

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

ARIEL MODRZYK, MAREK KRAJEWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

WOBEC ZIEMI. MIĘDZY ALIENACJĄ A ZAKORZENIENIEM

WSTĘP

Poddajemy tu analizie kilka charakterystycznych dla mieszkańców nowoczesnego, zachodniego świata relacji z ziemią. Z oczywistych powodów (takich jak choćby długa historia tych stosunków, ich zróżnicowanie również w naszym kręgu kulturowym) ich przedstawienie nie może być wyczerpujące, dlatego też koncentrujemy się na tych typach relacji z ziemią, które wydają się najbardziej symptomatyczne dla odtworzenia generalnego sposobu odnoszenia się do ziemi w naszym kręgu kulturowym. Ponadto nie poprzestajemy na wskazaniu na te najbardziej typowe podejścia, zorganizowane wedle logiki eksploatacji — sprowadzające się do traktowania ziemi jak obiektu, martwej materii, którą można w dowolny sposób kształtować — lub walki, polegającej na traktowaniu jej jako zagrożenie, czyli żywiołu, który jest źródłem różnorodnych form zagrożeń. W opozycji do tego najbardziej powszechnego, jak sądzimy, ujęcia przedstawiamy również podejścia alternatywne, w których ziemia jest postrzegana jako podstawowe medium podtrzymywania życia, zmiany, transformowania się i przeobrażania wszystkiego, co istnieje. Dostrzeżenie takich sposobów odnoszenia się do ziemi wydaje się szczególnie istotne dzisiaj, w dobie kry-

zysu klimatycznego, którego jednym ze źródeł jest przedmiotowy wobec niej stosunek, za którym idzie głęboka degradacja ziemi. Obszar ten jest szczególnie istotny, bo nie tylko stanowi rezerwuuar innowacyjnych rozwiązań technicznych, które mogą pozwolić na ograniczenie wyniszczającej ekosystemy eksploatacyjnej działalności człowieka, ale również z bardziej podstawowego powodu. Podejścia alternatywne zawierają bowiem także propozycję bardziej podstawowych rozwiązań obecnego kryzysu — opartych na zaproponowaniu nowej gatunkowej tożsamości — takiej, której sednem jest dostrzeżenie nierozdzielności wszystkiego, co istnieje, w której człowiek jest tylko jednym z wielu aktywnych aktorów.

Wychodzimy z założenia, iż podstawowym problemem, z jakim boryka się człowiek, a ze względu na jego gatunkową hegemonię wraz z nim cały świat przyrodniczy, jest alienacja zeń ludzi. Alienacja ta jest ceną, jaką człowiek zapłacił za roszczenie do kontroli nad rzeczywistością. Oznaczano, że człowiek jest czymś zewnętrznym wobec rzeczywistości, a ona staje się przedmiotem jego manipulacji (Radcliffe 2000; Lepenies 1996). Ta swoista autobanicja zwalania ludzi z jakichkolwiek zobowiązań moralnych wobec natury, a tym samym eliminuje wszelkie hamulce powstrzymujące przed jej eksploatacją, ale utrudnia rozpoznanie ścisłej współzależności wszystkiego, co żyje — współzależności, od której człowiek nigdy się nie uwolnił. Antropocentryzm zawiera więc gen samozagłady człowieka, dlatego konieczne wydaje się przestawianie myślenia o świecie społecznym na tory decentrujące człowieka, eksponujące, iż — mówiąc słowami van den Bergha’a (2006) — nie jest on wyjątkowy w swojej wyjątkowości, ale stanowi jedną z wielu, silnie wzajemnie powiązanych, form zestalania się cyrkulującej materii, życia na Ziemi. Bliska jest więc nam perspektywa obecna w tomie sumującym dotychczasową społeczną i humanistyczną refleksję nad ziemią, zatytułowanym *Thinking with Soils: Material Politics and Social Theory* (Salazar i in. 2020). W myśl tej perspektywy ziemia jawi się nie jako przedmiot uprawy, coś, co mamy pod stopami, ale jako bioinfrastruktura, najważniejsze medium procesów życiowych na naszej planecie. Medium, z którym jesteśmy powiązani nierozzerwalnymi i współzależnymi relacjami i którego istnienie jest silnie zależne od naszych działań, uwarunkowanych z kolei tym, co dzieje się z ziemią w tak wysokim stopniu, że trudno myśleć o tej relacji z wykorzystaniem kategoriycznych opozycji organizujących nasze myślenie. Takich jak choćby: natura/kultura czy człowiek/przyroda.

Nie zamierzamy tu, jak już wspomniałem, przedstawiać wyczerpującego rejestru wszelkich relacji łączących człowieka i ziemię. Wskażemy jedynie te najbardziej symptomatyczne dla świata zachodniego, a zorganizowane wokół praktyk — uprawy, zakopywania oraz odświeżonych kontaktów

z ziemią — mając świadomość tego, że każdą z nich można byłoby bardziej szczegółowo opisać oraz dodać do nich inne¹. Kontekstem tych rozważań jest rosnące zainteresowanie perspektywą posthumanistyczną w naukach społecznych, co można określić mianem rewolucji naukowej opisywanej przez Thomasa Kuhna (2011). Optyka ta towarzyszy dyskursom ekologicznym dominującym w sferze publicznej, takim jak etyka zrównoważonego rozwoju. W ujęciach tych najczęściej dyskusja dotyczy jednak ziemi przez duże „z”, rozumianej jako kuliste ciało niebieskie, planeta, globalny ekosystem. W szczególności w polskim piśmiennictwie rzadziej poruszany jest temat ziemi przez małe „z”, rozumianej jako forma materii, jako płaska powierzchnia, na której trwają i rozwijają się systemy społeczne oraz codzienna egzystencja ludzka. Celem niniejszego artykułu jest zatem „zakorzenie” i wykorzystanie nowych idei posthumanistycznych w odniesieniu do ziemi przez małe „z”. Próbujemy tym samym poszerzyć spojrzenie kierujących badaniami w naukach społecznych o to, co wydaje się na co dzień niewystarczająco dostrzegane. Drugim istotnym celem jest pokazanie istoty traktowania ziemi w kategoriach władzy. Ma ona dwie formy: ofensywną, dla której charakterystyczna jest eksploatacja (uprawa, wydobywanie), oraz defensywną, cechującą się kontrolą ziemi jako źródła zagrożenia (osuszanie, wyrównywanie, zbrojenie). Odpowiednie zrozumienie tego procesu wymaga syntezy polegającej na zaprezentowaniu korzeni historycznych współczesnego postrzegania i manipulowania ziemią. W ten sposób chcielibyśmy zademonstrować poznawczą płodność uczynienia refleksji nad ziemią przedmiotem namysłu i badań nie tylko pedologii, gruntoznawstwa, botaniki czy geografii, ale też nauk społecznych i humanistyki. Nawiązujemy w ten sposób do narastającego zainteresowania naturą w obrębie tych ostatnich.

UPRAWA

Ziemię czczono od dawna, co znajdowało odzwierciedlenie w wierzeniach i mitologiach. Nie mogło być inaczej. Adama ulepiono przecież właśnie z ziemi, każdy i każda z nas do niej wróci, stając się jej częścią, samo zaś słowo „człowiek” pochodzi od łacińskiego *humus*, oznaczającego właśnie ziemię (Kindschi 2017). Ziemię utożsamiano z płodnością, przypisując jej cechy kobiece (Howes 2005), co znalazło odzwierciedlenie

¹ Należą do nich wydobywanie złóż z ziemi na skalę przemysłową oraz podział ziemi jako dobra o charakterze politycznym (podział geopolityczny) i ekonomicznym (podział własnościowy).

w określeniu Matka Ziemia. Karmiąc ludzi, umożliwiła im ona przeżycie, jej uprawa była jedną z pierwszych antropotechnik (Sloterdijk 2014), początkiem rozwiniętej, kultury ludzkiej z charakterystycznym dla niej osiadłym trybem życia, udomawianiem zwierząt i roślin, budowaniem coraz bardziej złożonych domostw, innowacyjnością narzędzi i form regulacji zachowań. Wiele wskazuje na to, że to właśnie uprawa ziemi i rolnictwo mniej więcej 12 tysięcy lat temu stały się początkiem takiego sposobu życia i relacji ze światem, które dziś traktujemy jako ludzkie (Altman, Mesoudi 2019, s. 483–497; Thrall, Bever, Burdon 2010, s. 405–408; Palumbi 2001; s. 1786–1790)². Kultura „wyrosła” więc z ziemi. Czasami zresztą całkiem dosłownie, jak w przypadku budownictwa czy pierwszych zobiektywizowanych form reprezentacji — glinianych tabliczek, o czym przypomina Shannon Mattern (2016, s. 310–331). Wszystko to jednak nie stało się samoistnie, ale na skutek tego, iż człowiek zaczął uprawiać ziemię.

Uprawianie ziemi wprowadza też istotną dla dalszych rozważań ambiwalencję w naszych relacjach z gruntem, z tym, co pod nogami. Z jednej bowiem strony ziemia jest rodzajem nieredukowalnej siły wyższej, dającej życie i umożliwiającej jego regenerację, z drugiej zaś stanowi obiekt, przedmiot, który człowiek stara się ujarzmić, kontrolować, przed którym próbuje się bronić. Ta ambiwalencja jest ogromnie istotna, bo zmiany kulturowe, których doświadczały zachodnie zbiorowości w toku rozwoju, z dużej mierze można interpretować jako narastającą (i katastrofalną w skutkach) dominację tego drugiego sposobu myślenia o ziemi.

Jednak zanim ten wątek pogłębimy, warto poczynić kilka uwag na temat samej uprawy ziemi — praktykowania ziemi przez człowieka. Mówiąc o praktykowaniu mamy na myśli pewne powtarzalne działania wobec niej podejmowane przez człowieka, ich technologie, reguły, oczekiwane rezultaty. Przybierało ono dwie zasadnicze formy. Pierwszą z nich było wydobywanie z ziemi tego, co było uważane za cenne (minerały, kamienie szlachetne, rudy metali, torf), a co można określić jako jednostronną, eksploatacyjną formę relacji człowieka z ziemią. Drugą było jej uprawianie, co również pod pewnymi aspektami przypomina eksploatację, ujarzmianie. Uprawiając człowiek „wydobywa” bowiem składniki mineralne z gleby w sposób zapośredniczony, poprzez rośliny, które później zjada; z których

² Opis historycznych korzeni dzisiejszych dominujących form postrzegania i manipulowania ziemią należy traktować jako niewyczerpujący wstęp do głównej części refleksji dotyczącej trzech typów praktyk nakierowanych na ziemię oraz alternatyw wobec nich. Warto też mocno podkreślić, iż istnieje wiele interpretacji źródeł i trajektorii rozwoju upraw i rolnictwa alternatywnych wobec tych, które tu przedstawiam (zob. Scott 2010, s. 178–220; Haraway 2015, s. 159–165 i in.).

produkuje ubrania i biopaliwa; którymi karmi zwierzęta, następnie zabijane i spożywane. Jednak w tym drugim przypadku kontroli mamy również do czynienia z relacjami wzajemności, ponieważ uprawa wymaga troski, co rodzi świadomość zależności od ziemi, konieczność jej pielęgnowania, nawożenia, dawania jej czasu na odpoczynek. Ponieważ w trakcie jej uprawiania łącznikiem człowieka z ziemią są rośliny, które zakorzeniają się w ziemi, wrastają „w” nią i „z” niej wyrastają, to łączy to również środowiska nad-ziemne i pod-ziemne.

Problem polega na tym, iż sama idea uprawy, a więc w istocie kontroli spontanicznych, naturalnych procesów niesie ze sobą całkowitą zmianę relacji między ziemią a człowiekiem, przeobrażenie sposobu myślenia o świecie i o tym, co ten świat zasiedla. Zakłada ona silny terytorializm, który stanowiąc jedną z bardziej pierwotnych form regulacji przemocy, ową przemoc wyzwala ze zdwojoną siłą (van den Berghe 2006). Pociąga też za sobą głęboki rozdział pomiędzy tym, co użyteczne i bezużyteczne; pomiędzy roślinami i chwastami; pomiędzy tym, co uczłowieczone a nieużytkami. Proces ten pogłębia się jeszcze, gdy uprawa staje się produkcją i gdy wraz z tą przemianą pojawiają się idee maksymalnego wykorzystywania oraz odpadu, a więc takiej formy skupienia materii, która zostaje wyłączona z procesów transformowania się życia.

Jak zwracają uwagę autorzy *Historii rolnictwa* (Bakers, Lanslor, Eskelner 2019), uprawa roli rozpoczęła się jako konsekwencja zmian klimatu spowodowanych epoką lodowcową, zmian faworyzujących rośliny, których bulwy i nasiona można było przechowywać i gromadzić. Zamiast wyłącznie polować i zbierać, zaczęto również sadzić, co pociągnęło za sobą uruchomienie pragnienia, by ten proces kontrolować, zwiększając w ten sposób poczucie bezpieczeństwa, stwarzając możliwość planowania, wychodzenia poza tu i teraz, poza problem bezpośredniego przetrwania. Początkowo, ponieważ liczba ludzi na Ziemi i zajętych przez nich terenów uprawnych była niewielka, a uprawa miała charakter ekstensywny, nie naruszało to specjalnie równowagi środowiskowej — choć oczywiście lokalnie powodowało ogromne zniszczenia ekosystemu, zwłaszcza tam, gdzie stosowano ogień jako metodę pozyskiwania nowych gruntów i krótkotrwałego użytkowania ziemi. Dopiero rewolucja agrarna (często uznawana za wstęp do rewolucji industrialnej i ważny czynnik wzmacniający dominację kapitalizmu), która uczyniła podstawowym kryterium rolnictwa efektywność, sprawiła, iż ziemię uznano za podobną do pracy i pieniędzy — za obiekt, który powinniśmy maksymalnie eksploatować. To swoiste zerwanie człowieka z ziemią wzmacniało uczynienie jej uprawy jeszcze jedną formą produkcji, znacznie wydłużyło drogę między uprawą roślin

a ich konsumpcją, spowodowało też zapośredniczenie kontaktu z naturą przez maszyny oraz ograniczenie liczby osób zajmujących się uprawą do wyspecjalizowanej grupy zawodowej, ważnej, ale specjalnie nie poważanej, często traktowanej jak antyteza nowoczesnych form człowieczeństwa. Pęknięcie to zostało pogłębione przez sztuczne nawożenie, pestycydy, modyfikacje genetyczne, ogromną, globalną mobilność płodów rolnych oraz ich zamianę w estetycznie zapakowany towar spoczywający na półce wielkomiejskiego supermarketu. Dopiero obserwowanie szkodliwych zmian środowiskowych, w tym tego, co określono mianem *global soil crisis* (FAO 2015), podważyło prymat rolnictwa intensywnego, skoncentrowanego na maksymalizacji wydajności jako bezalternatywnym sposobie uprawy i hodowli.

Można zatem przyjąć, iż uprawa ziemi jest źródłem zarówno relacyjnych, współzależnych form bytowania ziemi i człowieka, jak i eksploatacji opartej na przekonaniu, iż ziemia stanowi martwy, dowolnie modyfikowalny przedmiot, którego potencjał należy maksymalnie wykorzystać oraz że takie zachowanie jest racjonalne i pożądane. Przez większość epoki neolitycznej dominował ten pierwszy sposób układania sobie relacji ze światem, ten drugi ma, co prawda, krótką historię, ale to on właśnie okazał się niezwykle groźny w skutkach, stawiając ludzkość na progu samozagłady. Często też zapominamy o tym, że człowiek uprawiający ziemię wpływał nie tylko na przebieg własnej ewolucji, ale też na ewolucję innych form istnienia, w sposób głęboki zmieniając planetę. Z pozoru techniczne działanie stało się w najważniejszą siłą modyfikującą to jak nasza planeta funkcjonuje. Uświadomienie sobie tego faktu pozwala dostrzec nie tylko, jak wielką cenę zapłaciliśmy za emancypację, za możliwość kontroli przyrody, ale też paradoksalnie to, że nasza zależność od ziemi wcale się nie zmniejszyła, podobnie jak nie zmieniło się to, że ziemia właśnie wiąże nas w nierozzerwalną całość ze wszystkim innym, co istnieje na świecie.

Taką formę zależności dobrze obrazuje znana Hegłowska figura Pana i Sługi (Hegel 2002, s. 130–135) i dynamika walk o uznanie. Idea ta najczęściej jest wykorzystywana do opisu relacji władzy pomiędzy ludźmi (Honneth 2012, Modrzyk 2013 s. 34–39). Wydaje się ona jednak również adekwatna do zrozumienia innych form asymetrycznej zależności, takich jak relacja człowiek–ziemia. Zgodnie z modelem walk o uznanie początkowo dochodzi do powstania relacji władzy, w której Pan ma dominację nad Sługą, a ten drugi nad materialnym światem przyrodniczym w formie pracy. Sługa uznaje władzę Pana. Pan jednak nie ma pełnej władzy, ponieważ zależy od pracy Sługi. Owa zależność jest przyczółkiem do walk o uznanie wolności i równych praw przez Sługę. Teoria ta zakłada zatem, że w każ-

dej asymetrycznej relacji władzy mamy pewną zależność, która pozwala na ustanowienie bardziej demokratycznych i symetrycznych stosunków. W modelu tym jednak często nie dostrzega się, że swoistym „Sługą” drugiego stopnia jest przyroda, od której zależy cały ten układ władzy i walk o uznanie. Demokratyzacja społeczeństw ludzkich może być traktowana jako wstęp do podobnego procesu na płaszczyźnie relacji człowiek–przyroda. Przyroda „walczy o uznanie” poprzez reakcję na eksploatację dokonaną przez człowieka. W przypadku uprawy ziemi byłoby to przede wszystkim jej jałowienie. Negatywna „odpowiedź” ziemi sprawia, że coraz mocniej uświadamiamy sobie zależność od niej i konieczność ułożenia relacji z nią w bardziej symetryczny sposób. Uznanie ziemi oznaczałoby zatem uznanie jej odnawialności i autonomii.

Do pewnego momentu historycznego świadomość negatywnych konsekwencji oddziaływania człowieka na ziemię była znikoma. Dlatego też pierwsze idee rolnictwa organicznego czy biodynamicznego pojawiają się na przełomie XIX i XX wieku, ale stają się praktykowane na większą skalę dopiero w latach siedemdziesiątych–osiemdziesiątych poprzedniego stulecia. Zanim idee te powstały, ziemia przez długi czas jawiła się, zwłaszcza człowiekowi Zachodu, jako nieograniczone źródło różnych zasobów, i dopóki populacja ludzka była niewielka, a zakres eksploatacji znikomy, takie przekonanie wydawało się w pełni uprawnione. Taką postawę wobec ziemi odzwierciedlała choćby etyka Johna Locka, który twierdził, że niewykorzystywanie potencjałów natury (czego symbolem jest ziemia stojąca odłogiem) jest formą marnotrawstwa (Locke 1992, s. 189–190). Człowiek w takiej perspektywie, wyraźnie legitymizowanej przez chrześcijaństwo definiujące ludzi jako nadgatunek, którego przeznaczeniem jest czynienie sobie ziemi poddaną, był traktowany jako zarządca świata przyrody, korzystający z jej zasobów. I chociaż obecnie takie postrzeganie relacji człowieka z ziemią zmienia się (głównie ze względu na strach przed katastrofą klimatyczną, jak i za sprawą ponownego odkrywania współzależności wszystkiego, co istnieje), to przynosi to skutki co najmniej ambiwalentne. Z jednej strony bowiem w centrum debaty publicznej stawia się problem degradacji środowiska naturalnego przez człowieka, problem erozji gleby spowodowanej intensywną uprawą rolą oraz zmniejszania się areału terenów rolniczych przy wzroście potrzeb rosnącej populacji ludzkiej, z drugiej zaś strony — rozwiązania, które mają być remedium na te bolączki bardzo często, choć nie zawsze, tylko je pogłębiają, ponieważ nie rezygnuje się z asymetrycznej, silnie kolonizacyjnej relacji człowiek–ziemia.

Taki charakter mają wszystkie te formy uprawy, których zwolennicy próbują obchodzić się w ogóle bez ziemi. Najczęściej są to odmiany hy-

droponiki i aeroponiki, w tym najbardziej popularne jest dziś rolnictwo wertykalne. Uprawy wertykalne to sposób produkcji żywności polegający na wykorzystaniu platform, na których rosną rośliny oraz technologii upraw hydrofonicznych, która zakłada, że korzenie rośliny nie muszą wrastać w glebę, ale mogą być zanurzone w wodzie z dodatkiem specjalnych środków odżywczych³. Zgodnie z ideą upraw wertykalnych wzrost roślin odbywa się w kontrolowanym przez człowieka i technologie środowisku. Roślinom zapewnia się sztuczne światło LED, odpowiednią temperaturę, wilgotność powietrza. Całość odbywa się w zamkniętych pomieszczeniach przypominających szklarnie. Zaletą upraw wertykalnych jest niestosowanie pestycydów, ponieważ w odróżnieniu od upraw konwencjonalnych na otwartych polach, nie ma tutaj zagrożenia w postaci chorób, owadów czy ptaków niszczących uprawy. W takich warunkach nie występują również zagrożenia w postaci wahań pogody i katastrof naturalnych. Dzięki uprawom wertykalnym ogranicza się degradację gleby (do upraw wertykalnych wykorzystuje się ją w nieznacznym stopniu), emisję CO₂ (dzięki ulokowaniu upraw blisko miast i skróceniu łańcucha dostaw), zużycie wody, która jest wielokrotnie wykorzystywana, oszczędza się przestrzeń (dzięki piętrowej konstrukcji upraw). Zastosowanie tej technologii ma być też próbą rozwiązania problemu przeludnienia, którego skutkiem jest zabudowywanie przestrzeni wykorzystywanych pod uprawę. Zamiast pozyskiwać nowe terytoria rolnicze, odbierając ziemię przyrodzie, w przypadku rolnictwa wertykalnego, podobnie, jak w przypadku procesów urbanizacji i zamieszkiwania, wybiera się pięcie w górę, tworzenie pięter, warstw (np. drapacze chmur, linie transportu ułożone jedna pod drugą; krzesła, półki i stoły w domach).

Na przykładzie upraw wertykalnych widoczne stają się jednak paradoksy tego, co Peter Sloterdijk (2014) określa mianem antropotechnik. Człowiek próbując adaptować się do środowiska całkowicie je przekształca, co w rezultacie podważa czysto biologiczne podstawy jego egzystencji. Próbuje je ratować (i ratować siebie), odrywa się jeszcze bardziej od środowiska (w tym wypadku poprzez pięcie się w górę i faktyczne obchodzenie się bez ziemi) i traktuje problem jego degradacji jako kwestię techniczną, którą może rozwiązać tylko obejmując jeszcze ściślejszą kontrolą to, co wymykając się jej, zagraża egzystencji naszego gatunku.. Choć więc wertykalne uprawy pozwalają ograniczyć szkodliwość produkcji roślin niezbędnych człowiekowi do przetrwania, to nie prowadzi to do zmiany relacji łączą-

³ *Farmy wertykalne — co to takiego?* (<https://wertykalnefarmy.pl/farmy-wertykalne-co-to-takiego/> [dostęp 23.08.2021]).

cych człowieka ze światem przyrodniczym, ale jeszcze bardziej pogłębia alienację ludzi, wzmacnia postrzeganie przyrody jako rzeczywistości, od której są oni zależni, ale której nie czują się częścią.

Zgodnie z tą perspektywą, obecną zwłaszcza choćby w zdobywającej coraz większą popularność idei gospodarki cyrkularnej (Zbytniewska, Krzyczkowski 2020), nie próbujemy relacyjnie współegzystować z ziemią, poprzez respektowanie procesów jej odnawialności, ale uznajemy, że ratowanie środowiska (w tym przypadku gleby) oznacza odcięcie się od niego, tworzenie autonomicznych zamkniętych obiegów, kontrolowanych przez człowieka, sprawiających, że produkty społecznej przemiany materii nie wrócą i nie zanieczyszczą natury. Ten proces można za Nicklasem Luhmannem (2006) określić mianem autopojetyzacji gospodarki, która staje się coraz bardziej autoreferencyjna — coraz bardziej autonomiczna względem przyrody. W idealnym scenariuszu w gospodarce takiej nic się nie marnuje, wszystko ma swoje miejsce, nie ma czegoś takiego jak niepotrzebny nadmiar. Jest to idea dwuznaczna, ponieważ ratując w ten sposób przyrodę, uczymy się od niej uniezależniać. Doceniając znaczenie ziemi, jednocześnie uświadamiamy sobie, że możemy żyć bez niej. Pamiętając o konieczności zapobiegania zagładzie środowiska naturalnego, przygotowujemy się na świat po niej. Zatem kultura, która „wyrosła” z ziemi, może w ten sposób jeszcze bardziej się od niej oderwać.

Jednak wraz z tym nowym dyskursem pojawiają się też alternatywne ekologiczne idee uprawy ziemi, przy których jest ona postrzegana jako istotny podmiot, stawiające w centrum kwestię jej odnawialności. Należy do nich permakultura, która zakłada odejście od monouprawy w kierunku bioróżnorodności⁴, od stosowania nawozów sztucznych do naturalnych, organicznych. Sięga się też do mniej technicznych kwestii, na co zwraca uwagę Maria Puig de la Bellacasa (2017, s. 125–169). W jej ujęciu permakultura staje się wzorcem alterbiopolityki — nowej polityki życia, której zasadą jest troska o ziemię i ludzi, a która w praktyce oznacza wkładanie osobistego trudu we wspólną pracę wszystkiego, co żyje na rzecz trwania pewnej lokalnej zbiorowości łączącej ludzi i inne formy istnienia. Permakultura oznacza zacieranie wielu binarnych podziałów organizują-

⁴ Nie jest to idea nowa, w tradycyjnym rolnictwie stosowano bowiem bardzo często tzw. uprawy współrzędne, czyli kilka upraw na tym samym polu jednocześnie. Najbardziej znanym przykładem tego rodzaju są tzw. Trzy Siostry, metoda stosowana przez rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej uprawiających jednocześnie dyniowate, fasolę oraz kukurydzę. Te pierwsze osłaniały ziemię i nie pozwalały rosnać chwastom, cennych substancji odżywczych dostarczały im strączkowe wykorzystujące do pięcia łodygi tej trzeciej rośliny (Bakers, Lanslor, Eskelner 2019, s. 17).

cych myślenie człowieka. Jednym z nich jest podział na tereny uprawne oraz tereny przyrodnicze. Założenie permakultury oznacza wchodzenie przyrody do uprawy i uprawy do przyrody. Zamiast dychotomicznego krajobrazu o silnych granicach i binarnych opozycjach (kultura vs natura; cywilizacja vs przyroda; tereny rolne vs leśne; tereny produktywne vs nieużytki) powstają nowe hybrydowe formy ekosystemów, w których rośliny uprawne współegzystują z roślinami nieuprawnymi. Ta forma upraw zakłada również sztywny podział na rośliny nieużyteczne, które są wyrwane i usuwane z ziemi i te użyteczne, które są w niej kultywowane. Alterbiopolityka, dla której wzorem staje się permakultura, to zatem nie tyle dyscyplinowanie i ujarzmianie (jak w przypadku biopolityki), ile raczej troska wyrastająca z poczucia współzależności i dążenie do uczynienia pewnej zbiorowości trwałą, zdolną do stałego odradzania się i wzrostu. Być może więc, wbrew podejściom mainstreamowym, powinniśmy coraz bardziej zacieśniać wzajemne relacje człowiek–przyroda; uświadamiać sobie, że nasz dobrostan zależy od dobrostanu przyrody; tworzyć hybrydyczne formy oparte na wzajemnej zależności, będące materializacją idei permakultury (Puig de la Bellacasa 2017). A być może uniezależniająca nas od przyrody idea zamkniętych obiegów i ta, która przypomina o wzajemnej zależności wszystkiego, co żyje, powinny być stosowane symultanicznie, tworząc to, co Donna Haraway (2014, s. 241–260) określa mianem naturokultury. Ma ona na myśli wykorzystywanie najnowszych technologii, wiedzy, zdolności człowieka do kontroli środowiska w celu budowania nowego, niebinarnego świata, a przynajmniej uznania wartości hybryd, którymi wypełniliśmy nasz świat. Mówiąc jeszcze inaczej, nie ma raczej mowy o powrocie do stanu naturalności, do naiwnie rozumianego odbudowywania relacji z naturą, do dzikości, która nie istnieje już w środowisku totalnie przekształconym przez człowieka. Tym, co stanowi stawką w grze, jest więc troska o ten hybrydyczny świat, który stworzyliśmy, dbanie o jego trwanie nie tylko w interesie człowieka, ale wszystkiego, co istnieje i co tworzy tę współzależną całość.

ZAKOPYWANIE

Wiele problemów, z jakimi się dziś borykamy, zwłaszcza zaś te składające się na kryzys klimatyczny, ma źródło w tym, iż ziemia jest traktowana jako amorficzny, nieożywiony quasi-obiekt (Griffero 2014, s. 193–213), którego dowolne przeobrażanie pozbawione jest praktycznych i moralnych konsekwencji, jakie niosą ze sobą relacje z organizmami żywymi. Tkwi w tym oczywiście pewien znaczący paradoks — ziemia będąc źródłem ży-

cia i życie podtrzymując, żywiąc to, co żyje, zasadniczo postrzegana jest jako martwa, jako nieożywiony proch, pył, piach. Paradoks ten pogłębia jeszcze utożsamienie jej ze śmiercią, pochówkiem, z ciemnością i mrokiem. Skojarzenia te wzmacnia nasz przedmiotowy stosunek wobec niej, traktowanie jej jako pustej, należącej do człowieka przestrzeni, którą może on parcelować, uprawiać, eksplorować w poszukiwaniu cennych minerałów, formować i przemieszczać z miejsca na miejsce.

Tymczasem — jak przypomina Puig de la Bellacasa (2019, s. 395 — ziemia to nie tylko medium łączące różne formy istnienia we współzależną całość, ale też po prostu żyjąca całość, pełna organizmów, procesów transformowania się materii i niezwykle czuła na to, co z nią robimy. Uświadomienie sobie tego faktu wymusza zmianę sposobu jej traktowania — w najgorszym wypadku jako czegoś, co powinniśmy szanować, bo zależy od tego nasze życie, a w najlepszym jako czegoś, czym sami jesteśmy — tymczasowym skupieniem materii, które za chwilę zmieni swoją postać, dając życie czemuś innemu (Ingold 2018). Uznanie w ziemi nie tylko tego, co daje życie, ale też tego, co samo jest żywe, eliminuje wyalienowanie z niej, będące ceną za poczucie sprawstwa, kontroli nad własnym losem, fundujące nowoczesną tożsamość i przez długi czas stanowiące stawkę procesu cywilizowania. Eliminuje ono też moc przekonania, iż śmierć jest końcem jako niezbędny element racjonalności, która wyzwoliła się spod władzy religii. Jeżeli postrzegamy ziemię jako żywą, a nas samych jako jej formę, to musimy też przyjąć, iż śmierci, a więc tego, czego człowiek tak bardzo się obawia, nie ma, jest tylko nieustanne przeobrażanie się materii. To z kolei sprawia, iż przestajemy podporządkowywać życie walce o nieśmiertelność (Bauman 1998), a zaczynamy troszczyć się o trwałość życia rozumianego jako proces transformacji wszystkiego, co istnieje.

Ponieważ ziemia może być traktowana jako forma transformowania się życia, to człowiek wykorzystywał ją do dematerializacji wybranych obiektów⁵. Zakopanie rozpoczyna powolny proces rozkładu, zamiany materiałów w minerały i substancje odżywcze. Przypomina to mimowolnie proces trawienia i oddaje sens idei zamkniętego koła przyrody. W życiu codzien-

⁵ Obok zakopywania pierwotną formą dematerializacji jest również spalanie. Spalanie pozwala na zamianę czegoś w energię cieplną oraz gazy, które przedostają się do atmosfery. Produktem ubocznym spalania jest też popiół, który w tradycyjnym rolnictwie żarowym, polegającym na wypalaniu ziemi, był ważnym nawozem i który jeszcze na początku XXI wieku w wielu miastach stanowił główną formę odpadów w gospodarstwach domowych, opalanych węglem i drewnem (O'Brien 2013). W przeszłości popiół był też powszechnie stosowany do wytwarzania mydła i innych środków czyszczących, do produkcji pustaków i utwardzania dróg. Stosunkowo niedawno zwrócono uwagę na jego toksyczny charakter.

nym aktualizuje się ona, gdy rzucamy resztki żywności na ziemię, uważając że to lepsza forma rozkładu niż śmietnik; gdy stosujemy kompostowniki lub gdy wykorzystujemy odpadki organiczne jako nawóz. Zakopując coś w ziemi, człowiek traktuje ją z jednej strony jako destruktywny żywioł pozwalający na dematerializację (pozbywanie się odpadków), z drugiej — jako produktywny świat, w którym odpadek transformuje się w nawóz organiczny.

Nie wszystkie odpadki mogą stać się nawozem. Niektóre z nich są traktowane jako potencjalnie zanieczyszczające glebę lub jako niemogące stać się nawozem. Generalnie można wyróżnić dwie najczęstsze praktyki zakopywania — grzebanie ciał i przedmiotów/odpadków (istnieje jeszcze zakopywanie rzeczy cennych i skarbów, ale jest to praktyka znacznie rzadsza). Współcześnie jednak takie zakopywanie odbywa się poprzez technologię odgraniczających komór. Ludzi grzebie się w zamkniętych trumnach i urnach. W szczególności te drugie są niepodatne na rozkład, co sprawia, iż martwe ciało zostaje wyłączone z procesów cyrkulowania materii, na swój sposób „zmarnotrawione”. Technologia budowania wysypisk, co w przypadku opisywanego tematu lepiej oddaje zwrot angielski *landfill*, zakłada stworzenie warstw izolacyjnych między śmieciami a glebą. Tworzy się w ten sposób wyizolowany system, w którym znacznie zwalniają procesy rozkładu (Rathje, Murphy 1992). W obu tych kontekstach pojawia się dyskurs ekologiczny wskazujący, że zakopywanie ciał (w tym metali z plomb, protez) i odpadków zanieczyszcza glebę. W ziemi zatem „chowa” się różne rzeczy, ale nie pozwala się ich spontanicznie „trawić”. Nie jest to, tak jak w przypadku stosowania idei kompostu i nawozu, proces połączenia się z ziemią, stania się jej częścią, bycia przez nią pochłoniętym. W tym kontekście, podobnie jak przypadku upraw wertykalnych, można dostrzec proces autopojetyzacji, oparty na dychotomii między tym, co naturalne i sztuczne, zakładającej sztywność granic między tymi dwoma porządkami. Forma zakopywania oparta na założeniu o relacyjności i wzajemnej zależności zakładałaby poszerzenie idei nawozu i kompostu. Zamiast jednostronnej eksploatacji oraz odgradzania świata społecznego od świata samoistności przyrodniczej wpisuje się ona w pojęcie wymiany społecznej zakładającej niewymuszoną wzajemność (Blau 2006). Problem rozkładu ciał ludzkich jest w taki sposób postrzegany przez Jae Rhim Lee (2011)⁶; która w ramach swojego projektu artystycznego przygotowała specjalny płaszcz, w którym znajdują się wyhodowane przez nią grzyby mające

⁶ Jae Rhim Lee, *My Mushroom Burial Suit*, Ted Global 2011 (https://www.ted.com/talks/jae_rhim_lee_my_mushroom_burial_suit [dostęp: 23.08.2021]).

po śmierci rozłożyć jej ciało (zob. też Domańska 2021). Podobną próbę ustanawiania relacji z ziemią możemy dostrzec w politykach zarządzania śmieciami. W ramach tych polityk dostrzega się konieczność osobnego wyodrębnienia nowej kategorii odpadków organicznych przeznaczonych na kompost czy w regulacjach wymuszających używanie w handlu i usługach ekwiwalentów plastiku wykonanych z surowców organicznych.

Idea nawożenia była jedną z pierwszych form recyklingu. Dobrze oddaje to stwierdzenie Victora Hugo, który w czasie, kiedy odchody ludzkie i zwierzęce były skupowane jako nawóz stwierdził „skoro złoto jest nieczyste, to nasze nieczystości są złotem” (Chromik-Krzykawska 2007, s. 38). Zatem wymiany z ziemią oparte na kompoście i nawozie organicznym również wpisują się w ideę gospodarki cyrkulacyjnej. Niemniej jednak w tym przypadku nie tworzymy osobnego społecznego obiegu materii, ale upłyniamy granicę między gospodarką, społeczeństwem a przyrodą w ramach jednego ekosystemu. Upowszechnienie idei nawozu i kompostu to zatem również upowszechnienie idei rozkładalności, a co za tymi idzie — wzmacnianie przekonania, iż istotą życia jest przemiana, krążenie materii, jej przeistaczanie się w coraz to nowe formy. Rosi Braidotti (2014) za emanację zamazywania binarnych opozycji, organizujących nowoczesny świat i myślenie, dokonywanego w duchu posthumanistycznym uznaje proces stawania się Innym (przedmiotem, materią, technologią, kobietą, zwierzęciem). Parafrazując pojęcie stawania się Innym, można stwierdzić, że poprzez pojęcie odpadków i nawozu organicznego promujemy ideę dawania się rozkładać. Postulat dawania się rozkładać oznacza, że granica oddzielająca aktywnego i manipulującego przyrodą człowieka od biernej materii zostaje sprobematyzowana. W tym przypadku role odwracają się, dzięki czemu możemy dostrzec w materii kreatywną siłę (Bennett 2010). Nowe, hybrydyczne formy uprawy oraz poszerzanie zakresu materialnych wytworów kultury, które łatwo stapiają się z porządkiem samoistności, podważają podział na kulturę i naturę. W tym przypadku można mówić o kulturze, która pozwala się rozkładać — kulturze, która staje się nawozem. Jednym z lingwistycznych sposobów określania takich hybrydowych form jest wspomniana wyżej naturokultura lub technonatura (Tańczuk 2017, s. 23–47).

POWROTY

Nieczęsto dotykamy ziemi bezpośrednio naszą skórą. Większość przykładów zmysłowego kontaktu z ziemią ma charakter odświętny, sporadyczny, wakacyjny, ludyczny. To co przez wieki było codziennością dzisiaj

staje się niecodzienne i coraz częściej jest zawłaszczane przez system kapitalistyczny w ramach ekonomii doznań (Pine, Gilmore 1998, s. 97–105). Na przykład zdominowanym przez haptyczność czasem są wakacje nad morzem, zgodnie z ideą 3S — *Sand, Sun, Sea* (Obrador 2012, s. 47–70). W ich trakcie kąpiemy się w morzu, wystawiamy ciało na słońce oraz leżymy na piasku. Mokry piasek jest wykorzystywany przez dzieci i dorosłych do formowania zamków oraz innych figur. Piasek suchy jest ciepły, bardziej komfortowy niż inne odmiany ziemi. Człowiek jako zwierzę lądowe jest dosyć wyjątkowy, ponieważ przez większość swojego życia może nie dotykać bezpośrednio ziemi. Praktykowane od pradawnych czasów chodzenie boso stało się praktyką niecodzienną (w szczególności w krajach cywilizacji zachodniej, centrum globalnej gospodarki), transgresją, „nowym” rzadkim doznaniem, które jest skutecznie utowarowiane w ramach ekonomii doznań⁷. Praktyki zmysłowego kontaktu z ziemią mają charakter enklawowy, dla większości osób są jednak jedyną możliwością pozyskiwania wiedzy o niej, co przybiera różne formy, poczynając od kontaktu zmysłowego, mającego często charakter niedyskursywny i ucieleśniony (Jakubowska 2015, s. 173–191), a kończąc na uświadamianiu sobie roli ziemi w ekosystemie poprzez materiały oparte na wiedzy dyskursywnej. Ten ostatni sposób zmiany postrzegania ziemi można z powodzeniem wpisać w mające długą historię wspomniane wcześniej idee zamkniętego koła przyrody oraz normę wzajemności.

Coraz częściej też, ale nadal odświętnie i w sposób enklawowy, w pełni kontrolowany, pozwalamy sobie na kalandrię, brudzenie ziemią lub tym, co ją naśladuje⁸. Stąd szaleństwo na punkcie *slime* i innych glutowatych substancji, które opanowało cały świat kilka lat temu; popularność off-roadu oferującego kierowcom-amatorom weekendowe przyjemności zmagania z błotem, atawistyczną satysfakcję gwałcenia natury; mniej lub bardziej symulowane walki w rozmaitych substancjach przypominających szlam; ekstremalne biegi z przeszkodami, takie jak *runmagedon*; *suopotkupallo*, a więc piłka błotna (narodziła się ona w Finlandii i staje się coraz bardziej popularna w wielu krajach, w tym również w Polsce) czy obchodzony

⁷ Doskonale to widać na przykładzie *barefoot running*. Idea uprawiania biegania boso stanowi niszę w świecie biegaczy i okres względnej popularności zdaje się mieć za sobą. Niemniej jednak zwróciła ona uwagę na paradoks używania butów, które jednocześnie łączą nas z ziemią i od niej oddzielają, sproblematyzowała konieczność wykorzystywania ich do biegania, zaznaczyła szkodliwość stosowania butów z dużą amortyzacją.

⁸ W tej części artykułu wykorzystujemy w zmienionej formie fragmenty tekstu Marka Krajewskiego, zatytułowanego *W błoto się zamienisz...* i opublikowanego w Dwutygodniku (<https://www.dwutygodnik.com/artykul/9463-w-blotu-sie-zamienisz.html>).

29 czerwca Międzynarodowy Dzień Błota. Święto to jest, jak chcą jego inicjatorzy⁹, celebracją prawa dzieci do bycia brudnymi, do nieskrepowanej zabawy, w trakcie której poznają one świat. Całym ciałem i wszystkimi zmysłami — czego dowodem staje się ubłocenie od stóp do głów. Ten ostatni przykład jest o tyle ciekawy, że chociaż chodzi tu o propagowanie wielozmysłowej radości płynącej z kontaktu ze światem, to jest ona legitymizowana przez walory zdrowotne. Brudzenie się, kontakt z ziemią, szlamiem, błotem ma podnosić odporność wyjąłwionych nadmierną higieną i życiem pod kloszem dziecięcych organizmów. Współczesne znudzenie konsumentów, którzy już wszystko widzieli i wszystkiego posmakowali skutkuje serwowaniem im potraw z błota w eleganckich restauracjach¹⁰, mniej lub bardziej świadomie parodiującym praktyki tych, którzy je jedzą na co dzień, bo żyjąc w skrajnej nędzy tylko tak mogą zaspokoić głód i dostarczyć organizmowi niezbędnych substancji mineralnych¹¹. Aby to wszystko sprawiało nam przyjemność i dało się przeobrazić w towar lub usługę, ziemia najpierw musi zostać odseparowana jako zagrażająca, odrażająca, brudna. Następnie tego, co jest „brudne” (Douglas 2007), można doświadczać odświętnie jako coś transgresyjnego, ekscytującego z powodu tego, że na co dzień jest zakazane. Dla osób żyjących w restrykcyjnej higienicznie codzienności, odświętna możliwość ubrudzenia staje się „ciekawym doświadczeniem”, za które można zapłacić. Wpisuje się to w ideę odświętności pozwalającej dystansować się wobec dominujących w życiu codziennym norm, oraz w ideę ekonomii doznań (Pine 1998, s. 97–105), która zakłada że dzisiejsi konsumenci płacą za możliwość nowych, zapadających w pamięć doświadczeń, dających szansę na wyróżnienie się, konstrukcję własnej niepowtarzalnej tożsamości.

Warto też zwrócić uwagę na inne formy powrotu do ziemi. Jedną z nich są miejskie konflikty dotyczące terenów zielonych. Kilka lat temu w Polsce przykładem tego były spory wokół korzystania przez mieszkańców miast z trawników jako miejsc relaksu¹². Zarządcy zieleni miejskiej dłu-

⁹ *Mud day* (<https://worldforumfoundation.org/workinggroups/nature/mud-day/> [dostęp: 23.08.2021]).

¹⁰ Yue Wang, *Japanese Restaurant Serves Meal of Dirt — for \$110*, 2013, (<https://newsfeed.time.com/2013/01/30/japanese-restaurant-serves-meal-of-dirt-for-110/> [dostęp: 23.08.2021]).

¹¹ *Desperate Haitians Survive on Mud Cookies* (<https://www.cbsnews.com/news/desperate-haitians-survive-on-mud-cookies/> [dostęp: 23.08.2021]).

¹² Michał Fall, *Jak to jest z trawką? Wolno czy nie wolno? Na tropie zakazów wchodzenia na trawnik*, 2013 (<https://natemat.pl/69987,jak-to-jest-z-ta-trawka-wolno-czy-nie-wolno-na-tropie-zakazow-wchodzenia-na-trawnik> [dostęp: 23.08.2021]); *Chodzenie po trawnikach dozwolone, deptanie zabronione!*, 2010 (<https://poznan.naszemiasto.pl/chodzenie-po-trawnikach>

go ograniczali taką możliwość wskazując, że obniży to walory estetyczne terenów zielonych i będzie prowadzić do ich dewastacji. W niektórych miejscach zwyciężyła jednak opcja oddania tej ziemi mieszkańcom (np. Park Mickiewicza w Poznaniu). Dlatego coraz częściej (w szczególności w okresie letnim) możemy obserwować ludzi leżących i odpoczywających „na trawie”. Tereny zielone przestają być w ten sposób miejscami do oglądania, a kontakt z nimi wyłącznie doświadczeniem wizualnym, stają się natomiast integralną częścią miejskiego życia. Tego rodzaju inkluzja jest dobrym przykładem naturokultury. Nie chodzi przecież o to, by odseparować przyrodę od codziennych praktyk, chronić ją, bo to sprawia, iż jesteśmy od niej coraz bardziej odlegli. Chodzi raczej o to, by czyniąc ją integralnym aspektem codzienności, odbudowywać łączące nas z nią relacje.

W podobnym duchu w ziemi dostrzega się też remedium ograniczające skutki kryzysu klimatycznego, szczególnie dotkliwie odczuwanego w dużych metropoliach. W obrębie tej interpretacji ziemia, zwłaszcza ta podmokła, w postaci miejskich bagien, mokradeł, nieuregulowanych brzegów rzek, nieużytków jawi się jako ważny środek walki ze zmieniającym się klimatem, pustynnieniem i przegrzewaniem się miast, z deficytami samoregulujących się procesów utrzymujących życie w równowadze¹³. Ziemia staje się tu synonimem naturalności, pozwalającej przywracać równowagę, a więc występuje w roli jeszcze jednego środka używanego przez człowieka, by powstrzymać niekorzystne dla niego samego procesy. Choć bardzo często dostrzega się tu istotność przyrody i konieczność poważnego jej traktowania, to jednocześnie próbuje się układać relacje z nią na nowo, wyłącznie po to, by chronić interes gatunkowy człowieka. Znaczące jest też powoływanie się na długą tradycję współistnienia miasta oraz mokradeł¹⁴, używane w tym typie dyskursu jako argument mający przekonywać, iż do tych pokojowych stosunków warto powrócić, jeżeli chcemy przetrwać.

Jeszcze jednym przykładem omawianego tu zwrotu jest uprawa ziemi rozumiana jako hobby. Przejawy takiej postawy są różnorodne i obejmują ogródki miejskie, dużą popularność pielęgnacji roślin doniczkowych w domu i na balkonach, uprawianie małych ogródków działkowych, które nie

-dozwolone-deptanie-zabronione/ar/c4-3214193 [23.08.2021]); *Nie wszystkie trawniki można deptać bez kary*, 2010 (<https://www.rp.pl/artykul/541510-Nie-wszystkie-trawniki-mozna-deptac-bez-kary-.html> [dostęp: 23.08.2021]).

¹³ Zob. „Autoportret” 2019, nr 3 (67), numer tematyczny: *Nieużytki*.

¹⁴ Piotr Cierpucha, *Mokradła miejskie — przeszłość i przyszłość*, 2021 (<https://wody.gov.pl/aktualnosci/1632-mokradla-miejskie-przeszlosc-i-przyszlosc> [dostęp: 23.08.2021]).

służą całkowitemu zaspokojeniu potrzeb żywnościowych, ale są traktowane jako forma rekreacji. Dzięki takim aktywnościom ziemia staje się częścią życia codziennego. Ponieważ są to praktyki raczej enklawowe, nie jest ona jednak na pierwszym planie życia, tak jak w przypadku rolników. Uprawa w takiej formie staje się domeną wolnego wyboru, rekreacji, przyjemnego spędzania czasu wolnego. Dodatkowo towarzyszące tego rodzaju uprawom rytuały troski są, jak można było wyraźniej to dostrzec w czasie lockdownu — przede wszystkim rytuałami sprawstwa mającymi dowodzić podmiotowości jednostki zdolnej do stworzenia i podtrzymywania przy życiu mikroekosystemu na własnym balkonie lub w domu. Tym samym, choć są one podyktowane miłością do roślin i potrzebą otaczania się nimi i wyrażają się w codziennej trosce o nie, to stanowią również przejaw biofobii, rozumianej jako niechęć do życia rozumianego jako spontaniczne, niezależne od człowieka krążenie materii. Biofobii, w której jedyną akceptowalną formą jest życie zainicjowane i w pełni kontrolowane przez ludzi (Krajewski 2020, s. 212–218).

Mimo swojej dwuznaczności enklawowe kontakty z ziemią stanowią okazję do zbliżenia się do niej na poziomie codziennej egzystencji ludzkiej oraz uczenia się czegoś o niej. Co prawda, poprzez wyżej wymienione praktyki nadal dążymy do kontroli nad procesami samoistnymi, co oddaje kategoria biofobii, nadal jednak musimy podporządkować się pewnym procesom (podobnie do modelu walk o uznanie). W ten sposób uprawiając rośliny w domu, dostosowujemy się do ich rytmów fizjologicznych, podlewając je i nawożąc. Dlatego być może powinniśmy wspierać takie mody, zaczynając od krótkiego spaceru boso, tym samym ucząc się na nowo, co przez dotyk mówi nam o sobie ziemia? Wówczas warto byłoby traktować to jako początek czynienia codziennym czegoś, co zostało zapomniane.

PODSUMOWANIE

Trzy typy relacji człowiek–ziemia, czyli uprawa, zakopywanie oraz enklawowe doświadczenie, pozwalają nam wyodrębnić dychotomię organizującą każdą z tych praktyk. Na jednym jej biegunie usytuowane są zbiorowości „oderwane” od ziemi. Dominują w nim uprzemysłowione uprawy, często zautomatyzowane, a czasami obywające się wręcz bez ziemi. W tego typu zbiorowościach, których najpełniejszym odpowiednikiem jest zachodnie, współczesne społeczeństwo, ziemia jest traktowana jako zbiornik do zakopywania niechcianych substancji i przedmiotów, a co za tym idzie — przeobraża się ją w środowisko wyizolowane i nadzorowane przez człowieka, które na co dzień doświadczone jest zmysłowo tylko przez wyspecjali-

zowane osoby zajmujące się produkcją żywności czy utylizacją odpadów. Egzystencja pozostałych członków tych zbiorowości toczy się bez świadomości istnienia ziemi i jej roli w podtrzymywaniu procesów życiowych na naszej planecie. Kontakt z nią traktowany jest jako coś brudnego, kalającego i co najwyżej może być akceptowany odświętnie, gdy zostaje sprzedany w postaci ekscytującego doświadczenia, rozbijającego codzienne rutyny.

Na drugim biegunie znajduje się społeczeństwo „zakorzenione” w ziemi. Dominująca forma upraw tworzy hybrydowe formy krajobrazu, w których współegzystują rośliny uprawne z nieuprawnymi. Respektuje ona czasowość przyrodniczą ziemi i tym samym pozwala jej na odnawialność i trwanie w czasie. W społeczeństwie tym poszerza się ideę organicznego odpadku, który wraca do obiegu przyrodniczego poprzez glebę. Tym samym nie blokuje się procesów transformacji materii dokonywanej przez ziemię, ale ją wspiera. Członkowie takiego społeczeństwa często doświadczają zmysłowo ziemi, dzięki czemu przypominają sobie o jej znaczeniu dla współzależnych sieci życia, których człowiek jest częścią.

Te dwa bieguny są skrajnościami, pomiędzy którymi można ułożyć każdą ze zbiorowości ludzkich z charakterystycznym dla niej stosunkiem wobec ziemi. Te dwie skrajności pokazują też główne wektory postępowania z ziemią i przyrodą. Są one narzędziami pracy z wyobraźnią, od czego zaczyna się każdy projekt społeczny. Dyskurs ekologiczny, również ten biocentryczny, głęboki, ułożony jest dziś w centrum życia politycznego. Odpowiedź na pytania, „czy” ratować przyrodę, planetę i ludzi, wydaje się rozstrzygnięta. Sposób traktowania ziemi jest z kolei formą udzielenia odpowiedzi na pytanie „jak” to robić — jakie proporcje pomiędzy elementami społeczeństwa „oderwanego” i „zakorzenionego” chcemy utrzymać. Jak się wydaje, to hybrydowe i nieeksploatacyjne formy uprawy, kultywowanie odpadków jako użytecznych i transformalnych części materii oraz promowanie kontaktu z ziemią na co dzień mogą stanowić filary nowej alterbiopolityki, nakierowanej na wspieranie bardziej symetrycznych form kontaktu z ziemią oraz „zakorzenienie” w niej społeczeństwa. Są to oczywiście idee, które wymagają dalszego namysłu nad ich praktycznymi realizacjami i wykonalnością oraz skutkami, jakie może przynieść ich praktykowanie.

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski Krzysztof, 2007, *Teoria aktora-sieci Bruno Latoura*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 113–126.
- Altman Arie, Mesoudi Alex, 2019, *Understanding Agriculture within the Frameworks of Cumulative Cultural Evolution, Gene-Culture Co-Evolution, and Cultural Niche Construction*, „Hum Ecol”, t. 47(8), s. 483–497.

- „Autoportret” 2019, nr 3 (67), numer tematyczny: *Nieżytki*.
- Bakers Martin, Lanslor Tobias, Eskelner Mikael, 2019, *Historia rolnictwa*, tłum. C.S.B. Equipment, Cambridge Stanford Books (ebook, brak miejsca wydania).
- Bakke Monika, 2010, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Bauman Zygmunt, 1998, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. Norbert Leśniewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bennett Jane, 2010, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham–London.
- Blau Peter, 2006, *Wymiana społeczna*, w: Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Scholar, Warszawa.
- Braidotti Rosi, 2014, *Po człowieku*, tłum. Aleksander Kowalczyk, Joanna Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Chromik-Krzykawska Anna, 2007, *Między odrzuceniem a przyswojeniem: odpad udomowiony*, „Kultura Współczesna”, nr 4, s. 32–44.
- Domańska Ewa, 2021, *Nekros Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Douglas Mary, 2007, *Czystość i zmaza*, tłum. Marta Bucholc, PIW, Warszawa.
- Griffero Tonino, 2014, *Who’s Afraid of Atmospheres (and of Their Authority)?*, „Lebenswelt”, nr 4.1, s. 193–213.
- Haraway Donna, 2014, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. Joanna Bednarek, w: Agnieszka Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 241–260.
- Haraway Donna, 2015, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, „Environmental Humanities”, nr 6 (1), s. 159–165.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 2002, *Fenomenologia ducha*, tłum. Świętosław Florian Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002.
- Howes David, 2005, *Skinscapes: Embodiment, Culture, Environment*, w: Constance Classen (red.), *The Book of Touch*, Berg Publishers, New York.
- Honneth Axel, 2012, *Walka o uznanie: moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. Jakub Duraj, Nomos, Kraków.
- Ingold Tim, 2018, *Splatać otwarty świat*, tłum. Ewa Klekot, Dorota Wąsik, Dorota Leśniak-Rychlak, Instytut Architektury, Kraków.
- Jakubowska Honorata, 2015, *Wiedza pozadyskursywna i sposoby jej badania na przykładzie przekazywania i nabywania sportowych umiejętności*, „Studia Socjologiczne”, nr 3, s. 173–191.
- Kindschi Douglas, 2017, *Coming from the Earth: Humus, Humanity, Humility*, „Grand Rapids Press”, nr 09/14.
- Krajewski Marek, 2020, *(Nie)nawidzenia. Świat przez nienawiść*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków.
- Kuhn Thomas, 2011, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromecka, Aletheia, Warszawa.
- Latour Bruno, 2009, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. Agata Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Lepenies Wolf, 1996, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, tłum. Anna Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Locke John, 1992, *Dwa trakty o rządzie*, tłum. Adam Waldemar Czarnota, Zbigniew Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Luhmann Niklas, 2006, *Pojęcie społeczeństwa*, w: Aleksandra Jasińska Kania, Lech M. Nijkowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Scholar, Warszawa.
- Mattern Shannon, 2016, *Of Mud, Media, and the Metropolis: Aggregating Histories of Writing and Urbanization*, „Cultural Politics”, nr 12(3), s. 310–331 (<https://read.dukeupress.edu/cultural-politics/article-abstract/12/3/310/25857/Of-Mud-Media-and-the-MetropolisAggregating> [dostęp: 23.08.2021]).
- Modrzyk Ariel, 2013, *Pomiędzy normatywizmem a realizmem. Od teorii uznania do radykalnie refleksyjnej krytyki społecznej*, Ha!art, Kraków.
- O'Brien Martin, 2013, *Consumers, Waste and the „Throwaway Society” Thesis: Some Observations on the Evidence*, „International Journal on Applied Sociology”, nr 3(2), s. 19–27.
- Obrador Pau, 2012, *Touching the Beach*, w: Mark Paterson, Martin Dodge (red.), *Touching Space, Placing Touch*, Ashgate, Burlington.
- Palumbi Stephen R., 2001, *Humans as the World's Greatest Evolutionary Force*, „Science”, nr 293, s. 1786–1790.
- Pine Joseph, Gilmore James H., 1998, *Welcome to the Experience Economy*, „Harvard Bussines Review”, lipiec/sierpień, s. 97–105.
- Prokopiuk Jerzy, 1984, *Rolnictwo biodynamiczne*, „3-e Oko”, nr 1, 2, 4 i 5 (https://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/rozwidlone_sciezki/prokopiuk_rolnictwo_biodynamiczne1.htm [dostęp: 23.08.2021]).
- Puig de la Bellacasa María, 2017, *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Puig de la Bellacasa María, 2019, *Re-animating soils: Transforming human–soil affections through science, culture and community*, „The Sociological Review Monographs”, t. 67(2), s. 391–407.
- Radcliffe James, 2000, *Humanity and Nature: The Problem of Alienation*, w: James Radcliffe, *Green Politics*, Palgrave Macmillan, London, s. 46–63.
- Rathje William L. Murphy Cullen, 1992, *Rubbish! The Archeology of Garbage*, HarperCollins, New York.
- Salazar Juan Francisco, Granjou Celine, Kearnes Matthew, Krzywoszynska Anna, Tironi Manuel, 2020, *Thinking with Soils: Material Politics and Social Theory*, Bloomsbury Academic, New York.
- Scott James C., 2010, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, London.
- Sloterdijk Peter, 2014, *Musisz życie swe odmienić: o antropotechnice*, tłum. Arkadiusz Żychliński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Tańczuk Renata, 2017, *Drony piękne jak motyle, natrętne jak komary i pracowite jak mrówki. Uwagi o naturze i sprawstwie bionicznych owadów*, w: Rafał Nahirny, Aleksandra Kil-Matlak, Magdalena Zamorska (red.), *Czego pragną drony? Od atrakcji wizualnej do spojrzenia władzy*, Katedra, Gdańsk.
- Thrall Peter H., Bever James D., Burdon Jeremy J., 2010, *Evolutionary Change in Agriculture: the Past, Present and Future*, „Evolutionary applications”, nr 3(5–6), s. 405–408.

van den Berghe Pierre L., 2006, *Łączenie paradygmatów: biologia i nauki społeczne*, w: Aleksandra Jasińska Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Scholar, Warszawa.

Zbytniewska Karolina, Krzyczkowski Maciej, 2020, *Circular economy, czyli ekonomia zrównoważonego rozwoju* (<https://www.euractiv.pl/section/energia-i-srodowisko/news/circular-economy-czyli-ekonomia-zrownowazonego-rozwoju> [dostęp 02.26.2020]).



Status of the World's Soil Resources: Main Report, FAO, Rzym 2015.

THE SOIL. BETWEEN ALIENATION AND TAKING ROOT

Ariel Modrzyk, Marek Krajewski
(Adam Mickiewicz University in Poznań)

Abstract

The article concerns that aspect of human existence that is frequently neglected both in everyday reflection and in social and humanistic research; namely, earth (soil). It attempts to make a synthetic reconstruction of the relations binding man with the soil preferred in western culture. Apart from identification of the predominant relations, which can be boiled down to it being treated as inanimate matter that is exploited, other concepts are also presented in which soil is perceived as the fundamental medium in sustaining life, change, and the transformation and reshaping of everything that exists. The article comprises three fragments, focusing on practices in cultivation, burial, and celebratory forms of contact with the soil.

key words: soil, cultivation, burial, mud, organic waste

słowa kluczowe: ziemia, uprawa, zakopywanie, błoto, odpadki organiczne