

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Odpad w obiegu: strategię symbolicznego recyklingu

W powszechnym rozumieniu recykling jest ponownym wprowadzaniem w obieg zużytych materiałów, metodą zagospodarowywania odpadów. Jednocześnie u podstaw idei wykorzystania surowców wtórnych leży przekonanie o możliwości stworzenia zamkniętego systemu, w którym nic nie wypada z obiegu, a co za tym idzie, pojęcie odpadu nie ma zastosowania. Symbol recyklingu – trzy strzałki układające się we wstęgę Möbiusa, niczym symbol nieskończoności, mityczny wąż Uroboros zjadający swój własny ogon, zdają się nigdy nie ustawać w swym pędzie, jakby to właśnie siła zawrotnego, dookólnego wirowania utrzymywała obieg w stanie szczelności i integralności. Ten bezustanny ruch zdaje się generować przestrzeń ciągłych napięć i dynamicznych interakcji wewnątrz powstałej sfery, spychając na margines wszystko, co nie zmieściło się w obiegu lub z niego wypadło. To co odrzucone i marginalne nie ma więc udziału w cyklicznej aktywności, nie wytwarza energii, pozostaje bierne i bezużyteczne, staje się odpadem. Zamknięty obieg nie uznaje luk i szczelin w przepływie materii. Postrzegany jako swego rodzaju procedura zdaje się on być systemem działającym według własnego wzorca. Zakłócenie w którejkolwiek z faz grozi zachwianiem całego procesu. To właśnie ciągły ruch i napięcia wewnątrz cyklu gwarantują jego równowagę i integralność. Ten zamknięty, cykliczny obieg jest także okręgiem, oświetloną geometryczną sferą, symbolizującą harmonię, porządek i regularność. Staje się on ucieleśnieniem wielkich narracji nowoczesności: idealnych acz skończonych struktur wyznaczających granice temu, co w sobie zawierają, struktur reprezentujących perfekcję, racjonalizm, celowość i bezodpadowość. To, co mieści się w zamkniętym obiegu, jawi się jako sfera regulacji i znaczenia, natomiast to, co poza ten obieg wykracza, wskazuje miejsce, w którym „znaczenie się załamuje”¹. Dyskurs, porządek symboliczny, kultura często postrzegane są właśnie jako sfery wyznaczone określonymi granicami.

To, co znajduje się poza wyznaczoną sferą, często postrzegane jest jako potencjalne źródło zagrożenia dla uporządkowanego systemu, niczym opisany przez Julię Kristewę abiekt – coś, co „zakłóca tożsamość, system, porządek” oraz „nie respektuje granic, pozycji, zasad”². Abiekt według Kristewej jest obcym w jestestwie, wydalina, tym, co zaburza integralność *propre* („własnego i czystego ja”)³. Oddzielenie się do abiektu wyznacza moment wejścia w świat kultury i oddzielenie się od nieodróżnialnego, predyskur-

sywnego chaosu. Abiekt, jak twierdzi Kristeva, „odbiega od porządku symbolicznego”⁴. Mary Douglas w swym klasycznym studium o nieczystości zwraca uwagę na konieczność rozpatrywania nieczystości w kategoriach „wykroczenia przeciw porządkowi”⁵, pozbawiając ją tym samym właściwości „biologicznych” i „naturalnych”. Istnienie kategorii brudu natomiast spełnia według Douglas ważną rolę kulturotwórczą – wyznacza granice Symbolicznego, reguluje skomplikowane relacje między jestestwem i otoczeniem oraz wskazuje sfery zakazane.

Dość oczywiste stwierdzenie historyczki Susan Strasser iż „ludzie pozbywają się nadmiaru”⁶ może posłużyć jako punkt wyjścia do głębszej analizy. Śmieci, według Strasser, są wytworem procesu sortowania i klasyfikacji, które zawsze mają wymiar przestrzenny⁷, czego przykładem może być fakt, iż „kategorie marginalne składowane są w marginalnych przestrzeniach”⁸. Ten podział na miejsca centralne i marginalne wydaje się mieć również zastosowanie w studiach nad kulturowym wymiarem takich kategorii jak śmieci, brud, zanieczyszczenia czy odpady. Semiotyka utrzymania granic⁹ pełni kluczową rolę w teorii Mary Douglas, która koncentruje się na procesach porządkujących, oddzielających sfery dozwolone od tych zakazanych. Kristeva, odnosząc się zresztą do pracy Douglas, podkreśla znaczenie demarkacji dla wyodrębnienia się pojęcia nieczystości, która „nie stanowi jakości samej w sobie, lecz ma zastosowanie tylko wówczas, gdy odnosi się do *granicy*, i, dokładniej mówiąc, reprezentuje obiekt wyrzucony poza tę granicę, jej drugą stronę, margines”¹⁰. Rozgraniczenie, kategoryzacja są więc tu pojęciami kluczowymi: odrzucenie „nieczystości” wymaga zdefiniowania jej, a więc – w pewnym sensie – okiełznania, uzyskania nad nią kontroli poprzez wtłoczenie jej w odpowiednią kategorię nieprzydatności. Jednocześnie marginalizacja „odpadu” sprawia, że tę kontrolę tracimy, godząc się na dryfowanie odrzuconego w przestrzeni „poza”, która nie podlega już dalszym kategoryzacji i jest pozbawiona wszechmocnej kontroli Symbolicznego. Dlatego też trudno wyobrazić sobie byty skazane na wieczną banicję. To, co marginalizowane, powróci więc prędzej czy później do centrum, zostanie ponownie wciągnięte w obieg.

Mimo całej swej ambiwalencji, porządkowanie jawi się jako projekcja najbardziej pożądanego stanu pewności i regularności, jako gwarancja stabilnego jestestwa. Różne praktyki oczyszczania i wprowadzania ładu mają za cel ochronę integralności „własnego i czystego ja”. Douglas zdaje się większą wagę przykładac do znaczenia samego procesu porządkowania niż do jego efektów, zwracając tym samym naszą uwagę na prowizoryczność i niestabilność wszystkich zabiegów zmierzających do uporządkowania naszego środowiska. Twierdzi wręcz, że „główną funkcją koncepcji podziałów,

oczyszczenia, rozróżniania i karania wykroczeń jest narzucanie bezładnemu z konieczności doświadczeniu charakteru systemowego. Coś na kształt porządku można osiągnąć tylko przesadnie akcentując różnice między tym, co w środku i tym, co na zewnątrz, w górze i na dole, tym, co z nami i tym, co przeciw nam¹¹. To właśnie w samym procesie porządkowania, wyraźniej nawet niż w przestrzeni uporządkowanej, ujawnia się systemowy charakter dyskursu. Z punktu widzenia systemu organizowanie zdaje się być ważniejsze niż organizacja. Podobnie jak Douglas, która mówi o próbie ujarzmienia tego, co z konieczności bezładne, Kristeva wspomina o „marginesie na płynnej strukturze”¹², wyraźnie wskazując na kruchość systemu i konieczność ciągłego wzmacniania i uwypuklenia kategorii i rozgraniczeń. Wbrew ciągłej wymianie znaczeń, bezustannemu przewartościowywaniu, rzadko mamy wątpliwości co do tego, czy coś budzi nasz wstręt czy nie, mimo że uczucie wstrętu często miesza się z przedziwną fascynacją. Utrzymywanie ciągłego i stałego napięcia, równowagi sił wewnątrz tej potężnej maszyny wydaje się być warunkiem zachowania względnej stabilności, która jednak nigdy nie jest statyczna, ale zawsze zależna od ścierania się, parcia i dynamicznych interakcji. Procesy te zdają się działać w ramach zamkniętego obiegu, którego bilans, mimo ciągłej rotacji i wymiany elementów, zawsze musi pozostać taki sam.

Ze względu na ważną rolę demarkacyjną, jaką pełni rozgraniczenie między abiektem a *propre* („własnym i czystym ja”), obecność elementu „nieczystego” staje się poniekąd gwarantem istnienia czystego centrum: „tam, gdzie jest brud jest też system”¹³. William A. Cohen pisze o konstruktywnej funkcji brudu, wskazując na kluczowe znaczenie dla samostanowienia się kultury tego, co „napiętnowane jako brudne, haniebne bądź wykluczone poza nawias oficjalnej kultury”¹⁴. Wytyczanie granicy pomiędzy jadalnym i niejadalnym, czystym i nieczystym, użytecznym i bezużytecznym spełnia funkcję określania ram podmiotu i przedmiotu. Może ono przybrać formę indywidualnego oddzielenia się od wydzielin ciała, usunięcia odpadów poza obszar domostwa lub miejskich strategii pozbywania się nieczystości zarówno materialnych jak i społecznych. Znajdujące się za murami miast cmentarze czy wysypiska noszą piętno brutalnej analogii ze znajdującymi się na obrzeżach slumsami i przytułkami. Wszelkie wysiłki zmierzające do eliminacji z pola widzenia „brudu” (a raczej tego, co w danym momencie postrzegane jest jako brud) uosabiają działanie mechanizmu, który Douglas nazywa narzuceniem porządku systemowego i pozytywnym wysiłkiem mającym na celu organizację otoczenia¹⁵. Można pójść jeszcze dalej i zaryzykować stwierdzenie, że mechanizm ten nie tylko stanowi metaforę szerszych procesów kulturotwórczych, ale wręcz może być w nie materialnie uwikłany. Taką kontrowersyjną tezę wysnuwa Rodolphe el-Khoury, autor wstępu do angielskiego przekładu owianej (nie)sławą *Histoire de la merde* Domini-

que'a Laporte'a. Twierdzi on, że organizacja nowoczesnej przestrzeni miejskiej wraz z jej instytucjami i funkcjami społecznymi jest wynikiem wzrastającego znaczenia czynników higieniczno-olfaktorycznych¹⁶. Podział i fragmentaryzacja prowadzą do wyodrębnienia się współczesnego mieszkania, łóżka i mogiły podobnie jak oddzielenie się od matczynej nierozróżnialności pozwala podmiotowi na ukonstytuowanie się i wprowadza go w sferę porządku symbolicznego.

Porządkowanie i organizowanie otoczenia są swego rodzaju rozgrzeszeniem – neutralizują transgresyjne właściwości tego, co znalazło się poza obiegiem, unieszkodliwiają jego destrukcyjny potencjał, sprawiają, by element marginalny na powrót mógł zostać wciągnięty w cykl celowości. Oczyszczanie to jednak nie tylko porządki. Często sama racjonalizacja odpadów, nadanie im sensu i znaczenia, pozwala wciągnąć je ponownie w obieg, sprawiając jednocześnie, iż przestają być odpadami i stają się surowcem wtórnym. Surowiec wtórny jest bytem bardziej systemowym niż produkt „czysty”, mający ugruntowaną pozycję wewnątrz systemu, gdyż w swej „wtórności” stanowi on żywy dowód mocy sprawczej tegoż. Cohen twierdzi, że nawet najbardziej plugawe substancje mogą stać się przedmiotem „utopijnej fantazji ponownego użycia i regeneracji”¹⁷. Nowoczesność jako system tworzy dyskursy wymuszające taki obieg materii. Świat, w którym rządzi *ratio*, nie dopuszcza marnotrawstwa, gdyż u jego podstaw leży celowość, co musi prowadzić do tego, że każda substancja i byt mają swoje zastosowanie w genialnym mechanizmie boskiej ekonomii. Należy je tylko odkryć.

Prócz wywodu o bezodpadowej utopii Cohen wprowadza również rozróżnienie pomiędzy dwoma rodzajami bytów marginalnych, które nazywa odpowiednio „zanieczyszczającymi” i „przetwarzalnymi”. Według niego pierwsza kategoria obejmuje to, co zakaźne i niebezpieczne, a zatem skazane na niebyt i odrzucenie, podczas gdy do drugiej grupy należą byty wyrzucone na margines, lecz potencjalnie produktywne¹⁸. Podział ten pobrzmiewa dalekim echem myśli Georgesa Bataille'a, który opisuje dwa sposoby, dzięki którym świat pracy radzi sobie ze swymi odpadami. Otóż, jak twierdzi Bataille, wiedza – jako integralna dyscyplina racjonalnego i zdyscyplinowanego świata pracy i rozumu – ucieleśnia wszelkie dyskursywne mechanizmy świata pracy. Poznanie jest koniecznym stadium wiedzy, ta natomiast jest niezbędna do przetrwania. Jednakowoż wiedza, podobnie jak każdy inny proces, produkuje odpady, które mogą podważyć stabilność dyskursu. Uświadamiają nam bowiem one istnienie „heterogenicznego” obszaru wykraczającego poza racjonalny system i rozum. Dlatego, jak sugeruje Bataille, „odpady” czyli „ciała obce” podlegają dwóm przeciwstawnym procesom – ekspulsji i apropiacji¹⁹.

Zarówno w teorii ekspulsji i apropiacji Bataille'a, jak i w proponowanym przez Cohena rozróżnieniu na byty zanieczyszczające i przetwarzalne

obecny jest swoisty paradoks. Skoro imperatyw odzysku dotyczy wszystkich substancji, a dyskurs świata pracy ma totalitarne aspiracje, to czyż skazując niektóre byty na odrzucenie nie wzmacniamy sfery niedyskursywnej będącej poza kontrolą systemu? Należałoby więc przyjąć, iż w nowoczesnym paradygmacie wydajności nie ma miejsca na nieodwracalne odrzucenie. Doskonale odzwierciedla to ambiwalencja konotacji, jaką wywołuje na przykład obraz wysypiska śmieci: z jednej strony funkcjonuje ono w naszej świadomości jako miejsce ostateczne, cmentarzysko przedmiotów, na którym kończą one swoje istnienie, a jednocześnie jako przestrzeń naznaczona potencjałem przetwarzania: konieczny etap pozwalający otworzyć możliwość odzyskania materii dla nowej formy. Odrzucenie (*abjection*) jawi się zatem jako ważne stadium prowadzące do ponownej absorpcji marginalizowanych kategorii w regularny obieg. Nic nie jest więc „brudne” z zasady i na zawsze, co zresztą potwierdza Mary Douglas twierdząc, że brud jako taki nie istnieje, jest tylko czymś „nie na swoim miejscu”²⁰. Podobne, skądinąd oczywiste stwierdzenie Susan Strasser, że „nic nie jest samo w sobie śmieciem”²¹, każe kwestionować istnienie pojęcia nieczystości jako kategorii naturalnej czy wręcz biologicznej. Nieczystość, śmieć, zmaza istnieją tylko w określonym kontekście klasyfikacji i pojawiają się jako jej efekty uboczne. „Brud” czy „odpady” nie są zatem stabilnymi kategoriami, ale jedynie służą oznaczeniu bytów, które tymczasowo znalazły się poza obiegiem. Odpady podlegają swoistej rewaluacji. Według Michaela Thompsona, najpierw musi nastąpić dewaluacja, czyli przeniesienie do sfery śmieci, gdzie przedmiotom nie przypisuje się żadnej wartości, by następnie można było nadać im nową wartość, ponownie wciągnąć w obieg materii, ale już w nowej, zmienionej formie²². To, co dyskurs nowoczesności naznacza jako brudne/bezużyteczne/nie-na-swoim-miejscu, zostaje odrzucone, zmarginalizowane i wykluczone, ale jednocześnie podlega silnemu imperatywowi apropiacji. Proces ponownego wciągania odpadu w cykl (czyli jego recykling) wymaga jednak określonych procedur oczyszczających, które uprawomocnią jego istnienie w obiegu już w nowej jakości.

Procedury odzysku odpadów dla sfery porządku dotyczą zarówno indywidualnych, materialnych ciał, które, według Michela Foucaulta, są przedmiotem praktyk kształtowania, tresowania i manipulacji, podlegając regulacjom nowoczesnych instytucji, a także ciała społecznego oraz tkanki miejskiej. Ciało podległe procesom normalizacji staje się „podatnym ciałem”, które daje się „podporządkować, używać, przekształcać i doskonalić”²³, zapewniając sobie tym samym usankcjonowaną pozycję w dyskursie. Ważnym etapem w procesie cywilizowania przestrzeni ciała jest ujarzmienie elementu w nim transgresyjnego poprzez inkorporację w dyskurs. Racjonalizacja i legitymizacja „nieczystości” czy „odpadów” są zatem recyklingiem w szerszym zna-

czeniu tego słowa: stanowią warunek pozwalający na wciągnięcie „abiektu” w symboliczny obieg i usystematyzowanie go. Bez względu na to, czy abiekt przybiera formę wnętrza ciała, jak to ma miejsce w epoce „anatomicznego renesansu”²⁴, czy też „wnętrznosci” miasta w dziewiętnastowiecznych systemach kanalizacji, mechanizmy „procedur egzorcyzmujących” są podobne.

Jonathan Sawday w pracy poświęconej rozwojowi badań nad ludzką anatomią nazywa koniec szesnastego wieku „anatomicznym renesansem”. Nieprzypadkowo fascynacja anatomią zbiega się z okresem rozwoju idei utożsamianych z wielkimi narracjami nowoczesności. To właśnie kartezjańskie ciało-maszyna – ciało, które, jak pisze Foucault, podlega manipulacji, urabianiu, szkoleniu, które jest podatne²⁵ – staje się ucieleśnieniem siedemnastowiecznej obsesji przewidywalności, uporządkowania i wyznaczania granic. Ciało-maszyna jawi się jako bezpieczniejsze i pewniejsze niż nieznany ład ciała „naturalnego”, ponieważ „rozprasza wątpliwości, niepewność i wahanie”²⁶. Anatomiczny renesans zapoczątkowuje wszechobecny imperatyw instrumentalizacji i mechanizacji również w przestrzeń ciała: „ciało jako mechanizm samo poddane jest teraz działaniu mechanizmu, techniki; staje się polem działania produktywnej pracy opartej na przemysłnych wynalazkach i instrumentach”²⁷. Ciało-maszyna zmienia dyskurs cielesności, zrywa ze średniowieczną ciągłością organicznego-kobiecego wszechświata²⁸, wprowadzając jednocześnie pojęcie odrębności jednostki. Przy kartezjańskim podziale na *res cogitans* i *res extensa* ciało – element nierozumny – nie może być postrzegane jako autonomiczne ani samodzielne. Jest ono niczym sprawnie działająca lecz pozbawiona mocy sprawczej maszyna. Jej ślepe, automatyczne procesy wymagają czasem zewnętrznej kontroli i regulacji, ale dzięki temu jawi się jako skończony, zamknięty, a przez to łatwy w kontroli obieg. Mechanizacja ciała poskramia jego nieskończoność, rozgrzesza je, uprawomocniając tym samym jego istnienie w dyskursie.

Początek ery nowoczesnej utożsamiany jest często z oświeceniowym wyrzeczeniem się organicznego wszechświata i wejściem w sferę rządzącą się prawami jasności, czystości i obiektywizmu²⁹, co jest niezbędne do wytworzenia się podmiotowości związanej przecież z tworzeniem granic, oddzieleniem tego, co wewnętrzne od tego, co zewnętrzne. Susan Bordo rozpatruje ten proces w kategoriach odseparowania od matczynego, przednowoczesnego uniwersum i wejścia w męską sferę konstrukcji znaczeń w nowoczesnym dyskursie obiektywizmu. Takie przedstawienie kartezjańskiego przełomu w oczywisty sposób narzuca analogie z lacanowską metaforą Realnego – matczynej i niewyodrębnionej przestrzeni, w której dziecko nie dostrzega granic między sobą a matką, a co za tym idzie światem zewnętrznym, przestrzeni, w której nie istnieje podmiotowość, ale jedynie zaspokajanie

biologicznych impulsów, wreszcie przestrzeni, w której nie rządzi znaczenie i sens, lecz przyjemne „rozpływanie się” w *jouissance*. Zaprzeczeniem Realnego jest Symboliczne – porządek ojcowski, oparty na znaczeniu, języku, opozycjach binarnych i rozgraniczeniu między „własnym i czystym ja” a resztą świata³⁰. Abiekt Kristevy lokuje się oczywiście bliżej Realnego, a raczej staje się jego namiastką nękającą uporządkowane struktury porządku symbolicznego, gdy dostęp do Realnego został raz na zawsze utracony. Kristeva zresztą nawiązuje do lacanowskiej metaforyki, ukazując korelacje abiektu z matczyną bezgranicznością³¹.

Abiektyfikacja ciała „organicznego” we wczesnej erze nowoczesnej wiąże się z niezgodą na jego wewnętrzną „przepastność”. Renesans anatomiczny odkrywa cielesne czeluście wraz ze wszystkimi „mrocznymi kryptami, bezdennymi studniami, dyszącymi kotłami, jeziorami krwi i uryny”³², jednocześnie zdając sobie sprawę z niepokojącej tajemniczości wielu procesów zachodzących w ciele. Organizm rządzi się często własnymi prawami wymykającymi się spod kontroli ówczesnego stanu wiedzy. W obliczu renesansowego konfliktu wnętrza i zewnątrz, przedstawianego w kontekście kontrastu między tym, co klasyczne a tym, co groteskowe³³, wewnątrz utożsamiane jest często z kulturą niską, a więc wymagającą wygładzenia, ucywilizowania i przetworzenia tak, aby dostąpić łaski zawłaszczenia przez system. Rolę narzędzia „ukulturalniającego” tę transgresyjną przestrzeń musiał spełniać proces jej przeciwstawny, a zatem zmierzający do uzewnętrznienia i formalizacji tego, co niepokojąco organiczne, głębokie i nieuporządkowane. Afirmacja zewnętrzności może wydać się sprzeczna z szesnasto- i siedemnastowiecznym dążeniem do eksploracji ludzkiego ciała i zainteresowaniem anatomią, która przecież jest spojrzaniem „w głąb” i skupieniem na wnętrzu. Należy jednakże pamiętać, iż celem anatoma jest właśnie eksternalizacja, spłaszczenie i ujednoznaczenie wielowymiarowej i niepokojącej głębi wnętrza. Proces uzewnętrzniania doskonale widać w renesansowym dążeniu do ujednoznaczniania nieogarnionych wnętrzości poprzez kreślenie ich map w atlasie anatomicznym.

Ciało, które jawiło się jako nieznanne terytorium, „nieodkryty ląd”, wymaga od swych odkrywców umiejętności podobnych do tych, które posiadali śmiałkowie podróżujący po ziemskim globie³⁴. Szesnasty i siedemnasty wiek to era wielkich odkryć, nie tylko geograficznych, ale również anatomicznych, dokonywanych na przestrzeni ciała postrzeganego jako *terra incognita*. Metaforyka kolonizacji ciała została zapoczątkowana według Sawdaya wraz z publikacją w 1543 roku *De Humani Corporis Fabrica* Wesaliusza, pierwszego dzieła poświęconego anatomii, opartego na metodzie badania ludzkich zwłok. W swych odważnych dążeniach do zgłębienia cielesnych przestrzeni renesansowi anatomowie upodabniają się do bohaterskich podróżników od-

krywających dziewicze lądy ziemskiego globu. Można zaryzykować stwierdzenie, iż zyskują oni tym samym uprzywilejowany status pośredników pomiędzy niepokojącym wnętrzem dostępnym tylko dla zdyscyplinowanych spojrzeń nielicznych wybrańców a poukładanym językiem nauki i kontroli. Co więcej, kolonizujący proces odkrywania, nazywania i klasyfikowania dzikich przestrzeni ciała jest właśnie spłaszczaniem tej wielowymiarowej, nieogarnionej czeluści i sprowadzaniem jej do płaszczyzny kartki papieru w atlasie anatomicznym, a tym samym narzuceniem jej granic, przetworzeniem według określonego schematu, wtłoczeniem w rządzący się jasnymi regułami dyskurs. Odkrywcy, niczym geografowie, znaczą nawet zawłaszczone terytoria swoimi nazwiskami³⁵. I tak trąbka Eustachiusza upamiętnia odkrywcę mechanizmów wnętrza ludzkiego ucha, na cześć Gabriella Falloppio jajowód został nazwany przewodem Falloppia, a pamięć Franciszka de le Boë Sylviusa została uczczona w nazwie wypełnionego płynem mózgowo-rdzeniowym kanału w śródmózgowiu zwanego wodociągiem Sylwiusza. W ten sposób predyskursywny organiczny chaos tajemniczej cielesnej materii zostaje okiełznany i wciągnięty w kulturowy system, którym rządzi język, papier, schematy, mapy, powierzchnie, ograniczające kontury i linie zewnętrzne. Zmapowane wnętrze pozostaje pod kontrolą zdyscyplinowanego a zarazem dyscyplinującego spojrzenia kartografa, tracąc w konsekwencji swą zatrzważającą, bezmierną głębię.

Również instytucja teatru anatomicznego zdaje się neutralizować grozę podróży w głąb ludzkiego ciała. Celebracja samego procesu autopsji, jak również estetyzowanie jego formy czynią z tego skądinąd przerażającego procesu swoisty „dramat rytualistyczny”³⁶. Specjalne ułożenie miejsc na widowni według rangi społecznej, grająca podczas „przedstawienia” muzyka, procesja obwieszczająca wejście anatomów do *locus anatomicus*, sformalizowany język używany podczas pokazu i wreszcie dydaktyczna funkcja całej demonstracji³⁷ czynią z sekcji zwłok szczególnie spektakl, podkreślając jego ceremonialny, teatralny charakter. W ten sposób zdają się rekompensować śmiałość odkrywców-anatomów, którzy ośmielają się zapuszczać w zakazane i złowieszcze rejony. Ceremonia narzuca przebieg pokazu w ustalonych ramach, nic nie ma prawa wymknąć się spod kontroli, cały proces otoczony jest nimbem teatralnej niesamowitości, ale i ona jest wykalkulowana i przewidywalna, wypracowana według jasnych reguł określonego mechanizmu. W ten sposób ukryte amorficzne wnętrzości wzięte zostają w ryzy ścisłe wyznaczonych granic, tracąc całą swą niepokojącą tajemniczość. Wyciągnięcie tych niesamowitych i głęboko skrywanych czeluści ludzkiego istnienia na światło dzienne spełnia podobną funkcję co atlas anatomii – oswaja obszary mroczne i odrażające, sprowadzając je do roli niegroźnych rekwizytów te-

atralnych i wciągając je w dyskurs dydaktycznej użyteczności i celowości, zapewniając im tym samym poczesne miejsce w kulturowym obiegu użyteczności. Recykling martwego ciała możliwy jest więc tylko dzięki procedurom oczyszczającym, których działanie uosabia narzędzia prawomocnego dyskursu: schematyzację, obiektywizm, wyznaczanie granic.

Świadomość ujarznienia i odzyskania kontroli nad dziką, rządzącą się własnymi prawami głębią ciała była konieczna do stworzenia podstawy rozwoju nowoczesnej medycyny. Mieszanka fascynacji i grozy, analogiczna do tej, którą budziło wnętrze ciała, pojawiła się w dziewiętnastym wieku w związku z eksploracją wnętrza miasta. W przeciwieństwie do ucieleśniającego postęp i cywilizację systemu podziemnej kolei, działającej według logicznego i sprowadzonego do przejrzystych schematów systemu geometrycznych tuneli, kanały „wciąż były utożsamiane z mityczną i religijną tradycją przełomowej granicznej podróży w zaświaty”³⁸. Symbolika kanałów ściekowych jest jednak bardziej skomplikowana. Owszem, z powodzeniem mogą one służyć za symbol postępu i osiągnięć cywilizacji, w końcu jednym z wyznaczników cywilizacyjnego sukcesu Imperium Rzymskiego jest właśnie, obok akweduktu, *cloaca maxima*. Są one wówczas metaforą umiejętności radzenia sobie z abiektem – odseparowanie się od swoich odchodów i usunięcie ich z pola widzenia tworzy własną i czystą tożsamość jednostki niewykłanej w ograniczenia własnej biologii. Jednocześnie powstaje jednak przestrzeń odrzucona i niczyja – mimo że ścieki płyną po wyznaczonych torach wewnątrz ściśle określonych kanałów, są one niejako wyłączone z oficjalnego obiegu, stając się tym samym trudną do kontrolowania przestrzenią marginalną. Mimo że kanalizacja reprezentuje „racjonalną kontrolę nad archaiczną, podziemną przeszłością”³⁹, wciąż zachowuje, jak twierdzi David Pike, metaforyczne nacechowanie jako symbolicznie prymitywny, organiczny i nieracjonalny rewers przejrzystej i poddającej się kontroli nowoczesnej przestrzeni miejskiej. Opisy podziemnego królestwa kanałów pobrzmiwają echem lacanowskiego Realnego, abiektu Kristevy czy bataille’owskiej heterogeniczności: przywołują regresyjne, atawistyczne obrazy czegoś „mrocznego, podobnego do łona, ciepłego i bezpiecznego”⁴⁰, a więc jawią się jako dokładne przeciwieństwo idealnego obrazu oświeconej przestrzeni miejskiej. Nie wystarczy więc odciąć się od swoich ścieków, należy je jeszcze zagospodarować, a tym samym wciągnąć ponownie w obieg, dokonać ich recyklingu.

Dobitny przykład potrzeby takiego „recyklingu” (również w sensie symbolicznym) znajdujemy w *Nędznikach* Wiktora Hugo. Zwraca on uwagę na niewykorzystaną wartość ludzkich i zwierzęcych nieczystości: zamiast bezpowrotnie je tracić (w czasach Hugo powszechną praktyką było wylewanie

ścieków do rzek), można wykorzystać je jako nawóz, z pożytkiem dla czystości rzek i urodzajności gleby⁴¹. W utopijnej wizji Hugo pobrzmiewa echo modernistycznego dyskursu idealnej, bezodpadowej ekonomii, zamkniętego obiegu, którego samowystarczalność można odczytać jako świadectwo genialnego zamysłu boskiej harmonii⁴². Wiara w istnienie głębszego sensu i celowości, która steruje wydajnością cykli, oparta jest na zaufaniu w niezawodność boskich mechanizmów, których działania, na co dzień niewidoczne dla niewprawionego oka, należy tylko dostrzec i odkryć. Warto wspomnieć, że pomysły Hugo nie były tylko czystymi fantazjami. Według Davida Pike'a, praktyczne wskazówki pisarza przyczyniły się do modernizacji paryskiej kanalizacji służącej wykorzystaniu ścieków jako nawozu⁴³.

Innym przykładem symbolicznego recyklingu ścieków (a raczej przestrzeni kanałów) jest wciągnięcie ich w dyskurs technoutopii. Niczym kartezjańskie ciało-maszyna, kanalizacja jest więc często przedstawiana jako sprawny mechanizm działający według znanych i określonych reguł, zamknięty obieg, w którym nie ma miejsca na obcą materię. Tak jak wnętrzości ciała przetłumaczone na język mechaniki, nauki i hydrauliki stają się jakby mniej groźne i przepastne, a do tego łatwiej poddające się kontroli rozumu, tak wnętrzości miasta poddane działaniu określonych i przejrzystych mechanizmów zostają pozbawione swych złowieszczych i niepokojących implikacji. Gdy wygasają emocje związane z katastroficznymi opisami kanałów zawartymi w raportach sanitarnych Chadwicka, w relacjach naukowych i publicystycznych zaczyna dominować dyskurs traktujący system kanalizacyjny jako przestrzeń technologiczną. Pracownicy kanałów, podobnie jak samo miejsce ich pracy, są już rzadko przedstawiani w kontekście brudu, odoru czy choroby. Nacisk jest raczej położony na idealizację wartości ich pracy, użyteczność i nowoczesną mechanizację⁴⁴. W ten sposób podkreślony jest aspekt kontroli i wydajności, który zaciera obraz pionowej stratyfikacji przestrzeni miejskiej wraz z jej wszystkimi abiektalnymi konsekwencjami.

Kolejnym symptomem zawłaszczania podziemnej „ziemi niczyjej” była romantyzacja kanałów. Przejawem tego zjawiska może być istnienie szczególnej „mitologizacji ścieków”, której ukoronowaniem była wycieczka po kanałach – obowiązkowy punkt zwiedzania Paryża począwszy od 1867 roku. Podróż ta, jak pisze Pike, była obietnicą integracji ze światem podziemnym, ale w ramach systemu na tyle racjonalnego, by czuć się bezpiecznie, a jednocześnie na tyle organicznego, by powodować dreszczyk emocji⁴⁵. Ta kontrolowana „groza”, przetworzona dodatkowo przez dyskursywną instytucję zorganizowanej turystyki, pełni tę samą osławiającą funkcję co współczesne horrory oglądane w nowoczesnych multipleksach. Czerpiemy przyjemność ze świadomości, że atawistyczny, predyskursywny lęk dopada nas

w sytuacji, którą w pełni kontrolujemy, i która – paradoksalnie – może służyć za uosobienie porządkującej mocy dyskursu. Wycieczka po kanałach była triumfującym spektaklem technologicznego ujarzmania podziemnych czeluści. Jako miejsce nowoczesnej eksploracji, kanały nie mogły pozostać niemapowaną ziemią niczyją opanowaną przez tajemnicze półludzkie istoty wykluczone poza nawias cywilizowanego świata lub przestrzenią mitycznych stworów, takich jak znane ze współczesnych legend miejskich kanałowe aligatory bądź olbrzymie szczury-potwory. Kanał – miejsce zorganizowanych wycieczek – staje się przestrzenią zawłaszczoną, zinstytucjonalizowaną i opanowaną, podobnie jak szesnastowieczne ciało poddane publicznej, instytucjonalnej wiwisekcji.

Opisane powyżej procedury stanowią tylko niewielki wycinek ilustrujący złożony i niezmiernie ciekawy proces, którego symptomy przewijają się przez cały system nowoczesnych narracji utylitarnych. Odważne zapuszczanie się w nieznaną przestrzeń ciała i okiełznanie ich za pomocą kartograficznej mocy anatomii staje się kolonialnym pokazem siły, podobnie jak eksploracja pierwotnej przestrzeni podziemnej głębi. Ciało rozumiane jako maszyna jawi się jako bardziej zrozumiałe i skończone, a przez to mniej złowieszcze, podobnie jak przedstawienie podziemi już nie jako organicznych, mrocznych trzewi miasta, lecz jako jego ukrytej maszynerii, triumfu technologii nad prymitywnym lękiem. Sekcja zwłok przedstawiona jako teatralny spektakl jest analogią paryskiej *visite des égouts* – groza spotkania z przerażającą głębią niewymownego, prymitywnego obiektu w postaci ludzkich wnętrzości lub ciemnych, podziemnych zaułków pobrzmiwających klaustrofobicznie pierwotną i zwierzęcą metaforyką diady *womb/tomb* (łono/grobowiec), zostaje oswojona poprzez celebrację formalnej strony całego „przedstawienia”, doświadczanego z bezpiecznej pozycji widza lub turysty, w ramach sformalizowanych instytucji gwarantujących określone doznania estetyczne i jednocześnie zapewniających poczucie kontroli.

Przypisy

¹ Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions du Seuil 1980, s. 9. Tłumaczenie autorki.

² Kristeva, *Pouvoirs...*, s. 12.

³ Kristeva, *Pouvoirs...*, s. 65.

⁴ Kristeva, *Pouvoirs ...*, s. 110.

⁵ Mary Douglas, *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*, przeł. Marta Bucholc, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 2007, s. 46.

⁶ Susan Strasser, *Waste and Want. A Social History of Trash*, New York, Owl Books –

Henry Hold and Company 1999, s. 4. Tłumaczenie autorki.

⁷ Strasser, *Waste...*, s. 5-6.

⁸ Strasser, *Waste...*, s. 6.

⁹ Terminu „semiotics of boundary maintenance” używa Adeline Masquelier we wstępie do *Dirt, Undress and Difference: Critical Perspectives on the Body's Surface*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 2005, s. 7.

¹⁰ Kristeva, *Pouvoirs ...*, s. 84.

¹¹ Douglas, *Czystość...*, s. 48

¹² Kristeva, *Pouvoirs ...*, s. 84.

¹³ Douglas, *Czystość...*, s. 77.

¹⁴ William A. Cohen, *Introduction. W: Filth: Dirt, Disgust and Modern Life*, red. William A. Cohen i Ryan Johnson, Minneapolis and London, University of Minnesota Press 2005, s. xvi. Przekład autorki.

¹⁵ Douglas, *Czystość...*, s. 46.

¹⁶ Rodolphe el-Khoury, *Introduction. W: Dominique Laporte, History of Shit*, przeł. Rodolphe el-Khoury, Cambridge and London, The MIT Press 2000, s. xi.

¹⁷ Cohen, *Introduction...*, s. xii.

¹⁸ Cohen, *Introduction...*, s. x.

¹⁹ Georges Bataille, *La valeur d'usage de D.A.F de Sade. W : Oeuvres complètes II*, Paris, Galimard 1970, s. 59.

²⁰ Douglas, *Czystość...*, s. 77.

²¹ Strasser, *Waste...*, s. 5.

²² Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*, Oxford, Oxford University Press 1979, s. 25-26. Cyt. za: : Cohen, *Introduction...*, s. xv.

²³ Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komedant, Warszawa, Fundacja Alatheia 1998, s. 132.

²⁴ Pojęcia „anatomical Renaissance” używa Jonathan Sawday w książce *The Body Embazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, London and New York, Routledge 1996.

²⁵ Foucault, *Nadzorować...*, s. 132.

²⁶ Sawday, *The Body...*, s. 32. Tłumaczenie autorki.

²⁷ Sawday, *The Body...*, s. 33.

²⁸ Susan Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesian Culture*, New York, State University of New York 1987.

²⁹ Bordo, *The Flight...*, s. 5.

³⁰ Zob. Anthony Easthope, *The Unconscious*, London and New York, Routledge 1999, s. 90-132.

³¹ Kristeva, *Pouvoirs ...*, s. 86-87.

³² Sawday, *The Body...*, s. 19.

³³ Sawday, *The Body...*, s. 19.

³⁴ Sawday, *The Body...*, s. 23.

³⁵ Sawday, *The Body...*, s. 23.

³⁶ Sawday używa terminu „ritualistic drama” w odniesieniu do demonstracji anatomicznej. Zob. Sawday, *The Body...*, s. 75.

³⁷ Sawday, *The Body...*, s. 73-75, Katherine Park, *The Criminal and the Saintly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy*. W: „RQ” 1994, 47, s. 1-23, oraz Giovanni Ferrari, *Public Anatomy Lessons and the Carnival: the Anatomy Theatre at Bologna*. W: „Past and Present” 1987, 117, s. 64, 85.

³⁸ David L. Pike, *Sewage Treatments: Vertical Space and Waste in Nineteenth-Century Paris and London*. W: „Filth...” s. 51. Przekład autorki.

³⁹ Pike, *Sewage...*, s. 52.

⁴⁰ Pike, *Sewage...*, s. 53.

⁴¹ Victor Hugo, *Les misérables*; Tekst dostępny online: The Project Gutenberg EBook of Les misérables Tome V, <<http://www.gutenberg.org/etext/17519>>. Por. Cohen, *Introduction...*, s. xxiii.

⁴² Cohen, *Introduction...*, s. xxii.

⁴³ Pike, *Sewage...*, s. 60.

⁴⁴ Pike, *Sewage...*, s. 66.

⁴⁵ Pike, *Sewage...*, s. 68.

