

KAIN, PLANTACJOCEN I WYKLUCZANIE ŚWIATÓW ROŚLINNYCH

ROŚLINO-ŚLEPOTA (*PLANT BLINDNESS*)

Termin „roślino-ślepoty”¹ (*plant blindness*) został zaproponowany w 1998 roku przez botanika Jamesa H. Wandersee i biologkę Elisabeth E. Schussler. W skrócie oznaczać ma niedostrzeżenie roślin w ich własnym środowisku, które prowadzi do ignorowania ich znaczenia dla biosfery i człowieka, niedoceniań ich wyjątkowości, a co za tym idzie, uznawania życia roślinnego za mniej wartościowe od zwierzęcego (Wandersee i Schussler 2001). Rośliny stają się dla człowieka „widzialne” dopiero wtedy, gdy współtworzą świat ludzki: są pokarmem, lekiem, trucizną, służą jako materiał budowlany, tkanina lub dekoracja. Roślino-ślepoty dotyczy przede wszystkim współczesną populację miejską, choć — zdaniem autorów — jej są biologiczne i wiążą się z przystosowaniem gatunkowym do przetrwania w ekosystemie.

Warto zastanowić się, jakie idee, wyobrażenia i praktyki w obrębie nowożytnej zachodniej (lub szerzej globalnej) kultury miejskiej wzmacniały to przystosowanie? Moje rozważania krążyć będą wokół kulturowego i ideowego kształtowania wyobrażeń relacji roślinno-ludzkich prowadzącego do obecnego stanu rzeczy, a także opartych na nich praktyk, które początkowo w świecie zachodnim, a następnie globalnie, wzmacniały oddzielenie światów roślinnego i ludzkiego.

Przyjrę się dwóm ważnym źródłom wyobrażeń o obecności roślin w ludzkim świecie — przypowieściom starotestamentowym i zachodnim koncepcjom filozoficznym — oraz współczesnym praktykom agrarnym. Interesuje mnie wytwarzanie wiedzy praktycznej w oparciu o powyższe źródła i jej operacyjne, często nieświadome, aplikowanie. Interesuje mnie również proces stabilizacji faktów w obrębie konkretnych materialnych i dyskursywnych praktyk towarzyszących rozwojowi nowożytnej kultury agrarnej.

ROŚLINNA OFIARA CAŁOPALNA

Na początek chciałabym się przyjrzeć dwóm przypowieściom biblijnym zwracając uwagę na sposób przedstawiania — lub raczej pomijania — bytów roślinnych.

¹ Zdecydowałam się na takie niezbyt eleganckie i merytorycznie niepoprawne tłumaczenie, ponieważ może ono zacząć pełnić w piśmiennictwie polskim rolę poręcznego pojęcia.

Korzeni nowożytnej koncepcji rośliny jako istoty pośledniej można szukać w starotestamentowej przypowieści o nieprzyjęciu przez Pana roślinnej ofiary (sporządzonej z pieczonych nasion lnu), bratobójstwie oraz wygnaniu i naznaczeniu Kaina. Podstawową popularną wykładnią tej przypowieści jest nieuniknioność kary za bratobójczą zbrodnię. Jednak w kontekście interesującego mnie tematu postrzegania i wartościowania bytów roślinnych warto rozważyć inną interpretację, skupiając się nie na czynie Kaina i jego konsekwencjach, ale na tegoż czynu przyczynie.

Dwaj bracia złożyli Panu ofiarę: starszy Kain-rolnik roślinną, młodszy Abel-pasterz — zwierzęcą. Bóg wybrał ofiarę zwierzęcą. Ukarany Kain został pozbawiony plonów i skazany na tułaczkę (a także naznaczony znamieniem, czyniącym go nieśmiertelnym). Tym samym ustanowiony został akt przejścia od kultury „roślinnej”, agrarnej, wegetacyjnej i osiadłej (Mezo-potamia) do kultury „zwierzęcej”, pasterskiej i nomadycznej (Palestyna). Akt bratobójczy jest zatem równocześnie aktem założycielskim pasterskiej kultury nomadycznej Palestyny. W procesie tym znaczenie zyskuje krwawa ofiara całopalna, a sakralizacji poddane zostaje zwierzę. Pozycja zwierzęcia/mięsa jako symbolu ludzkiego statusu społecznego przetrwała w wielu społecznościach miejskich do dziś.

Byty roślinne nie wymagają tu troski i zachodu, roślina płodność traci centralne miejsce w obrębie praktyk religijnych; w tradycji judeochrześcijańskiej rośliny jako takie znikają z pola widzenia (pomijam tu symbolizację oraz ornamentykę, które często również służą wymazaniu roślin jako takich). Byty wegetalne nie są uznane za byty żywe, organizmy. W przypowieści o potopie, pojawia się kilka sformułowań, które rzucają światło na zakres tego pojęcia. „Wszelkie istoty, w których było tchnienie życia [sic! — MZ], weszły po parze do Noego do arki” (Biblia Tyśiąclecia 7.15.). Poza zwierzętami w Arce znalazła się również rodzina Noego oraz... pokarm i pasza. Nie byty roślinne — w nich bowiem, jak można wnioskować, brak „tchnienia życia”.

W artykule zatytułowanym *The Secret Lives of Dead Plants* badaczka Haylie Swenson zwraca uwagę na stale powracające w popularnej prasie — choć z gruntu fałszywe — porównanie banków nasion do Arki Noego. Svalbard Global Seed Bank z pozoru jest arką, stworzoną dla ochrony i zachowania różnorodności organizmów roślinnych, jednak w rzeczywistości jego zadaniem nie jest służenie interesom roślin czy, inaczej rzecz ujmując, roślinom „w ich własnym środowisku” (Wandersee i Schussler 2001). Choć nasiona są w samym centrum opowieści o Globalnym Banku Nasion Svalbard, to nie o nie tutaj chodzi. To nie wobec nich rozwija się praktykę troski. „Historie, które opowiadamy raczej marginalizują i pomijają byty roślinne, nawet jeżeli stanowią one podstawę tych opowieści” (Swenson 2015). Dzieje się tak, gdyż docelowo bank ma za zadanie chronić ciała ludzkie, nie roślinne

Wracając do przypowieści: gdy tylko wody potopu opadły, Noe wypuścił kruka (który powrócił), gołębicę (która wróciła) i ponownie gołębicę, która „wróciła do niego pod wieczór, niosąc w dziobie świeży listek z drzewa oliwnego” (BT 8.11.). Możemy więc wnioskować, że życie roślinne zdołało jakoś przetrwać globalną powódź (relacje podobne do starotestamentowych pojawiają się w pismach wielu innych grup kulturowych), choć w boskich zaleceniach nie było mowy o przechowywaniu i transporcie roślin lub nasion oraz ich wysiewie. Gdy tylko arka osiadła, Noe „zbudował ołtarz dla Pana i wzięwszy ze wszystkich zwierząt czystych i z ptaków czystych złożył je w ofierze całopalnej na tym ołtarzu. Gdy Pan poczuł miłą woń [sic! — MZ], rzekł do siebie: «Nie będę już więcej zlorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem»” (BT 9.20-21). I znów: Panu jest miła woń zwierzęcej ofiary całopalnej. To właśnie w tym momencie nawiązuje z ludzkością (potomkami Noego) przymierze, dając jej we władanie wszystkie ziemskie istoty — w tym „rośliny zielone” — które mają się człowieka „bać i lękać” (BT 9.2.).

Ten fragment Biblii jest często cytowany w kontekście sporów o właściwą politykę rolną, żywnościową, medyczną, zwłaszcza związaną z technonaukowym zarządzaniem tak zwanymi „zasobami”. Konsekwencją epistemologiczną przymierza jest oparte na prawie własności ziemi, roślin i zwierząt rozpoznawanie innych istnień oraz biosystemów (gleba, wody etc.) właśnie jako zasobu. Użycie, planowanie, kontrola to formy sprawowania władzy, które zdominowały zachodni sposób myślenia o uprawie i hodowli. Rozwinięciem tak pojmowanej kultury agrarnej jest zachodnie rolnictwo uprzemysłowione, a zwłaszcza uprawy monokulturowe, którym więcej miejsca poświęcę w trzeciej części tekstu.

Znaczenie rozróżnienia na ideologie „wegetalne” oraz „animalne” było istotne także dla Hegłowskiej teorii wylaniania się kultury z natury. Jacques Derrida wskazuje w swojej książce *Glas* (Derrida 1986, s. 66-67), że w schemacie Hegłowskim punkt wyjścia (tezę) stanowią naiwne, niewinne religie płodności i po-prostu-bycia Mezopotamii, Indii i Afryki, ich dialektycznym przeciwieństwem (antytezą) są judeo-wczesnochrześcijańskie religie walki, winy i grzechu, natomiast ich syntezą — chrześcijańskie oświecenie (s. 66).

DUSZA ROŚLINNA, ROSNĄCA I NIECZUŁA

Dialektyczna narracja Hegla czerpie oczywiście nie tylko z historiografii religii. Drugim bowiem filarem współczesnej roślino-ślepoty jest filozofia zachodnia, która już od starożytności albo lokowała życie roślinne na najniższym szczeblu drabiny, albo sprowadzała rośliny do roli abiektalnego Innego, albo odmawiała roślinom „życia” (statusu organizmu żywego) lub „świata”.

We współczesnych tekstach z zakresu studiów nad roślinami krytyka tej zachodniej, filozoficznej genealogia roślino-słoty dominuje.

Psukbe (psyche) to duch, dusza, życie, energia witalna, potencja, moc. Jej obecność u roślin — lub jej brak — stanowiła przedmiot dociekań starożytnych myślicieli. Klasyczna drabina istnień wskazywała kolejne etapy złożoności *psukbe*. Według Arystotelesa, który bytami roślinnymi zajmował się w pracach *O duszy* i *O częściach zwierząt*, trójdzielna dusza ludzką składa się z duszy roślinnej (inaczej wegetalnej lub odżywiającej²), charakteryzującej się nieograniczonym wzrostem, duszy zwierzęcej, związanej z odczuwaniem, doświadczaniem i poruszaniem się oraz duszy ludzkiej, odpowiadającej za myślenie, mówienie i rozumowanie.

Starożytny podział przetrwał wieki: pojawiał się u Tomasza z Akwinu, Williama Shakespeare'a, by ponownie, odmieniony i w pełnej krasie, wyłonić się w Heideggerowskim trójpodziale na „pozbawiony świata” kamień, „ubogie w świat” zwierzę oraz „wytwarzającego świat” człowieka (Nealon 2016, s. 38). Ponieważ w tej wykładni bycie jest definiowane jako zdolność „wytwarzania świata”, antycypacji i dostrzegania możliwości, roślinny byt, niebędący bytem osobnym, pojedynczym (jak człowiek czy chociaż „ubogie w świat” zwierzę) jest wyłączony nie tylko z bycia, ale również ze świata. Roślina, choć rośnie, umiera, rozmnaża się, zostaje przez myśliciela pominięta — ostatecznie nie dowiadujemy się, czy jest „uboga w świat” jak zwierzę, czy też „uboższa” (bo nieruchoma jak kamień)?

Pozbawiona „tchnienia życia”, gwałtownie i bujnie rozrastająca się, pozbawiona entelechii i uboga w świat (lub go nie posiadająca) roślina jest doskonałym przykładem „otwartego”, „nagiętego życia”, nie stawiającego oporu, podatnego na manipulację i poddawanie kontroli.

EKONOMIA PLANTACYJNA

Obydwa tropy, starotestamentowy i starogrecki, współpracują wytwarzając dyskursywne pole, w którego kontekście racje zyskują mogą technonaukowokulturowe bio- i nekropolityczne praktyki podporządkowywania bytów roślinnych.

Roślino-słota zostaje ugruntowana wraz z nowożytną gospodarką plantacyjną i rozwojem biotechnologii: agrokultura staje się polem ingerencji z użyciem mnożących się technonaukowych procedur wytwarzających „biomasę” (areal, monokulturę, kultury tkankowe, etc.) w miejsce „roślin samych w sobie”.

Termin „plantacjocen” (*plantationocene*) został stworzony kolektywnie podczas panelu dyskusyjnego na Uniwersytecie w Aarhus w październiku 2014 (Haraway i wsp. 2016), by określić „wyznaczającą transformację rozmaitych prowadzonych przez człowieka hodowli, pastwisk i upraw

² Ang. nutritive soul.

leśnych w wydobywcze (*extractive*), odgradzone plantacje, oparte na równych formach pracy niewolniczej oraz eksploatacyjnej, alienujących i zwykle mobilnych (*spatially transported labour*)³³ (Haraway 2015, s. 162, przypis 5). Spadkobiercą ekonomii plantacyjnej jest współczesne rolnictwo przemysłowe — plantacja stanowiła model dla seryjnego, przemysłowego zarządzania kolejno fabryką, hodowlą i w końcu uprawą. Redaktorki serii publikacji sieciowych zatytułowanej *The Plantationocene Series: Plantation Worlds, Past and Present* podsumowują: „różnorakie formy plantacji, zarówno przeszłych, jak i obecnych, podobnie jak i logika plantacyjna organizują nowoczesną ekonomię, środowisko, ciało i relacje społeczne” (*The Plantationocene Series* 2019). Do gospodarki plantacyjnej będącej „syntezą gospodarstwa rolnego i fabryki”, „systemem agro-industrialnym” (Mintz 1986) zalicza się uprawę drzew, które „są traktowane wyłącznie jako drewno, masa drewna produkowana w gigantycznej i stale zaopatrzanej fabryce na skale planetarną” (Marder 2013a, 30).

Praktyki zainicjowane w wieku XV przez hiszpańskich i portugalskich kolonizatorów były rozwijane od wieku XVI na amerykańskich plantacjach niewolniczych. Warto podkreślić, że równoległe z monokulturowymi uprawami (cukier, tytoń, kawa, kauczuk, indygo, bawełna, później ryż, soja i palma olejowa) powstała instytucja „ogrodu niewolniczego” (*slave garden*), uprawianego przez „siłę roboczą” plantacji i będącego ostoją bioróżnorodności. Instytucja ogrodów niewolniczych jest słabo zbadana, w przeciwieństwie do — a jakże — powstających w tym samym czasie imperialnych ogrodów botanicznych. Jean Casimir, badacz historii i kultury haitańskiej, nazywa podobne praktyki oporu „systemem kontrplantacyjnym”, który, opierając się na własnej mikro-uprawie z naddatkiem sprzedawanym na lokalnym rynku, był systemem praktyk wymierzonych nie tylko w system niewolniczy, ale również w sam system plantacyjny (Casimir 2010). Szukając współczesnych globalnych analogii tego rodzaju praktyk należy przywołać wszystkie ruchy na rzecz rolnictwa tradycyjnego, niezależnego od monokulturowego systemu korporacyjnego (na przykład międzynarodowy ruch La Via Campesina), jak również zyskujące coraz większą popularność rolnictwo permakulturowe. Sprzeciw ludów indygenicznych, przemocą lub sprytem wysiedlanych od setek lat z własnych ziem nietrudno zrozumieć. Aktualnie przemysłowe uprawy i hodowle zajmują około 30 milionów hektarów.

Fantazja o wzajemnym wykluczeniu się stanów „udomowienia” i „dziczy” jest źródłem określonych praktyk: „gatunki udomowione są skazane na życie w niewoli oraz na genetyczną normalizację, zaś gatunki dzikich zwierząt [również roślin — MZ] są «chronione» w bankach genów, gdy tymczasem niszczy się ich wielogatunkowe środowiska życia” (Tsing 2018, s. 76). Powyższa perspektywa bierze pod uwagę jedynie sprawczość ludzką: to człowiek udomowił rośliny, by następ-

³³ Historycznie: od służby zakontraktowanej do niewolnictwa.

nie poddać je kontroli i transformacjom z pomocą procedur ogrodniczych, rolniczych i laboratoryjnych. Anna Tsing natomiast wskazuje i analizuje „rozmaite sieci udomowienia, w które [to my — MZ] się uwikłaliśmy” (Tsing 2018, s. 75). Badania wskazują, że „[u]prawa zboża praktycznie wszędzie wymaga więcej pracy niż zbieractwo” (Tsing 2018, s. 77), a zatem, wnioskuje badaczka, przejście od zbieractwa do rolnictwa musiało wiązać się z innym rodzajem korzyści. Wraz z rolnictwem wytworzyły się społeczne hierarchiczne struktury i klasy, a uprawa zbóż umożliwiła wspieranie elit gromadzących naddatek płodów rolnych. To wiązało się z wspieraniem gospodarstw rodzinnych, a co za tym idzie dziedziczenia, spadku i hierarchii wewnątrz rodziny. „W ramach tej właśnie politycznej konfiguracji zarówno kobiety, jak i zboża zostały pozbawione wolności i zarządzano nimi tak, by maksymalizować płodność” (Tsing 2018, s. 78). „Plantacje pogłębiają udomowienie, intensyfikują zależności roślinne i wymuszają płodność. (...) plantacje niweczą miłość. W miejsce romansu łączącego ludzi, rośliny i miejsca, europejscy plantatorzy wprowadzili uprawę przez przymus” (Tsing 2018, s. 81). Ludzki romans z rolnictwem jest romansem znormatywizowanym; przypomina bardziej małżeństwo z rozsądku — służy wspieraniu instytucji zewnętrznych — niż współobcowanie oparte na miłosnej wzajemności i przyjemności.

Monokultura stała się nowoczesnym standardem. Poszukiwania idealnej rośliny uprawnej wiązały się z wynajdywaniem nowych norm, które z kolei wpływały (i wpływają) na kształt ówczesnego (i współczesnego) rolnictwa. Agrarny „typ idealny” można zestawić tu z ideą prarośliny (*Urpflanze*) towarzyszącą filozoficzno-botanicznym poszukiwaniom prowadzonym na przełomie XVIII i XIX wieku przez Johanna Wolfganga von Goethego, autora między innymi książki *Meta-morfozy roślin* (Goethe 2009 [1790]). Nie przypadkiem pomysł idealnego typu rośliny uprawnej ponownie wybrzmiał w polityce rolnej Trzeciej Rzeszy — chodzi o intensywnie prowadzone poszukiwania „czystych”, „nieskażonych” odmian. Praktyki normatywizacji bytów stanowią współcześnie sedno biotechnologii i inżynierii genetycznej, dyscyplin służących tworzeniu kolejnych doskonałych, odpornych i mających wysoką wartość odżywczą odmian roślin, które w założeniu — bo przy całkowitym pominięciu kwestii niewydolności dystrybucyjnej dóbr w neoliberalnej kapitalistycznej gospodarce globalnej — „wyżywią świat”.

Tsing przekonuje jednak, że jedynie praktyki zbierackie oraz półdzikie, samoregulujące się ekologiczne systemy mikroupraw, zarówno przednowoczesne, jak też współczesne autochtoniczne (indygeniczne), na „krawędziach imperium” (Tsing 2018), rodzą bliskość, wzajemność i wzmacniają afektywną więź roślinno-ludzką.

ETYKA ROŚLIN (*PLANT ETHICS*)

Roślino-ślepotą i jej konsekwencje w postaci braku poszanowania roślin i ich światów są coraz częściej w bardzo różnych kontekstach dostrzegane. Dzieje się to zarówno w obrębie (1) prawodawstwa, (2) teorii, jak i (3) praktyk i mód kulturowych.

Od niedawna pojawiają się próby systemowego (prawnego) przeciwdziałania roślinno-ślepotcie. Bioetyczny postulat dotyczący „godności roślin” został sformułowany już w 2008 roku przez Szwajcarski Federalny Komitet ds. Etyki w Zakresie Nie-ludzkiej Biotechnologii w dokumencie zatytułowanym *Godność żywych istot w odniesieniu do roślin: moralne uznanie roślin przez wzgląd na nie same*⁴ (ECNH 2008). Dekadę później francuskie Zgromadzenie Narodowe proklamowało *Deklarację praw drzewa* (Assemblée nationale 2019), w której podkreśla się, że drzewo jako żywa istota zasługuje na szacunek, ma prawo swobodnego rozwoju i reprodukcji oraz śmierci naturalnej, powinno być uznane za podmiot prawny, „również wtedy, gdy w grę wchodzi ludzkie prawo własności”. Organizacja proekologiczna Asociacion Venezolana de Palmas (Wenezuelskie Towarzystwo Palmowe) ogłosiła jeszcze wcześniej, bo w roku 2004, *Uniwersalną deklarację praw roślin*, w której uzasadnia się, że dobrostan planety i człowieka jest wprost zależny od dobrostanu roślin. Rozwijając tę myśl, wskazano w niej dwadzieścia dwa prawa roślin, które powinny być gwarantowane prawnie i przestrzegane⁵.

Zagadnienie „praw roślin” pojawia się w literaturze przedmiotu od lat siedemdziesiątych. Christopher D. Stone przedstawił w roku 1972 artykuł *Should Trees Have Standing?*, w którym dowodzi, że skoro korporacje mają tożsamość prawną, również naturalne obiekty, w tym drzewa, powinny takową otrzymać. Jak dowodzi, na przestrzeni dziejów różne ludzkie społeczności nadawały prawną tożsamość rosnącej liczbie ludzi, grup i bytów (Czarnym, kobietom, płodom itd.). To, co ówczesnie, w danym środowisku kulturowym, wydawało się „nie-do-pomyślenia” (*unthinkable*), stało się współcześnie normą (Stone 1972). W chwili obecnej analogiczny proces może dotyczyć właśnie bytów roślinnych. Autor rozwinął temat w monografii *Should trees have standing? Law, morality, and the environment* (Stone 2010), w której namysłem nad możliwością (i koniecznością) przyznawania tożsamości prawnej objął hiperobiekty — klimat, oceany i rolnictwo.

Zagadnienie roślinnej tożsamości (*identity*), podmiotowości (*subjectivity*), osobowości prawnej, czy w końcu statusu osoby (*personhood*) jest rozwijane w ramach kulturowych i krytycznych studiów nad roślinami. Filozofki i filozofowie jak Michel Marder (por. (Marder 2013a, 2013b, 2012), Luce Irigaray (Irigaray i Marder 2016), Elanie Miller (Miller 2002), czy John Nealon (Nealon 2016) dyskutują nad statusem istnień roślinnych, przyjmując bardzo zróżnicowane stanowiska

⁴ Oryg. ang.: for their own sake.

⁵ Strona organizacji: <http://www.avepalmas.org/rights.htm>

i podejmując kwestie etyki roślin i bio- oraz nekropolityki życia wegetalnego. W latach 2014-18 grupa badaczy pod kierunkiem filozofki Angeli Kalhoff zrealizowała projekt zatytułowany *New Directions in Plant Ethics*⁶. Różne prawa roślin i zasady dotyczące relacji ludzi z roślinami funkcjonujące w tradycjach indygenicznych wskazują badaczy epistemologii pozanowoczesnych; są to, między innymi, prawo do zachowania własnego sposobu życia i rozwoju, do szacunku i troski (np. Kimmerer 2015). Warto przywołać również badaczy zajmujących się relacjami w obrębie określonych ekosystemów. Przykładowo Eduardo Kohn (Kohn 2013) buduje teorię „ekologii jaźni” (*ecology of selves*) w oparciu o perspektywizm Eduardo Viveirosa de Castro rozwinięty przez Philippe Descola’ę. Filozof Matthew Hall (Hall 2011) postuluje przyznanie roślinom „statusu osoby” (*personhood*). Również botaniczka Robin Kimmerer, opierając się na tradycyjnej wiedzy Narodu Potawatomi (której jest spadkobierczynią), wskazuje palącą potrzebę poszerzenia zachodniej nauki o epistemologie indygeniczne (Kimmerer 2015), a filozof Emanuel Coccia — przednowoczesne; ten ostatni proponuje, by „uznać humanistykę za część biologii i zoologii” (Coccia 2017). Monica Gagliano, ekolożka ewolucyjna badająca procesy poznawcze, zachowania, a także komunikację i bioakustykę roślin, ujawnia, w jaki sposób spotkania z szamanami, starszyzną plemienną oraz samymi roślinami (podczas rytuałów związanych z konsumpcją substancji pochodzących z określonej rośliny) poszerzyły i pogłębiły jej praktyki naukowe ukształtowane w obrębie zachodniego paradygmatu (Gagliano 2018). Badania prowadzone w ramach neurobiologii roślin (zwanej również nauką o zachowaniu i sygnalizacji u roślin) potwierdzają pozaeuropejskie i przednowożytnie intuicje, że rośliny są aktywnymi, autonomicznymi, postrzegającymi organizmami zdolnymi do komunikacji, złożonych zachowań adaptacyjnych, dbałości o inne organizmy, co więcej, uczącymi się, czującymi, pamiętającymi i inteligentnymi formami życia.

Jeszcze inne podejście prezentują artystki i artyści: ich prace ukazują, w jaki sposób współczesne praktyki pozwalają mieszkańcom zachodniego, nowoczesnego świata przekroczyć ograniczenia wynikające z zawężającej — fragmentującej, uniwersalizującej i homogenizującej świat — perspektywy. Warto tu wspomnieć analizy chociażby Johna Christophera Ryana, badacza poezji jako narzędzia aktywizmu społecznościowego i twórcę sformułowania „botanika kulturowa”; Natashę Myers, artystkę sztuk wizualnych i teoretyczkę, autorkę kategorii *plantbroposcene*; Giovanniego Aloia, badacza obecności roślin w sztuce, redaktora książek *Botanical Speculations* (Aloi 2018a) i *Why Look at Plants?* (Aloi 2018b), a także pisma naukowego „Antennae. Nature in Visual Culture”⁷, czy Prudence Gibson, autorkę książki *Plant Contract* (Gibson 2018) dotyczącej konieczności

⁶ Strona projektu: <https://plantethics.univie.ac.at/>

⁷ Strona domowa: <http://www.antennae.org.uk/>

odnowy „roślinno-ludzkiego kontraktu” z pomocą narzędzi dostarczanych przez sztukę współczesną.

Chciałabym wspomnieć o jeszcze jednej sferze, w której roślino-ślepotą i jej konsekwencje są dostrzegane: o współczesnych modach kulturowych związanych z tzw. eko-świadomością. Mam na myśli wzrost popularności takich praktyk jak zbieractwo — jego współczesną, pery-feryjną dla kapitalizmu formę, czyli zbieranie grzybów leśnych, a konkretnie *matsutake*, czyli gąski sosnowej, omówiła Anna Lowenhaupt Tsing (Tsing 2015) — zielarstwo, ziołolecznictwo, produkcja kosmetyków ziołowych, rolnictwo permakulturowe, miejskie ogrodnictwo, zbieractwo dzikich roślin jadalnych. Są to praktyki osadzone w dyskursie samowystarczalności i troski o dobrostan roślin-i-ludzi.

Z drugiej strony zaobserwować można powrót zainteresowania roślinami psychodelicznymi, szamańskimi, leczniczymi, rytualnymi oraz kontekstem kulturowym ich używania; wraz z tą grupą roślin powracają wspomniane już indygeniczne epistemologie, w obrębie których rośliny miały i mają status jednego z mieszkańców ziemi, co niejako automatycznie wyklucza możliwość roślino-ślepoty.

* * *

Znaczące doświadczenia kontaktu z roślinami uwrażliwiają percepcyjnie na byty wegetalne. Natomiast dyskursywnie i materialnie wytwarzana technokulturowa roślino-ślepotą prowadzi do negowania znaczenia tych istot. Niedostrzeżenie roślin w ich własnym środowisku jest tym bardziej niepokojące, że ich dobrostan jest kluczowy dla przetrwania gatunku ludzkiego. Współczesne debaty wokół konsekwencji działań ludzkich i antropogenicznych zmian w obrębie ziemskiego ekosystemu kierują naszą uwagę na potrzebę wypracowania tzw. zielonej polityki. Życie roślinne jest tu szczególnie istotne, organizmy chlorofilowe stanowią bowiem, według różnych oszacowań, 94 do nawet 99,9 procent biomasy ziemskiej, wytwarzając tlen jako produkt uboczny procesów metabolicznych. Bezustanna cyrkulacja tlenu i dwutlenku węgla łączy byty autotroficzne (roślinne) i heterotroficzne (zwierzęce). Ludzko-roślinna relacja opiera się przede wszystkim na tym nieuniknionym chemicznym ko-metabolizmie, który — co może zaskakiwać — również jest w dużej mierze kulturowo „niewidzialny”.

Literatura:

- Aloi, Giovanni (red.) (2018a): *Botanical speculations. Plants in contemporary art*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing
- Aloi, Giovanni (2018b): *Why Look at Plants? The Botanical Emergence in Contemporary Art*: BRILL (Critical Plant Studies)

- Assemblée nationale (2019): En droits arbres (Declaration of tree rights).docx w dniu 06.07.2019
- Casimir, Jean (2010): Reckoning in Haiti, dostępne na stronie internetowej:
<http://forums.ssrc.org/haiti/2010/02/03/reckoning-in-haiti/>
- Coccia, Emanuel (2017): On plants. Interviewed by Olivier Zahm. w: Purple Magazine (28) w dniu 07.07.2019
- Derrida, Jacques (1986): Glas. [Lincoln, Neb.]: University of Nebraska Press
- ECNH (2008): The dignity of living beings with regard to plants: moral consideration of plants for their own sake. Federal Ethics Committee on Non-Human Biotechnology. Berne w dniu 28.05.2019
- Gagliano, Monica (2018): Thus Spoke the Plant. A Remarkable Journey of Groundbreaking Scientific Discoveries and Personal Encounters with Plants: North Atlantic Books
- Gibson, Prudence (2018): The Plant Contract. Art's Return to Vegetal Life. Boston: BRILL (Critical Plant Studies), dostępne na stronie internetowej: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=5265072>
- Goethe, Johann Wolfgang von (2009 [1790]): The Metamorphosis of Plants. we współpracy z Gordon L. Miller: The MIT Press w dniu 04.07.2019
- Hall, Matthew (2011): Plants as persons. A philosophical botany. Albany: State University of New York Press (SUNY series on religion and the environment), dostępne na stronie internetowej:
<http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10574084>
- Haraway, Donna (2015): Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene. Making Kin. w: Environmental Humanities (6), s. 159–165 w dniu 01.07.2019
- Haraway, Donna; Ishikawa, Noboru; Gilbert, Scott F.; Olwig, Kenneth; Tsing, Anna L.; Bubandt, Nils (2016): Anthropologists Are Talking — About the Anthropocene. w: Ethnos 81 (3), s. 535–564. DOI: 10.1080/00141844.2015.1105838
- Irigaray, Luce; Marder, Michael (2016): Through Vegetal Being. Two Philosophical Perspectives. New York: Columbia University Press (Critical Life Studies), dostępne na stronie internetowej:
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=5275903>
- Kimmerer, Robin Wall (2015): Braiding sweetgrass. Indigenous wisdom, scientific knowl-edge and the teachings of plants. Minneapolis: Milkweed Editions
- Kohn, Eduardo (2013): How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human. Berkeley: University of California Press
- Marder, Michael (2012): The Life of Plants and the Limits of Empathy. w: Dialogue: Canadian Philosophical Review 51 (2), s. 259–273
- Marder, Michael (2013a): Plant-thinking. A philosophy of vegetal life. New York, N.Y.: Columbia University Press (Titolo collana)
- Marder, Michael (2013b): What Is Plant-Thinking? w: Klesis — revue philosophique (25 — Philosophies de la nature), s. 124–143
- Miller, Elaine P. (2002): The Vegetative Soul. From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine. Albany (NY): State University of New York Press (SUNY series in contemporary continental philosophy)
- Mintz, Sidney Winfried (1986): Sweetness and power. The place of sugar in modern history. New York: Penguin Books
- Nealon, Jeffrey T. (2016): Plant theory. Biopower and vegetable life. Stanford, California: Stanford University Press
- Stone, Christopher D. (1972): Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects. w: Southern California Law Review (45), s. 450–501 w dniu 06.07.2019

- Stone, Christopher D. (2010): *Should trees have standing? Law, morality, and the environment*. 3rd ed. New York, N.Y., Birmingham, AL, USA: Oxford University Press; EBSCO Industries, Inc
- Swenson, Haylie (2015): *The Secret Lives of Dead Plants*. 50th International Congress on Medieval Studies. Kalamazoo, MI, USA, May 2015
- The Plantationocene Series. *Plantation Worlds, Past and Present. What is the Plantationocene?* (2019). w: *Edge Effects Magazine*, 2019, dostępne na stronie internetowej: <http://edgeeffects.net/plantationocene-series-plantation-worlds/>
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2018): *Krąbne krawędzie. Grzyby jako gatunki towarzyszące*, w: *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, red. Olga Cielemecka i Monika Rogowska-Stangret. Lublin: Wydawnictwo e-naukowiec, s. 71–88
- Tsing, Anna (2015): *The Mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, dostępne na stronie internetowej: <http://site.ebrary.com/lib/suub/docDetail.action?docID=11094635>
- Wandersee, James H.; Schussler, Elisabeth E. (2001): *Toward a Theory of Plant Blindness*. w: *Plant Science Bulletin* 47 (1), s. 2–9.