

Ekologiczna etyka ze spektrum posthumanizmu. Zarys perspektywy i przypadek ogrodu działkowego

Aleksandra Andrzejewska (Szkola Nauk Społecznych PAN)

Artykuł stawia dwa pytania: jaki rodzaj etyki ekologicznej daje się wyprowadzić z posthumanistycznej refleksji i jak taka etyka mogłaby działać w konkretnej przestrzeni – ogrodzie działkowym. Interesuje mnie pole teoretyczne, które wyznacza troska i namysł nad światem poza człowiekiem. Jako punktu wyjścia używam schematu trzech traum opisanego przez Zygmunta Freuda. Sytuacja człowieka po trzech traumach odczytana zostaje jako krajobraz postapokaliptyczny, w którym możliwe jest budowanie nowej etyki ekologicznej. Omawiając spektrum posthumanizmu, zwracam uwagę na problem granicy i dualizmu. Oprócz wskazania przykładów etycznych praktyk ogrodniczych, proponuję, aby w proces kształtowania struktury ogrodu włączyć śmierć ogrodników.

Ogród jest najmniejszą częścią świata i całością świata.

Michel Foucault¹

W niniejszym artykule zarysowuję perspektywę, którą nazywam spektrum posthumanizmu. Interesuje mnie pole teoretyczne, którego elementy łączy troska i namysł nad światem poza człowiekiem. Jako punktu wyjścia używam schematu trzech traum opisanego po raz pierwszy przez Zygmunta Freuda, a wykorzystanego później przez inne teoretyczki i teoretyków. Sekwencja traumatycznych momentów uzasadnia krajobraz po rozpadzie podmiotu, rozumu i kosmosu, do którego odnoszę teorie ze spektrum. Stawiam pytanie, jaki rodzaj etyki ekologicznej daje się wyprowadzić z posthumanistycznej refleksji i jak taka etyka mogłaby działać w konkretnej przestrzeni – ogrodzie działkowym. Poza kwestiami dostosowywania praktyk ogrodniczych do potrzeb poza-ludzkich mieszkańców, poruszam temat śmierci i próbuję włączyć indywidualną śmierć ogrodników w rytm funkcjonowania i przekształcania się ogrodu jako struktury, której

¹ M. Foucault, *Inne przestrzenie*, trans. A. Rejniak-Majewska, Teksty Drugie 6 (2005), p. 123.

elementy mają taki sam status ontologiczny. Pojęcie „etyka ekologiczna” stosowane jest w pracy w możliwie szerokim znaczeniu jako zbiór zasad, praktyk i refleksji, które mogłyby wyznaczać stosunek do środowiska naturalnego².

Materiał empiryczny potraktowany jest w artykule jako fragment krajobrazu postapokaliptycznego, w którym wyjątkowo intensywnie przenikają się porządki ludzki, zwierzęcy, roślinny, miejski i przyrodniczy. Ogród działkowy jest szczególnym fragmentem organizmu miejskiego, który z jednej strony funkcjonuje na poziomie pojedynczych, prywatnych ogródków, z drugiej jest ekosystemem i projektem urbanistycznym istotnym w skali dzielnicy i miasta. Proponuję analizę ogrodu, przyjmując założenie, że posthumanizm może być rozumiany jako badanie terenowe. Uważam, że posthumanistyczna etyka troski może prowadzić do modyfikacji pozycji zajmowanych przez poszczególne elementy ogrodu, niwelować hierarchizację przestrzeni i prowadzić do dostosowania miejsca do potrzeb różnych, również pozaludzkich użytkowników.

1. Posthumanistyczna etyka jako troska o świat po traumach

Trzy wstrząsy zachwiały posadami klasycznej koncepcji racjonalnego podmiotu, której korzenie sięgają starożytnej Grecji: pierwszy Kopernikański, który pozbawił człowieka centralnego miejsca w kosmosie, drugi Darwinowski, kwestionujący granicę pomiędzy światem zwierząt i ludzi i w końcu Freudowski, który podważył prymat świadomości. Freud, diagnosta trzech traum, za najdotkliwszą spośród nich dla narcystycznego podmiotu uznał własne odkrycie nieświadomości³. Sekwencję Freudowskich trzech traumatycznych momentów przywołują Jacques Derrida⁴, Elizabeth Grosz⁵ i Donna Haraway⁶. Derrida i Grosz są zgodni, że kluczowym w tej triadzie jest moment Darwinowski, Haraway zaś wskazuje możliwość czwartej traumy, która polegałaby na zawieszeniu granicy pomiędzy bytami organicznymi a światem artefaktów.

Zarysowana przez Freuda sekwencja traum pozwala uchwycić, jak krok po kroku podważony zostaje mit centralnej roli człowieka, arbitralnie rozstrzygającego, które byty i na jakich warunkach zasługują na włączenie do moralnej wspólnoty. Kopernikańskie, Darwinowskie i Freudowskie odkrycia mają konsekwencje ontologiczne;

2 R. Elliot, *Etyka ekologiczna*, trans. A. Przyłuska-Fischer, [in:] *Przewodnik po etyce*, ed. P. Singer, Warszawa, Książka i Wiedza 1998, 2002, pp. 327, 331.

3 Z. Freud, *Związane z urazem. Nieświadome*, [in:] idem, *Wstęp do psychoanalizy*, trans. S. Kempnerówna, W. Zaniewiecki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982, pp. 267–268.

4 J. Derrida, *The Animal that Therefore I Am*, trans. D. Wills, ed. M.-L. Mallet, New York, Fordham University Press 2008, p. 136, za: E. Grosz, *Darwin i gatunek ludzki*, trans. M. Rogowska-Stangret, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 4 (32) (2011), p. 50.

5 E. Grosz, *Darwin i gatunek ludzki*, op. cit., p. 49.

6 D. J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press 2008, p. 11.

sprawiają, że zachodzi konieczność rewizji konstrukcji moralnych opartych na przekonaniu o ludzkiej wyższości nad innymi gatunkami. Pytania: kim jest człowiek, jakie zajmuje miejsce w świecie i co stanowi o jego pozycji, wymagają ponownego postawienia, problematyczne staje się przyzwolenie na nieograniczone podporządkowanie sobie świata natury. Traумы, burząc istniejące konstrukcje teoretyczne, zwalniają miejsce nowym perspektywom etycznym.

Odnoszę pojęcie „trauma”⁷ do dwóch problemów, które są ze sobą splecione. Po pierwsze, nazywam w ten sposób wstrząs spowodowany trzema odkryciami. Po drugie, rozumiem tak reakcję podmiotu, o której piszą Freud i Derrida. Wskazują oni na towarzyszący traumom mechanizm oporu, z którego wynika jeszcze silniejsza agresja wobec wszystkiego, co pozaludzkie. Derrida nazywa ów regres „antropocentrycznym ponownym ustanowieniem wyższości ludzkiego porządku nad zwierzęcym, prawa nad tym, co żyje”⁸. Mechanizm oporu służy utrzymaniu „starego” porządku i im większej inwestycji energetycznej wymaga, im dotkliwsze dla ludzkiego narcyzmu były przewartościowania wynikające z trzech odkryć, tym większą wtórną agresję rodzi. Zatem pojęcie traumy spaja dwa wątki: 1) wstrząs spowodowany przez rewolucyjne koncepcje i 2) reaktywny akt agresji. Traумы uderzają w fantazję o centralnej pozycji człowieka, a agresja jest efektem traum i próbą podtrzymywania owej fantazji. Mechanizm oporu odsłania wewnętrzną sprzeczność narcystycznego pragnienia. Okazuje się bowiem, że dążenie do wzmocnienia granicy pomiędzy światem ludzkim i pozaludzkim czy naturalnym i kulturowym, nie zbliża do ideału racjonalnego podmiotu i humanizmu, a wręcz przeciwnie. Opór przed rezygnacją z pozycji centralnej jest przeciw oporem przed odkryciami Kopernika, Darwina i Freuda, a zatem przed *ratio*.

Miejsce, w jakim ludzkość znajduje się po traumach, może być rozumiane jako krajobraz postapokaliptyczny. Etymologia słowa „apokalipsa” wskazuje na odsłaniający charakter wydarzenia, które ujawnia pustkę po zburzeniu dawnego porządku i przemoc, którą ów porządek powodował. Metafora krajobrazu po apokalipsie wydaje się pokrewna propozycji Daniela Rossa¹⁰, aby za czwartą traumę uznać antropocen¹¹. Termin „antropocen” oznacza epokę głębokiej urbanizacji Ziemi, w której działalność człowieka zostaje rozpoznana jako siła o geologicznych, morfologicznych i ekologicznych

7 Freud, Grosz i Derrida używają różnych określeń: „obrazy”, „porażki”, „przewartościowania” (Freud), „rewolucje”, „ciosy”, „rany” (Grosz), „traумы” (Derrida). Dla ujednoczenia i porządku, w artykule używam przede wszystkim pojęcia „trauma”.

8 J. Derrida, *The Animal that Therefore I Am*, op. cit., p. 136.

9 *Apokalyptein* – odsłaniać, ujawniać.

10 D. Ross, *The Question Concerning the Anthropocene*, Yachay Tech, 3 March 2016, https://www.academia.edu/22810427/The_Question_Concerning_the_Anthropocene_2016_ [6.08.2018].

11 P. J. Crutzen, E. F. Stoermer, *IGBP Newsletter* 41 (2000), pp. 17–18, <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf> [6.08.2018].

konsekwencjach¹². Tak określoną epokę charakteryzuje niustanny i nieodwracalny wpływ, jaki działania ludzkie mają na klimat, wymieranie gatunków czy eksploatację zasobów naturalnych. Według Rossa antropocen byłby kumulacją i materializacją trzech wcześniejszych traum. Trauma czwarta będzie nie tyle kolejnym dowodem na utratę centralnej pozycji, ile konfrontacją ze zniszczeniem, jakiego dokonał człowiek. Antropocen jest w tym wypadku znakiem psychotycznego rozszczępienia pomiędzy ludzką dominacją w świecie a brakiem kontroli nad procesami degradacji. Stawia to człowieka w sytuacji, w której traci sprawczość – jego działalność uruchomiła maszynę rozpadu, której człowiek już nie zatrzyma i nie cofnie. Czwarta trauma Rossa rozszerza pojęcie krajobrazu postapokaliptycznego o tyle, o ile implikuje, że proces zużywania i degradacji planety trwa. Co więcej, destrukcja odbywa się niejako na drugim planie, poza *cogito*, jako skutek uboczny świadomych projektów. Jednocześnie jest to proces, którego efektów nie da się odwrócić. Ross zauważa, że czwarta trauma polega z jednej strony na doświadczeniu ogromu spustoszenia, z drugiej strony, na uświadomieniu sobie utraty kontroli nad tanatyczną maszyną.

Perspektywa posthumanistyczna teoretyzuje konieczność ludzkiej kapitulacji i przepracowania traum. Odczytując etykietę posthumanizmu w sposób nieortodoksyjny i inkluzywny, uzyskujemy pole wyznaczone przez wspólny rys etyczny – troskę wobec zarysowanego przeze mnie postapokaliptycznego świata i istniejących weń bytów. Posthumanizm zauważa potrzebę odrzucenia fantazji o człowieku po to, by budować etykę bez centrum. Nie jest to, moim zdaniem, zamknięta teoria o wyraźnie zaznaczonych brzegach, lecz przestrzeń przenikania się różnych refleksji: feministycznych, ekologicznych, nowomaterialistycznych. Traumatyczne momenty opisane przez Freuda powodują konieczność projektowania nowego krajobrazu po katastrofie. Posthumanizm rozpoznaje potrzebę redefiniowania relacji człowieka z pozaludzkim światem i tworzenia nowych konceptualizacji natury i kultury. To pole dla etyki ekologicznej, która w nowy sposób określa swoje założenia.

2. Spektrum posthumanizmu

Zarysowany wyżej krajobraz, który nazywam postapokaliptycznym, bada jedna z najważniejszych teoretyczek posthumanizmu, Rosi Braidotti. W pracy *Po człowieku* nazywa ona teorię posthumanistyczną „narzędziem genealogicznym i nawigacyjnym”¹³, które umożliwi określenie roli i miejsca człowieka w „biogenetycznej epoce

12 Cf. M. Rogowska-Stangret, *Feminizmem w Antropocen*, <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2017/12/07/feminizmem-w-antropocen/> [6.08.2018].

13 R. Braidotti, *Po człowieku*, trans. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2014, p. 52.

zwanej antropoceniem¹⁴. Braidotti podkreśla afirmatywną i krytyczną naturę projektu i zamiast tworzyć gotowe rozwiązania, podejmuje się kreślenia mapy przestrzeni po katastrofie. Joanna Bednarek podkreśla, że Braidotti nie widzi w kresie człowieka dramatu, lecz potencjał¹⁵. Zgadzam się z Bednarek, pozostaną jednak przy obrazach katastrofy, traumy czy apokalipsy, ponieważ interesuje mnie nie tylko otwarcie możliwości, lecz również opór i agresja, które pojawiają się po stronie człowieka. Sądzę bowiem, że założenie pozytywności projektu jest już ruchem etycznym, który nie znajduje potwierdzenia w większości ludzkich praktyk. W pojęciu katastrofy spletają się negatywność i pozytywność procesów, popęd życia przenika się z popędem śmierci, upadek jednych konstrukcji daje możliwość powstania nowych.

Choć Braidotti przyznaje, że wywodzi swoje refleksje z antyhumanizmu, zastrzega, że krytykuje kategorię „człowiek” wyłącznie jako historyczny konstrukt mający regulacyjny charakter¹⁶. Ostrze posthumanizmu nie odcina całej historii humanizmu, a jedynie pewną zachodniocentryczną normę, która spycha do niższej kategorii wszystko, co od niej odbiega. Rozwiązaniem jest perspektywa, która stanowi „historyczny moment wyznaczający kres opozycji między humanizmem i antyhumanizmem”¹⁷, a wpisane są w nią tradycje feministyczne, ekologiczne i postkolonialne. Wydaje się, że Braidotti nie tyle chce rozprawić się z istniejącymi konstrukcjami, ile widzi konieczność przemieszczania się pomiędzy wieloma perspektywami, zarówno w sensie badawczym (różne dyscypliny), jak i etycznym (byty ludzkie i pozaludzkie)¹⁸. Sadzę, że posthumanizm jest, po pierwsze, badaniem terenowym, a po drugie, szukaniem i projektowaniem pewnego stanowiska etycznego wobec zastanego świata; stanowi projekt, który, analizując rzeczywistość za pomocą różnych dostępnych narzędzi, próbuje komentować i korygować jej kształt. W sensie praktycznym posthumanizm jest gestem włączenia we wspólnotę bytów dotychczas w niej nieobecnych. Propozycja Braidotti jest o tyle pozytywna, że nie tworzy zakazu; akcent postawiony jest na inkluzywność, która wyznacza podstawowy, etyczny wymiar przesunięcia.

Braidotti wyprowadza swoje poglądy z inspirowanego filozofią Spinozy¹⁹ założenia monistycznej ciągłości materii, sytuując się po stronie nowego materializmu

14 Ibidem.

15 Ibidem.

16 Ibidem, pp. 81–82.

17 Ibidem, p. 101.

18 Posthumanistyczny przewodnik Braidotti ma miejsca, które stwarzają czytelnicze trudności: „Uznaję ją [teorię posthumanistyczną – przyp. A. A.] za użyteczną w przedsięwzięciu afirmatywnej konfrontacji z teraźniejszością, ponieważ ujmuje ona niektóre z jej cech w sposób empirycznie ugruntowany, a zarazem nieredukcjonistyczny, pozostaje krytyczna bez popadania jednak w negatywność” (ibidem, p. 52). Niejasny jest sposób, w jaki empiria wpływa na kształt teorii i co oznaczają niektóre cechy teraźniejszości. Sama intencja autorki wydaje się jednak czytelna.

19 Ibidem, pp. 131–133.

i dystansując od Derridy i dekonstrukcji²⁰. Perspektywie neospinozjańskiej towarzyszyć ma odrzucenie dialektyki, a zatem również negatywności i przemocy, którą dialektyka Hegłowska implikuje. Czytamy:

Skutkiem monizmu jest przemieszczenie różnicy poza dialektyczny schemat i ujęcie jej jako złożonego procesu różnicowania, który kształtowany jest zarówno przez wewnętrzne, jak i zewnętrzne siły, a istotną dla niego jest relacja wobec rozlicznych innych²¹.

Wspólna immanentna płaszczyzna, na której toczy się życie, przesuwa kierunek osi etycznej – z wertykalnego na horyzontalny. Etyka wydaje się obejmować relację z każdym innym (inny, podobnie jak podmiot, nie znika), nie jest natomiast z „innego” świata – spoza natury. Zaznaczmy, że „natura” jest rozumiana w nowy sposób, wymykający się tradycyjnej logice binarnej. W przypadku procesu rozgrywającego się na wspólnej płaszczyźnie immanencji „różnicowanie się” jest przekształcaniem tego samego w to samo. Oznacza to, że zewnętrzność czy wewnętrzność stanowią jedynie własności materii, która nieustannie podlega podziałom, komplikacjom i rozdrobnieniom, jest to więc przestrzeń elementów o jednym statusie ontologicznym.

3. Pytania o dualizm i granicę

Perspektywa, którą nazywam spektrum posthumanizmu, polega na rezygnacji człowieka z pozycji centralnej²² i etycznym zwrocie ku pozaludzkim bytom. Taki ruch odbywać się może na różne sposoby, np. poprzez przemysłenie na nowo pojęcia wspólnoty moralnej i wynikającej z niej konieczności stawiania granicy czy poprzez próbę przekroczenia klasycznej logiki dualizmów. Obie drogi są, według mnie, podyktowane podobnym rozpoznaniem problemu. Dyskusja wokół dualizmu jest jednym z powracających wątków w posthumanistycznych rozważaniach²³. Podziały kultura-natura, ja-inny, ciało-umysł i ich pochodne, nie są bowiem nigdy niewinne²⁴. Wyznaczają normatywne granice i warunki, które decydują o przynależności do

20 Ibidem, p. 90.

21 Ibidem, p. 132.

22 Ibidem, p. 46.

23 Cf. V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London, New York, Routledge 2003, p. 32, R. Dolphijn, I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press 2012.

24 Haraway pisze np. o dychotomii organiczny-technologiczny, podając w wątpliwość wszelkie sztywne podziały i uznając je za przejawy tego samego błędnego dualizmu. Zdaniem Haraway negatywny status technologii jest jedynie drugą stroną jej fetyszyzacji. D. J. Haraway, *When Species Meet*, op. cit., p. 10.

jednego, podległego lub drugiego, uprzywilejowanego zbioru.²⁵ Posthumanizm, podając w wątpliwość systemy dualistyczne, chce porzucić hierarchiczność i przymoc. Próba wyprowadzenia etyki z impasu konstrukcji binarnych narzuca jednak pytanie o fundamentalną rolę granicy, która stanowi punkt odniesienia w praktyce ekologicznej.

Przykładami teorii sprzeciwiających się antropocentryzmowi są ekologia głęboka (*deep ecology*)²⁶ i utilitystyczna etyka ekologiczna Petera Singera. Obie perspektywy ujawniają problemy, przed którymi staje etyka posthumanistyczna. Ekolodzy głębocy używają określeń „dobrostan” i „rozkwit” (*flourishing*) wszystkich ziemskich form życia, które są według nich wartościami samymi w sobie, niezależnymi od wynikających z nich dla człowieka korzyści. Naess i Sessions, ojcowie ruchu, nie określają miejsca, z którego da się wyznaczyć granicę wspólnoty moralnej, ani celu, który uzasadnia wybory moralne. Podstawową wartość stanowi dobrostan środowiska naturalnego, a o radykalizmie teorii świadczy przekonanie o konieczności redukcji populacji ludzkiej. Utylitystyczna etyka ekologiczna Singera zorganizowana jest inaczej, nie wokół wartości, ale wzdłuż granicy, którą wyznacza cierpienie i/lub zdolność odczuwania przyjemności, które są warunkiem wstępnym posiadania interesów i muszą zostać uwzględnione przez człowieka.²⁷ Jednocześnie Singer pisze jednak: „żadna arbitralnie zarysowana linia etyczna nie może być bezpieczna”²⁸ i nie znajduje sensownego powodu, by nie stosować zasady równego rozważenia interesów również wobec przedstawicieli innych gatunków (poza ludzkim). Szowinizm gatunkowy (*speciesism*) jest według Singera wyrazem tego samego mechanizmu co rasizm. Singerowska etyka wcale nie reprodukuje zatem dualizmu. Wręcz przeciwnie, podkreśla płynność podziałów na „zwierzęce” i „ludzkie”, powołując się chociażby na odkrycia Darwina. Singer opiera się jednak na celu – „redukcji ilości cierpienia we wszechświecie”. Czy zatem dualizm rzeczywiście zanika? Ciągłe przecież istnieje jakiś zbiór bytów, które nie mają zdolności odczuwania cierpienia. Nie mówiąc już o podziale żywe/martwe, który wykluczać może troskę o krajobraz, skały czy klimat.

Ekologia głęboka krytykuje pozycję utilitystyczną (np. w wydaniu Singera), która w imię celu reguluje moralne prawa i obowiązki. Ekolodzy głębocy widzą wartość w samym „rozkwicie” ekosystemu. Problem w tym, że ekosystemem są zarówno wysoce

25 Cf. M. Rogowska-Stangret, *Ciało – poza Innością i Tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej*, Gdańsk, Fundacja Terytoria Książki 2016, p. 17. Autorka wskazuje na opresyjność pozornie niewinnych opozycji, które wiążą się z hierarchizacją i wartościowaniem.

26 Ekologia głęboka opiera się na zasadach, które sformułowali Arne Naess i George Sessions w kwietniu 1984 r. A. Naess, G. Sessions, *Basic Principles of Deep Ecology*, <https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology> [26.08.2018].

27 P. Singer, *Etyka Praktyczna*, trans. A. Sagan, Warszawa, Książka i Wiedza 2007, pp. 65–88.

28 Ibidem, p. 85.

zurbanizowane rejony, jak i obszary, w które człowiek ingerował w mniejszym stopniu. Różnica pomiędzy ekologią głęboką a utylityzmem staje się bardzo wyraźna, jeśli popatrzymy na oba stanowiska etyczne z perspektywy posthumanistycznego spektrum. Widzimy, że ekologia głęboka całkowicie neguje zastaną sytuację, starą hierarchię i chce budować świat, który przede wszystkim „rozkwita” w swojej różnorodności, człowiek tymczasem powinien nie tylko nie przeszkadzać, ale i stopniowo redukować swoją obecność w świecie. Problemem takiej ekologii jest więc uznanie człowieka za „szkodnika”, co prowadzi do odwrócenia hierarchii, zamiast jej rozmontowania. Utylityzm natomiast jest rezygnacją z przywileju w ramach humanistycznego, analitycznego gestu włączenia. Gest zrównania porządków wykonany jest przez silniejszego, z pozycji rozumnego podmiotu i może zostać uznany za rodzaj aktu łaski utrwalającej hierarchiczność relacji. W przypadku utylityzmu Singerowskiego można mieć zatem wątpliwość, czy jakakolwiek ontologiczna koncepcja (rozumu, podmiotu czy zwierzęcia) ulega zmianie. Krytykę i niebezpieczeństwo przemocy epistemologicznej przy próbach włączenia Innego do moralnej wspólnoty opisuje Gayatri Spivak w artykule *Czy podporządkowani Inni mogą przemówić?*²⁹. Spivak zauważa, że humanistyczny gest może być obciążony kolonializmem i w konsekwencji podtrzymywać asymetryczność relacji. Taka krytyka wydaje się zasadna zwłaszcza wobec utylityzmu, gdzie zwierzę czy środowisko naturalne jest przedmiotem troski w ramach rachunku zysków i strat. W porównaniu z prawami człowieka, organizmy pozaludzkie otrzymują prawa, które wyznaczone są przez ludzki interes, nie zaś poprzez korzyści dla zwierząt czy ekosystemów. Niebezpieczeństwo obu ruchów polega na pozostaniu w strukturze zbudowanej na opozycji.

Val Plumwood proponuje, aby etyka ekologiczna korzystała z narzędzi, których dostarcza myśl feministyczna. Ekologia feministyczna zauważa podobieństwo pomiędzy sytuacją kobiet i zdominowanego przez człowieka świata natury, a co za tym idzie, konieczność włączenia natury, obok płci, rasy i klasy, w poczet kategorii wyrażających struktury opresji. Plumwood³⁰ widzi niebezpieczeństwo reprodukcji dualizmu poprzez odwrócenie hierarchii i fetyszyzację koncepcji natury; zauważa, że sztywny dualistyczny podział zanika, gdy z pozycji skrajnego indywidualizmu, który podtrzymuje fałszywe przekonanie o samowystarczalności *ja*, przesuniemy się ku perspektywie relacyjnej. Decentralizacja koncepcji podmiotu i uznanie jego zależności w ramach społecznych i ekologicznych wspólnot, służą podważeniu antropocentryzmu i pozwalają na włączenie w obszar myśli ekologicznej pojęć

29 G. Ch. Spivak, *Czy podporządkowani Inni mogą przemówić?*, trans. E. Majewska, *Krytyka Polityczna* 24–25 (2011), pp. 196–239.

30 V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 154.

troski, solidarności i przyjaźni. Widzimy, że etyka relacyjności próbuje rozwiązać problem granicy już na poziomie pojedynczego *ego*, tworząc model relacji społecznych i ekologicznych oparty na internalizacji Innego. W ten sposób zakaz nie jest pochodną podziału ja-inny, lecz wewnętrzną linią wyrażającą troskę o wspólnotę. Decentralizacja ludzkiego podmiotu dokonać się może zatem jedynie poprzez uznanie relacyjności *ja*, które rozwija się wyłącznie poprzez interakcję z innymi.

4. Ogród działkowy

Michel Foucault uznaje ogrody za przykład heterotopii, to znaczy miejsca, w którym spotyka się kilka niekompatybilnych przestrzeni. Heterotopie to „kontr-miejsca”, które stanowią uniwersalizację wszystkich relacji w świecie, jednocześnie będąc ich zawieszeniem i kontestacją³¹. Wydaje się, że są to przestrzenie, których relacyjność oznacza proces nieustannie ponawianego zawieszenia konfliktu. Ogród działkowy³² jest szczególnym rodzajem ogrodu, stanowiącym mozaikę mniejszych heterotopicznych układów. W tego typu miejscach artefakt splata się nieustannie z materią organiczną, a indywidualne z kolektywnym; przenikanie porządków jest podstawowym warunkiem jego urbanistycznej i społecznej funkcji. Ogród działkowy jest więc z założenia miejscem styku i relacji, ta właściwość czyni go interesującym przypadkiem. Społeczność ogrodu funkcjonuje na co najmniej dwóch poziomach: całości ogrodu, uprawiając mikro-politykę opartą na demokracji, i w skali pojedynczych parceli – prywatnych ogródków działkowych, które uprawia i urządza. Z zastrzeżeniem, że ogródki mogą być użytkowane w sposób dowolny tylko do pewnego stopnia – wolność jest ograniczona dobrem całego założenia, a praktyki ogrodowe określa Regulamin Rodzinnego Ogrodu Działkowego³³. Dokument jest zbiorem praktyk ogrodowych, które mogą lub powinny być realizowane w ogrodzie, oraz zakazów. Teren ogrodu działkowego jest mikrosystemem urbanistycznym złożonym z części wspólnych – ścieżek, placyków, budynków³⁴ i części prywatnych

31 M. Foucault, *Inne przestrzenie*, op. cit., pp. 120–123.

32 W kwietniu 2016 r., na walnym zebraniu stowarzyszenia ogrodowego, zostałam wybrana prezeską Rodzinnego Ogrodu Działkowego (dalej ROD) im. Obrońców Pokoju w Warszawie. Pełniłam tę funkcję przez półtora roku, po czym, w listopadzie 2017 r., z powodu braku poparcia dla mojej wizji rozwoju ogrodu, złożyłam rezygnację. Półtoraroczne doświadczenie pracy w ogrodzie umożliwiło mi badanie tej szczególnej przestrzeni miejskiej.

33 Regulamin Rodzinnego Ogrodu Działkowego uchwalony 1 października 2015 r. dostępny jest w wersji elektronicznej pod adresem: <http://pzd.pl/regulamin.html>. Zasady funkcjonowania ROD określają także Statut Polskiego Związku Działkowców, Ustawa o Rodzinnych Ogrodach Działkowych i Uchwały PZD. Są to dokumenty bardziej ogólne, regulamin dotyczy praktyk ogrodowych, <http://pzd.pl/prawo.html> [8.08.2018].

34 Są to przeważnie: budynek gospodarczy i Dom Działkowca, który łączy funkcje świetlicy i biura oraz sanitariaty.

– pojedynczych parceli. W Polsce urbanistyka tego typu założeń opiera się na ortogonalnej siatce o zbliżonej powierzchni oczek, z wydzieloną komunikacją i strefami użyteczności publicznej (na świecie istnieją układy o siatkach elipsoidalnych³⁵ lub o innych, nieregularnych kształtach).

Infrastruktura ogrodu, zarówno w skali publicznej, jak i prywatnej, jest praktycznie całkowicie³⁶ podporządkowana ludzkim użytkownikom. Zwierzęta, owady, rośliny i inni uczestnicy ekosystemu są w tym układzie pominięci. Mimo że regulamin ogrodu zakazuje palenia odpadków, stawiania wysokich ogrodzeń czy ponadwymiarowych altan, większość ogrodników w mniejszym lub większym stopniu łamie te zasady. Zresztą regulamin, pomimo wielu słusznych zaleceń, stanowi wyraz antropocentrycznej koncepcji, podporządkowującej człowiekowi wszystkie inne elementy środowiska. Nie wspomina się w nim o potrzebie dokarmiania ptaków zimą czy sadzenia roślin miododajnych. Urbanistyka ogrodu jest przykładem systemu, który odzwierciedla hierarchiczność relacji: przestrzeń zamieszkują wprawdzie pozaludzcy aktorzy, ale ich byt zależy od dobrej woli człowieka. Wielu ogrodników stosuje metody uprawy roślin, polegające na korzystaniu z silnych środków chwastobójczych, sterylnym porządkowaniu rabat czy paleniu gałęzi. Liczne organizmy giną przez pozornie niewinne ogrodowe czynności, np. koszenie trawy.

Troska o pozaludzkie mieszkańców w przypadku ogródków działkowych mogłaby przyjąć kilka postaci. Pierwsza, najbardziej radykalna możliwość, to stopniowe usuwanie ludzi z ogrodu po to, aby stworzyć samoregulującą się i autonomiczną przestrzeń, niedostępną dla człowieka. Propozycja ta jest odwróceniem dynamiki relacji w ogrodzie, a w dalszej perspektywie całkowicie wyklucza ludzkiego aktora. Rozwiązanie wydaje się nie do zaakceptowania z perspektywy człowieka, choć jest racjonalne. Jeżeli bowiem konsekwentnie stosować zasadę równości, okazuje się, że dystrybucja przestrzeni miejskiej wymagałaby wymuszenia równego podziału. Ogródki stanowią rezerwę terenów miejskich, która pozwoliłaby nierówność zredukować. Jedną z możliwości byłaby taka praktyka urbanistyczna, która uwzględniałaby przestrzenie oddane wyłącznie naturze. W skali miasta wymagałoby to stworzenia komunikacji pomiędzy „dzikimi” obszarami. Wadą takiego modelu jest fakt, że odtwarza dychotomiczny podział na naturę i kulturę w odwróconej konfiguracji. Propozycja sytuuje się więc na obrzeżach spektrum posthumanizmu, ponieważ, choć uderza w antropocentryzm, robi to, powtarzając istniejące granice.

35 Cf. ogród działkowy w Nærum, Dania. Autor założenia, C. Th. Sørensen zaprojektował w 1948 r. układ 40 owalnych ogródków, wydzielonych żywopłotami. Projekt miał się płynnie rozrastać.

36 Jedynymi wyjątkami, które można uznać za ukłon w stronę ekologii, są nakaz kompostowania odpadów zielonych i zakaz spalania śmieci.

Sądzę, że posthumanistyczny projekt wymaga przede wszystkim uznania spłotu porządków kulturowego z naturalnym i faktu współdzielenia przestrzeni przez wiele różnych elementów; wprowadzenia rozwiązań dyktowanych dobrostanem roślin i zwierząt, niewykluczających jednak roli człowieka. W pierwszej kolejności projekt ogrodu musiałby przekształcać istniejące fizyczne przeszkody w takim zakresie, by nie blokowały komunikacji i nie utrudniały funkcjonowania pozaludzkiem mieszkańcom. Stalowe siatki mogłyby zostać zastąpione żywopłotami, pozwalającymi przemieszczać się jeżom czy kotom, w prostszym wariantcie można byłoby stawiać ogrodzenia z założeniem marginesu ok. 20 cm przy gruncie. Poza komunikacją pozaludscy mieszkańcy muszą mieć zapewnione bezpieczne przestrzenie do bytowania. Ogródki powinny zostać wyposażone w budki lęgowe dla ptaków, karmniki i hotele dla owadów. Konieczny byłby zakaz stosowania herbicydów, palenia gałęzi, a także określenie, jaka część istniejących roślin może zostać usunięta w ramach przekształceń ogródka, prac remontowych itp. Należałoby tworzyć łąki kwiatne dla zapylaczy oraz pozostawiać strefy zarośnięte i ukryte, aby mogły się w nich chronić zwierzęta. Pierwszym krokiem projektowania ogrodu musi być samo uznanie jego pozaludzkich mieszkańców i zdefiniowanie ich potrzeb, czasem sprzecznych z interesami człowieka.

Oprócz zwierząt i roślin ogród istnieje dzięki glebie, wodzie i słońcu. Chcąc dostosować ogródki do standardów ludzkich, ogrodnicy tworzą nierzadko ekologiczne pustynie; zerwana zostaje stara darń, tereny są głęboko przekopywane jedynie po to, aby móc zasiać lub rozwinąć nowy trawnik. Wiele ogródków jest przekształcanych i z miejsc uprawy roślin jadalnych lub dekoracyjnych zamieniają się w place zabaw, atrakcyjne jako miejsca rekreacji, lecz jałowe w sensie ekologicznym. Pozornie niewinna praktyka powoduje zubożenie gleby i zmniejszanie bioróżnorodności gatunków. Nieprzepuszczalne nawierzchnie używane dla ludzkiej wygody sprawiają, że woda nie przenika do głębszych warstw ziemi, a teren biologicznie czynny jest pomniejszony. Indywidualne praktyki wpływają na przestrzeń na poziomie pojedynczych ogródków, całego założenia ogrodowego, a w końcu dzielnicy. Tworzenie prywatnych przestrzeni rozrywki, składających się z trawnika i wysokiego żywopłotu z tui, sprawia, że ogród przestaje być wartościowy w sensie ekologicznym i kulturowym. Degradacji ulega bowiem nie tylko kluczowa bioróżnorodność ogrodu, ale również funkcja ogrodu działkowego.

Na dalszym etapie posthumanistyczna ekologia w ogrodzie, prowadzić powinna do zaprzestania „przemocy epistemicznej”³⁷, np. poprzez rezygnację ze stosowania pojęcia „chwast” czy „szkodnik”. Arbitralny sposób, w który człowiek rozpoznaje pewne gatunki roślin jako pożyteczne lub atrakcyjne, inne zaś traktuje jako wymaga-

37 R. Braidotti, *Po człowieku*, op. cit., p. 89.

jące tępienia, pokazuje, jak norma, podporządkowana interesom ludzkim segreguje ekosystem. Postulat porzucenia hierarchii w ogrodzie jest trudniejszy do realizacji niż proponowane wcześniej. Nie tylko podaje w wątpliwość interes człowieka, ale uwzględnia problem dominacji jednych gatunków nad innymi, która prowadzić może do stopniowego zmniejszania bioróżnorodności ogrodu. Przekonanie, że natura „sama sobie poradzi” można uznać w przypadku ogrodu za błędne z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze, funkcja ogrodu zakłada lub wręcz polega na ingerencji człowieka w środowisko roślinne. Po drugie, rywalizacja pomiędzy różnymi gatunkami roślin doprowadzić musi do stopniowego zanikania gatunków wrażliwszych. Przykłady gatunków niezwykle żywotnych i trudnych do zwalczania, które stopniowo wypierają roślinnych sąsiadów, to nawłoc kanadyjska (*Solidago canadensis* L.) i podagrycznik (*Aegopodium podagraria* L.). Sądzę więc, że na tym poziomie rola człowieka musiałaby polegać na mediacji międzygatunkowej. Człowiek, rozstrzygając o przestrzeni zajmowanej przez konkretne rośliny, musiałby brać pod uwagę ich potrzeby i nieustannie ponawiać rozstrzygnięcia z powodu zmiennej sytuacji.

5. Śmierć ogrodników

W postapokaliptycznym świecie byty konstituowane są poprzez interakcje, a jedyne życie, jakie przetrwało to już nie *bios*, lecz *zoe* – siła witalna, obojętna wobec cyklu narodzin i śmierci. Braidotti uważa, że *zoe* jest siłą wirtualną, zawsze o stopień wyższą od pojedynczego życia ludzkiego. Człowiek pojawia się w tym energetycznym kotle na chwilę, rzadko wychylając się na tyle, aby poczuć „nurt intensywności i przekształcać go”³⁸. Horyzontalność, która charakteryzuje model opisywany przez Braidotti, powoduje konieczność redefiniowania koncepcji śmierci, stanowiącej dotąd wyłącznie ludzki przywilej. Objasniając posthumanistyczną teorię śmierci, Braidotti przywołuje deleuzjańskie rozróżnienie na śmierć osobową i nieosobową. Perspektywa ogólna, spoza kategorii *ego*, pozwala widzieć śmierć jako inaugurację, możliwość przekształcenia struktury, w której na chwilę pojawiła się cząstka zwana człowiekiem. A zatem negatywność śmierci odnosi się wyłącznie do jednostkowej ludzkiej pozycji³⁹. Braidotti pisze:

Ponieważ ludzie są śmiertelni, śmierć czy też przemijalność jest w nas zapisana; to wydarzenie, które strukturyzuje naszą czasowość i wyznacza horyzont czasowy,

38 Ibidem, p. 255.

39 Cf. A. Schrader, *Microbial Suicide: Towards a Less Anthropocentric Ontology of Life and Death*, *Body & Society* 3 (2017), eds. C. Waterton, K. Yusoff, p. 20.

w którym się poruszamy, jednak nie na sposób granicy, ale na sposób porowatego, gąbczastego prześwitu bądź proggu. O tyle, o ile jest wszechobecna w doświadczanych przez nas krajobrazach psychicznych i cielesnych jako coś, co już się wydarzyło⁴⁰.

Braidotti jako „porowaty, gąbczasty prześwit” rozumie materię, która jest strukturą złożoną z wielu elementów, jest zmienna, przesuwana się, wygina, bywa mniej lub bardziej nasycona (samą sobą). Struktura może zbić się przypadkiem w konkretną formę, rodzaj zgrubienia, które przez chwilę jest wyraźne i ponownie zanika, stając się brakiem, prześwitem. Taki brak struktury będzie pojedynczą, „małą” śmiercią, która w perspektywie nieosobowej jedynie przekształca całość. Dlatego Braidotti mówi o proggu – śmierć nie jest końcem, lecz zmianą formy. Każde nowe życie ufundowane jest na takiej „małej” śmierci. Francuzi małą śmiercią (*la petit mort*) nazywają orgazm, co trafnie spaja momenty życia, śmierci, uniesienia energetycznego i utraty sił. W posthumanistycznym świecie „Wielką” śmiercią nazwalibyśmy śmierć *zoe*, czyli śmierć niemożliwą. Aby nie tworzyć bytu „niemożliwego”, musimy uznać, że istnieje tylko jedna śmierć – „mała”. *Zoe* bowiem nie zna śmierci, nie jest jednym z bytów, lecz ich ruchem i wewnętrznymi zależnościami.

Niełatwo odnieść abstrakcyjne obrazy materii do konkretnych praktyk ekologicznych. Uznanie ludzkiej śmierci za wydarzenie marginalne i „lokalne”, powoduje podważenie podstawowej granicy, której pochodnymi są kolejne podziały⁴¹. Braidotti słusznie przekonuje, że monistyczny wszechświat nie redukuje całkowicie negatywności bytu, jednak negatywność ta dotyczy wyłącznie życia jednostkowego. Śmierć stanowi „resztkę”, cień całości, którą dziedziczy człowiek przy narodzinach. Zawieszając negatywność ludzkiej śmierci, zyskujemy możliwość rozpatrywania umierania jako jednego z wielu procesów ekosystemu. Ekologiczne praktyki w przestrzni ogrodu mogą iść zatem o krok dalej niż dyskusja o prawach pozaludzkich użytkowników i podjąć również problem „małej” śmierci w ogrodzie. Uważam, że podczas badania możliwości praktyki posthumanistycznej w ogrodzie, nie wystarczy analiza relacji pomiędzy ludzkimi i nieludzkimi aktorami. Proponuję samą strukturę ogrodu potraktować jako element immanentnej płaszczyzny, który wymaga nie mniejszej troski niż pozostałe elementy.

Ogród jako system funkcjonuje w antropocentrycznym cyklu. Ogrodnicy nie są właścicielami działek, lecz ich użytkownikami. Prawo do parceli jest dziedziczone, można też je sprzedać. W wypadku, gdy po śmierci działkowca nie zgłosi się

40 R. Braidotti, *Po człowieku*, op. cit., pp. 255–256.

41 Śmierć jest rodzajem ostatecznej instancji, która umożliwia stawianie innych granic, na podstawie których jakiegokolwiek wspólnoty mogłyby być określane. Cf. A. Schrader, *Microbial Suicide*, op. cit., p. 3.

krewny, aby przejąć prawo do działki, ogródek staje się własnością stowarzyszenia ogrodowego, a o przeznaczeniu takiej działki decyduje zarząd, który w większości przypadków, przeznaczają wolną działkę na sprzedaż. Śmierć w ogrodzie jest w dużej mierze podporządkowana logice ekonomicznego zysku – społeczność ma wymierne korzyści z ustanowienia nowego użytkownika, więc preferuje przekazywanie terenu konkretnemu nabywcy. Perspektywa posthumanistyczna pozwala zawiesić ekonomiczny zysk poprzez podporządkowanie zmiany przeznaczenia działek rytmowi życia i śmierci. Jeśli właściciel parceli umiera i nie zgłasza się spadkobierca, funkcja ogródka może ulegać zmianie i stać się miejscem ogólnodostępnym. W ten sposób relacja pomiędzy częściami prywatnymi, uprawianymi przez jednostki, i publicznymi, należącymi do wspólnoty i mieszkańców miasta, ulegałaby stopniowym zmianom. Jednocześnie plan urbanistyczny nie zostałby arbitralnie zaprojektowany, lecz pozostawiony „naturze” i przypadkowi. Tereny „uwalniane” mogłyby łączyć się, tworzyć place, skwery lub miejsca pozostawione nieлюдziom. W taki sposób siatka ogrodu zyskuje autonomię i rozwija się w niezależnym od woli człowieka kształcie. Tutaj jednak pojawia się problem proporcji i pytania o to, ile przestrzeni odzyskanej w wyniku śmierci ma przypaść ludziom, a ile pozaludzkim mieszkańcom? Według jakiego klucza dzielić wolne parcele na części „dzikie” i zagospodarowane przez człowieka? Czy każda z nich powinna łączyć maksymalnie wiele elementów, czy podział powinien dokonywać się na poziomie całości założenia?

6. Uwagi końcowe

Powyższe propozycje praktyk ekologicznych w ogrodzie działkowym z całą pewnością nie wyczerpują wszystkich możliwości i wymagają dalszej, szczegółowej analizy. Sądzę, że już na tym etapie wyraźne stają się problemy, z którymi perspektywa musi się mierzyć i pytania, które pociąga. Jak daleko mogą sięgać posthumanistyczne praktyki w ogrodzie? Czy powinny się zatrzymywać na umożliwieniu relacji pomiędzy elementami struktury, czy też hierarchizować relacje ponownie, np. ustanawiając prymat środowiska? Jakie pojęcia mogłyby ułatwiać rozeznanie się wśród działań pożądanых i szkodliwych? Czy ekosystem nieregulowany przez człowieka, pozostanie bioróżnorodny? Do jakiego stopnia interwencja ludzka ma rozstrzygać walki pomiędzy gatunkami, które nieustannie toczą się o dostęp do słońca, pożywienia i przestrzeni? Czy i jak rozstrzygać pozaludzkie konflikty? Te i wiele innych pytań pojawia się, gdy w grę wchodzi relacje, które, aby zachować różnorodność przestrzeni, wymagają negocjacji.

Posthumanizm jest próbą rezygnacji człowieka z pozycji centralnej i ustalenia wspólnej immanentnej płaszczyzny, która, zamiast na opozycjach, pozwoliłaby koncentrować się na interakcji pomiędzy elementami. Impuls etyczny posthumanizmu zwraca się ku całości struktury, nie faworyzując jej fragmentu. Pytania o rolę człowieka i jego związki z naturą wymagają nowych systemów, które na nowo opisywałyby relacje i zapobiegały degradacji środowiska. Sądzę, że nie uda się ustalić takich etycznych praktyk, bez wyznaczenia jakiejkolwiek granicy, chroniącej mieszkańców terytorium. Aby namysł nad etyką ekologiczną nie prowadził do fetysyzacji Innego czy kolonialnego zachwyty nad „dzikim”, konieczne jest przyznanie, że ludzka wspólnota moralna włączająca nie-ludzi pozostanie zawsze projekcją pewnego porządku na część świata, który w pewnym stopniu zawsze będzie dla niej obcy. Sądzę, że uznanie tej obcości jest warunkiem szacunku i troski.

Bibliografia

- R. Braidotti, *Po człowieku*, trans. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2014.
- J. Derrida, *The Animal that Therefore I Am*, trans. D. Wills, ed. M.-L. Mallet, New York, Fordham University Press 2008.
- R. Dolphijn, I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press 2012.
- R. Elliot, *Etyka ekologiczna*, trans. A. Przyłuska-Fiszler, [in:] Przewodnik po etyce, ed. P. Singer, Warszawa, Książka i Wiedza 1998, 2002, pp. 326–336.
- M. Foucault, *Inne przestrzenie*, trans. A. Rejniak-Majewska, *Teksty Drugie* 6 (2005), pp. 117–125.
- Z. Freud, *Związane z urazem. Nieświadome*, [in:] idem, *Wstęp do psychoanalizy*, trans. S. Kempnerówna, W. Znaniecki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982, pp. 258–268.
- E. Grosz, *Darwin i gatunek ludzki*, trans. M. Rogowska-Stangret, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 4 (32) (2011), pp. 47–64.
- D. J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press 2008.
- V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London, New York, Routledge, 2003.
- M. Rogowska-Stangret, *Ciało – poza Innością i Tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej*, Gdańsk, Fundacja Terytoria Książki 2016.

- M. Rogowska-Stangret, *Feminizmem w Antropocen*, <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2017/12/07/feminizmem-w-antropocen/> [6.08.2018].
- D. Ross, *The Question Concerning the Anthropocene*, Yachay Tech, 3 March 2016, https://www.academia.edu/22810427/The_Question_Concerning_the_Anthropocene_2016_ [6.08.2018].
- A. Schrader, *Microbial Suicide: Towards a Less Anthropocentric Ontology of Life and Death*, *Body & Society* 3 (2017), eds. C. Waterton, K. Yusoff, pp. 1–27.
- P. Singer, *Etyka Praktyczna*, trans. A. Sagan, Warszawa, Książka i Wiedza 2007.
- G. Ch. Spivak, *Czy podporządkowani Inni mogą przemówić?*, trans. E. Majewska, *Krytyka Polityczna* 24–25 (2011), pp. 196–239.
- Polski Związek Działkowców, <http://www.pzd.pl/> [8.08.2018].

Abstract

Ecological Ethics from the Spectrum of Posthumanism.

Outline of the Perspective and the Case Study of an Allotment Garden

The article poses two questions: what kind of ecological ethics can be derived from posthumanistic reflection and then how this ethics could work in a specific space – an allotment garden. I am interested in the theoretical field that is designated by care and reflection on the world beyond human. As a starting point, I use the scheme of three traumas described by Sigmund Freud. The human situation after three traumas is read as a post-apocalyptic landscape in which it is possible to build a new ecological ethic. Discussing the spectrum of posthumanism, I pay attention to the problem of border and duality. In addition to indicating ethical examples of gardening practices, I propose to include the death of gardeners in the process of shaping the garden's structure.