

MIEJSCE DRZEW JEST W LESIE

O MIEJSKIEJ BIOFOBII

Marek Krajewski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

/// Wstęp

Artykuł jest próbą pokazania biofobii jako podstawowej relacji łączącej człowieka i środowisko przyrodnicze. Ponieważ rekonstrukcja wszystkich wymiarów tej relacji znacznie wykraczałaby poza zwyczajową objętość artykułów naukowych, chciałbym dokonać kilku zawężeń interesującej mnie problematyki.

Po pierwsze namysłowi poddawane będą tylko te formy biofobii, które realizują się w przestrzeni miejskiej, pod wpływem miasta lub ze względu na nie. Dodatkowo przykłady je ilustrujące dotyczą polskiego kontekstu ostatnich lat, zaś ich źródłem jest zazwyczaj popularny dyskurs dziennikarski. Nie chodzi mi przy tym o to, by określić skalę biofobii w Polsce, ale raczej o to, by przybliżyć to, czym ona jest, opierając się na tym, jak w mediach głównego nurtu relacjonowane, a przez to normowane są nasze relacje z przyrodą w kontekście miejskim. Nie prowadzę przy tym systematycznych badań dyskursu dziennikarskiego na temat biofobii, lecz próbuję ugruntować empirycznie problem miejskiej biofobii, wskazać na formy, w jakich się ona objawia, oraz zidentyfikować jej przyczyny. Z konieczności więc artykuł nie jest raportem z analiz określających, jak bardzo jest ona powszechna, gdzie przede wszystkim się ją praktykuje, kto jest jej podmiotem, ale raczej jest to zachęta do prowadzenia tego rodzaju analiz,

konceptualizacja i dookreślenie kategorii biofobii, próba pokazania jej poznawczego potencjału.

Po drugie będą mnie interesowały wyłącznie te przejawy miejskiej biofobii, których obiektem są rośliny. Wydaje mi się istotne, że – jak trafnie zauważa, za Jamesem H. Wandersee i Elisabeth E. Schussler, Magdalena Zamorska (2020b: 9–11) – humanistyka i nauki społeczne przez długi czas były ślepe na rośliny. Źródłem tej ślepoty było traktowanie ich jako na tyle odmienne od ludzi, że ich istnienie uznano za mniej wartościowe nie tylko od tego ludzkiego, ale też od zwierzęcego. Pojawiające się w ostatnich latach intensywne zainteresowanie roślinami bardzo często przybiera niestety postać silnie antropomorfizującą. Jest ona obecna zwłaszcza w popularnym dyskursie (Wohleben 2017, 2018; Goodall, Hudson 2017; Heinrich 2018 i wiele innych), gdzie podkreślając zdolność roślin do odczuwania, komunikowania i współpracy, próbuje się uczynić je nam bliskimi, ludzkimi. Tymczasem, jak przypomina ta sama autorka w innym tekście (Zamorska 2020a: 54–56), powinniśmy raczej próbować podkreślać swoistość roślin jako osobnych form istnienia, bo to właśnie ich odrębność sprawia, iż są one ważnymi, niezastępowalnymi elementami ekosystemów, bez których nie mogłyby one istnieć. Podstawową cechą flory jest bowiem otwartość, a więc brak wyraźnego wnętrza i zewnątrz, ciągły wzrost, tworzenie złożonych, międzygatunkowych zbiorowości, współzależność. Cechy te sprawiają, iż rośliny są nie tylko interesującym obiektem badań, ale też w pewnym sensie wzorem dla nowych form społecznienia, których wynajdowania potrzebujemy w obliczu katastrofy klimatycznej.

Zajmując się biofobią, której obiektem stają się miejskie rośliny, staram się również wskazywać, iż ceną, jaką płacimy za stabilność naszej tożsamości, pozwalającej nam widzieć siebie jako nad-gatunek, jest zdefiniowanie samego życia jako groźnego. Dokładniej zaś próbuję dowieść, iż biofobia to tyle co niechęć wobec wszelkich form istnienia, które są niezależne od człowieka, które prowadzą autonomiczną egzystencję obojętną na próby jej regulowania. Paradoks polega więc na tym, iż człowiek, celebrując własne życie jako wartość najważniejszą, nie tyle rywalizuje z innymi gatunkami o przetrwanie, ile raczej kwestionuje ich prawo do istnienia wszędzie tam, gdzie nie da się ich egzystencji kontrolować.

Trzecie z zawężeń, których dokonuję, polega na tym, iż w tekście tym interesują mnie wyłącznie te przejawy biofobii skierowanej wobec roślin, które swoim obiektem czynią drzewa rosnące w miastach oraz przy szlakach do nich prowadzących. Uczynienie niechęci wobec **miejskich** drzew głównym przedmiotem moich rozważań jest dosyć ryzykowne, gdyż to na

nich właśnie koncentrujemy się, broniąc przyrody, a pomijamy to wszystko, co ją tworzy, ale jest mniej spektakularne, choć równie ważne jako integralna część ekosystemów (Gandy 2018: 96–105). Zdając sobie sprawę z tego ryzyka, koncentruję się na drzewach w pełni świadomie. Pozwala mi to bowiem precyzyjniej wydobywać specyfikę biofobii jako konstytutywnej dla tożsamości człowieka relacji ze światem przyrodniczym. Czasami bowiem jest ona wąsko rozumiana jako nienawiść wobec tego, co żywe, przejawiająca się w skłonności do jego niszczenia, destrukcji. Tymczasem jest ona dużo bardziej złożonym typem postawy, wyrażającym się też często w trosce, w opiece, we wspieraniu tego, co żywe. Złożoność ta szczególnie dobrze jest widoczna w naszym stosunku wobec drzew rosnących w miastach, na ich przedmieściach i przy drogach je łączących i to właśnie dlatego do tej formy interesującej mnie w tym artykule postawy zawężam konstytuujące go rozważania.

/// Czym jest biofobia?

W literaturze przedmiotu konkurują ze sobą dwa spojrzenia na biofobię. Pierwsze z nich zaproponował w 1993 roku Roger S. Ulrich (1993: 76–77). Zgodnie z nim biofobia to ewolucyjnie wytworzona postawa nakazująca nam odczuwać strach w kontakcie z przyrodą. Chodzi zwłaszcza o takie przejawy tej ostatniej, które są uznawane za „dzikie” i „niebezpieczne”, a więc o: drapieżne zwierzęta, kłuszące owady i gady, parzące i raniące nas rośliny, żerujące na skórze lub w ciele insekty i drobnoustroje, ale też na przykład gęsty las, zarośla stwarzające ryzyko dezorientacji i zgubienia się czy też lęk przed tym, co mogą one skrywać. W tym pierwszym przypadku biofobia jest rodzajem dystansu nakazującego ludziom ostrożność w relacjach ze światem przyrodniczym i definiującym go jako potencjalnie niebezpieczny. Jak trafnie zauważa Ulrich, ten rodzaj biofobii sprawił, iż przetrwaliśmy jako gatunek, bo dzięki niej mieliśmy wobec otaczającego nas świata ograniczone zaufanie, odczuwaliśmy wobec niego respekt, baliśmy się go, staraliśmy się ograniczyć oddziaływanie na nas tych form życia, które mogły być dla nas niebezpieczne. Ten rodzaj biofobii, o czym również warto pamiętać, paradoksalnie nie znika wraz z ujarzmieniem przez ludzi środowiska naturalnego poprzez zmianę planety w świat (Arendt 2020). Choć transformacja ta jest skutkiem stale podejmowanych prób urealnienia latourowskiej „nowoczesnej konstytucji” (Latour 2009), to zamiast binarnego porządku opartego na ścisłej separacji natury od kultury nieustannie produkuje ona hybrydy, za jej sprawą odkrywa się zagnieżdżone w ludz-

kim, sztucznym świecie takie formy życia, których wcześniej nie dostrzegano, sprawia ona też, iż nieustannie natykamy się na naturalne procesy trawiące to, co jest artefaktem, i na artefaktualne formy życia.

Pasja, z jaką usiłuje się zdefiniować w kategoriach zagrożenia coraz to nowsze formy świata przyrodniczego (już nie tygrysy ludożercy, ale roztocza i pylące drzewa), wymusza postrzeganie w tej formie biofobii ważnej siły uczestniczącej w procesach antropomorfizacji, oddzielania tego, co ludzkie, od tego, co nieludzkie. Choć jest ona skazana na niepowodzenie, to właśnie ten fatalizm powoduje, iż oparte na tak rozumianej biofobii usiłowanie budowy ludzkiego świata, osobnego od tego przyrodniczego, są z zadziwiającym uporem ponawiane i to wbrew świadectwom potwierdzającym, iż prowadzi to do samounicestwienia ludzi jako gatunku.

Drugie rozumienie biofobii, które przyjmuję za obowiązujące na potrzeby tego artykułu, zaproponował David Orr (1994: 187; Patuano 2020). Zgodnie z nim biofobia to głęboka i kulturowo wytworzona niechęć wobec życia rozumianego jako autonomiczne, przebiegające niezależnie od człowieka transformowanie się materii. Skutkuje ona intensywnymi próbami obejmowania kontrolą wszelkich form tego procesu lub dążeniem do jak najpełniejszej separacji od tego, co stanowi niekontrolowaną przez ludzi formę istnienia. W przypadku tak rozumianej biofobii mamy do czynienia przede wszystkim z usiłowaniem powstrzymywania krążenia materii (rozpadu, utleniania, pylenia, reprodukcji, wzrostu, obumierania, gnicia, korodowania, rozlewania się itd.), a więc tego, co oznacza istotę życia. Jest ono bowiem zawsze współzależną zmianą, transformowaniem się, przechodzeniem jednego stanu w inny (Ingold 2018).

W tej drugiej formie biofobii chodzi nie tyle o proste oddzielenie się od tego, co w przyrodzie groźne, ile raczej o roszczenie do omnipotencji. Ta ostatnia, stanowiąc integralną część tożsamości człowieka jako nad-gatunku, gatunku nieporównywalnego z innymi, od wszystkich innych doskonalszego, jest możliwa, o ile bezwyjątkowa. To z kolei sprawia, iż każda forma życia, która wymyka się tak rozumianej władzy, dowodzi, że jest ona niekompletna, a co za tymi idzie – nieskuteczna.

Szczególnym przejawem rozumianej w ten drugi sposób biofobii jest miasto postrzegane jako specyficzna forma uspołecznienia, która mimo wszelkich różnic o charakterze historycznym, kulturowym i przestrzennym daje się odróżnić od innych modusów życia zbiorowego człowieka. Możemy dodatkowo zauważyć, iż wraz z postępami globalnej współzależności, ekspansją kapitalizmu i charakterystycznych dla niego sposobów zorganizowania społeczeństw to zachodnie miasta stają się paradygma-

tycznym przykładem miejskości, traktowanym często jako oczekiwana norma, której spełnienie stanowi warunek włączenia do globalnych sieci wymiany. Już na pierwszy rzut oka tak rozumiane miasto musi być biofobiczne. Jest ono bowiem rozwiniętą formą osiadłego trybu życia, którą przyniosła za sobą neolityczna rewolucja agrarna, a więc też w istocie najbardziej złożonym rezultatem kultury rozumianej jako specyficzna forma adaptacji człowieka do środowiska naturalnego, polegająca na próbie jego kontroli, zastępowania tego, co naturalne – artefaktualne, rzeczywistością stworzoną przez człowieka. Miasto nie powstaje zatem samoistnie, ale siłą ludzkiego trudu, między innymi po to, by ograniczać wpływ tego, co niepożądane, by regulować przepływy substancji, ludzi, towarów, informacji. Powstaje również po to, by separować się od rytmów przyrody i tworzyć własne – co spełnia się zresztą dopiero w przypadku miasta nowoczesnego, a więc takiego, które nigdy nie zasypia, jest stale produktywne dzięki sztucznym źródłom energii i skutecznie ogranicza wpływ przyrody na jego funkcjonowanie: enklawizując ją (parki, skwery, ogrody zoologiczne, zwierzęta domowe itd.), budując odporne na jej oddziaływanie budynki (solidne, klimatyzowane, skanalizowane etc.), eliminując te jej formy, które są niepożądane (wszystko to, co tworzy gissenowską subnaturę: dzikie lub bezpieczne zwierzęta, chwasty i samosiejki, kurz, rdzę, to, co gnije i się rozpada), uniemożliwiając krążenie materii (przez sprzątanie, systemy kanalizacji, ukrywane głęboko pod ziemią, wywożąc poza miasto to, co w nim zbędne lub uznane za niebezpieczne czy wstrętne, itd.; Gissen 2009).

Ten pierwszy rzut oka, każący nam widzieć miasto jako biofobiczne z definicji, wzmacniają jeszcze opozycje, którymi zwykliśmy porządkować rzeczywistość, a wśród których ta utożsamiająca podział miasto–wieś z przeciwstawieniem ucywilizowane–naturalne wydaje się najważniejsza. Warto jednak zauważyć, iż ten pierwszy rzut oka przysłania paradoksalność miejskiej biofobii. Miasto, jak przypomina nam André Glucksmann (2003) w swoim słynnym eseju powstałym po atakach na WTC w 2001 roku, jest też przecież najpełniejszą materializacją demokracji¹ – dowodem

¹ Można oczywiście dyskutować na temat tego, czy modernizacja zwiększyła zróżnicowanie kulturowe, czy przeciwnie – była przede wszystkim siłą formatującą kulturową różnorodność, ale to dopiero ona, tworząc ze zróżnicowanych jednostek żyjących obok siebie narody, które miały spajając wspólna kultura, doprowadziła do urefleksyjnienia tych różnic, a co za tym idzie – zdefiniowała je jako ważny przedmiot konfliktu czy sporu. Tym samym dopiero nowoczesne miasto można uznać za taką formę społeczeństwa, w której próbuje się żyć razem mimo tych różnic, układać sobie stosunki z innymi osobami, całkowicie odmiennymi od nas samych, gdzie w imię demokratycznych idealów negocjuje się tego rodzaju relacje i gdzie jednostki są świadome swojego wpływu na ich kształt. To sytuacja całkowicie odmienna od porządku traktowanego jako dany, a przez to niepodważalny jako boskie dzieło, ale i ładu podporządkowanego rytmom naturalnym i podlega-

na to, iż obok siebie, we względnie pokojowy sposób, mogą egzystować ludzie skrajnie różni, odrębni pod względem klasowym, rasowym, etnicznym i religijnym. Miasto to ucieleśnienie przekonania, iż różnorodność jest nie tylko możliwa, ale też stanowi źródło tego, czym się szczycimy jako ludzkość – zdolności do stworzenia własnego, stabilnego świata, będącego ekspresją naszych pragnień, systemów wartości, przekonań, a nie tylko prostą formą dostosowywania się do środowiska, które zastajemy. Jednocześnie miasto to przestrzeń zabudowana, pomyślana jako niezmienna, nieśmiertelna, a przez to wyrażająca pragnienie człowieka, by oszukać własne przeznaczenie, umknąć przemijaniu, rozpadowi, śmierci (Bauman 1998). Ogrom trudu wkładanego w podtrzymanie możliwości spełnienia tego rodzaju pragnienia przez naprawianie, konserwowanie, pielenie i odchwaszczanie, zapobieganie korozji i procesom rozkładu dowodzi, iż ma ono podstawowy dla tożsamości ludzi charakter. Tym samym, iż chociaż jest ona tożsamością człowieka, a więc organizmu żywego, to jej rdzeniem jest niechęć wobec tego, co żywe, usiłowanie powstrzymania przeistaczania się, transformacji.

Miasto nie jest więc po prostu biofobiczne, ale przenika je niezwykle ciekawa ambiwalencja. Powstaje ono bowiem jako afirmacja życia w całej jego różnorodności, a zarazem usiłuje się w nim zahamować procesy życiowe tak, by ten pierwszy ideał celebrować. Ambiwalencja ta może być też rozumiana inaczej – miasto to materializacja sposobu życia człowieka, który adaptuje się do rzeczywistości dzięki zdolności do samostwarzania, dzięki antropotechnice (Sloterdijk 2014), to zaś sprawia, iż odczuwa on niechęć wobec wszystkiego, co jest samoistne, co rodzi się wyłącznie siłami natury. Będąc organizmem żywym, odczuwa zatem wrogość wobec innych form życia – nie dlatego jednak, że rywalizuje z nimi o graniczone zasoby, ale dlatego że przez swoje niezwykle zdolności reprodukcji, wzrostu, sukcesji podważają one jego przekonanie, iż stwarzanie jest ekskluzywną własnością ludzi.

Rezultatem tego napięcia jest akceptowanie w przestrzeni miasta wyłącznie tych form życia, na których obecność i formę jej objawiania się człowiek zezwala. Dopuszczalna jest miejska zieleń, ale już nie roślinność; pupile, ale nie zwierzęta; parki, ale nie nieużytki; trawniki, ale już nie łąki; drzewa, ale nie samosiejki; kwiaty, ale nie chwasty itd. Celebrowana jest natura zenklawizowana, utrzymywana w ścisłych granicach swojego

jącego niewielkim zmianom, jawiącego się przez to jako bezalternatywny. W tego rodzaju formach społecznosci jednostki nie muszą stale negocjować warunków współistnienia, są traktowane jako od nich niezależne.

występowania i tam pielęgnowana, poddawana intensywnym rytuałom troski (McCracken 1988), ale gdy przekracza ona granice enklawy, jest tępiona, unicestwiana, przycinana, zatruwana i wypalana. Wszędzie tam, gdzie zgodnie ze swoim genetycznym programem przybiera ona spontaniczne formy, z wielbionej i cenionej formy życia zamienia się w złośliwą hybrydę, z którą się walczy.

Przejawów tak rozumianej biofobii znajdziemy w mieście bardzo wiele: poczynając od wspomnianego wyżej enklawizowania przyrody, całkowicie sprzecznego z istotą życia dążącego do nieograniczonego wzrostu; przez fetyszyzowanie nieobecnej w świecie przyrodniczym linii prostej, płaskości (Ingold 2016), za którym idzie stale ponawiana walka z tym, co ten ideał zakłóca – przede wszystkim z roślinnością synantropijną, ruderalną (Stoetzer 2018; Ward 2013); dalej przez daleko posuniętą kokonizację, a więc preferowanie przez człowieka egzystencji w szczelnych, sterylnych, klimatyzowanych bańkach mieszkań i pojazdów (Waite-Chuah 2012), gdzie przyroda obecna jest jako wizualna reprezentacja albo w formie utowarowionej i konsumowanej (Ernwain 2020); a kończąc na intensywnych rytuałach sprawstwa, w których opieka nad przyrodą, zdolność do utrzymywania jej przy życiu ma dowodzić podmiotowości, upewniać nas, iż sprawujemy kontrolę nad własnym życiem. Tego rodzaju przykłady moglibyśmy mnożyć, być może jednak bardziej efektywnym sposobem na bardziej dogłębne zrozumienie zjawiska miejskiej biofobii będzie rozpatrzenie sposobu jej działania w odniesieniu do drzew, a więc tego najbardziej spektakularnego przejawu miejskiej natury.

/// Miejska biofobia i drzewa

Niechęć wobec drzew jest tym bardziej interesująca, że (w przeciwieństwie do typowej roślinności ruderalnej zarastającej nieużytki, pojawiającej się w pęknięciach i szczelinach miejskich betonowych lub asfaltowych wypłaszczeń albo wijącej się wokół pionowych elementów miejskiej infrastruktury) rośliny te są jednocześnie przedmiotem intensywnych zabiegów pielęgnacyjnych i troski, ochrony prawnej oraz konserwatorskiej, obiektem żywych, pozytywnych uczuć związanych z ich pięknem i rolą w miejskich ekosystemach, ważnym elementem indywidualnej i zbiorowej tożsamości, pamięci, codziennych rutyn oraz przyzwyczajzeń. Co więcej, ich długotrwałe wzrastanie, majestatyczność i górowanie nad nami oraz fakt, że są one potężnymi, złożonymi strukturami, sprawiają, iż odczuwamy wobec nich respekt dobrze rozpoznany w wierzeniach ludowych, przekonaniach re-

ligijnych, ale też potocznej świadomości². Biofobia objawiająca się w niechęci wobec drzew musi więc zaskakiwać. Nie tylko jednak tym, że jest przeciwieństwem biofilnych postaw, jakie odczuwamy wobec tych roślin, ale również różnorodnością swoich przejawów.

Jednym z nich jest traktowanie drzew jako „cichych zabójców” (*Drzewa, cisi zabójcy* 2015), z których powodu giną kierowcy i pasażerowie prowadzonych przez nich pojazdów. Obecność drzew w skrajni dróg wywołuje bardzo silne emocje wśród internautów dyskutujących na temat zagrożeń, jakie stwarzają one dla przemieszczających się z dużą prędkością samochodów:

Wyciąć w piz, du i do pieca!!! Przynajmniej jakiś pożytek będzie.
Drzewa niosą śmierć [...];

Powinno się wyciąć wszystkie duże drzewa, które są przy drogach.
Niewinni ludzie tracą życie przez nie. Pseudoekolodzy niech milczą w tej sprawie;

W Polsce mamy bardzo dużo drzew, te przy drogach można wszystkie wyciąć³.

Ten dosyć absurdalny zarzut, bo nie tylko oparty na przypisywaniu drzewom intencjonalności („drzewa zabijają!”), ale też na sugerowaniu, iż czynią to w sposób skryty, podstępny, mógłby zostać zignorowany, gdyby nie to, że odnosi się do poważnego problemu (w wyniku zderzeń samochodów z drzewami w Polsce tylko w 2020 roku zginęło ponad 380 osób, co stanowi ponad 15% wszystkich ofiar wypadków drogowych; *Wypadki drogowe w Polsce w 2020 roku* 2021) i że skutkuje masowym wycinaniem drzew rosnących w pobliżu pasów drogowych. Argument ten – występujący też często w innej, łagodniejszej postaci, przypominającej, iż drzewa się przewracają, odłamują się z nich gałęzie, że żyją w ich koronach ptaki i to wszystko zagraża autom – wspiera często udawana miłość do tych roślin. Zgodnie z nią drzewa są potrzebne, pożyteczne i piękne, ale ich miejsce

² Kult drzew obecny był w każdej kulturze, by przypomnieć chociażby dęby w świętym gaju Zeusa w Dodonie; Kadamba w Indiach, czczone jako drzewo Kryszny; rosnące w Edenie drzewo poznania dobra i zła; Yggdrasil – potężny jesion pojawiający się w mitologii nordyckiej; bożonarodzeniową choinkę i krzyż rozumiany jako drzewo życia; japońskie *hanami*, a więc zbiorowe obserwowanie kwitnienia wiśni i innych drzew, czyli w istocie kontemplowanie wiosennego odradzania się życia, i wiele, wiele innych (Galera 2007; Eliade 2000; Smyk [b.d.] i inne).

³ Wszystkie przytaczane wypowiedzi to komentarze towarzyszące cytowanej wcześniej informacji.

jest w lesie, w parku, albo na terenie prywatnej posesji. Podobnego argumentu sankcjonującego wycinkę używają mieszkańcy, sugerując, iż drzewa zagrażają ich domom, że zabierają światło, że ich korzenie uszkadzają drogi i chodniki. Czasami też pojawia się argument, iż należy je wyciąć, bo przeszkadzają w prowadzeniu inwestycji, przebudów, utrudniają swobodne przemieszczanie, uniemożliwiają poszerzenie dróg, chodników itd. Tym, co uderza w tej formie biofobii, jest traktowanie drzew jako bytów kłopotliwych ze względu na swoją nieruchomość, uporczywe trwanie w tym samym miejscu. Choć rośliny błędnie rozpoznaje się jako niemobilne (w rzeczywistości potrafią się one – w postaci pyłków i nasion – przemieszczać na ogromne odległości), to cecha ta staje się głównym powodem definiowania ich jako przeszkody, jako coś, co należy usunąć.

Biofobia nie ma więc w tym wypadku swoich źródeł w niechęci wobec tego, co żywe, ale w dwóch innych czynnikach. Z jednej strony jest przejawem utożsamienia życia z tym, co ulega zmianie, co w sposób widoczny się transformuje – dojrzewa, zmienia kształt i kolor, starzeje się, obumiera. Problem polega na tym, że drzewa podlegają bardzo powolnym transformacjom, zauważalnym tylko wtedy, gdy obserwujemy je przez długi czas. Dlatego też – i paradoksalnie, jeżeli weźmiemy pod uwagę, iż w wielu religiach i mitologiach są one symbolami życia – postrzega się je jako na swój sposób martwe. To z kolei pozwala na stosowanie wobec nich etyki charakterystycznej dla naszych relacji ze światem nieożywionym. Ponieważ ten ostatni nie czuje, nie ma świadomości, pozbawiony jest sprawczości, to zaliczenie w jego obręb drzew sprawia, iż z łatwością przychodzi nam ich usuwanie. W tej anempatycznej (Vullierme 2016), a więc też zwalniającej nas z jakichkolwiek zobowiązań moralnych, perspektywie są one po prostu rodzajem zawalidrogi.

Z drugiej strony biofobia, której obiektem są drzewa, ma swoje źródło w bardziej ogólnej, nowoczesnej postawie deprecjonującej to, co nieruchome, co trwa, co jest niemobilne (Raithelhuber 2019). Ponieważ istotą współczesności, będącej skutkiem jej sieciowej konstrukcji oraz planetarności, jest ruch (Sheller, Urry 2006; Urry 2009 i wiele innych) oraz dlatego że jest on też jednym z ważniejszych oczekiwań i zobowiązań, jakie kierujemy wobec siebie nawzajem (Flamm, Kaufmann 2006; Jensen 2009; Ciastoń-Ciulkin 2016), albo staramy się usunąć z drogi to wszystko, co nieruchome, albo to coś enklawizujemy, by w bezpieczny sposób, po opuszczeniu świata życia codziennego, celebrować to, co niezmiennie, co nas zakorzenia, daje poczucie ciągłości. Z jednej strony zatem wycinamy i karczujemy, z drugiej zaś zakładamy parki narodowe i rezerваты, nadajemy

status pomników przyrody, tworzymy klomby i skwery, karzemy za niszczenie zieleni miejskiej. Tego rodzaju enklawy powstające w celu ochrony opierają się na wyraźnym podziale między tym, co je funduje, a tym, co stanowi ich wnętrze – podziale o charakterze paternalistycznym, w którym to, co objęto ochroną, zostaje zdefiniowane jako niezdolne do samodzielnego życia. Ta niesamodzielnosc nie jest przecież jednak cechą świata botanicznego. Przeciwnie, radzi on sobie przecież również wówczas, gdy człowiek nie ingeruje w rozwijające się w nim życie. Niesamodzielnosc jest raczej imputowaną roślinom przez człowieka własnością, uzasadniającą panowanie i kontrolę nad nimi, pastoralną formą troski, dowodzącą zawsze naszej osobności i wyższości jako gatunku. Warto też pamiętać, iż status enklawy, wyjątku nie jest nieodwołalny. Jak przypominają brutalne ingerencje w tego typu miejsca w ostatnich latach w Polsce (obwodnica Augustowa prowadzona Doliną Rospudy, wycinka w Puszczy Białowieskiej, niszczenie zabytkowych, przydrożnych alei na Warmii i Mazurach⁴), zawsze kiedy pojawi się tego typu potrzeba, można ten status anulować.

Innym przejawem biofobii, która czyni swoim przedmiotem drzewa, jest **zaprojektowywanie**. Po raz pierwszy użyłem tej kategorii w książce *(Nie)navidzenia. Świat przez nienawiść* (2020) do oznaczenia takich form projektowania, których celem nie jest aktywizowanie określonego działania, umożliwianie go, ale wymuszanie jego zaprzestania, powstrzymywanie go. Szczególnym obiektem tego rodzaju działań są w miejskim kontekście ptaki, które uznane za istoty brudzące, przenoszące wirusy i bakterie ulegają separacji od miejskiej infrastruktury, okien i balkonów w domach mieszkalnych, zabytkowych budowli przez wymyślne systemy siatek, kolców, odstraszające atrapy drapieżnych ptaków, zamurowywanie otworów mogących stać się gniazdami czy w końcu przez wycinanie drzew i krzaków dających schronienie tym latającym stworzeniom. **Zaprojektowywanie** dotyka jednak drzew nie tylko pośrednio, tak jak w opisanym tu przykładzie, ale stają się one integralnymi obiektami powtarzającego się w wielu miejscach Polski rytuału tworzenia nowych miejsc lub rewitalizacji tych już istniejących, który rozpoczyna wycinka starych drzew i towarzysząca jej obietnica nowych nasadzeń, przewyższających liczebnie pierwotny stan miejskiego drzewostanu. Zazwyczaj proces ten finansowany jest z programu rewitalizacji albo z funduszy unijnych przeznaczonych na rozwój miejskiej infrastruktury, zaś jego podstawowym uzasadnieniem jest to, iż istnieje możliwość jego przeprowadzenia. Przyglądając się szeroko opisy-

⁴ Zob. stronę Stowarzyszenia Sadyba, walczącego o ochronę tego rodzaju miejsc: <https://sadybamazury.wordpress.com/2014/04/17/warminskie-aleje-wyciac-zachowac-a-moze-andrzej-szeniawski/>.

wanym rzeziom drzew w wielu miejscach Polski (zob. Lipińska 2021; Nogaj 2020; Kolodziej, Korzeniowski 2021; Sobiepan 2021; Worobiec 2009 i wiele innych), trudno oprzeć się wrażeniu, że jedyną ich sankcją są istniejące do wykorzystania pieniądze, za którymi idzie projekt abstrahujący od lokalnego krajobrazu, w tym tego kulturowego, ale za to mający ambicje bycia nowoczesnym, prestiżowym i to niezależnie od tego, czy jest funkcjonalny, czy poprawia jakość życia mieszkańców, czy też przeciwnie – jak pokazuje wiele przykładów z *Betonoży* Jana Mencwela (2020) – znacznie ją obniża, pozostawiając ich z wyplaszczonymi betonowo, szklanymi pustymi placami, na których trudno czuć się dobrze – zarówno w sensie fizycznym, jak i społecznym.

Zaprojektowywanie jest skrajnym przejawem biofobii, gdyż jego podstawowym celem jest wyeliminowanie z przestrzeni miejskich procesów życiowych, a pozostawienie w nich wyłącznie łatwo kontrolowalnych, prostych w utrzymaniu, pustych, gładkich powierzchni. Taka forma projektowania zakłada też specjalne miejsce dla drzew: najpierw zostają usunięte te, które posadziły poprzednie pokolenia, a na ich miejsce pojawiają się albo **drzewa doniczkowe**, nietrwale związane z miejscem i łatwe do usunięcia, albo rachityczne sadzonki ulokowane w specjalnie przygotowanych dla nich otworach w betonie, nawadniane wyrafinowanymi systemami podziemnych rurek (Bielicka 2021). Ograniczając znacznie możliwość spontanicznego życia, eliminuje się też jedną z ważniejszych cech roślin, jaką jest ich wspomniana już otwartość, wchodzenie w intensywne interakcje z ich otoczeniem, a także uzależnia się ich istnienie od działań pielęgnacyjnych człowieka. Przypominają więc nieco domowe zwierzęta, czyli stworzenia niezdolne do przetrwania bez pomocy ludzi i podobnie jak one mające im do zaoferowania głównie to, że żyją, że ich właściciele mogą cieszyć się ich życiem (Barua 2016), celebrować ich żywotność i własną sprawczość objawiającą się w zdolności do podtrzymywania czyjeś istnienia.

Biofobia mająca za swój przedmiot drzewa przejawia się również w ich instrumentalizowaniu jako ważnych dostarczczyeli rozlicznych usług ekonomicznych (Costanza i in. 1997; Norgaard 2010; Sudra 2015 i wiele innych). Taki skrajnie zekonomizowany sposób myślenia o przyrodzie mocno przypomina dobrze znany z hasła *Kultura się liczy!*⁵ dyskurs ekonomizacji kultury (Kasza 2017; Ilczuk 2015; Kozłowski, Sowa, Szreder 2014; Gwóźdź 2010; Hausner, Karwińska, Purchla 2013 i wiele innych).

⁵ Nazwa programu Narodowego Centrum Kultury, mającego na celu popularyzowanie dyskursu ekonomicznego w myśleniu o kulturze; zob. <https://nck.pl/szkolenia-i-rozwoj/projekty/kultura-sie-liczy->.

W obu wypadkach nie chodzi bowiem (tylko) o utowarowienie, ale (też) o uzasadnienie istnienia, ważności tego, co wydaje się pozbawione wartości, beзуżyteczne. Tego rodzaju dyskurs bardzo często uruchamiany jest na przykład w zażartych sieciowych sporach towarzyszących wycince, w których udowadnia się jej szkodliwość, wskazując na ogromną liczbę tego rodzaju usług dostarczanych przez drzewa: poczynając od ich zdolności do kontroli energii słonecznej i jej przetwarzania w to, co żywe; przez zatrzymywanie wody, produkcję tlenu i redukcję zanieczyszczeń, obniżanie temperatury w wielkomiejskich przestrzeniach; a na dawaniu cienia, rozładowywaniu napięć emocjonalnych i dostarczaniu doświadczeń estetycznych kończąc. Problemem tego rodzaju argumentacji (samej w sobie szlachetnej w intencjach i przekonująco dowodzącej wartości drzew w miejskiej przestrzeni) jest jej druga strona. Paradoksalnie bowiem ekonomizacja natury jest także wykorzystywana, by uzasadnić wycinkę tych drzew, które tego rodzaju usług nie wypełniają albo wypełniają je w sposób wadliwy, bo są stare i schorowane. Jest ona też uruchamiana tam, gdzie miasto i jego mieszkańcy próbują obniżyć koszty troski o zielen poprzez eliminowanie nietypowych, wymagających dużych nakładów pracy i troski, „brudzących” drzew na rzecz tych tanich w utrzymaniu i niezwykle żywotnych, a więc nieprzysparzających jakichkolwiek problemów. Argumentacja ta jest również o tyle niebezpieczna, że jest właśnie biofobiczna. Zgodnie z nią prawo do istnienia, wartość posiada tylko to, co może w jakiś sposób służyć człowiekowi. Pomija się tutaj więc bardzo złożoną współzależność wszystkiego, co istnieje, opartą na chwiejnej równowadze, którą niezwykle łatwo naruszyć, eliminując to, co na pierwszy rzut oka nie służy niczemu. Język tej argumentacji wprowadza ponadto niepokojącą koncepcję obywatelstwa. Wedle niej prawo do funkcjonowania w obrębie miejskich zbiorowości mają wyłącznie ci aktorzy, którzy coś do niej wnoszą, są do czegoś przydatni. Kiedy tak się nie dzieje, tracą swoją rację bytu, a co za tym idzie – można się ich pozbyć.

Nieco dłużej chciałbym zatrzymać się nad kolejnym przejawem biofobii, której przedmiotem są drzewa, a mianowicie na tak zwanej tujozie (lub tujozie). Jak podaje Obserwatorium Językowe Uniwersytetu Warszawskiego: „tujoza nazywa się potocznie, z dezaprobatą, nadmierne, nieprzemysłane wykorzystywanie tuj w przydomowych ogródkach” (Kulicki, Kłosińska 2020). Ta niewinna definicja odsyła do bardzo powszechnego trendu kulturowego, który zdominował krajobraz osiedli domów jednorodzinnych, ale też miejskich przedogródków oraz tarasów i balkonów, a którego isto-

tą jest wszechobecność tuju. Te ostatnie, będąc niewątpliwie roślinami⁶, są ważnym narzędziem praktykowania biofobii. Istotę tego procesu dobrze wyraża następujący cytat:

Jak wygląda u nas zasiedlanie okolicy? Oto najpierw kupuje się działkę. Działka, zazwyczaj leżąca odlogiem, porośnięta jest, jak to na mazowieckiej równinie bywa, różnorakimi chaszczami. Brzózka, sosienka, wierzby, trafi się czasem stara, wpół zdziczała jabłonka czy mirabelka, pozostałość dawnego sadu, do tego masa kłującego towarzystwa, co to daje sobie radę w każdych warunkach – tarnina, jeżyny, glóg, pomiędzy nimi rozpleniający się topinambur. Wszystko toto karczuje się od razu. Co gorliwsi polewają swoje poletko roundupem, który zwalcza wszystkie rośliny, żeby mieć pewność, że obce formy życia zostały poskromione i wyeliminowane. Potem buduje się dom, na koniec zaś rozwija trawniczek, a wzdłuż płotu w równych odstępach sadi tuje. Modne są i wygodne. Rosną wysoko, dobrze zasłaniają widok, przewidywalne są, zawsze takie same, i latem, i zimą, i wiosną monumentalnie posępne. (Cieślińska 2018)

Członkowie facebookowej społeczności Thuje Chuje⁷, zamieszczający regularnie zdjęcia ogrodów zdominowanych przez tuje i intensywnie krytykujący ten trend, dodają do tego opisu tujoży jeszcze kilka elementów towarzyszących obsadzaniu tymi roślinami prywatnych (ale też w wielu przypadkach publicznych) parceli: betonowy, wysoki płot; kostka Bauma; kora lub kamyki wysypane wokół iglaków; krótko wykoszony trawnik z żółtymi, wypalonymi przez słońce plamami. Tego rodzaju asamblaż, którego tuje są najbardziej widocznym elementem, pozwala skutecznie praktykować biofobię – i to w sposób wielowymiarowy.

Po pierwsze – i najważniejsze – mamy tu do czynienia z intensywnymi próbami poddania prywatnej posesji pełnej kontroli jej właścicieli, praktycznie wykluczającej obecność w jej obrębie jakichkolwiek spontanicznych form istnienia, a więc po prostu życia. Tuje są przez cały rok zielone, nie zrzucają igliwia, ich pielęgnowanie zaś nie wymaga specjalnej troski. Rosną też bardzo szybko i są przewidywalne – nie transformują się

⁶ Pochodzą z rodziny cyprysowatych, nazywane są też żywotnikami i występują w wielu odmianach, ale w naszym kraju najbardziej popularna jest ta określana mianem szmaragdowej, której charakterystyczny, stożkowy kształt jest wszechobecny i stanowi dominantę pejzażu polskich sub-urbiów, ale też wsi i wielkich miast.

⁷ Zob. <https://www.facebook.com/thujechuje>.

specjalnie, przypominając tym samym sztuczne drzewka bożonarodzeniowe: schludne, niegubiące igiel, łatwe w „obsłudze”. Rośliny te działają więc podobnie jak betonowa kostka czy wykoszony trawnik. Unieruchamiając procesy życiowe, sprawiają, iż nie rozwijają się one w sposób niekontrolowany, ale taki, który jest zgodny z oczekiwaniami właścicieli, zaspokajając potrzebę obcowania z zielenią w przewidywalny sposób. Ich skojarzenie przez niektórych internautów ze śmiercią, cmentarzem nie wynika zatem tylko z tego, że w tego rodzaju miejscach można je bardzo często spotkać, ale też z tego, że są one w pewnym sensie, za sprawą swej niezmienności, martwe.

Po drugie tuje cenione są przez właścicieli prywatnych posesji przede wszystkim jako gęsta, naturalna przeszkoda oddzielająca nas od sąsiadów i przechodniów, ale też od innych – pozaludzkich aktorów (takich jak „brudzące” drzewa stojące poza działką czy zachwaszczone parcele z nią sąsiadujące). Podobnie jak wiele innych fenomenów obserwowanych w ostatnich latach w zachowaniach Polaków, a będących przejawami intensywnego borderingu (Houtum 2005; Diener, Hagen 2012) (między innymi parawanie, osiedla grodzone, oplotowywanie posesji jako sam przez się zrozumiały akt obejmowania ich na własność), również w przypadku tujozy mamy do czynienia z próbami przerwania tego, co jest istotą życia, a więc powiązań, połączeń i relacji. To specyficzne odspołecznienie jest też formą biofobii, niechęci wobec życia, bo oznacza zmniejszanie szans na przetrwanie innych form istnienia, wprowadza głęboką nierówność w wiążące nas stosunki, ustanawia wyraźne, obronne centrum w miejsce pulsującej sieci związków i relacji, jaką są ekosystemy. Ochrona przed spojrzeciami innych, definiowana jako obrona nie tylko prywatności, ale też **świętego prawa własności**, staje się tu metaforą preferowanej formy uspołecznienia. Jest nią zbiorowość półzamkniętych monad, spojonych więziami kontraktowymi, w których od solidarności, wzajemnego zainteresowania i troski istotniejsze jest prawo do robienia na własnym terytorium tego, co przyjdzie nam do głowy.

Dosyć symptomatyczna w tym kontekście była reakcja właścicieli prywatnych działek na opublikowaną w grudniu 2016 roku niesławną *lex Szyzko*, a więc modyfikację ustawy o ochronie przyrody, znacznie zwiększającą uprawnienia właścicieli działek, jeżeli chodzi o wycinkę rosnących na ich terenie drzew (Kronenberg, Łaskiewicz, Szilo 2021). Zwolnieni z konieczności uzyskiwania zezwolenia na to działanie, ochoczo usuwali drzewa w tempie tak zastraszającym, że po pół roku, pod presją intensywnych protestów i nacisków opinii publicznej, zmieniono ponownie

przepisy na bardziej restrykcyjne (Sobiepan 2021). Ten atak przypuszczony na drzewa nie wydawał się mieć uzasadnienia praktycznego, ale wynikał raczej z tego, że poszerzając prawo własności również na to, co jest dobrem publicznym, nie tylko wytworzono potrzebę skorzystania z niego, ale traktowano wycinkę jak przejaw dawno wyczekiwanej wolności. Autonomicznie rosnące drzewa, nic sobie nierobiące z naszych planów, preferencji estetycznych czy upodobań, zaatakowano z całą furją właśnie dlatego, że były symbolem ograniczenia prawa do decydowania o tym, co prawnie do jednostki należało, a o czym nie mogła swobodnie decydować, bo krępowały ją przepisy chroniące dobra wspólne i wskazujące na zależności między nami. Warto zauważyć, iż furia, z jaką to prawo próbowano odzyskać, pokazuje też, że niszczenie przyrody, karczowanie i używanie herbicydów, by się jej pozbyć, stanowi praktykę nie tyle uzasadnioną instrumentalnie (choć oczywiście i takie formy ona przybiera, gdy wycinka podyktowana jest zagrożeniami stwarzanymi przez drzewa dla zabudowań, pojazdów i ludzi), ile raczej swoisty rytuał sprawstwa, performance mający jednostkę upewnić, iż sprawuje pełną kontrolę nad należącym do niej fragmentem rzeczywistości, a więc o tym, że jest ona podmiotem. Społeczne zobowiązania nakazujące brać sprawy w swoje ręce i nagradzające jednostkę za stopień, w jakim jest ona zdolna do kontroli własnej egzystencji, sprawiają, iż wszędzie tam, gdzie pojawia się niezdolność do wywiązywania się z nich, obecne jest zastępcze celebrowanie własnej podmiotowości (Krajewski 2018; Drozdowski i in. 2020).

Po trzecie opisywany tu biofobiczny asamblaż, w którym tuje odgrywają podstawową rolę, ma też inny istotny wymiar. Jest on ważnym wyrazem jednostkowych aspiracji do prowadzenia miejskiego życia i to niezależnie od tego, gdzie znajdują one swoje spełnienie. Tego rodzaju dążeniami naznaczona jest dziś mocno polska wieś, której mieszkańcy zastąpili przydomowe ogrody (dawniej rzadko pełniące funkcje rekreacyjne, a będące przede wszystkim warzywniakami i sadami z niewielką rabatą kwiatową) opisywanymi tu asamblażami, wyraźnie odgradzającymi ich od sąsiadów, traktowanymi głównie jako miejsca spotkań przy grillu i bezpiecznej zabawy potomstwa. Ta zamiana nie tylko pokazuje kłopotliwość utrzymania obecnie, organizującej jeszcze do niedawna nasze myślenie, redfieldowskiej dychotomii wieś–miasto (a wraz z nią kilku innych, takich jak tradycyjne–nowoczesne; więź mechaniczna–więź organiczna; wspólnota–stowarzyszenie), ale przede wszystkim wyraża biofobiczny ideał życia, który zdaje się dziś dominować na terenach wiejskich. Brzmi to paradoksalnie, ale czy biofobicznego charakteru nie ma dziś monokulturowe rolnictwo przemy-

słowe? Czy jego istotą nie jest produkowanie, a nie hodowanie czy uprawianie, dążenie do utrzymania pełnej kontroli nad wzrostem roślin i zwierząt – do maksymalnego wykorzystywania ich poza-ludzkiej pracy (Battistoni 2016; de la Bellacasa 2017)? Tęgo rodzaju biofobiczna eksploatacja jest możliwa między innymi dzięki zdefiniowaniu tego, co żywe, w kategoriach zaprzeczających istocie bio-, a więc jako produktu – czegoś, co jest skończone, co jest czyjąś własnością, co jest towarem.

Tuże, same będąc produktem przemysłu szkółkarskiego, nabywane na rynku, pozwalają zgłaszać akces do życia innego niż to zależne od sił natury, przedkładać nad nie to pozostające pod kontrolą jednostki, stanowiące ekspresję jej sprawczych potencji i dowód, iż jest ona podmiotem. Paradoks polega oczywiście na tym, że ten akces do miejskości dokonuje się w momencie, w którym ideałem miasta staje się jego ruralizacja czy wręcz bukolizacja⁸, ideałem przestrzeni publicznej – nieużytki („Autoportret” 2019), subnatura (Gissen 2009), „czwarte przyrody” (Jakubowski 2019, 2020) oraz w którym celebrytuje się ucieczki na wieś jako ważny element wielkomiejskiego etosu klas średnich.

Zderzanie się tych dwóch narracji produkuje silnie moralizatorski dyskurs potępiający omawiany tu biofobiczny trend. Praktycy tujozy zostają więc w podwójny sposób ukarani. Raz, gdy podążając za modą i za obowiązującymi w lokalnych, sąsiedzkich zbiorowościach estetycznymi normami, obniżają jakość własnej egzystencji, stale obcując z tym, co martwe i skończone. Po raz drugi – stając się przedmiotem kpin ze strony wielkomiejskich trendsetterów, którzy co prawda zapoczątkowali kiedyś tujozę, ale dziś się z niej wycofują, rozpoznając utratę przez nią wartości dystyngtywnych. Trudno nie dostrzec, iż biofobia jest też rodzajem społecznej gry w wykluczenie, a oskarżanie o jej praktykowanie silnie wyklucza. Nie sposób też oprzeć się wrażeniu, iż w potępieniu tujozy wcale nie chodzi o potępienie biofobii, a raczej tych, którzy są „późnymi naśladowcami” (Vejlgaard 2012) trendów, które jeszcze dekadę temu były traktowane jako modne i pożądane znaki dobrego życia.

Oczywiście tujoza ma swój wymiar obiektywny – jest nim ujednorodnienie krajobrazu, eliminacja tak pożytecznej bioróżnorodności, ogromne zasoby energii wkładane w produkcję drzew-towarów, niszczenie lokalnej specyfiki i bio-dziedzictwa kulturowego. Choć zatem trudno zaprzeczyć, iż – podobnie jak **betonoza** (Mencwel 2020) – opisywane zjawisko jest

⁸ Mówiłem o tym syndromie w trakcie dyskusji *To wróci. Miasto w czasie pandemii*, 21 października 2021 roku, w Centrum Kultury Zamek w Poznaniu. Opisuję też kategorię bukolizacji w nieopublikowanym tekście zatytułowanym *Miasto w pandemii. Po staremu, ale jednak inaczej*.

szkodliwe, to w obu wypadkach mamy też do czynienia z paternalistycznym dyskursem pouczającym tych, którzy zbyt późno zaczęli naśladować dystynktywne style. Nie dość więc, że ich wysiłek nakierowany na bycie takim samym, nowoczesnym, poszedł na marne, to na dodatek stają się oni obiektem zgryźliwych uwag, ironii i pogardliwego potępienia.

Po czwarte w końcu tujoza oraz asamblaż, którego jest ona częścią, to przejaw charakterystycznej dla nowoczesności, a dziś powszechnie krytykowanej, tendencji do budowania społeczeństwa immunologicznego (Eposito 2013), głębokiej puryfikacji (Latour 2011; Bauman 2013), rozumianych jako praktyka wprowadzania porządku tam, gdzie rzekomo go nie ma. Polityka czystości (Douglas 2007; Shotwell 2016; Appadurai 2009), z jej okrutną historią rasizmu, ludobójstwa, ksenofobii, biurokratycznego zniewolenia, to również walka z naszą zależnością od świata, od tego, co żywe, z połączeniami i relacjami czyniącymi wszystko, co istnieje, ekosystemem, a więc całością współprzeobrażającej się materii. To właśnie ta polityka sprawiła, iż budując swoją tożsamość na silnym oddzieleniu od innych form istnienia, na zaprzeczeniu własnej zwierzęcości i gatunkowości, mogliśmy bez specjalnych wyrzutów sumienia eksploatować, wyłączone z zakresu zobowiązań moralnych, przyrodę, obficie korzystać z tego, co Helmreich (2008) określa mianem biokapitału, Collard i Dempsey (2013) – ożywionymi towarami, a Battistoni (2016) – naturalnym kapitałem. Polityka czystości, praktykowana w przestrzeniach codzienności, oznacza walkę z tym wszystkim, co wiecie swoją autonomiczną egzystencję, a zatem też z tym wszystkim, co może kłać, produkować niebezpieczne hybrydy, brudzić, naruszać integralność, wnikać, stawać się częścią nas samych. To dlatego wszechobecność tuj, trawników i kostki Bauma interpretuje się nie tyle w kategoriach estetycznych, ile jako narzędzie radykalnego oddzielenia, separowania, monokulturalizacji chroniących przed powstawaniem niebezpiecznych hybryd rujnąjących zamiar wprowadzenia porządku.

/// Zakończenie

Dziś lepiej niż dawniej zdajemy sobie sprawę ze szkodliwości polityki czystości. Nie odnosząc zresztą jej dysfunkcji, jak działo się to przez długi czas wcześniej, wyłącznie do relacji międzyludzkich. Dostrzegamy też jej bardziej uniwersalny, biofobiczny wymiar, nie tylko prowadzący do zerwania naszego poczucia tożsamości ze wszystkim innym, co istnieje, ale również niosący z sobą ryzyko samounicestwienia ludzkości jako gatunku. Stojąc dziś w obliczu katastrofy klimatycznej, której jednym z ważniejszych źró-

del jest właśnie polityka czystości, nieprzypadkowo próbujemy na nowo wymyślić nasze relacje ze światem.

Haraway w swoim słynnym *Manifeście gatunków stowarzyszonych* (2014) proponuje kategorię naturokultury, opartą na współczesnej nierozróżnialności tego, co ludzkie i poza-ludzkie, i zachęca, byśmy wykorzystywali technologiczne instrumenty i naszą zdolność kontroli nad światem do wspierania, a nie niszczenia tego rodzaju hybrydyczności, do afirmowania życia rozumianego jako współstwarzanie się przez to, co istnieje. De la Bellacasa czyni wzorem życia społecznego permakulturę, a polityki – alterbiopolitykę, czyli etyczne zaangażowanie w politykę życia, celebrowanie współzależności, osobisty trud nakierowany na to, by wnieść wkład do kolektywnego wysiłku na rzecz trwania pewnej ludzko-nieludzkiej zbiorowości, którego ważnym aspektem jest troska o innych i samoograniczanie własnych potrzeb (de la Bellacasa 2017: 125–169). Shotwell w swojej książce *Against Purity* deklaruje z kolei, iż bycie przeciwko czystości to nie bycie za skażeniem, zanieczyszczeniami, skalaniem, ale przeciwko binarnym, kategoriycznym podziałom rozrywającym współzależności konstytuujące świat przyrody, a więc przeciw opozycjom, które puryfikując – morderują (2016: 15).

W każdej z tych narracji przewija się nie tylko przekonanie o szkodliwości biofobii, ale też pewność, że układanie sobie relacji z otaczającym nas światem nie może mieć u swoich podstaw wyłącznie strachu przed nadchodzącym końcem ludzkości jako gatunku. Jego groźba została bowiem sprowokowana właśnie przez tego rodzaju biofobiczny szowinizm, leżący u podstaw tego, co określa się mianem **ekologii strachu**. W każdej tej narracji pojawia się także przekonanie, iż ułożenie sobie przez człowieka na nowo relacji ze światem nie jest tylko problemem technicznym, projektowym (takim jak zeroemisyjność, retencjonowanie, niekoszenie, ograniczenie marnotrawienia, potrzeb i eksploatacji przyrody, recycling itd.). Jest ono również problemem bardziej podstawowym, wymagającym radykalnego przebudowania tego, kim jesteśmy, na bardzo wielu poziomach: poczynając od upodobań estetycznych, a kończąc na ograniczeniu rywalizacyjnego indywidualizmu, bo to on w dużej mierze odpowiada za próby obsesyjnej kontroli każdego aspektu rzeczywistości, prowadząc w efekcie do rozerwania poczucia z nią głębokiej więzi współzależności, solidarności i współodpowiedzialności.

W ostatniej dekadzie również w Polsce mamy do czynienia z narastającą biofilią, z intensywnymi dyskusjami na temat (sub)natury w mieście (pożyteczności spontanicznej roślinności, nieużytków, bagien, cieków wod-

nych, miejskiego rolnictwa itd.). Trudno jednak nie dostrzec, iż w większości przypadków ma ona charakter enklawowy i to w podwójnym co najmniej sensie. Nie tylko bowiem praktykowana jest głównie w czasie i przestrzeniach relaksu, ale też – i przede wszystkim – przez wielkomiejskie klasy średnie. Ta enklawizacji biofilii niekoniecznie musi oznaczać, że jest ona tylko przejściową modą. Być może stanowi zaczątek bardziej totalnej zmiany o charakterze alterbiopolitycznym, z której wyłoni się nowy, biofilny ład.

Bibliografia:

/// Appadurai A. 2009. *Strach przed mniejszościami*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Arendt H. 2020. *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo „Aletheia”.

/// „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni” 2019, nr 3. *Nieużytki*.

/// Barua M. 2016. *Nonhuman Labour, Encounter Value, Spectacular Accumulation: The Geographies of a Lively Commodity*, „Trans Inst Br Geogr”, nr 42, s. 274–288.

/// Battistoni A. 2016. *Bringing in the Work of Nature: From Natural Capital to Hybrid Labor*, „Political Theory” 45, nr 1, s. 5–31.

/// Bauman Z. 1998. *Śmierć i nieśmiertelność: o wielości strategii życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Bauman Z. 2013. *Nowoczesność i zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie.

/// Bielicka M. 2021. *Usychają nowe drzewa na Świętym Marcinie*. ZDM: „Wizja w terenie w najbliższych dniach”, gazeta.pl. <https://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,36001,27121305,marnieja-drzewa-na-nowym-swietym-marcinie-czy-nie-jest-to-efekt.html>; dostęp: 7.07.2021.

/// Ciastoń-Ciulkin A. 2016. *Nowa kultura mobilności – istota i ujęcie definicyjne*, „Transport Miejski i Regionalny”, nr 1, s. 3–10.

/// Cieślińska A. 2018. *Tuże modne są i wygodne. Dzięki nim nie zmienia się nic. I latem, i zimą, i wiosną. Jest poważnie, monumentalnie i posepnie*, „Wysokie Obcasy”. <https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,163229,23131936,tu>

je-modne-sa-i-wygodne-dzieki-nim-nie-zmienia-sie-nic-i.html; dostęp: 5.07.2021.

/// Collard R.C., Dempsey J. 2013. *Life for Sale? The Politics of Lively Commodities*, „Environment and Planning A: Economy and Space” 45, nr 11, s. 2682–2699.

/// Costanza R. i in. 1997. *The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital*, „Nature”, nr 387 (6630), s. 253–260.

/// De la Bellacasa M.P. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press.

/// Diener A.C., Hagen J. 2012. *Borders: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

/// Douglas M. 2007. *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Drozdowski R., Frąckowiak M., Krajewski M., Kubacka M., Luczys P., Modrzyk A., Rogowski Ł., Rura P., Stamm A. 2020. *Życie codzienne w czasach pandemii. Raport z drugiego etapu badań*. https://www.academia.edu/43755026/%C5%BBYCIE_CODZIENNE_W_CZASACH_PANDEMII_RAPORT_Z_DRUGIEGO_ETAPU_BADA%C5%83_WERSJA_PE%C5%81NA_email_work_card=abstract-read-more; dostęp: 1.07.2021.

/// *Drzewa, cisi zabójcy*. 2015. https://etransport.pl/wiadomosc,36048,drzewa_cisi_zabojcy.html; dostęp: 12.07.2020.

/// Eliade M. 2000. *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo „Aletheia”.

/// Eposito R. 2013. *Immuniżacja jako paradygmat nowoczesności*, tłum. P. Sawczyński, M. Burzyk, „Politeja”, nr 23, s. 29–40.

/// Ernvain M. 2020. *From Undead Commodities to Lively Labourers: (Re)Evaluating Vegetal Life, Reclaiming the Power to Design-with Plants*, [w:] *The Botanical City*, red. M. Gandy, S. Jaspers, Jovis Verlag, s. 237–243.

/// Flamm M., Kaufmann V. 2006. *Operationalising the Concept of Motility: A Qualitative Study*, „Mobilities”, nr 1–2, s. 167–189.

/// Galera H. 2007. *Morfologia a symbolika drzew. Pokrój ogólny*, „Nauka”, nr 2, s. 117–129.

- /// Gandy M. 2018. *Cities in Deep Time*, „City. Analysis of Urban Change, Theory, Action” 22, nr 1, s. 96–105.
- /// Gąsior-Niemiec A., Glasze G., Lippok D., Pütz R. 2009, *Gating a City: The Case of Warsaw*, „Regional and Local Studies”, special issue, s. 78–101.
- /// Gissen D. 2009. *Subnature: Architecture's Other Environments*, Princeton Architectural Press.
- /// Glucksmann A. 2003. *Dostojewski na Manhattanie*, tłum. M. Ochab, Sic!
- /// Goodall J., Hudson G. 2017. *Mądrości i cuda świata roślin*, tłum. D. Cieśla-Szymańska, Wydawnictwo Marginesy.
- /// Gwóźdź A. 2010. *Od przemysłów kultury do kreatywnej gospodarki*, Narodowe Centrum Kultury.
- /// Haraway D. 2014. *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek, [w:] *Teorie nymrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, s. 241–260.
- /// Hausner J., Karwińska A., Purchla J., red. 2013. *Kultura a rozwój*, Narodowe Centrum Kultury.
- /// Heinrich B. 2018. *Drzewa w moim lesie*, Wydawnictwo Czarne.
- /// Helmreich S. 2008. *Species of Biocapital*, „Science as Culture” 17, nr 4, s. 463–478.
- /// Houtum H. van. 2005. *The Geopolitics of Borders and Boundaries*, „Geopolitics”, nr 10, s. 672–679.
- /// Ilczuk D. 2015. *Ekonomika kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Ingold T. 2016. *Lines: A Brief History*, Routledge.
- /// Ingold T. 2018. *Splatać otwarty świat*, tłum. E. Klekot, D. Wąsik, D. Leśniak-Rychlak, Instytut Architektury.
- /// Jakubowski K. 2019. „Czwarta przyroda” w ujęciu Ingo Kowarika, „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, nr 3. <https://autoportret.pl/artykuly/czwarta-przyroda-w-miescie/>; dostęp: 3.07.2021.
- /// Jakubowski K. 2020. *Czwarta przyroda. Sukcesja przyrody i funkcji nieużytków miejskich*, Fundacja Dzieci w Naturę.

/// Jensen O.B. 2009. *Flows of Meaning, Cultures of Movements – Urban Mobility as Meaningful Everyday Life Practice*, „Mobilities” 4, nr 1, s. 139–158.

/// Kasza J. 2017. *Zarządzanie kulturą a hegemonia dyskursu ekonomicznego – analiza przypadku: Teatr Studio w Warszawie*, „Zarządzanie w Kulturze” 18, nr 3, s. 443–466.

/// Kołodziej E., Korzeniowski P. 2021. *Bieszczady nikną w oczach – Lasy Państwowe masakrują wiekową Puszczyę Karpacką*, „Noizz”, 3.01.2021. <https://noizz.pl/ekologia/lasy-panstwowe-wycinaja-puszcze-karpacka-w-bieszczadach/fcl7drj>; dostęp: 7.07.2021.

/// Kozłowski M., Sowa J., Szreder K., red. 2014. *Fabryka sztuki. Podział pracy oraz dystrybucja kapitałów społecznych w polu sztuk wizualnych we współczesnej Polsce. Raport z badań Wolnego Uniwersytetu Warszawy*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

/// Krajewski M. 2018, *Eremityzacja*, [w:] *Błędnik: utrzymując równowagę*, red. Z. Malkowicz-Daszkowska Zofia, M. Krajewski, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, s. 41–65.

/// Krajewski M. 2020. *(Nie)navidzenia. Świat przez nienawiść*. Universitas.

/// Kronenberg J., Łaszkiwicz E., Szilo J. 2021. *Voting with One’s Chainsaw: What Happens When People are Given the Opportunity to Freely Remove Urban Trees?*, „Landscape and Urban Planning” 209. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0169204621000049>; dostęp: 30.08.2020.

/// Kulicki T., Kłosińska K. 2020. *Tujoza*, [w:] *Najnowsze słownictwo polskie*. <https://nowewyrazy.uw.edu.pl/haslo/tujoza.html>; dostęp: 4.07.2021.

/// Latour B. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, M. Gdula, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Latour B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa.

/// Lipińska M. 2021. *Jarocin. Wycięto 124 drzewa i krzewy w centrum miasta. Burmistrz tłumaczy: „usunięcie jest chwilowe”*, [gazeta.pl. https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,26777260,jarocin.html](https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,26777260,jarocin.html); dostęp: 9.07.2021.

/// McCracken G. 1988. *Culture and Consumption*, Indiana University Press.

/// Mencwel J. 2020. *Betonoza: jak się niszczy polskie miasta*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Nogaj M. 2020. *Ponad setka drzew, ale dla miasta to nie las, wytnie je pod budowę ulicy. Mieszkańcy: bezsensowna dewastacja*, gazeta.pl. <https://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/7,35771,26089513,setki-drzew-ale-dla-miasta-to-nie-las-wroclaw-wytnie-je-pod.html?disableRedirects=true>; dostęp: 9.07.2021.

/// Norgaard R. 2010. *Ecosystem Services: From Eye-Opening Metaphor to Complexity Blinder*, „Ecological Economics”, nr 69, s. 1219–1227.

/// Orr W.D. 1994. *Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect*, Island Press.

/// Patuano A. 2020. *Biophobia and Urban Restorativeness*, „Sustainability” 12, nr 10. <https://doi.org/10.3390/su12104312>.

/// Raithelhuber E. 2019. *The Stilled-Other of the Citizen*, „Roma Beggars” and Regimes of (Im)Mobility in an Austrian City, [w:] *Constructing Roma Migrants: European Narratives and Local Governance*, red. T. Magazzini, S. Piemontese, Springer, s. 129–154.

/// Sheller M., Urry J. 2006. *The New Mobilities Paradigm*, „Environment and Planning” 38, s. 207–226.

/// Shotwell A. 2016. *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*, University of Minnesota Press.

/// Sloterdijk P. 2014. *Musisz życie swe odmienić: o antropotechnice*, tłum. A. Żychliński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Smyk K. [b.d.]. *Drzewo*, [hasło w:] *Polska bajka ludowa. Słownik*, red. V. Wróblewska. <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=52>; dostęp: 11.07.2021.

/// Sobiepan K. 2021, *Te liczby wręcz bolą. Policzone, ile drzew wycięto w pół roku przez „lex Szyszko”*, „INN: Poland”, 22.02.2021. <https://innpoland.pl/166195,w-pol-roku-wycielismy-tyle-drzew-co-przez-dekade-to-skutek-lex-szyszko>; dostęp: 7.07.2021

/// Stoetzer B. 2018. *Ruderal Ecologies: Rethinking Nature, Migration, and the Urban Landscape in Berlin*, „Cultural Anthropology” 33, nr 2, s. 295–323.

/// Sudra P. 2015. *Usługi ekosystemowe na tle wybranych koncepcji ekologii miasta*, „Człowiek i Środowisko”, nr 39, s. 61–73.

/// Trzaskowska E. 2011. *Zbiorowiska synantropijne: niedoceniony potencjał współczesnych miast*, „Acta Scientiarum Polonorum. Administratio Locorum” 10, nr 3, s. 55–66.

/// Ulrich R. 1993. *Biophilia, Biophobia, and Natural Landscapes*, „The Biophilia Hypothesis” 7, s. 73–137.

/// Urry J. 2009. *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Vejlggaard H. 2012. *Anatomia trendu: co łączy jeansy z byżworolkami i iPodem*, tłum. D. Wąsik, Wolters Kluwer Polska.

/// Vullierme J.L. 2016. *Lustro Zachodu: nazizm i cywilizacja zachodnia*, tłum. M. Żurowska, Grupa Wydawnicza Foksal.

/// Waite-Chuah S. 2012. *Living in the Comfort Zone: At What Cost?*, „Sustainability: The Journal of Record”, nr 5, s. 386–390.

/// Ward G. 2013. *Dirty Futures: Or How I Learned to Stop Worrying and Love Mother Nature*, „Architectural Design” 83, nr 3, [strony nienumerowane].

/// Wohlleben P. 2017. *Sekretne życie drzew*, Wydawnictwo Otwarte.

/// Wohlleben P. 2018. *Instrukcja obsługi lasu*, Wydawnictwo Otwarte.

/// Worobiec K.A. 2009. *Niekończąca się historia, czyli wycinanie alei przydrożnych*, „Dzikie Życie”, nr 11 (185). <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2009/listopad-2009/niekonczaca-sie-historia-czyli-wycinanie-alei-przydroznych>; dostęp: 30.08.2021.

/// *Wypadki drogowe w Polsce w 2020 roku*. 2021. <https://statystyka.policja.pl/st/ruch-drogowy/76562,wypadki-drogowe-raporty-rocne.html>; dostęp: 11.07.2020.

/// Zajączkowska U. 2019. *Patyki, badyle*, Wydawnictwo Marginesy.

/// Zamorska M. 2020a. *Kulturowe herbarium. Polityka, etyka i estetyka roślin*, „Prace Kulturoznawcze” 24, nr 3, s. 9–21.

/// Zamorska M. 2020b. *Etyka roślin. Wiedza, troska i stawanie się z Innymi*, „Prace Kulturoznawcze” 24, nr 3, s. 43–62.

/// Abstrakt

W artykule wyjaśniam, czym jest biofobia, identyfikuję jej podstawowe formy oraz źródła, a także wskazuję, skąd się bierze jej, również współczesna, żywotność. Interpretuję też biofobię jako postawę niezbędną do wytworzenia specyficznej tożsamości człowieka jako nad-gatunku, całkowicie odrębnego wobec innych form istnienia. Pokazując integralny związek między miastem a biofobią, prezentuję różnorodne jej przejawy praktykowane w stosunku do drzew obecnych na terenach zurbanizowanych, szczególnie mocno koncentrując się na zjawisku tak zwanej tujozy. To z kolei pozwala mi wykazać pułapkowy charakter biofobii, ale też wykorzystywanie jej w procesach klasowego wykluczania oraz do legitymizacji procesów rozwojowych. W zakończeniu artykułu przybliżam kilka koncepcji społeczeństwa, które swoją istotą czynią ograniczenie biofobii i budowanie biofilnych relacji z innymi niż ludzkie formami istnienia.

Słowa kluczowe:

biofobia, miasto, rośliny, drzewa, tujoza

/// Abstract

Trees Belong in the Forest: On Urban Biophobia

In this paper, I explain what biophobia is, identify its primary forms and sources, and give the reasons for its contemporary vitality. I also interpret biophobia as an attitude that creates a specific human identity as a super-species, completely separate from other forms of existence. Showing the integral relationship between cities and biophobia, I analyse various manifestations of biophobia in regard to trees in urban areas, focusing on the phenomenon of “arborvitae-itis.” This, in turn, allows me to demonstrate the pitfalls of biophobia, and its use in processes of class exclusion and the legitimisation of development processes. At the end of the article, I present a few socialisation concepts that could reduce biophobia and build biophilic relationships with other – non-human – forms of existence.

Keywords:

biophobia, city, plants, trees, arborvitae-itis

/// **Marek Krajewski** – profesor zwyczajny zatrudniony na Wydziale Socjologii UAM w Poznaniu. Zajmuje się socjologią kultury, społeczną i humanistyczną refleksją nad przedmiotami, edukacją kulturową i kulturowym obywatelstwem. Interesują go też zachowania zbiorowe, a ostatnio – społeczne studia nad roślinnością miejską. Jego najnowsza książka to *(Nie)nawidzenia. Świat przez nienawiść* (2020); jest także autorem licznych artykułów publikowanych w „European Societies”, „Kulturze i Społeczeństwie”, „Studiach Socjologicznych”, „Etnografii Polskiej”, „Przeglądzie Socjologicznym”, „Przeglądzie Socjologii Jakościowej” i wielu innych pismach naukowych. Laureat Nagrody im. Stefana Nowaka (2014) oraz kilkakrotnie nagród indywidualnych rektora UAM.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1555-7234>

E-mail: krajak@amu.edu.pl