanie, aby móc być matką, aż proces ten domknięty zostanie przez klimakterium, w potocznym ujęciu sugerując, że kobieta „przekwitła”, zupełnie jakby jej życie kończyło się wraz z potencjałem zajścia w ciążę. Ból, podobnie jak krew, stanowi społeczno-kulturowy wyznacznik etapów życia kobiety, a konkretne wydarzenia rozgraniczające te etapy wydają się transgresyjne właśnie przez wpływ, jaki wywierają na kobietą tożsamość, niefortunnie uwikłaną w generalizujące przekonania na temat wielu aspektów kobiecości.

*Nieczułość Bundy*, jako saga rodzinna, oferuje pod tym kątem kilka przykładów do analizy. Choć w ogólnym rozrachunku wydarzenia z życia bohaterki prowadzą je do przyjęcia postaw apatycznych, a te wnikliwej analizie poddam w rozdziale trzecim, to przyjrzenie się pomniejszych punktom zwrotnym może okazać się produktywnie w ramach rozważań nad transgresyjnym wymiarem konkretnych wydarzeń (utrata dziewictwa, ciąży, porodu). Kluczowy dla kształtowania się tożsamości głównych bohaterki – Gerty, Trudy i Ildy – wydaje się rytuał rozczesywania włosów wykonywany przez matkę trzech siostr – Rozełę:

Usadziła je we własnym łóżku, jakby wciąż były dziewczynkami, jak w ich dzieciństwie, kiedy to brała ciężką szczotkę z metalowym jeżem i nie mając dla cierpienia córek zmiłowania, drapała im skórę do krwi. Że boli? No to lepiej, żeby się przyzwyczajały – mówiła. Czy im się wydaje, że urodzić dziecko to nie boli? A dać sobie to dziecko zrobić? [...] na tym to polega, że ma boleć, a waszym obowiązkiem jest umieć to znieść (*N*, s. 51).

Zdaniem Moniki Ładoń wydarzenie to stanowi „akt pasowania na kobietę”<sup>6</sup>. Poprzez ból i krew Rozela przygotowuje córki na każde kolejne cierpienie w ich życiu; zadaje ból i zapowiada, że towarzyszyć będzie on im już zawsze, nieważne pod jakimi postaciami. Postawa bohaterki sugeruje, że przywoływana wcześniej „naturalna zdolność do znoszenia bólu”, jaką przypisuje się kobiecości, nie musi być efektem zewnętrznej presji społeczeństwa i dyskryminacji. W tym

---

<sup>4</sup> Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006. Istotna jest także kwestia fazy liminalnej, czyli okresu przejściowego. Pierwsza menstruacja oznacza koniec dzieciństwa i swoiste nabycie potencjału do stania się kobietą czy matką. Dochodzi do odłączenia od pewnej społeczności (w tym wypadku rozumianej jako zbiorowość dziewcząt sprzed osiągnięcia dojrzałości płciowej) i rozpoczęcia procesu oczekiwania na włączenie do kolejnej grupy (kobiet aktywnych seksualnie/starających się o dziecko). W podobnym wymiarze rozumieć należy także ciążę – kobieta odłącza się od nie-matek, aby następnie poprzez poród nabyć społeczno-kulturowy status matki.

<sup>5</sup> A. F. De Carlo, *Ecce femina – podróż do źródła kobiecości. Wokół krwi menstruacyjnej we współczesnej literaturze polskiej na podstawie wybranych przykładów – Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk*, „Postscriptum Polonistyczne” 2017, nr 2, s. 125.

<sup>6</sup> M. Ładoń, *Drzewo kobiet. Matrylinearność w Nieczułości Martyny Bundy*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2020, nr 1, s. 204.

wypadku owe przekonanie przekazywane jest bezpośrednio przez matkę – figurę, którą w ramach definiowania kobiecości uznać należy za pierwszy i najważniejszy autorytet dla dziecka, co sugeruje, że w powieści Bundy ból figuruje jako determinanta kobiecości.

Podobnych spostrzeżeń można dokonać analizując relację Trudy i Jana. Każdy stosunek seksualny małżeństwa kończy się przesadną troską mężczyzny o samopoczucie Trudy, „jakby wciąż w głowie nie mieściło mu się, że już przestała być dziewicą” (N, s. 125). Sugeruje to, że utrata dziewictwa odbyła się na poziomie wewnętrznych doznań bohaterki, podczas gdy Jan, będąc na zewnątrz tych przeżyć, traktuje swoją partnerkę tak samo jak wcześniej. Jego postawa zmienia się dopiero ze względu na ciążę Trudy, a dokładniej obecność dziecka w jej brzuchu. Wtedy to Jan pod wpływem „własnego pierwiastka” w ciele partnerki rezygnuje ze współżycia nawet pomimo nalegań kobiety. Kobiecość w powieści Bundy stanowi hermetyczny obieg, nienaruszony przez męskość czy normy społeczno-kulturowe, jednak niezależność ta skutkuje nieuniknioną dominacją mężczyzn – zmiany w kobiecej tożsamości nie wynikają z zewnętrznej ingerencji, ale prowadzą do równie szkodliwych przejawów dyskryminacji<sup>7</sup>.

Motyw rytuału przejścia pojawia się także w powieści *W powietrzu Iwasiów*, gdzie główna bohaterka traci dziewictwo ze swoim nauczycielem od muzyki. Scena seksu niesie ze sobą to, co w abiektywnym ujęciu krwi i kobiecych narządów płciowych jawi się jako atawistyczny regres<sup>8</sup>:

Leżałam na prześcieradle, które wyglądało jak kuchenna ścierka używana przez moją babcię do przytrzymywania zarzynanych kurczaków, a nauczycielowi przyszło do głowy, żeby mówić do mnie „kurczaczku”, jakby oczyma duszy zobaczył ją z drżącym drobiowym truchłem w ręku. Zostałam zarżnięta, owszem (P, s. 46–47).

Bohaterka sprowadza się do figury zwierzęcia, częściowo ze względu na preferencję do bycia poniżaną w seksie, ale także przez intensywność opisywanego doznania. Zaczyna wspominać swojego przyjaciela z dzieciństwa – Alka, zarzucając sobie przy tym, że dokonała na nim zdrady, mimo że pierwszy raz zbliży się do siebie dopiero za kilka lat. Doświadczenie wywiera poważny wpływ na tożsamość bohaterki – doznanie fizyczne prowadzi do rozważań na temat

---

<sup>7</sup> Kobiecość ujmuję tutaj nie tylko jako wewnętrzne doznania tożsamościowe, ale również relacje zachodzące pomiędzy kobietami, a więc gdy stereotyp kobiecej zdolności do znoszenia bólu narzucany jest przez matkę, uznać możemy go za hermetycznie kobiecy. Podobnie odseparowanie męskiej percepcji od kobiecych przemian tożsamościowych umacnia niezależność tych przemian. Niemniej kwestia nadzwyczajnej odporności na ból pozostaje krzywdząca wobec kobiet, a wydarzenia takie jak utrata dziewictwa wciąż figurują jako punkty zwrotne dla tożsamości.

<sup>8</sup> De Carlo wskazuje na podobne zjawiska, opisując strach mężczyzn przed cielesnością kobiety, wywoływany niezrozumianą „przepuszczalnością” kobiecego ciała; „związkiem z przyrodą” i „atawistyczną obawą przed niebezpieczeństwem, jakim mogłoby być wessanie przez kobiece wnętrze” (A. F. De Carlo, dz. cyt., s. 124).

przeszłości i charakterystycznego odseparowania od chwili terażniejszej. Mówiąc „zostałam zarżnięta”, w kontekście sceny związanej z krwią i utratą dziewictwa (społecznie traktowanego jako ważna część kobiecości), bohaterka wskazuje na własną śmierć i narodziny nowego „ja” – dzikiego, zwierzęcego i odciętego od sentymentalnej przeszłości.

Przedstawione przekłady służą uwydatnieniu ścisłych zależności między bólem a kobiecą tożsamością, które opierają się na wydarzeniach o „wysokiej wadze” społeczno-kulturowej. W kolejnej części rozdziału przyjrzeć chciałbym się fragmentom poświęconym ciąży, porodowi i macierzyństwu, aby zobrazować, w jaki sposób wydarzenia te wpływają na cielesność i psychikę kobiety.

## 2.2. Kobieta a matka. Granice kobiecej cielesności

Etapowość życia kobiety, rozumiana poprzez jej cielesność, związana jest nie tylko z dojrzałością, ale także macierzyństwem. Wydarzeniem rozpoczynającym tę drogę jest pierwsza miesiączka – moment, w którym „dziewczynka” staje się „kobietą”, a jako kobieta, może zostać również matką. Droga do biologicznego macierzyństwa, poprzez ciążę i poród, wiąże się różnymi rodzajami bólu. Maggie Nelson w *Argonautach*<sup>9</sup> przedstawia queerowy i abiektywny charakter ciąży, stwierdzając, że „zmienia ona głęboko »normalny« stan i generuje radykalną intymność – oraz radykalne wyobcowanie – względem własnego ciała”<sup>10</sup>. Wyobcowanie to wiąże się nie tyle z percepcją „obcego” wewnątrz, ile ze stanem ciała matki<sup>11</sup>. Autorka przywołuje także fragment autobiografii Mary Oppen, która o porodzie pisze następująco: „[...] było to dla mnie skrajne doświadczenie emocjonalne i tak całkowicie moje własne, że nigdy nie próbowałam go wyrazić”<sup>12</sup>. Skrajność przywodzi na myśl afektywny wymiar doświadczania „ponad miarę”, a ono prowadzi właśnie do niewyraźności i trudności w uzmysłowieniu sobie danego wrażenia wyłącznie poprzez zewnętrzną obserwację<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> M. Nelson, *Argonautci*, przeł. K. Guccio, Wołowiec 2020.

<sup>10</sup> Tamże, s. 21.

<sup>11</sup> W ramach szczegółowych opisów procesów fizjologicznych De Carlo przypisuje ciąży „zwiększenie masy ciała, torsje, zawroty głowy” (A. F. De Carlo, dz. cyt., s. 121). Doświadczenia te, mimo że przewidywalne, stanowią radykalną zmianę w cielesności kobiety i jej funkcjonowaniu – wyobcowanie spowodowane jest przymusowym „odłączeniem” od dotychczasowej autopercepcji poprzez zanurzenie się w nowej rzeczywistości.

<sup>12</sup> M. Oppen, *Meaning a Life. An Autobiography*, Santa Barbara 1978 [cyt. za:] M. Nelson, dz. cyt., s. 50.

<sup>13</sup> Nelson odwołuje się także do perspektywy filozofa Petera Sloterdijka, według którego zrozumienie świata płodowego i okołoporodowego powinno polegać nie na zewnętrznej obserwacji, a „zwrocie do wewnątrz” i „zanurzeniu się w bąblu »z krwi, płynu owodniowego, głosu, bańki dźwięku i oddechu«” (P. Sloterdijk, *Bubbles. Spheres Volume I: Microspherology*, przeł. W. Hoban, Cambridge 2011 [cyt. za:] M. Nelson, dz. cyt., s. 51). Założenia Sloterdijka stanowią mogą formę spojrzenia dolorycznego – aby zrozumieć wrażenia związane z porodem, należy wnikać w jego wewnętrzną strukturę i poznać ją tak dogłębnie, jak tylko to możliwe.

W *Nieczułości* doświadczenia związane z macierzyństwem są w dużym stopniu konstytuowane przez chłodne i zdystansowane usposobienie Rozeli. Nawet utrata czwartego dziecka kobiety określona jest sformułowaniem: „Bóg litościwie obliczył jej siły [...]” (*N*, s. 30), zupełnie jakby kolejne dziecko miało stanowić klęskę kobiety, wskutek czego poronienie uznane jest nie za tragedię, a łaskę losu. Podobna apatyczność przejawia się także w zachowaniu Trudy – gdy zaczyna rodzić, reaguje „behradnym zdziwieniem” (*N*, s. 134). Dopiero w przypiływie bólu zaczyna prosić o przerwanie porodu (*N*, s. 135), uwidaczniając tym samym jego nieokielznaną siłę. Porodu nie da się przerwać, ponieważ to on rządzi rodzącą; rozkazuje i wymaga pełnego poddaństwa<sup>14</sup>. Doświadczenie okazuje się jednak zbyt przejmujące i prowadzi do mimowolnego sprzeciwu wobec doznawanego bólu. Poród opiera się więc na sprzeczności: wymaga poddaństwa, ale wywołuje opór. Jedynym zaleceniem dla rodzącej jest oddychać i „nie myśleć” (*N*, s. 137), co sugeruje, że rozwiązaniem jest odcięcie się od racjonalności, gdyż poród, jako doświadczenie skrajnie cielesne i afektywne, wykracza poza to, co rozumowe. Werbalizacja byłaby więc próbą odseparowania się od postępującego wrażenia, które w rzeczywistości wymaga „przerwania izolacji”<sup>15</sup>, jaką stanowi wówczas rozum i dyskurs.

Scena porodu Trudy zawiera także detaliczny opis brzucha, stanowiący abiektywne ujęcie „obcego” elementu wewnątrz ciała:

[...] brzuch zaczął tańczyć. Wypuczał się i przelewał, układał się to spiczaste, to płasko, przybierał coraz to inny kształt, jak wszystkie brzuchy rodzące [...]. Brzuch sam z siebie przetaczał się z boku na bok [...]. Brzuch rodzący zaraz mógł wywrócić małą Trudę (*N*, s. 135).

Przedstawiona charakterystyka pokrywa się przywołanymi wcześniej spostrzeżeniami na temat wyobcowania związanego z ciążą – istotna jest cielesność kobiety; to jej element – brzuch – figuruje jako obca, żywa istota, podczas gdy dziecko jest ignorowane, dopóki nie znajdzie się poza ciałem matki. Podobną właściwość dostrzec można w wyznacznikach „udanego” porodu. Gdy dochodzi do rozerwania tkanek Trudy, sytuacja określona jest mianem porażki (*N*, s. 137). Zatem sukces utożsamiany jest z porodem naturalnym, podczas którego nie doszło do żadnych atypowych naruszeń kobiecego ciała. W tym wypadku, raz jeszcze, nacisk kładziony jest

---

<sup>14</sup> M. Nelson, dz. cyt., s. 179.

<sup>15</sup> J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018, s. 55.

wyłącznie na cielesność rodzącej, a nie akt wydawania na świat nowego życia<sup>16</sup>. Po porodzie ciało Trudy określone jest jako „złotretowane”, „bezwładne” i „wyczerpane” – kobieta nie jest nawet w stanie krzyknąć, gdy Rozela zaszywa jej rany (*N*, s. 137–138), jakby przekroczony został pewien limit cierpienia, a cielesność okazała się wyczerpywalnym zasobem<sup>17</sup>.

Rozela, pomimo swojej surowości w roli matki, okazuje się bezradna wobec porodu Trudy. Świadomość bólu, jakiego doświadcza jej córka, zderza się z apatycznym usposobieniem kobiety, co prowadzi do konfliktu poznawczego – widok cierpienia przewyższa wewnętrzne przekonania na temat korzyści wynikających z bólu<sup>18</sup>. Obiecując Trudzie, że wkrótce „urodzi tę swoją córeczkę i wszystko, co złe, zapomni” (*N*, s. 135), próbuje pokazać córce, że rozumie jej ból, ponieważ sama go kiedyś doświadczyła. Jednak doświadczenie to samo w sobie wykracza poza wszelkie zrozumienie; istnieje i wymazuje się, zostawiając po sobie afektywną lukę w pamięci – reminiscencje intensywności i nadmiaru<sup>19</sup>. Kobiecość staje się w tym wymiarze złudną płaszczyzną porozumienia, która pozwala na protetyczną wyrażalność bólu. W obliczu cierpienia córki Rozela przywołuje swoje własne, traumatyczne doświadczenia. Gdy dokonuje ich opisu po raz pierwszy, mówi:

[...] przyszli Rusczy, tych sześciu czy siedmiu, czy może sześć miliardów, metal rozżarzał się pod kuchnią powoli. Najpierw wzięli ją gwałtem, każdy po kolei, na koniec przyłożyli do Rozelego brzucha rozpalone żelazko (*N*, s. 33).

To samo wydarzenie, przywoływane podczas porodu Trudy, brzmi następująco:

[...] teraz pamięć na wierzch wyciągała tylko to: sześciu czy siedmiu, a może sześć milionów, nachylających się nad nią, leżącą jak teraz Truda, tych dwóch albo trzech

---

<sup>16</sup> W swoim eseju *Otwarcie* Jolanta Brach-Czaina stwierdza: „Kto rodzi, składa ofiarę dzikiemu bogu, który jest życiem” (J. Brach-Czaina, dz. cyt., s. 66). Narracja w powieści *Bundy* skupia się na energii witalnej związanej z cielesnością kobiety podczas porodu, nie negując przy tym elementu „nowego życia” wewnątrz ciała rodzącej. Obecność dziecka jest domyślna, pozajęzykowa, zawarta w kontekście porodu podczas gdy to, czego doświadcza wówczas kobiece ciało, wymaga dodatkowego nacisku. W takim właśnie ujęciu ból towarzyszący rodzącej stanowić może „ofiara dla dzikiego boga, który jest życiem”.

<sup>17</sup> Wyczerpanie ciała rozumieć można także jako skutek „złożenia ofiary” (Zob. przyp. 21) w postaci „nadmiaru życia”, jaki kumuluje się w ciele kobiety podczas ciąży.

<sup>18</sup> Mówiąc o korzyściach wynikających z cierpienia, mam na myśli sposób, w jaki Rozela przygotowuje swoje córki do życia – zadając im ból i wpajając, że ich rolą jest ten ból znosić. Innym „pozytywnym” aspektem cierpienia jest także biologicznie uwarunkowana funkcja ostrzegawcza. Obie kwestie okazują się jednak mało ważne, gdy dochodzi do konfrontacji z prawdziwie intensywnym bólem, a nie jego biernym wyobrażeniem.

<sup>19</sup> Ból, jako fizyczne wrażenie, jest niemożliwy do zakodowania w pamięci. Niemniej założenie, że podmiot, który w przeszłości doświadczył intensywnego bólu, jest niezdolny do ponownego przywołania tego wrażenia, byłoby niesłuszne – istnieje wspomnienie cierpienia opierające się na uczuciach, jakie powodowało. W tym wymiarze ból, jako afekt, prowadzi do ukształtowania się emocji, a te mogą być zapamiętane i przywołane.

trzymających ją za nogi, rozciągnięte aż do pęknięcia miednicy. Żelazko, bicie, strach (N, s. 136).

Oba fragmenty uwzględniają „niepewność” co do liczby napastników, prawdopodobnie związaną z częściowym wyparciem traumatyzujących wydarzeń, i odsyłają do podobnych doznań fizycznych pomimo różnych kontekstów. Rozela dokonuje mimowolnego porównania porodu do gwałtu i bólu rodzenia do bólu związanego z torturami. Intensywność cierpienia sprawia, że traci ono kontekst i sytuacyjność – staje się afektywne, a więc przywodzi na myśli inne, równie afektywne doświadczenia. Odegranie traumatycznego wspomnienia prowadzi do trwałej zmiany w psychice Rozeli – kobieta staje się przewrażliwiona, „jakby całą skórę miała teraz cienką i pergaminową jak w tym miejscu na brzuchu, gdzie był ślad po żelazku” (N, s. 157).

Transgresyjny wymiar bólu związanego z macierzyństwem wynika z relacji pomiędzy uwarunkowaniem biologicznym a matczyną tożsamością. W *Nieczułości* dochodzi do rozszczepienia tych dwóch elementów. Ze względu na wyczerpanie Trudy jej nowonarodzony syn przekazany zostaje Ildzie – najmłodszej z trzech sióstr. Ta, początkowo zdezorientowana, przykłada siostrzeńca do piersi:

Pociągnął z taką mocą i taką zajadłością, że krew poszła. Przywarł do niej zupełnie zachwycony. Mimo bólu, który świdrował Ildę aż po kręgosłup, nie wyjęła piersi z jego mocnych, bezzębnych jeszcze szczęk [...]. I tak dawała Ilda dziecku własną pierś przez kolejne godziny, ignorując ból i zmęczenie, tracąc z tego bólu poczucie, gdzie jest i kim jest (N, s. 139).

Ilda doświadcza bólu związanego z macierzyństwem, mimo że nie jest matką, nie była w ciąży i nie doświadczyła porodu. Sprzeczność pomiędzy fizycznym doznaniem a tożsamością prowadzi do dysocjacji – kobieta przestaje zdawać sobie sprawę z tego, „gdzie i kim jest”. W istocie nie jest ani matką chłopca, ani jego ciotką, skoro „karmi” go piersią – tożsamościowo jest gdzieś pomiędzy, nawet jeśli w ujęciu społecznym określić można ją mianem matki zastępczej.

Powieść Iwasiów zawiera dwa konteksty istotne dla analizowanych doświadczeń. Pierwszy, związany z macierzyństwem, dotyczy relacji pomiędzy staniem się matką a byciem kobietą. Gdy główna bohaterka *W powietrzu* zachodzi w ciążę, jej matka sugeruje, że „tak się kończy życie” (P, s. 136). Sformułowanie to należy jednak odczytywać nie tyle w kontekście kresu życia, ile zmiany tożsamościowej – umiera kobieta, a rodzi się matka. Drugi kontekst dotyczy samej ciąży, przedstawionej jako stan wyższej gotowości, przez który główna

bohaterka jest bardziej wyczulona i ostrożna, zupełnie jakby „macica wysyłała sygnał do głowy” (*P*, s. 139). Zmiany w zachowaniu kobiety przedstawione są jako samoistne, co dodatkowo podkreśla ich siłę i autonomiczność.

Przywołane przykłady pozwalają na wyciągnięcie kilku wniosków na temat wątków ciąży, porodu i macierzyństwa w obu powieściach: 1) transgresyjny wymiar bólu uwidacznia się nie tylko poprzez doświadczanie, ale także obserwację, szczególnie jeśli obserwujący zdaje sobie sprawę z intensywności bólu lub jest w bliskiej relacji z cierpiącym; 2) ból związany z osobistymi lub traumatycznymi doświadczeniami prowadzić może do retrospektywnych refleksji i dysocjacji; 3) intensywny ból prowadzi do konfliktu poznawczego, ponieważ wymaga poddaństwa, jednocześnie wywołując mimowolny opór; 4) ciąża i poród związane są z „nadmiarem” cielesności i życia, a sama cielesność, wobec bólu, staje się wyczerpywalnym zasobem.

### **2.3. Druga strona cierpienia. Ból sadomasochistyczny**

Przed przystąpieniem do analizy poszczególnych fragmentów wybranych powieści, warto przyrzeć się relacji między sadomasochizmem a kobiecą tożsamością. Istotna w tej kwestii okazuje się rozbieżność pomiędzy doświadczeniem kobiety-matki a kobiety obcującej z bólem dla przyjemności. Catherine Opie na temat tego dysonansu wypowiada się następująco: „[...] kiedy opiekujesz się dzieckiem, to twój mózg nie przełącza się już tak łatwo na tryb »O, a teraz sprawię komuś ból«”<sup>20</sup>. Na trudność tę pływa fakt, że status matki jest nieoderwalnie przypisany do danego podmiotu, podczas gdy sadomasochizm bazuje jedynie na odgrywaniu danej roli – macierzyństwo figuruje jako powinność i obowiązek, sadomasochizm – jako intymna fantazja. W wybranej literaturze podmiotu dominujące pod względem reprezentatywnych przykładów do analizy jest *W powietrzu*, dlatego to właśnie tej powieści poświęcam dalszą część rozdziału.

Transgresyjne w książce Iwasiów jest już samo ujęcie popędu seksualnego, umieszczonego poza tożsamością głównej bohaterki. Określany jako „tamagotchi”, staje się niezależnym, autonomicznym bytem, z którym kobieta musi nauczyć się żyć. Na współzależność tej relacji wskazywać mogą następujące fragmenty:

---

<sup>20</sup> A. Hellner, C. Opie, *Catherine Opie* [cyt. za:] M. Nelson, dz. cyt., s. 89.

Dłuższej abstynencji żadne z nas by nie przeżyło. Zniszczyłabym je i siebie, gdybym zrezygnowała z miłości łóżkowej [...]. Bo tam, obok, gdzieś byli jeszcze ludzie do zaliczenia (P, s. 9).

Tamagotchi kopnęło w przeczuciu odcięcia stałych dostaw seksu (P, s. 60).

Zreifikowane libido staje się nieodłączną, acz autonomiczną, częścią tożsamości, zyskując tym samym abiektywny charakter – bohaterka wspomina: „Od dzieciństwa kochałam się chętnie, zanim zrozumiałam po co i dlaczego” (P, s. 7), ujawniając fascynację czymś, co nie jest jej do końca znane. Akt transgresji polegający na intencjonalnym odseparowaniu części własnej tożsamości wynikać może z abiektywnego wstrętu wobec danych preferencji. W przywołanych fragmentach ludzie i seks sprowadzeni są do roli towaru, który należy „zaliczać” i „dostarczać”. Przyjmując więc, że taka postawa uchodzi za moralnie naganną i drastyczną, depersonalizacja, jakiej doświadcza główna bohaterka oraz przypisanie wspomnianych tendencji obcemu, niezależnemu bytowi wewnątrz ciała, przypomina próbę odciążenia własnego sumienia.

Konkretne preferencje bohaterki są zróżnicowane, choć przynależą głównie do masochizmu, gdyż, jak sama stwierdza, sadyzm to „za ciężka robota” (P, s. 181). Za rozwinięcie tego stanowiska posłużyć może fragment opisujący scenę seksu z Renatą:

Prosiła, żebym biła ją [...] skórzanym paskiem. Miałam za mało siły, żeby przepędzić z niej puste fioletowe pejzaże, ale starałam się jak nigdy dotąd, prosząc Tamagotchi, żeby pomogło mi pokonać zmęczenie i wziąć kolejny zamach (P, s. 229).

Masochistyczne zapotrzebowanie na ból przedstawione jest jako coś, co przerasta siły fizyczne bohaterki, a sama sytuacja obrazuje wspomniane w pierwszym rozdziale ujęcie Gilles’a Deleuze’a, zakładające, że „podmiot perwersji potrzebuje jedynie »elementu« tej samej perwersji”<sup>21</sup> – główna bohaterka jest zaledwie czynnikiem zadającym ból w ściśle masochistycznej sytuacji. Pomimo przyjemności z otrzymywanego bólu kobieta doświadcza dylematu ze względu na konieczność wyboru pomiędzy oporem wobec cierpienia a „bezwolnością i oddaniem” (P, s. 70). Oznacza to, że – podobnie jak przypadku porodu w *Nieczułości* – postawa masochistyczna uwzględnia zarówno opór wobec cierpienia, jak i mimowolne zanurzenie w nim. Możliwy jest jednak wybór, dzięki czemu nie dochodzi do sprzeczności w postaci równoczesnego oporu i konieczności poddaństwa. Precyzując sylwetki swoich potencjalnych partnerów, główna bohaterka dokonuje następującego opisu:

---

<sup>21</sup> G. Deleuze, *Masochism: Coldness and Cruelty*, Nowy Jork 1991, s. 42. Oryg. „Each subject in the perversion only needs the »element« of the same perversion”.

Lubiłam mężczyzn [...]. Myślę, że większość tych najtwardszych była lekko homo, choć się przed sobą do tego nie przyznawali. Przymykali oczy i dotykali mojej czupryny, wyobrażając sobie, że jestem chłopcem [...]. Żałowałam, że nie mam warkocza, za który mogliby mnie ciągnąć [...]. Lubiłam kobiety z długimi włosami; ciągnąc za włosy, mogłam ustawić kobietę w wygodnej pozycji [...]. Czasem okrywałam się nimi na chwilę, albo brałam je w dłoń, pozorując postrzyżyny. Moim kochankom myliły się rodzaje, zmęczone zwracały się do mnie niechcący męskimi imionami (*P*, s. 16–17).

Androgeniczność bohaterki oraz lekceważący stosunek do płci i seksualności przywodzi na myśl analizowane już wcześniej podobieństwo sadomasochizmu do kultury drag. Tożsamość płciowa i orientacja seksualna przedstawione są jako nieistotne w obliczu zadawanego czy otrzymywanego cierpienia, co podkreśla dysocjacyjny wymiar bólu (wyczerpanie prowadzi do pomyłek względem płci „oprawcy”) oraz jego nadrzędną rolę w praktykach sadomasochistycznych.

Analizując zachowania i przekonania głównej bohaterki *W powietrzu*, dostrzec można kilka sposobów interpretacji bólu sadomasochistycznego. Pierwszy, wynikający z przywołanej już sceny seksu z Renatą, przedstawia ból jako środek do uspokojenia partnerki (*P*, s. 229). Drugi skupia się na elemencie wycofania i oczekiwania:

Lubiłam czekanie na mężczyznę, chyba nie mniej niż dalszy ciąg [...]. Czekanie na jedwabną apaszkę, która związałyby moje ręce, żebym go nie rozszarpała w niekontrolowanym uniesieniu (*P*, s. 108).

[...] nie było komu przewrotnie ofiarować bólu, w którego zadawaniu wyspecjalizowała się Nika. Lekkiego bólu, który robił Bogdanowi nadzieję na większy (*P*, s. 184).

Perspektywa ta pokrywa się z ustaleniami Deleuze’a, który stwierdza, że „czekanie i suspens są zasadniczymi elementami masochistycznego doświadczenia”<sup>22</sup>, ponieważ masochista „[...] odkłada przyjemność w oczekiwaniu na ból, który umożliwi satysfakcję”<sup>23</sup>. Ból nie jest więc bezpośrednim źródłem przyjemności, a jedynie środkiem do jej osiągnięcia. Sposób trzeci bazuje na nierozdzielnej relacji pomiędzy miłością a bólem, gdyż – jak twierdzi bohaterka – „miłość boli”, a źródłem przyjemności jest „orgazm przebijający ból” (*P*, s. 17). Z kolei stosunek seksualny polegać powinien na „nieuważaniu” (*P*, s. 131), co nadaje kontraktowi ironiczny wymiar – mając zapewnić komfort i satysfakcję, sprowadza się do obustronnej

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 70. Oryg. „Waiting and suspense are essential characteristics of the masochistic experience”.

<sup>23</sup> Tamże, s. 71. Oryg. „He therefore postpones pleasure in expectation of the pain which will make gratification possible”.

nieuwagi. W podobnie silnym związku z miłością pozostają wszelkie ślady pozostawione na ciele po doświadczonym bólu – bohaterka określa je mianem „pisma miłosnego” (*P*, s. 252).

Najistotniejsza w poszukiwaniu transgresyjnego wymiaru bólu jest analiza fragmentów bezpośrednio dotyczących granic ciała i tożsamości. Praktyki sadomasochistyczne, w jakich uczestniczy główna bohaterka, odsyłają do wyczerpywalnego statusu cielesności, który wcześniej dostrzec mogliśmy podczas opisu porodu. O swoich partnerkach i partnerach seksualnych kobieta wypowiada się następująco: „Dawałam im siebie bez ograniczeń, nie wszyscy wytrzymywali” (*P*, s. 8); oraz: „Niektóre [...] zapadały w odrętwienie i oddalały się ode mnie. Znajdowałam w nich granicę bólu i zachęcałam do znalezienia mojej” (*P*, s. 17). Granica bólu istnieje, a jej przekroczenie prowadzić może do fizycznego wyczerpania lub przywołanej już kilkakrotnie dysocjacji, jednak to właśnie na poszukiwaniu tej granicy polegać ma sadomasochizm. Niemniej zdaje się, że główna bohaterka nie znalazła jeszcze swoich własnych granic, gdyż jednym z jej niespełnionych pragnień, o którym śni, okazują się „mężczyźni automaty, maszyny do seksu, nieopanowani dominatorzy”, co sugeruje, że to, co ludzkie, nie wystarcza, aby zaspokoić jej potrzeby. Doświadczeniem zapewniającym kobiecie najwyższe uniesienie zdaje się seks z Igorem, który prowadzi do wrażeń pozazmysłowo-synestezyjnych: „Dotyk brzmiał, zapach mówił, smak wibrował [...]” (*P*, s. 253). Niepoprawne przypisanie zmysłów do ich funkcji sugeruje nadmiar wrażeń i obecność afektu – kobieta doznaje uczucia niewpisującego się w to, co wyrażalne.

Powieść Iwasiów przedstawia specyficzne ujęcie sadomasochizmu. Reifikacja popędu seksualnego bohaterki kreuje dystans pomiędzy jej tożsamością a doświadczanym bólem. Niemniej przypisanie pożądaniu takiej autonomiczności jest przede wszystkim zabiegiem retorycznym i wskazuje na stanowisko, jakie kobieta zajmuje wobec własnych pragnień, a to nie oznacza, że cierpienie traci swoją moc sprawczą. Wręcz przeciwnie – tamagotchi, jako źródło skłonności sadomasochistycznych, jest także bezpośrednim źródłem bólu, a skoro ów tamagotchi stanowi nieodłączną część życia kobiety, podobnie interpretować należy także sam ból – jako element tożsamości bohaterki. Pod tym względem cierpienie sadomasochistyczne koegzystuje z tożsamością i jest „wewnętrzne”, co wyróżnia je na tle doświadczeń związanych z menstruacją, ciążą, porodem czy macierzyństwem, w których ból przypomina raczej nieproszonego gościa z zewnątrz. Warto jednak zaznaczyć, że pomimo tej znaczącej różnicy obie formy cierpienia współdzielą kilka ustaleń (wyczerpywalny status ciała, równoczesna obecność oporu i poddaństwa, ryzyko dysocjacji).

Przedstawione wnioski zdają się potwierdzać transgresyjny potencjał bólu, jaki zasugerowałem w poprzednim rozdziale. Zarówno ból sadomasochistyczny, jak

i doświadczenia wynikające z „kobiecej natury” wywierają silny, a czasem także nieodwracalny, wpływ na kobiecą tożsamość. Apatia, bóle fantomowe i utrata czucia, czyli zjawiska, którym poświęcę ostatni rozdział, pozwolą mi na zaprezentowanie spojrzenia odmiennego od przywołanych dotychczas doświadczeń – ból polegający na nieobecności i znikaniu jest bólem przekraczającym nie tylko cielesność i tożsamość, ale także swoje własne granice rozumiane jako granice fizycznego wrażenia.

## Rozdział 3. Antyfizyczność bólu. Utrata czucia jako forma cierpienia

### 3.1. Odczytywanie nieobecnego. Wyrażalność bólu i braku czucia

W swoich rozważaniach nad bólem sadomasochistycznym Jan Szpilka wskazuje na fakt, że klasyczne ujęcie bólu jako przeciwieństwa przyjemności znajduje swoje uzasadnienie w utylitarystycznym dążeniu do minimalizacji cierpienia<sup>1</sup>. Zakładając jednak, że ból stanowi zaburzenie homeostazy ludzkiego organizmu, zauważymy, iż cierpienie stoi w opozycji nie tyle do przyjemności, ile statyczności i spokoju. Spostrzeżenie to pozwala na negację przekonania Szpilki o ścisłym związku pomiędzy bólem a epikureizmem (cierpienie jest przeszkodą na drodze do osiągnięcia spełnienia poprzez przyjemność) i zwrócenie się ku założeniom stoicyzmu, według których cierpienie stanowi integralną część życia człowieka. Ujęcie to pozwala nie tylko na obalenie bezzasadnych zarzutów wobec sadomasochizmu, niejednokrotnie uznających go za zaburzenie psychiczne<sup>2</sup> (zaniechanie domyślnego dążenia do maksymalizacji przyjemności), ale także na sformułowanie nowego sposobu pojmowania bólu jako wrażenia, które interpretowane może być na wiele sposobów, niekiedy wzajemnie sobie przeciwstawnych.

Szpilka przywołuje rozprawę *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* Elaine Scarry, w której autorka wskazuje na unicestwiającą funkcję cierpienia wynikającą z niewyraźności – to, co afektywne i pozajęzykowe figuruje jako nieobecne, a więc cierpienie oznaczać musi zaprzestanie istnienia<sup>3</sup>. Teza ta jest jednak ryzykowna, ponieważ oscyluje pomiędzy ontologicznym a biologicznym ujęciem bólu. W rzeczy samej wyczerpanie języka prowadzi do swoistego znikania, wszak podmiot, który nie jest w stanie wyrazić się poprzez uniwersalny język, będzie jedynie wysyłać sygnały niemożliwe do odebrania przez otoczenie. Jednostka zostanie wykluczona ze społeczeństwa poprzez swoją nadzwyczajną sytuację i niemożność jej adekwatnego zakomunikowania. Jednak założenie, że taki stan rzeczy oznacza zaprzestanie istnienia, jest na płaszczyźnie ontologicznej zwyczajnym

---

<sup>1</sup> Zob. J. Szpilka, *Opowiadając chciany ból. Czego nie potrafi się powiedzieć o sadomasochizmie*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2018, nr 1–2, s. 216.

<sup>2</sup> Szpilka odwołuje się do następującej wypowiedzi Vivienne Walker Crawford: „kobieta, która pozwala się tak traktować i znajduje w tym źródło spełnienia, jest, niestety, chora psychicznie” (U. Khan, *Vicarious Kinks. S/M in the Socio-Legal Imaginary*, Toronto 2014, s. 77 [cyt. za:] J. Szpilka, dz. cyt., s. 217). Podobne stanowisko zajmuje także medycyna – według DSM-5 sadyzm i masochizm przynależą do kategorii zaburzeń psychicznych (American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition*, Arlington 2013).

<sup>3</sup> Zob. E. Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oksford 1985, s. 38–45 [cyt. za:] J. Szpilka, dz. cyt., s. 216.

nadużyciem, gdyż osoba cierpiąca, rozumiana zarówno jako byt fizyczny, jak i jednostkowa tożsamość, istnieje nieprzerwanie. Co więcej, wobec wskazanej relacji pomiędzy bólem a stoicyzmem cierpienie stanowiłoby raczej utwierdzenie w istnieniu, a nie, jak sugeruje Scarry, unicestwienie. Zatem skoro naruszenie domyślnego stanu cielesności i jej odczuwania określamy mianem bólu, to jego formami są również utrata czucia i odczuwanie tego, co nieobecne, a te, ujęte jako postępujące wrażenie bycia, paradoksalnie umacniają jednostkę w jej istnieniu – zmiany zachodzące w życiu społecznym (wykluczenie i próba powrotu do danego środowiska) oraz autopercepcji podmiotu (poczucie odseparowania od dotychczasowego sposobu życia i postrzegania świata) oznaczają ruch i aktywność poznawczą.

Doświadczenie, które interpretować można poprzez nieobecność (ciała bądź czucia) są więc równie ważne, co zjawiska związane z klasycznym ujęciem bólu. Bardziej skomplikowana okazuje się jednak kwestia wyrażalności braku danego wrażenia. Afekt obecny w „nadmiernie” fizycznym cierpieniu świadczy o przedspołecznym wymiarze bólu. W sytuacji zupełnie odwrotnej, gdy doświadczenie staje się niemal antyfizyczne<sup>4</sup>, mamy do czynienia z niedostatkiem, ponieważ coś powinno boleć, ale nie boli lub boli coś, czego nie ma (niedostatek ciała). W takim kontekście ciekawą perspektywę stanowi ujęcie afektywne (oddaje inny, ale równie niewyraźny rodzaj cierpienia), jednak bardziej adekwatnym punktem odniesienia okazać może się abiekt. Nieobecność niepożądanego (bólu) zaburza porządek wrażeń – brak konkretnego doznania fizycznego tam, gdzie jest ono oczekiwane, budzi niepokój, dyskomfort<sup>5</sup>, a nawet poczucie utraty kontroli, wszak konwencjonalne rozumienie bólu pozwala na nadanie mu pewnych ram i określenie wyznaczników tego jak, kiedy i co go wywoła. Jednocześnie wspomniana już antyfizyczność świadczy o zdystansowaniu wobec czegoś niebywale prywatnego, intymnego i własnego. Na abiektywny wymiar omawianych doświadczeń wskazuje także, sformułowane przez Julię Kristevą, pojęcie „brzegów ciała”<sup>6</sup>. Wiąże się ono bezpośrednio z fizycznymi granicami ludzkiego organizmu, a te przekraczane są właśnie przez doświadczenia takie jak bóle fantomowe czy paraliż.

Ból, rozumiany jako konkretne wrażenie fizyczne, nie pozwala podporządkować się pamięci, mimo że to właśnie na niej opierają się wszelkie próby obiektywizacji cierpienia. Taka forma generalizacji jest jednak efektywna wyłącznie w zakresie pomniejszych zbiorowości

---

<sup>4</sup> Używam tego określenia, aby podkreślić kontrast wobec konwencjonalnego ujęcia bólu. Utrata czucia i bóle fantomowe wiążą się z fizycznym doznaniem poprzez negację tegoż doznania lub nieobecność tego, co fizyczne (ciała). Stąd termin antyfizyczności jako zjawiska związanego z czymś silnie materialnym, ale zachodzącego w przestrzeni, która owej materialności jest zupełnie pozbawiona.

<sup>5</sup> Wrażenia takie jak drętwienie, sztywnienie czy ból Morska wspólnie określa „poczuciem niewygody we własnym ciele” (Z, s. 283) oraz „kolejną fazą przemocy” (Z, s. 188).

<sup>6</sup> J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007, s. 70.

definiowanych przez czynniki społeczno-kulturowe. Istotnym pojęciem jest więc pamięć zbiorowa, a co za tym idzie – pamięć protetyczna. Autorka owego pojęcia – Alison Landsberg – tłumaczy je następująco:

Ta nowa forma publicznej pamięci kulturowej [...], wyłania się ze wspólnej płaszczyzny między osobą a historyczną narracją o przeszłości, poprzez empiryczne nośniki takie jak kino czy muzeum. W momencie kontaktu dochodzi do doświadczenia, poprzez które osoba umieszcza się w szeroko ujętej historii [...]. W tym procesie [...] osoba [...] kształtuje bardziej osobiste, głęboko zakorzenione wspomnienie wydarzenia z przeszłości, którego nie doświadczyła. W rezultacie pamięć protetyczna jest zdolna do kształtowania subiektywizmu i przekonań tej osoby<sup>7</sup>.

Możemy zatem uznać, że z poznawczego punktu widzenia pamięć protetyczna dotyczy nie tyle jednostki, ile obiektów lub koncepcji, co pozwala na odniesienie tej teorii do bólu, zarówno w konwencjonalnym, jak i antyfizycznym ujęciu. Landsberg stwierdza, że pamięć protetyczna „[...] umożliwia etyczne myślenie”<sup>8</sup> poprzez odrzucenie jednostkowej perspektywy, która w gruncie rzeczy ogranicza się do autoidentyfikacji podmiotu i jego ustosunkowaniu się do czyjegoś położenia. W ten sposób pamięć oparta wyłącznie na indywidualnych doświadczeniach utrudnia komunikację na temat cierpienia, ponieważ nie uwzględnia subiektywnego wymiaru bólu. Z kolei pamięć protetyczna konstytuuje nową płaszczyznę porozumienia, nieograniczoną przez przestrzeń społeczno-kulturową, a opartą na wspólnych, protetycznych wspomnieniach<sup>9</sup>, co pozwala na możliwe najbezpieczniejszą (pozbawioną stereotypizacji) obiektywizację. Aby podmiot mógł wyrazić swoje cierpienie, konieczna jest uniwersalna płaszczyzna komunikacyjna, która nie zostaje zapewniona, gdy dyskomfort interpretowany jest wyłącznie poprzez pryzmat cudzych doświadczeń.

Wyrażenie nieobecnego polegać musi na negacji, czyli ustosunkowaniu podmiotu do braku spodziewanego cierpienia<sup>10</sup>. Oznacza to, że wobec tożsamości jednostki brak cierpienia

---

<sup>7</sup> A. Landsberg, *Prosthetic Memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, Nowy Jork 2004, s. 2. Oryg. „This new form of public cultural memory [...], emerges at the interface between a person and a historical narrative about the past, at an experiential site such as a movie theater or museum. In this moment of contact, an experience occurs through which the person sutures himself or herself into a larger history [...]. In the process [...] the person [...] takes on a more personal, deeply felt memory of a past event through which he or she did not live. The resulting prosthetic memory has the ability to shape that person’s subjectivity and politics”.

<sup>8</sup> Tamże, s. 149. Oryg. „Part of the political potential of prosthetic memory is its ability to enable ethical thinking”.

<sup>9</sup> Tamże, s. 9.

<sup>10</sup> Tezę tę formułuję na podstawie następującego spostrzeżenia Edwarda Balcerzana: „Praktyczne zadanie pisarskie polega na tym, by nie tylko wyrażone, ale także to, co jest podejrzewanego o niewyraźność, stało się faktem poetyki tekstu. Niewyraźne trzeba wkomponować w tekst: zlokalizować” (E. Balcerzan, *Niewyraźne czy nie wyrażone*, „Teksty Drugie” 1997, nr 3, s. 9). Aby „zlokalizować” nieobecne, należy ustosunkować je do tego, co niegdyś było obecne.

pozostaje nierozzerwalnie związany z cierpieniem samym w sobie. Analiza literatury podmiotu pozwala na wyłonienie dwóch sposobów ujmowania nieobecnego. Istotną składową psychologii bohaterki powieści *Nieczułość*<sup>11</sup> Martyny Bundy okazuje się apatyczna postawa Rozeli i jej córek. Owa apatyczność nie jest jednak bezpośrednio dostępna dla czytelnika, a odczytać można ją wyłącznie poprzez analizę zachowań bohaterki. Zabieg ten zdaje się oddawać sedno apatii, rozumianej jako stan, który uniemożliwia przejście od afektu do emocji – możemy być świadkami działań wynikających z nieczułości, ale nie poznajemy wewnętrznych rozważań bohaterki, ponieważ zasadniczo nie dochodzi do przełożenia niewyraźnego na wyraźne. Natomiast w przypadku powieści *Znikanie*<sup>12</sup> Izabeli Morskiej kwestia bólu i utraty czucia stanowi główny element autobiograficznych rozważań autorki, a autobiograficzność ta oznacza bezpośrednio przedstawienie tego, jak podmiot ustosunkowuje się do nowego stanu rzeczy. Wielokrotne przechodzenie od intensywnego bólu do jego zupełnego braku okazuje się mobilizujące poznawczo. Rozróżnienie pomiędzy tym, co – w kontekście fizycznego odczuwania – przyjemne, a tym, co nie, przestaje być oczywiste.

Wobec wymienionych doświadczeń transgresyjne okazuje się samo odstępianie od klasycznego ujęcia bólu, ponieważ zmusza ono do reinterpretacji sytuacji, które wcześniej wydawały się pozornie łatwe do odczytania. Założenie, że pewien „brak bólu” jest w istocie „brakiem”, ale jednocześnie także formą „bólu” nieodzownie wybrzmiewa jako sprzeczność i wymaga redefinicji granic cielesności i odczuwania. W wymiarze antyfizyczności ciało rozumieć należy nie tyle jako fizyczny byt, ile jako subiektywny kompleks wrażeń konstytuowanych przez doświadczenia podmiotu – hipotetyczna utrata czucia w danej kończynie może prowadzić do zupełnie odmiennych reakcji w dwóch różnych osobach. Z kolei odczuwanie i sposoby waloryzowania konkretnych doznań stanowią złożoną strukturę, w której społeczno-kulturowe stronięcie od bólu (minimalizacja cierpienia) kontrastuje z biologicznym uwarunkowaniem człowieka – jak mówi Morska: „Ból jest wiadomością, nie zdarza się bez powodu. Owszem, wolałabym, żeby nie bolało. Ale [...] boleć musi. Po pierwsze, nie tłumić” (Z, s. 23). W konwencjonalnym rozumieniu wyciszenie bólu nie jest ani pożyteczne, ani do końca możliwe. Natomiast przy braku czucia niemożliwe staje się zarówno wyciszenie, jak i odczuwanie, wszak nie sposób wyciszyć lub poczuć coś, czego nie ma. Takie ograniczenie potencjalnych działań jednostki uwydatnia wspomnianą już utratę kontroli, która prowadzi do równoczesnego znikania (poprzez swoiste odseparowanie jednostki od jej egzystencji)

---

<sup>11</sup> M. Bunda, *Nieczułość*, Kraków 2017 (dalej jako N).

<sup>12</sup> I. Morska, *Znikanie*, Kraków 2019 (dalej jako Z).

i umocnienia w istnieniu (poprzez zanurzenie w „żywole życia”, który nie jest naruszony społeczno-kulturowymi kontekstami<sup>13</sup>).

### 3.2. Istnienie poprzez ból. Utrata czucia a brak kontroli

W kontekście bólu i cielesności kontrola oznacza swoistą gotowość oraz oczekiwanie na konkretne fizyczne wrażenie, co objawia się m.in. poprzez obecność suspensu (antycypowanie bólu) oraz kontraktu („[...] utrata kontroli w sytuacji skrajnej kontroli”<sup>14</sup>) w praktykach sadomasochistycznych. Aspekty te stanowią jednak równie istotny punkt odniesienia w ramach rozważań nad apatią i bólem antyfizycznym. Zanik czucia oznacza wszak utratę elementu oczekiwania, ponieważ to, co spodziewane, nigdy nie nadejdzie, a sama „gotowość” jest zasadniczo jedynym sposobem radzenia sobie z cierpieniem.

Taki sposób wartościowania „gotowości na ból” okazać może się jednak szkodliwą iluzją. Na płaszczyźnie emocjonalnej prowadzi bowiem właśnie do apatii – psychofizycznego ośpienia i obniżonej wrażliwości. Permanentna gotowość i czuwanie mogą zyskać paranoiczny wymiar i doprowadzić do stanu, w którym podmiot intencjonalnie zadaje sobie cierpienie, aby stało się ono dla niego codziennością i nie mogło wyprowadzić z równowagi. Postawa ta raz jeszcze odsyła do stoickiej gloryfikacji cierpienia, choć w bardziej radykalnej formie – ból przestaje być czymś, co należy uznać za istotną część życia, a staje się wrogim elementem, do którego należy się przyzwyczaić poprzez jego nadużycie. Choć na płaszczyźnie emocjonalnej brak kontroli kojarzony może być z niepohamowanymi wybuchami emocji, w przypadku apatii należy rozumieć go jako niezdolność do artykulacji uczuć. Stąd w *Nieczułości* dostrzec możemy wspomnianą wcześniej „domyślność” apatii, jaka towarzyszy niektórym doświadczeniom. Poronienie przy czwartej ciąży Rozeli jest ledwie wspomniane, a przy tym przedstawione jako łaskawość losu: „Bóg litościwie obliczył jej siły: dziecko spłynęło, dom stanął” (N, s. 30). Z kolei rytuał rozczesywania włosów przedstawia nie tyle współczucie Rozeli, ile obsesyjną kontrolę nad życiem dzieci, co na swój sposób się urzeczywistnia, ponieważ, jak zauważa Monika Ładoń, „wszystkie córki spotka podobna samotność jak

---

<sup>13</sup> Do podobnego ujęcia życia nawiązuje także Jolanta Brach-Czaina, opisując doświadczenie porodu (Zob. J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018, s. 66). Obecność odniesień do „czystej energii życiowej” zarówno w przypadku intensywnego cierpienia, jak i braku czucia świadczy o wspomnianym już wcześniej naruszeniu domyślnego stanu, w jakim znajduje się człowiek. Stanu, który w tym wymiarze oznaczałby postawę nadmiernej kontroli.

<sup>14</sup> A. McClintock, *Maid to Order: Commercial Fetishism and Gender Power*, „Social Texts” 1993, nr 37, s. 109 [cyt. za:] C. Scott, *Thinking Kink: The Collision of BDSM, Feminism and Popular Culture*, Jefferson 2015, s. 118. Oryg. „[...] loss of control within a situation of extreme control”.

matkę”<sup>15</sup>. W tym wymiarze apatia, podobnie jak ból, stanowi czynnik determinujący tożsamość bohaterki. Raz jeszcze dochodzi do dysonansu względem kontroli i jej utraty – apatię rozumieć można jako skrajną kontrolę nad własnymi emocjami, w ostateczności prowadzącą do niezdolności panowania nad nimi.

Jednym z najbardziej bezpośrednich ujęć utraty kontroli jest postrzeganie bólu oraz utraty czucia jako czynników, które wprawiają podmiot w poczucie bezradności, wiążące się z ludzkim uzależnieniem od własnego ciała. Morska stwierdza: „[...] dopóki jestem związana z własnym ciałem, pozostaję jego sługą na zawołanie, taki mam dług, taką misję, iż muszę o nie dbać, a w chwili kryzysu wręcz dobijać się o ratunek” (Z, s. 11). Poprzez sformułowania takie jak „dług”, „misja” czy „muszę”, Morska pokazuje, że wszelkie „kryzysy” oznaczają nie tylko utratę kontroli, ale także poczucie wagi własnego istnienia. Choć przedstawiona zależność zdaje się nieco wyolbrzymiona i nieproporcjonalna do faktycznego stanu rzeczy (tak radykalne oddzielenie ciała od umysłu pełni funkcję czysto retoryczną), to oddaje charakter relacji pomiędzy cielesnością a tożsamością jednostki. Zjednoczenie obu elementów następuje dopiero, gdy stan zdrowia autorki się polepsza: „Ja i moje ciało to jedno. Nie mam wątpliwości, że mój umysł stara się zadbać o nasze wspólne szczęście, a nie w zdradziecki sposób nas rozdzielić” (Z, s. 396). Zatem nawet w pełni zdrowia termin „kontrola” oznacza nie tyle panowanie nad własnym organizmem, ile poprawne funkcjonowanie symbiotycznej relacji umysł-ciało.

Reifikacja, jaką Morska stosuje wobec ludzkiego ciała oraz zachodzących w nim zmian, również uwydatnia bezradność podmiotu – ból czy paraliż, przedstawione jako zewnętrzne, niezależne byty, oznaczają, że kobieta nie ma nad nimi żadnej kontroli. Osteofity w kręgosłupie określa mianem „aliena” i zaznacza, że posiadanie go, umieszcza ją „[...] na zewnątrz jakichkolwiek ludzkich struktur” (Z, s. 89). Aspekt ten podkreśla także poprzez stwierdzenie, że „[...] osteofity należą do tej samej klasy co jednorożce” (Z, s. 90). Morska nie podejmuje próby sformułowania żadnych koherentnych wniosków na temat własnych doświadczeń, sugerując tym samym przekonanie o byciu wykluczoną ze społeczeństwa i języka. Do podobnych spostrzeżeń prowadzić może także analiza następujących fragmentów:

Ból sprawia, że jestem jak sklep, w którym jeszcze chwilę wcześniej na półkach stały rozmaite interesujące towary, a tu nagle drzwi magazynu zatrzasują się, a na okna zaciągane są czarne rolety (Z, s. 113).

---

<sup>15</sup> M. Ładoń, *Drzewo kobiet. Matrylinearność w Nieczułości Martyny Bundy*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2020, nr 1, s. 205.

To życie byłoby całkiem do zniesienia, gdyby tylko ktoś dał mi gwarancję, że ból nie podbije dalszych terytoriów, że skończy się na jednej sztywnej nodze (Z, s. 182).

Masywny powrót symptomów jest dla mnie szokiem. Wróg zajmuje raz podporządkowane terytoria z efekciarską łatwością [...]. Nigdy nie rozpoznam twarzy moich prześladowców [...]. Już nigdy stąd nie wyjdę. Tyle potrafię zrozumieć. Niech mi tylko ktoś obieca, że ból ustanie, a wydam wszystkich. Podpiszę wszystko (Z, s. 242).

W stosowanych metaforach autorka przeobraża nie tylko sposób przedstawiania bólu czy utraty uczucia, ale także samej siebie – raz jeszcze podkreśla swoje „wyłączenie” poprzez porównanie się do zamkniętego sklepu. W takim właśnie odcięciu od świata konieczna zdaje się dla niej zewnętrzna walidacja<sup>16</sup>, która oznaczałaby ponowne przyłączenie do pewnej wspólnoty. Jedną z metafor, traktująca ciało chorego jako pułapkę, służy uwydatnieniu powagi sytuacji osoby cierpiącej. Powołując się na książkę *To jest wasze życie. Być ze sobą w chorobie przewlekłej*<sup>17</sup> Małgorzaty Baranowskiej, Morska wskazuje, że takie porównanie nie jest wyłącznie zbiegiem retorycznym:

Małgorzata Baranowska pisze, że choroba jest jak pułapka, a my w niej jesteśmy zwierzęciem. Dla mnie nie jest to nawet metafora. Wciąż mam zakaz poruszania się poza domem [...]. Podtrzymuję w stanie gotowości mój areszt domowy, w którym jestem zarazem więźniem i strażnikiem (Z, s. 248).

Autorka przywołuje zasadne porównanie, ale od samego początku zaznacza, że taki właśnie jest faktyczny stan rzeczy – jest tak źle, jak można sobie wyobrazić. Spostrzeżenia Morskiej znajdują potwierdzenie także w książce *Skafander i motyl*<sup>18</sup> Jeana-Dominique’a Bauby’ego (Z, s. 182–183). W tym wypadku „ciało jako pułapkę” należy traktować niemal dosłownie – kompletny paraliż ciała i jednoczesna sprawność umysłu oznaczają bycie uwięzionym przez własną cielesność. Sam autor określa swoje położenie właśnie mianem „piekielnej pułapki”<sup>19</sup>, a otaczających go ludzi opisuje jako znajdujących się „po drugiej stronie”<sup>20</sup>.

Gdy Morska opisuje zmiany zachodzące w jej ciele, rozpoczyna od przedstawiania ich jako ataków napastnika, aby następnie przejść do sformułowań takich jak: „Chętnie oddaję

---

<sup>16</sup> Poprzez zwroty: „Niech mi tylko ktoś obieca [...]” (Z, s. 242) oraz „[...] gdyby tylko ktoś dał mi gwarancję [...]” (Z, s. 182) autorka sugeruje, że nie ufa już swoim własnym odczuciom i potrzebuje, aby o danej kwestii zapewniła ją osoba z zewnątrz. Oznacza to, że Morska pokłada większe nadzieje w kimś, kto nie rozumie jej sytuacji tak dobrze, jak ona sama. Zatem „trwanie” w dyskomforcie uniemożliwia wyobrażenie sobie alternatywnego sposobu funkcjonowania, a ból i jego antyfizyczny odpowiednik nie tylko wymykają się pamięci, ale także skutecznie ją blokują.

<sup>17</sup> M. Baranowska, *To jest wasze życie. Być ze sobą w chorobie przewlekłej*, Kraków 1994.

<sup>18</sup> J. D. Bauby, *Skafander i motyl*, przeł. K. Rutkowski, Gdańsk 2015.

<sup>19</sup> Tamże, s. 15.

<sup>20</sup> Tamże, s. 45.

prawą nogę chorobie [...]” (Z, s. 132) i „[...] prawa ręka zaczyna słabnąć, potem lewa, jakby z sympatii” (Z, s. 272), sugerując, że zarówno ona, jak i jej ciało dobrowolnie poddają się chorobie. Porażka w postaci zaakceptowania swojego stanu okazuje się więc równie negatywnym doświadczeniem, co aktywny opór wobec bólu-napastnika, wszak obycie z dyskomfortem, podobnie jak brak czucia, stanowić mogą zagrożenie życia:

Ludzie, którzy urodzili się w zespole nieodczuwania bólu, często nie dożywają starości.  
Parzą sobie ręce o palniki. Chodzą na złamanych nogach. Giną od nieleczonych infekcji.  
Ból jest ważny, ponieważ nas chroni (Z, s. 235).

Utrata kontroli rozumiana jako niemożność przepowiedzenia tego, co i kiedy zaboli, stanowi realne zagrożenie dla życia i zdrowia. Podobnym „zakłóceniem” dla poprawnego odczytywania niebezpieczeństwa może być także ból chroniczny, który Nicola Twilley ujmuje jako „radio nastawione na pełen regulator, gdy pokrętko zostało zablokowane”<sup>21</sup>. Natomiast w konwencjonalnym ujęciu bólu uznanie cierpienia podmiotu za utratę kontroli nad jego cielesnością zdaje się głównie zabiegiem retorycznym służącym uwydatnieniu odczuć podmiotu – zasadniczo brak kontroli nad bólem jest tym, co czyni go systemem ochronnym dla ludzkiego organizmu. Do mniej szkodliwych form „panowania” nad bólem, jakie przywołuje Morska, należy m.in. skala oceny bólu, rozumiana jako sposób klasyfikacji i formalnego podporządkowania (Z, s. 236). Sposób ten okazuje się jednak niepraktyczny w obliczu subiektywnego wymiaru cierpienia. Inny przykład stanowić mogą performanse wykorzystujące ból jako element gry<sup>22</sup> oraz przywołana w pierwszym rozdziale „redukcja dysonansu”<sup>23</sup>, czyli uzasadnianie cierpienia poprzez nadawanie mu pozytywnych konotacji.

### 3.3. Nowe, nieobecne „ja”. Transgresyjny wymiar znikania

Jednostka obcująca z antyfizycznością dokonuje mimowolnego aktu transgresji już poprzez zaniechanie granic tego, co uprzednio rozumiane było jako coś wyłącznie fizycznego i materialnego. Do owego zaniechania dochodzi przede wszystkim ze względu na omówioną już utratę kontroli. Podmiot, który nie sprawuje władzy nad własną cielesnością, nie jest

---

<sup>21</sup> N. Twilley, *The Neuroscience of Pain*, <https://www.newyorker.com/magazine/2018/07/02/the-neuroscience-of-pain> [cyt. za:] I. Morska, dz. cyt., s. 235 [dostęp: 18.04.2023].

<sup>22</sup> Morska przywołuje w tym kontekście Marinę Abramović, która kilkakrotnie podkreśla, że „podczas jej przekraczających granice wytrzymałości performansów ból zniknął chwilę po tym, jak wydawało jej się, że za chwilę z jego powodu zemdleje” (Z, s. 236). Sformułowanie to zdaje się niemal dosłownym odzwierciedleniem utraty kontroli w sytuacji skrajnej kontroli.

<sup>23</sup> M. Konnikova, *Pain Really Does Make Us Gain*, <https://www.newyorker.com/science/maria-konnikova/pain-really-make-us-gain> [dostęp: 18.04.2023]. Oryg. „[...] cognitive dissonance”.

w stanie przestrzegać jej granic. Tytułowe znikanie w powieści Morskiej rozumieć należy nie tyle jako proces dosłownej dematerializacji, ile drastycznych zmian w cielesności i tożsamości bohaterki. Dochodzi więc do „śmierci” pewnego „ja”, a w jego miejsce powstaje nowe, przystosowane do innej rzeczywistości. Gdy Morska dokonuje pomiaru tempa, w jakim postępuje choroba (Z, s. 152), i ogranicza wyliczanie swoich symptomów do tych, które uważa za najważniejsze (Z, s. 191), zyskuje pozorną kontrolę poprzez samoświadomość i akceptację. Gdy drętwienie ciała postępuje, autorka stwierdza nawet: „oddaję prawą nogę chorobie, bo w ten sposób ukrywam przed sobą, że nikt mnie nie pyta o zdanie” (Z, s. 132). To właśnie w tym wymiarze akceptacja okazuje się niebezpieczna, gdyż może prowadzić do bagatelizacji stanu zdrowia jednostki (Z, s. 169) i popadnięcia w bezwładne znikanie.

Mając świadomość takiej bezwładności, należy pamiętać, że w powieści autobiograficznej, jaką jest *Znikanie*, transgresyjny wymiar niektórych zjawisk może nie być tak wyraźny, jak w przypadku rozważań na temat zjawisk kulturowych czy społecznych. Mamy wszak do czynienia z intymną sferą, a jej deskrypcja zaburzona jest właśnie przez brak konkretnych ram poznawczych – wyrażenie transgresyjności „antyfizycznego” jest problematyczne, jeśli nie znamy granic, które „antyfizyczne” mogłoby przekraczać<sup>24</sup>. Morska jasno stawia granice bezpośrednio związane z jej osobą, charakterem i priorytetami. Dlatego też utrata czucia w nogach jest dla kobiety dopuszczalną stratą, ale gdy dochodzi do drętwienia twarzy, wizja powiek utrudniających czytanie, okazuje się przerażająca (Z, s. 277). W podobny sposób działa naprzemienny ból i bezwład rąk, uniemożliwiający autorce pisanie. Pomocą okazuje się program komputerowy umożliwiający przekład mowy na tekst. Jest to jednak rozwiązanie czysto formalne i nie chroni Morskiej przed poczuciem osobistej porażki w walce z chorobą. Zaburzona zostaje także sfera tożsamości seksualnej:

[...] Jan zatrzymuje mnie w małym korytarzyku [...], by opowiedzieć mi historię przyjaciela, który odkrywa po powrocie ze szpitala, że jego członek skurczył się do rozmiaru orzeszka. Jego zdaniem jest to tragedia. Nie wiem, jak mu powiedzieć, czym właściwie jest dla lesbijki utrata rąk (Z, s. 104–105).

Choć ostatnie zdanie stanowi przede wszystkim ironiczną reakcję autorki na tendencyjny wywód męczyzny, to wskazuje także na związek cielesności z seksualnością, sugerując, że

---

<sup>24</sup> Adekwatnym punktem odniesienia są, wspomniane już kilkakrotnie, ciało i ból (w konwencjonalnym ujęciu), jednak przeprowadzając analizę powieści Morskiej, należy mieć na uwadze, że przejawy „poddania” wobec choroby sugerują, że autorka może ignorować granice, które byłyby istotne dla obiektywnej analizy omawianego zjawiska. W takim wymiarze to właśnie rezygnacja i akceptacja stanowią akt transgresji tożsamościowej, choć dochodzi nie tyle do przekroczenia granic, ile ich przeniesienia.

drętwienie dłoni zagraża lesbijskiej tożsamości. Wprawdzie utrata czucia nie wpływa na tożsamość seksualną samą w sobie, ale może decydować o związanych z nią działaniach poprzez ograniczanie ciała podmiotu, a co za tym idzie – wzbudzać wątpliwości względem własnej osoby. Utrata możliwości, które dotychczas stanowiły istotną część życia danego człowieka, oznacza swoiste zakwestionowanie istnienia na płaszczyźnie tożsamościowej. Innymi słowy, podobnie jak w przypadku intensywnego bólu, znikanie wiąże się także z doświadczeniem dysocjacji, co potwierdzają następujące fragmenty:

Za każdym razem, gdy słyszę „pani Izo”, dziwię się trochę. To jestem ja. Jeszcze. Wciąż (Z, s. 143).

Nie umiem już dłużej być ani pilna, ani wzorowa, ani czarująca, ani sympatyczna, ani dobra (Z, s. 408).

Jeszcze w styczniu – gdy tylko się upewnię, że czeka mnie jakieś nowe życie, bo widocznie wzmacniam się już trwale [...] – postanawiam zmienić nazwisko (Z, s. 462).

W obliczu trudności z czynnościami, które do tej pory stanowiły element codzienności, autorka traci poczucie samej siebie. Jednostka doświadczająca dowolnej formy cierpienia czy dyskomfortu przez dłuższy okres czasu doświadcza dysocjacji, ponieważ zostaje zmuszona do jak najszybszego zaadaptowania się w zupełnie nowej rzeczywistości. Dlatego też Morska, tymczasowo wykluczona ze sfery akademicko-literackiej<sup>25</sup>, stanowiącej istotną część życia kobiety, dziwi się, że nadal jest tą samą osobą. Z kolei zmiana nazwiska sugeruje niemal dosłowne narodziny nowego „ja”, wszak powrót do zdrowia nie oznacza dla autorki powrotu do wyjściowego stanu ciała i psychiki. Wręcz przeciwnie – Morska zaznacza, że nie chodzi o to, aby wyzdrowieć, lecz aby „nie odpuścić” (Z, s. 287) i „nie zniknąć” (Z, s. 475).

Zaburzona zostaje także percepcja rzeczywistości osoby cierpiącej. Na poziomie językowym raz jeszcze dochodzi do przywołania wyolbrzymiających, uduchowiających metafor, aby następnie wykazać, że zasadniczo nie są one tak odległe od faktycznego stanu rzeczy, jak mogłoby się początkowo wydawać:

---

<sup>25</sup> Na poczucie wykluczenia Morska wskazuje, mówiąc: „Uniwersytet jest całym moim życiem. Ale nadchodzi kryzys i przestaję móc wytwarzać dobra, dzięki którym zasługiwałam na akceptację” (Z, s. 408). Pogorszenie się stanu zdrowia kobiety powoduje zastój kariery uniwersyteckiej, a utrata czucia w dłoniach utrudnia twórcze działania literackie. Podobnie jak w przypadku tożsamości seksualnej – drętwienie zaburza takie aspekty życia jak kariera zawodowa czy zainteresowania. Mimo że pod kątem wewnętrznych rozważań Morska wyklucza się sama, istotnym czynnikiem zdaje się przywołana wcześniej pamięć protetyczna, która kształtuje uniwersalne pojęcie na temat tego, co dzieje się z kimś takim, jak ona, gdy znajduje się w podobnej sytuacji. Autorka, zdając sobie sprawę z powszechności takich przekonań, decyduje się na samowygnanie, aby uniknąć bezpośredniego odrzucenia przez środowisko.

Dezorientacja też mnie nie opuszcza. Kiedy przyjmę zaproszenie mojego opiekuna na sobotni obiad, zgubię się na znanej mi już wcześniej trasie, zapomnę adresu i następstwa ulic, a szczyty domów pochylą się ku mnie obco i wrogo (Z, s. 48).

Dla mnie tuż za furtką zaczynają się igrzyska śmierci. Chodniki nierówne i wrogie, krawężniki budzą trwogę, asfalt się piętrzy, drzwi do kliniki są za ciężkie (Z, s. 57).

Poruszanie się po tym hotelu to prawdziwy bieg z przeszkodami [...] (Z, s. 94).

Droga z domu na przystanek to jak wspinaczka na Mount Everest [...] (Z, s. 150).

Podłoga boli przy chodzeniu (Z, s. 180).

Wszelkie opisy przestrzeni, jakich dokonuje Morska, sugerują, że w obliczu choroby i związanego z nią znikania codzienne życie staje się nieustannym wysiłkiem, a jedynym sposobem na zobrazowanie tegoż wysiłku jest odniesienie się do czynności stanowiących wyzwanie nawet dla osób w pełni sił. Z kolei czas poświęcony na zwalczanie choroby, uznany jest przez autorkę za „stracony” (Z, s. 465), zupełnie jakby cierpienie stanowiło „wyrwanie” danego okresu z życia człowieka. Oznacza to, że transgresyjny wymiar znikania dotyczy tożsamości podmiotu zarówno pod względem jego postrzegania samego siebie, jak i percepcji czasu oraz przestrzeni.

Istotnym elementem powieści Morskiej jest kontekst społeczno-kulturowy, w tym także stan medycyny, który, jak wykazałem w pierwszym rozdziale, jest jednym z czynników konstytuujących przyjęte przeze mnie pojęcie bólu kobiecego. Kwestia ta pozwala raz jeszcze zwrócić się ku wyrażalności nieobecnego i roli języka w znikaniu. Wiemy już, że poczucie znikania należy uznać za formę bólu. Morska, podobnie jak Scarry, dostrzega unicestwiający charakter cierpienia: „Wystarczy, że w stosownej chwili zmuszę się do zamknięcia ust, a już czuję rozkosz znikania [...]. Czy nie wystarczy, że muszę zmagać się z bólem?” (Z, s. 345). Autorka przyjmuje tutaj nieesencjalistyczne podejście do języka, traktując go jako narzędzie, które kreuje rzeczywistość – jeśli coś nie zostanie wyrażone, tudzież jeśli osoba cierpiąca „zamknie usta”, ból pozostanie skrajnie prywatny, jakby w ogóle nie miał zaistnieć. Stanowisko to pomija jednak afektywny i biologiczny aspekt cierpienia. Ból może pozostać niewyrażony ze względu na swój przedspołeczny wymiar, ale nie oznacza to, że jest on nieobecny. To właśnie poprzez przedspołeczne, zinternalizowane cierpienie i wywoływane nim obawy, ból jest nieustannie konstytuowany i ucieleśniany. Jak stwierdza jeden z lekarzy Morskiej: „Pani boi się paraliżu. W rezultacie go pani przywołuje. Im bardziej się pani boi, tym bardziej go pani umacnia” (Z, s. 209). Niemniej póki cierpienie nie zostanie uzewnętrznione językowo,

pozostaje zjawiskiem prywatnym, a ze względu na swój subiektywny charakter – niewyrażonym<sup>26</sup>.

Naprzeciw tym spostrzeżeniom wychodzą jednak przykłady werbalizacji, które właśnie poprzez uspołecznienie cierpienia pozwalają na wytchnienie, nawet jeśli wyłącznie dzięki dystrakcji (Z, s. 31; s. 323). Uznanie języka za „przyczynę” bólu jest więc zwyczajnym nadużyciem, ponieważ ów język służy wyłącznie komunikacji, a w niektórych przypadkach pełnić może nawet funkcję *katharsis*. Osobną kwestią jest sama komunikacja związana z cierpieniem, gdyż, jak już wiemy, ból jest zjawiskiem o złożonej strukturze, oscylującym między subiektywnym a obiektywnym. Problematyczność ta wynika jednak nie z samego procesu wyrażania, a potencjalnych różnic – zarówno biologicznych, jak i społeczno-kulturowych. Morska zdaje się świadoma tego problemu i wyraża trudności związane ze wszelkimi oczekiwaniami wobec tego, jak będzie ona znosić ból:

Nabieram przekonania, że pozytywne myślenie to jakiś tutejszy kobiecy rytuał, a ja, zamiast się w nim roztopić, swoim sceptycyzmem go znieważam, jakby chodziło o jakąś profanację świętości, jakby zadawanie pytań było szyderstwem (Z, s. 87).

Raz jeszcze kobieca „odporność” na ból traktowana jest jako naturalny stan rzeczy, a nawet *sacrum*, którego nie należy kwestionować. Wiemy jednak, że bezwzględna akceptacja cierpienia jest równie problematyczna, a nawet niebezpieczna. Z kolei pod kątem społecznym wszelkie objawy pozytywnego usposobienia jawić mogą się jako skutek nierzetelnego wyolbrzymiania bólu: „Jedynę więc, co można było mi zarzucić, to nadmiar pogody ducha” (Z, s. 218). Ignorowana jest bowiem złożona struktura bólu<sup>27</sup>: konteksty społeczno-kulturowe (oczekiwania względem kobiecej wytrzymałości na ból są efektem dyskryminacji płciowej), subiektywność cierpienia (ból definiowany jest przez najszybciej weryfikowalny punkt odniesienia, w tym wypadku – płeć), wieloaspektowość (sceptycyzm uchodzi za słabość, a optymizm za dowód niesłusznej hiperbolizacji). Ignorancja ta prowadzi do natychmiastowych acz niejednokrotnie dyskryminujących i szkodliwych konkluzji. Niezależnie od postawy

---

<sup>26</sup> Niewyrażonym, ponieważ wiemy już, że w wymiarze jednostkowym (afektywnym, przedspołecznym) bólu nie sposób wyrazić tak, aby był odczuwalny dla innych. Niemniej w konkretnej przestrzeni społeczno-kulturowej staje się on wyrażalny poprzez kontekst tejże przestrzeni. W tym wymiarze ból traktować należy zarówno jako niewyrażony – ponieważ może zostać uspołeczniony, ale jeszcze się taki nie stał – jak i niewyrażalny, wszak uspołecznienie to służy wytworzeniu koncepcji bólu, która ułatwi komunikację, ale także bezpowrotnie oddali od prymarnego, afektywnego wymiaru cierpienia.

<sup>27</sup> Przykład takiej struktury stanowi pojęcie „*la belle indifférence*” (Z, s. 218), które rozumieć można jako stan „błogiej obojętności” wobec niepokojących objawów związanych ze stanem zdrowia. Według DSM-5 *la belle indifférence* wiąże się z zaburzeniami konwersyjnymi (neurologiczne objawy bez organicznych przyczyn), choć nie dotyczy wyłącznie ich (American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition*, Arlington 2013, s. 320).

kobiece cierpienie zdaje się skazane na tendencyjne, bezzasadne zarzuty. Wyprowadzanie generalizujących wniosków uchodzi za bardziej efektywne, aniżeli rozważania natury teoretycznej, które, choć uzasadniają niepoprawność generalizacji w przestrzeni związanej z bólem, nie oferują żadnej produktywnej alternatywy dla społeczno-komunikatywnego wymiaru cierpienia.

Przedstawione rozważania wskazują na duże podobieństwo między transgresyjnością konwencjonalnego a antyfizycznego ujęcia bólu. Oba zjawiska, mimo że w sensie fizycznym są sobie przeciwstawne, prowadzą do zbieżnych doświadczeń, ponieważ stanowią porównywalne naruszenie „domyślnego” stanu organizmu, a co za tym idzie – w podobny sposób oddziałują na tożsamość jednostki: 1) prowadzą do dysocjacji wywołanej drastyczną zmianą w percepcji siebie i świata, jednocześnie umacniając podmiot w istnieniu poprzez jego konieczne uczestnictwo w owych zmianach; 2) utrudniają werbalizację ze względu na afektywny nadmiar lub niedobór czucia; 3) prowadzą do/są efektem utraty kontroli nad własną cielesnością i tożsamością; 4) ograniczają osobę cierpiącą do jednostkowej interpretacji bólu, co utrudnia późniejszą komunikację z innymi. Wnioski te nie ułatwiają uniwersalizacji jakichkolwiek założeń na temat bólu, gdyż zachodzące schematy niezmiennie podlegają subiektywnemu doświadczeniu i czynnikom zewnętrznym. Jednak przeprowadzone wywody potwierdzają założenie, że transgresyjny wymiar bólu nie dotyczy wyłącznie fizycznego cierpienia, a aspekt ten zdaje się istotny dla poprawnej interpretacji kobiecych postaci literackich oraz ogólnego ujęcia bólu w medycynie i przestrzeni społeczno-kulturowej.

## Zakończenie

Przedstawione rozważania teoretyczne oraz analiza wybranych powieści niewątpliwie stanowią jedynie prolegomena dla badań nad transgresyjnym wymiarem bólu. Sam koncept cierpienia, który na przestrzeni czasu interpretowano na różnorodne sposoby, nie podlega żadnej jednoznacznej definicji, przez co wyciąganie wszelkich wniosków jawić może się jako niekonstruktywne. Niemniej uprzednie sformułowanie koncepcji bólu kobiecego pozwoliło mi na wysunięcie istotnych tez, wpływających korzystnie na potencjalne interpretacje tekstów poruszających motyw cierpienia rozumianego jako czynnik konstytuujący tożsamość.

Przeprowadzona analiza uwydatnia więź pomiędzy kobietą a cierpieniem. Relacja ta, bazująca na dualistycznym podziale na duszę (męskość) i ciało (kobiecość), objawia się m.in. poprzez dyskryminację płciową w przestrzeni społecznej i medycznej. Z kolei ból sam w sobie wpływa na tożsamość zarówno w sensie momentalnego odczuwania, jak i permanentnych zmian. Współczesna literatura kobieca obrazuje cierpienie z wykorzystaniem obecnego stanu wiedzy na temat medycyny i konkretnych zjawisk społecznych, niejednokrotnie ironizując opisywane doświadczenia, aby wykazać dezaprobatę wobec stereotypowego ujęcia kobiecego cierpienia: 1) ból jako determinanta w *Nieczułości* Martyny Bundy kontrastuje ze wzbierającym na popularności motywem przerywania traumy pokoleniowej; 2) w powieści *W powietrzu* Ingi Iwasiów intensyfikacja opisów doznań sadomasochistycznych do stopnia, w którym preferencje podmiotu są reifikowane i zyskują autonomiczność, zdają się prześmiewcze wobec wciąż powszechnej opinii traktującej sadomasochizm jako niebezpieczne zaburzenia; 3) *Znikanie* Izabeli Morskiej zasadniczo przedstawia współczesny stan medycyny i akceptacji społecznej jako czynniki zmuszające kobietę do osunięcia się w niebyt – paradoksalnie, aby przetrwać. Przedstawione rozważania stanowią próbę rekonstrukcji bólu kobiecego: w literaturze podmiotu zauważyć możemy rezygnację z patetycznego wizualizowania kobiecego cierpienia jako naturalnego stanu rzeczy, który w wymiarze społecznym świadczyć miałby o kobiecej sile. Zamiast tego siła ta przekazana jest decyzyjności, czego przykładów doszukiwać możemy się we wspomnianej już ironizacji. Natomiast w przypadku bohaterki literackiej decyzyjność polega na ukierunkowywaniu bólu poprzez działania takie jak mimowolne przejście apatycznej postawy matki (a więc gloryfikacja apatii), oswojenie pragnień sadomasochistycznych, a także zanurzenie się w chorobie.

Transgresyjny wymiar konkretnych zjawisk dotyczy płciowości (performatywność, normy płciowe w praktykach sadomasochistycznych), etapowości życia (rytuały przejścia,

dojrzałość, rola matki), apercpecji (retrospekcje, dysocjacja, utrata kontroli), wyrażalności (przedspołeczny, afektywny wymiar bólu) czy nawet sposobu interpretowania samego bólu (somasochizm i antyfizyczność jako transgresje wobec konwencjonalnego ujęcia bólu). Badane zjawiska dotyczą więc różnorodnych sfer życia, a transgresyjny wymiar bólu zdaje się istotnym aspektem zarówno dla badań nad kobiecą tożsamością, jak i szeroko ujętą teorią gender – ból jest wszak konceptem separującym i konstytuującym płć – oraz zwrotem afektywnym – gdyż przedspołeczny wymiar cierpienia stanowić może rozwinięcie badań nad afektem o zjawiska niezwiązane ściśle z emocjami.

Kwestią wymagającą rozwinięcia jest binarne ujęcie płci, przyjęte przeze mnie na potrzeby tej pracy. W toku rozważań istotnym elementem okazała się performatywność bólu, wynikająca z jego społeczno-kulturowego uwarunkowania. Owa performatywność, przejawiająca się m.in. w praktykach somasochistycznych czy rytuałach przejścia, nieodzownie wiąże ze sobą pojęcia płci i bólu. Pod tym względem zdaję sobie sprawę z konfliktowości przyjętego stanowiska. Z jednej strony ograniczenie zakresu badanego zjawiska jest kluczowe dla przeprowadzania rzetelnej i produktywniej analizy. Z drugiej – pozbawiam się niewątpliwie istotnej perspektywy badawczej, która większy nacisk kładzie na performatywny wymiar cierpienia, uwydatniając tym samym transgresyjne korelacje między bólem a płcią. Niemniej, jak wykazałem wcześniej, analiza konstruktu bazującego na wielu zróżnicowanych dyscyplinach (biologii, filozofii, medycynie, naukach społecznych, kulturze) wiąże się ze świadomością, że przeprowadzenie w tym kierunku jednorazowego, wyczerpującego wywodu może okazać się niemożliwe. Stąd też formułuję wnioski istotne dla dalszych rozważań, jednocześnie zdaję sobie sprawę, że takowe rozważania są konieczne.

# Bibliografia

## Literatura podmiotu

Bunda Martyna, *Nieczułość*, Kraków 2017.

Iwasiów Inga, *W powietrzu*, Warszawa 2014.

Morska Izabela, *Znikanie*, Kraków 2019.

## Konteksty literackie

Baranowska Małgorzata, *To jest wasze życie. Być ze sobą w chorobie przewlekłej*,  
Kraków 1994.

Bauby Jean-Dominique, *Skafander i motyl*, przeł. K. Rutkowski, Gdańsk 2015.

Nelson Maggie, *Argonauci*, przeł. K. Gucio, Wołowiec 2020.

## Literatura przedmiotu

American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition*, Arlington 2013.

Balcerzan Edward, *Niewyraźalne czy nie wyrażone*, „Teksty Drugie” 1997, nr 3, s. 5–19,  
<http://tekstydrugie.pl/pl/biblio/bo-w-zyjacych-jezyku-nie-ma-na-to-glosu/>  
[dostęp: 09.05.2023].

Bourke Joanna, *The Story of Pain: From Prayer to Painkillers*, Oksford 2014.

Brach-Czaina Jolanta, *Otwarcie* [w:] tejże, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018, s. 26–66.

Butler Judith, *Uwikłani w pleć*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.

Burzyńska Anna, *Afekt – podejrzany i pożądany* [w:] *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza i in.,  
Warszawa 2015, s. 115–134.

Burzyńska Anna, *Feminizm* [w:] Burzyńska Anna, Markowski Michał P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 389–438.

De Carlo Andrea Fernando, *Ecce femina – podróż do źródła kobiecości. Wokół krwi menstruacyjnej we współczesnej literaturze polskiej na podstawie wybranych przykładów – Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk*, „Postscriptum Polonistyczne” 2017, nr 2, s. 119–131, <https://journals.us.edu.pl/index.php/PPol/article/view/9893>  
[dostęp: 09.05.2023].

Chemaly Soraya, *Rage Becomes Her*, Londyn 2018.

- Dauksza Agnieszka, *Przemoc wrażenia. Wstępne rozpoznanie literatury i sztuki afektywnej* [w:] *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza i in., Warszawa 2015, s. 555–591.
- Deleuze Gilles, *Masochism: Coldness and Cruelty*, Nowy Jork 1991.
- van Gennep Arnold, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.
- Hoffman Diane E., Tarzian Anita J., *The Girl Who Cried Pain: A Bias Against Women in the Treatment of Pain*, „The Journal of Law, Medicine & Ethics”, t. 29, nr 1, s. 13–27, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=383803](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=383803) [dostęp: 25.03.2023].
- Jewtuch Katarzyna, *Pornografia współczesna*, Wrocław 2017.
- Kristeva Julia, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007.
- Kujawińska-Courtney Krystyna, *Feministyczna krytyka literacka: teorie i praktyki*, „Pamiętnik Literacki” 1998, nr 3, s. 99–113, <https://rcin.org.pl/ibl/dlibra/publication/85432/edition/68159/content?ref=L3B1YmxpY2F0aW9uLzczMDYxL2VkaXRpb24vNzE4MzQ> [dostęp: 09.05.2023].
- Landsberg Alison, *Prosthetic Memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, Nowy Jork 2004.
- Lisowska Katarzyna, *Metaforyczność w dyskursie genderowym polskiego literaturoznawstwa po 1989 roku*, Kraków 2019.
- Ładoń Monika, *Drzewo kobiet. Matrylinearność w Nieczułości Martyny Bundy*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2020, nr 1, s. 201–214, <https://rep.up.krakow.pl/xmlui/handle/11716/10649> [dostęp: 09.05.2023].
- Łebkowska Anna, *Zdarzenie – afekt – twórczość* [w:] *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza i in., Warszawa 2015, s. 347–371.
- Pęknięcia, granice, przemiany. Tożsamościowe transgresje w literaturze XX i XXI wieku*, red. J. Wróbel, Kraków 2013.
- Porzuczek Sebastian, *Mapowanie bólu. Lektura – spojrzenie – afekt*, Kraków 2020.
- Scott Catherine, *Thinking Kink: The Collision of BDSM, Feminism and Popular Culture*, Jefferson 2015.
- Sławek Tadeusz, *Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego* [w:] *Ból*, red. A. Czekanowicz, S. Rosiek, Gdańsk 2004, s. 11–21.
- Sontag Susan, *Regarding the Pain of Others*, Nowy Jork 2003.

Szpilka Jan, *Opowiadając chciany ból. Czego nie potrafi się powiedzieć o sadomasochizmie*,  
„Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2018, nr 1/2, s. 216–220,

<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=691875> [dostęp: 09.05.2023].

*Tożsamość i transgresja w literaturze*, red. W. Nowicki, A. Orłowska, W. Pyczek,  
Zamość 2011.

Tużnik Marta, *Problem abiekcji w kulturze*, „Kultura i Wartości” 2016, nr 19, s. 117–138,

<https://journals.umcs.pl/kw/article/view/4153> [dostęp: 09.05.2023].

## **Netografia**

Fenton Siobahn, *How Sexist Stereotypes Mean Doctors Ignore Women's Pain*,

<https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/health-news/how-sexist-stereotypes-mean-doctors-ignore-women-s-pain-a7157931.html> [dostęp: 11.12.2022].

Kiesel Laura, *Women and pain: Disparities in experience and treatment*,

<https://www.health.harvard.edu/blog/women-and-pain-disparities-in-experience-and-treatment-2017100912562> [dostęp: 11.12.2022].

Konnikova Maria, *Pain Really Does Make Us Gain*,

<https://www.newyorker.com/science/maria-konnikova/pain-really-make-us-gain>  
[dostęp: 25.03.2023].

Twilley Nicola, *The Neuroscience of Pain*,

<https://www.newyorker.com/magazine/2018/07/02/the-neuroscience-of-pain>  
[dostęp: 18.04.2023].