Ekologia queer pod próbą falsyfikacji: audyt epistemologiczny w kontekście Forest Euphoria

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst stanowi krytyczną analizę ekologii queer, skupiając się na ryzyku przekształcenia teorii emancypacyjnej w nową ortodoksję. Autor ostrzega przed błędem kategorii, polegającym na rzutowaniu ludzkich tożsamości społecznych i politycznych na procesy biologiczne (np. hermafrodytyzm czy zmianę płci u ryb). Postuluje wprowadzenie symetrii krytycznej: teoria nie powinna jedynie negować heteronormatywności w nauce, ale musi być podatna na falsyfikację. Zamiast metafizycznego rozstrzygnięcia o „queerowości" natury, tekst proponuje potraktowanie ekologii queer jako heurystyki badawczej. Celem nie powinno być całkowite usunięcie binarności z biologii, lecz precyzyjne określenie, gdzie jest ona empirycznym faktem, a gdzie produktem nadmiernego uogólnienia kulturowego.

The text constitutes a critical analysis of queer ecology, focusing on the risk of an emancipatory theory transforming into a new orthodoxy. The author warns against the category error of projecting human social and political identities onto biological processes (e.g., hermaphroditism or sex change in fish). They advocate for the introduction of critical symmetry: theory should not merely negate heteronormativity in science but must be susceptible to falsification. Instead of a metaphysical resolution regarding the 'queerness' of nature, the text proposes treating queer ecology as a research heuristic. The goal should not be the total removal of binarity from biology, but rather the precise determination of where it is an empirical fact and where it is a product of excessive cultural generalization.

Artykuł stanowi krytyczną analizę ekologii queer, badając napięcie między jej potencjałem jako narzędzia emancypacyjnego a ryzykiem przekształcenia się w nową,

dogmatyczną ortodoksję. Autor stawia tezę, że ekologia queer nie powinna służyć do poszukiwania zoologicznych precedensów dla ludzkich tożsamości ani do przypisywania naturze cech społecznych (takich jak „queerowość"), lecz funkcjonować jako rygorystyczny audyt epistemologiczny. Głównym celem tekstu jest wykazanie, że wartość tej perspektywy leży w jej funkcji heurystycznej – zdolności do ujawniania ukrytych założeń heteronormatywnych w nauce i zmuszania badaczy do tworzenia bardziej precyzyjnych, falsyfikowalnych hipotez. Poprzez analizę błędów kategorii, pułapek antropomorfizacji oraz problemu reprezentatywności przykładów biologicznych, tekst argumentuje za koniecznością zachowania symetrii krytycznej: teoria musi poddawać rygorowi nie tylko dawne paradygmaty, ale i własne współczesne intuicje. W efekcie ekologia queer zostaje zdefiniowana nie jako zestaw gotowych odpowiedzi o naturze świata, lecz jako praktyka dyscyplinowania pewności poznawczej.

SŁOWA KLUCZOWE

ekologia queer | audyt epistemologiczny | Forest Euphoria | falsyfikowalność | błąd kategorii | heteronormatywność w biologii | relacyjna biologia | antropomorfizacja natury | Wood Wide Web | symetria krytyczna | dekolonizacja taksonomii | heurystyka badawcza | binarność biologiczna | selection bias of wonder

Ryzyko nowej ortodoksji i błędu kategorii

Ekologia queer pod próbą falsyfikacji: antropomorfizacja, dobór przykładów, naturalizacja norm i granice relacyjnego paradygmatu

Każda teoria krytyczna, która skutecznie ujawnia ślepe punkty poprzedniego paradygmatu, z czasem naraża się na ryzyko przekształcenia własnych narzędzi w nową ortodoksję. Nie omija to ekologii queer. Autor książki **Forest Euphoria** formułuje kilka tez o dużej sile rażenia: przyroda ma być „w swej istocie queerowa i niebinarna", jednostka okazuje się zawsze wspólnotą, a dekolonizacja taksonomii zostaje przedstawiona jako warunek obiektywizmu. Perspektywa queer jawi się tu jako metoda naprawcza dla nauki, usuwająca niewidzialne założenia heteronormatywne i kolonialne. Autor idzie jeszcze dalej, stwierdzając, że binarne podziały płciowe i

heteronormatywność nie są uniwersalnym prawem biologicznym, lecz uproszczeniem nałożonym na naturę przez zachodni paradygmat poznawczy.

Tezy te posiadają ogromny potencjał krytyczny, ale właśnie dlatego wymagają najsurowszego testu. Teoria, która potwierdza własne założenia jedynie poprzez selektywny dobór przykładów, przestaje być korektą epistemologiczną, a staje się systemem zamkniętym. Pierwszym warunkiem naukowej dojrzałości ekologii queer jest zatem **symetria krytyczna**. Jeśli zarzuca ona dawnym interpretacjom biologii projektowanie na przyrodę norm społecznych — monogamii, hierarchii, heteroseksualności, konkurencyjnego indywidualizmu czy antropocentryzmu — musi poddać identycznemu rygorowi pokusę rzutowania na biosferę współczesnych ideałów pluralizmu, płynności, emancypacji, sieciowości i kooperacji. W przeciwnym razie zmieni jedynie znak wartościowania: tam, gdzie dawniej człowiek widział w wilku konkurencję, dziś zobaczy solidarność; grzybnia, niegdyś prymitywny substrat, stanie się demokratyczną siecią; a hermafrodytyczny ślimak, zamiast potwierdzać tradycyjną normę pary reprodukcyjnej, zacznie legitymizować określoną filozofię społeczną. W obu przypadkach organizm zostaje użyty jako argument w sporze, którego sam biologicznie nie prowadzi.

Najbardziej jaskrawym przykładem tego ryzyka jest twierdzenie, że „przyroda jest queerowa". Jako formuła humanistyczna może ona nieść analityczną wartość: wskazywać, że natura oferuje znacznie więcej strategii rozrodczych, sposobów determinacji płci czy organizacji ciała, niż sugerowałby model jednej uniwersalnej normy. Jeśli jednak słowo „queer" potraktujemy jako dosłowną cechę biologiczną, tożsamą z ludzką kategorią społeczną i tożsamościową, powstaje błąd kategorii. Grzyb nie posiada tożsamości queer w sensie społecznym, ślimak nie interpretuje swojej hermafrodytyczności przez pryzmat historii emancypacji seksualnej, a ryba zmieniająca płeć nie podejmuje politycznej decyzji przeciw heteronormatywności. Queer może być narzędziem interpretacji różnorodności biologicznej, ale nie może stać się taksonem. Problem ten staje się wyraźniejszy po rozdzieleniu poziomów tego, co potocznie nazywamy płcią.

W reprodukcji anizogamicznej rozróżnienie dwóch klas gamet — dużych i małych — pozostaje biologicznie doniosłe. Nie oznacza to jednak, że każda cecha organizmu musi tworzyć dwa sztywne zestawy. Mechanizmy determinacji płci mogą być chromosomalne, środowiskowe lub kombinowane; u ryb wykazują one wyjątkową zmienność ewolucyjną, a czynniki zewnętrzne mogą wpływać na różnicowanie płciowe nawet w systemach genetycznych. Hermafrodytyzm równoczesny i sekwencyjny, zmiana płci czy systemy jedno- i dwupłciowe dowodzą, że od dwóch typów gamet nie można logicznie przejść do jednej uniwersalnej architektury ciała i roli społecznej. Z drugiej strony sama różnorodność tych mechanizmów nie dowodzi, że wszystkie biologiczne rozróżnienia płciowe są jedynie konstruktami kulturowymi. Autor książki stawia tezę, według której „binarne

ramy są społecznym konstruktem narzuconym na świat przyrody". Jest to sformułowanie zbyt szerokie.

Bardziej precyzyjne brzmiałoby: społeczne wyobrażenia o dwóch stabilnych, całkowicie rozłącznych i uniwersalnie zorganizowanych typach organizmów bywają projektowane na systemy biologiczne bardziej zróżnicowane niż model społeczny, ale część binarnych rozróżnień biologicznych pozostaje empirycznie realna w określonych kontekstach. Osiągnięciem ekologii queer nie powinno być zatem usunięcie binarności z biologii, lecz ustalenie, gdzie jest ona cechą badanego procesu, a gdzie produktem zbyt szerokiego uogólnienia. To rozróżnienie ma kluczowe znaczenie metodologiczne. Dobra teoria nie powinna pytać: „czy natura jest binarna czy queerowa?", lecz: na jakim poziomie organizacji, u jakiego taksonu i wobec jakiej zmiennej występuje struktura dwukategorialna, ciągła, wielostanowa albo plastyczna? Tak sformułowane pytanie jest falsyfikowalne. Pozwala mierzyć rozkład fenotypów, badać genetykę czy analizować filogenezę. Kategoria krytyczna zostaje wówczas przekształcona w program badawczy, a nie w metafizyczne rozstrzygnięcie.

Ekologia queer jako heurystyka a pułapka reprezentatywności

Analogiczny problem dotyczy zachowań seksualnych. Autor książki odwołuje się do Bagemihla i licznych przykładów zachowań jednopłciowych, traktując je jako argument przeciw utożsamianiu rozrodu z jedynym biologicznie sensownym wzorcem seksualności. Współczesne badania rzeczywiście potwierdzają, że same-sex sexual behaviour występuje w wielu liniach zwierzęcych.

Nie istnieje jednak jeden mechanizm wyjaśniający wszystkie te przypadki. Badanie z 2026 roku obejmujące 491 gatunków naczelnych wykazało zależności między zachowaniami jednopłciowymi a złożonością społeczną, presją środowiskową i cechami historii życia, podkreślając ich kontekstowy charakter. Inne analizy proponują modele oparte na więziach społecznych, redukcji konfliktu lub nieselektywnym zachowaniu seksualnym; literatura wciąż zawiera konkurujące wyjaśnienia. To przykład sytuacji, w której perspektywa queer może faktycznie usprawnić konstrukcję pytania badawczego. Monk i współpracownicy zauważyli, że klasyczne ujęcie zachowań jednopłciowych jako „paradoksu" – który należy wyjaśnić mimo braku bezpośredniej reprodukcji – często przyjmowało zachowanie różnopłciowe za oczywisty, ancestralny punkt zerowy. Zaproponowali oni konkurencyjną hipotezę: nieselektywność partnerów mogła być stanem bardziej pierwotnym. Hipoteza ta została następnie poddana krytyce, co jest pożądanym mechanizmem naukowym – zakwestionowanie ukrytej przesłanki otworzyło drogę do alternatywnego modelu, który stał się przedmiotem sporu zamiast dogmatu. Ekologia queer okazuje się tu wartościowa nie dlatego, że

dostarcza gotowej odpowiedzi, lecz ponieważ zmienia null hypothesis i ujawnia pytanie wcześniej niewidzialne. Prowadzi to do jednego z najważniejszych kryteriów oceny całej tej perspektywy.

Krytyczna teoria jest naukowo owocna wtedy, gdy zwiększa liczbę testowalnych hipotez, a nie gdy zawęża zakres możliwych wyników. Jeśli z każdego rezultatu można wyprowadzić potwierdzenie „queerowości natury", teoria staje się niewrażliwa na dane. Jeżeli natomiast pyta ona, czy wcześniejsze badania zakładały bez dowodu określony model płci, partnerstwa, hierarchii lub osobniczej autonomii i proponuje alternatywny projekt eksperymentu, otrzymujemy heurystykę badawczą.

Drugi poważny zarzut dotyczy doboru przykładów. Autor książki operuje organizmami szczególnie widowiskowymi: **Crepidula fornicata** zmienia płeć, ślimaki lądowe bywają obojnacze, grzyby posiadają rozbudowane systemy typów kojarzeniowych, a kazuary mają niezwykłą morfologię narządów płciowych. Przykłady te są epistemologicznie istotne, gdyż jeden dobrze udokumentowany wyjątek może obalić twierdzenie o logicznej lub biologicznej uniwersalności. Jeśli ktoś utrzymuje, że płeć każdego zwierzęcia pozostaje niezmienna przez całe życie, jeden gatunek z sekwencyjną zmianą płci wystarczy do sfalsyfikowania tej tezy. Nie wystarczy on jednak do wykazania, że zmiana płci jest modalnym stanem całego królestwa Animalia. Należy zatem rozróżnić kontrprzykład wobec uniwersalności od dowodu reprezentatywności.

Ekologia queer jest szczególnie silna w tej pierwszej funkcji: organizmy odstające od wygodnego modelu pokazują, że nie jest on prawem bez wyjątków. Jest jednak znacznie słabsza, gdy na podstawie zbioru biologicznych osobliwości próbuje określić charakter „natury jako takiej". Przyroda łączy w sobie głęboką stabilność i plastyczność, współpracę i konkurencję, rozród płciowy i bezpłciowy, monogamię i promiskuityzm, hierarchię i rozproszenie oraz specjalizację i generalizm. Nie ma obowiązku układać się w jeden, społecznie atrakcyjny wzorzec. Problem ten można nazwać selection bias of wonder – stronniczością zachwytu. Autorzy popularyzujący różnorodność biologiczną naturalnie wybierają zjawiska najbardziej zaskakujące, dzięki czemu czytelnik odkrywa, że biologia jest bogatsza od szkolnego schematu. Jednak zbiór najbardziej niezwykłych organizmów nie stanowi losowej próby biosfery. Aby przejść od ilustracji do twierdzenia o częstości występowania zjawiska, potrzebujemy danych porównawczych, filogenetycznych i populacyjnych. W przeciwnym razie łatwo pomylić stwierdzenie „to istnieje" z konkluzją „to dominuje".

Trzeci zarzut dotyczy antropomorfizacji. Jest on kluczowy, ponieważ relacyjna biologia posługuje się językiem komunikacji, wymiany, rozpoznawania, współpracy, oszustwa czy konfliktu. Terminy te są naukowo uzasadnione tylko wtedy, gdy posiadają operacyjne definicje. Komunikacja biologiczna może oznaczać emisję sygnału zmieniającego zachowanie odbiorcy; oszustwo może być

formalnie zdefiniowaną strategią uzyskiwania korzyści bez odpowiadającego świadczenia; kin recognition można wykazać eksperymentalnie. Problem zaczyna się w momencie, gdy opis funkcjonalny niezauważalnie przekształca się w psychologię.

Ryzyko antropomorfizacji i błąd naturalistyczny w ekologii queer

Autor książki wskazuje na liczne pokusy interpretacyjne. Kopulacja ślimaków zostaje w niej opisana jako "czuła" i "konsensualna", a grzyby oraz rośliny bywają ujmowane jako partnerzy, nauczyciele czy uczestnicy wspólnoty. W języku literackim takie formuły są zrozumiałe, jednak w biologii "zgoda" jest pojęciem normatywno-psychologicznym, odnoszącym się do zdolności komunikowania i respektowania autonomicznego wyboru; nie można jej automatycznie przypisać mięczakowi na podstawie symetrycznego aktu kopulacji. Co więcej, hermafrodytyczne układy rozrodcze mogą obejmować intensywny konflikt płciowy, manipulację fizjologiczną i konkurencję gamet. Natura nie staje się zatem automatycznie consensual tylko dlatego, że role reprodukcyjne nie odpowiadają ludzkiemu schematowi mężczyzna-kobieta.

Ten sam problem ujawnił się wyjątkowo wyraźnie w opowieści o **Wood Wide Web**. Relacje mikoryzowe są rzeczywiste, przepływy materii i sygnałów stanowią przedmiot szerokich badań, a grzyby rzeczywiście mogą łączyć korzenie wielu roślin. Jednak analiza Karst, Jones i Hoeksemy wykazała, że część popularnych twierdzeń – o powszechności wspólnych sieci w lasach, korzyściach z transferu węgla dla siewek czy preferencyjnym "karmieniu dzieci" przez stare drzewa – została w literaturze popularnej, a niekiedy i cytacyjnej, przedstawiona z większą pewnością, niż pozwalają na to dane. Autorzy nie znaleźli recenzowanych dowodów na tezę o preferencyjnym przekazywaniu zasobów potomkom przez "mother trees". Jest to niemal podręcznikowy przypadek pokazujący, jak łatwo opis sieci przechodzi w opowieść o intencjonalnej wspólnocie.

Właśnie dlatego spór o mykoryzę jest tak istotny dla całej metodologii ekologii queer. Perspektywa relacyjna słusznie koryguje indywidualistyczny obraz organizmu, lecz nie daje ona prawa do maksymalizowania relacyjności ponad dane. W biologii rzeczywiste związki bywają mutualistyczne, komensalne, antagonistyczne albo zmieniają znak zależnie od warunków. Korzyść jednego partnera nie zawsze oznacza korzyść drugiego, a przepływ zasobu nie musi być darowizną. Relacyjność jest faktem strukturalnym; solidarność jest interpretacją wymagającą osobnego dowodu.

Kolejny problem można określić jako odwrócony błąd naturalistyczny. Klasyczny błąd naturalistyczny pojawia się wtedy, gdy z faktu biologicznego wyprowadza się normę moralną: skoro

określone zachowanie występuje w naturze, powinno być społecznie akceptowane. Ekologia queer mogłaby niechcący powtarzać ten schemat w celu emancypacyjnym. Jeśli ślimaki są hermafrodytami, ryby zmieniają płeć, a zwierzęta wykazują zachowania jednopłciowe, to – w takim rozumowaniu – ludzkie formy różnorodności seksualnej byłyby normatywnie usprawiedliwione przez naturę.

Wniosek polityczny może być pożądany, lecz argument jest zbędny i logicznie ryzykowny. Prawa człowieka nie powinny zależeć od zoologicznego precedensu. Gdyby w całym pozaludzkim świecie nie istniało zachowanie przypominające pewną ludzką praktykę, nie wynikałoby z tego, że człowiek traci prawo do wolności, godności czy ochrony przed przemocą. Podobnie występowanie dzieciobójstwa, przymusowych kopulacji, pasożytnictwa lub kanibalizmu u zwierząt nie stanowi moralnej rekomendacji tych zachowań w społeczeństwie ludzkim. Przyroda może obalać twierdzenia o biologicznej niemożliwości lub wyjątkowości, ale nie jest kodeksem etycznym. Jest to kluczowe dla intelektualnej niezależności teorii queer. Jeżeli emancypację uzasadnia się głównie stwierdzeniem "to występuje w naturze", przyjmuje się tę samą przesłankę, którą wcześniej wykorzystywali biologiczni normatywiści: że natura ma stanowić sędziego kultury. Zmieniamy jedynie dowody przedstawiane temu samemu sędziemu. Znacznie mocniejsze stanowisko brzmi: biologia informuje o różnorodności i ograniczeniach organizmów, natomiast społeczne normy wymagają argumentacji aksjologicznej opartej na godności, wolności, krzywdzie, autonomii, sprawiedliwości i innych wartościach moralnych.

Mechanizm ten działa w obie strony. Żaden biologiczny fakt dotyczący średnich różnic, gamet, chromosomów czy reprodukcji nie rozstrzyga sam w sobie, jaki powinien być porządek prawny, obyczajowy czy edukacyjny. Biologia może wykluczyć niektóre twierdzenia empiryczne i wskazać konsekwencje interwencji, ale normatywna treść instytucji społecznych wymaga dodatkowych przesłanek. Dzięki temu można jednocześnie traktować biologię poważnie i odrzucać biologiczny determinizm norm. Piąty problem dotyczy rozróżnienia między heteronormatywnością jako kategorią społeczną a hipotezą o stronniczości naukowej. W książce heteronormatywność bywa przedstawiana szeroko jako filtr narzucający biologii model samiec-samica, uznający reprodukcję za jedyną normę i marginalizujący zachowania nierozrodcze.

Jako krytyka historyczna teza ta może być produktywna, ale aby uzyskać status twierdzenia naukowego, musi zostać zoperacjonalizowana. Należy wykazać na przykład, że badacze systematycznie pomijali określone zachowania, kodowali je jako "błąd", projektowali badania w sposób uniemożliwiający ich wykrycie albo stawiali asymetryczne pytania wyjaśniające tylko zjawiska niezgodne z założonym baseline'em. Przykład badań nad same-sex sexual behaviour pokazuje, jak można to zrobić rzetelnie. Monk i współpracownicy nie ograniczyli się do

stwierdzenia, że biologia była heteronormatywna; zidentyfikowali konkretną przesłankę teorii ewolucyjnych: zachowanie różnopłciowe traktowano jako domyślny punkt odniesienia, natomiast jednopłciowe jako dodatkowy problem wymagający wyjaśnienia genezy. Następnie zaproponowali alternatywny model ewolucyjny. To wzorcowy sposób przekładania krytyki kulturowej na język nauki: od diagnozy uprzedzenia do konkurencyjnej hipotezy. Szósty zarzut dotyczy relacyjności jako możliwej nowej metafizyki totalnej. Autor w mocnych formułach stwierdza, że "jednostka jest zawsze wspólnotą", wskazując na mikoryzę i mikrobiom. Intuicja ta jest wartościowa, lecz słowo "zawsze" budzi zastrzeżenia.

Relacyjność nie znosi indywidualności i interesów

Organizmy pozostają biologicznie zintegrowanymi systemami, które posiadają własne granice, mechanizmy regulacyjne, historię rozwoju oraz częściowo odrębne interesy. Symbioza nie unieważnia organizmu, podobnie jak społeczeństwo nie unieważnia jednostki ludzkiej. W filozofii biologii najciekawsza nie jest zatem teza o braku jednostek, lecz pytanie o wielość poziomów indywidualności. Komórka może być jednostką na jednym poziomie, a jednocześnie częścią organizmu na innym. Organizm zawiera mikrobiom, jednak nie każdy mikrob jest konstytutywny dla każdej funkcji gospodarza. Z kolei kolonia może być silnie zintegrowana, mimo że składa się z odrębnych organizmów. Nawet grzybnia, tworząc rozległe sieci, wykazuje aktywne rozróżnianie granic, co potwierdzają mechanizmy niezgodności wegetatywnej. Relacyjność i indywidualność nie są zatem logicznymi przeciwieństwami, lecz kategoriami wzajemnie się warunkującymi.

To spostrzeżenie ma istotne znaczenie społeczne. Jeżeli relacyjność zostanie podniesiona do rangi normy absolutnej, może stać się narzędziem podważania autonomii jednostki: w świecie, w którym "wszyscy jesteśmy wspólnotą", indywidualne granice łatwo uznać za egoistyczne złudzenie. Tymczasem zarówno w biologii, jak i w etyce, funkcjonalne granice są warunkiem zdrowej relacji. Błona komórkowa umożliwia wymianę właśnie dlatego, że jest selektywna; analogicznie autonomia osoby pozwala na wyrażenie zgody tylko dlatego, że nie każda relacja może zostać narzucona. Ekologia relacyjna potrzebuje zatem teorii granicy przepuszczalnej, a nie kultu bezgraniczności.

Siódmy problem dotyczy romantyzacji współpracy. Historia biologii rzeczywiście znajdowała się pod silnym wpływem metafor konkurencji, zwłaszcza gdy darwinowska walka o byt przeniknęła do języka społecznego. Jednak odpowiedzią na to nie może być uznanie konkurencji za poznawczy błąd. Selekcja naturalna obejmuje przecież rywalizację o ograniczone zasoby, konflikt płciowy, relacje rodzic-potomstwo, pasożytnictwo, drapieżnictwo oraz konflikty wewnątrzgenomowe. Sama współpraca wymaga wyjaśnienia ewolucyjnego, gdyż jest narażona na eksploatację przez partnerów

nieponoszących kosztów. Właśnie dlatego współczesna teoria kooperacji jest bardziej interesująca niż moralne przeciwstawienie "złej konkurencji" i "dobrej współpracy". Mechanizmy takie jak dobór krewniaczy, wzajemność, partner choice, sankcje, policing, mutual dependence czy struktura populacji wyjaśniają, w jakich warunkach kooperacja staje się ewolucyjnie stabilna. Relacyjność nie znosi interesów; pokazuje raczej, że interes organizmu bywa realizowany poprzez inne organizmy. Zasada ta powinna zostać zastosowana do mykoryzy, mikrobiomu i każdej "wielogatunkowej wspólnoty". Symbiont nie jest moralnym altruistą.

Może on czerpać korzyści z relacji, a stabilność całego układu często zależy od mechanizmów wyboru efektywniejszego partnera i ograniczania eksploatacji. W rezultacie najbardziej płodna naukowo wersja ekologii relacyjnej nie głosi, że "życie opiera się na współpracy", lecz że życie ewoluuje poprzez zmienne konfiguracje zależności, w których interes własny i korzyść partnera mogą się pokrywać, rozchodzić lub zmieniać w czasie. Ósmy zarzut dotyczy dekolonizacji nauki. Autor książki określa dekolonizację taksonomii jako warunek obiektywizmu i "jedyną drogę" do biologicznie precyzyjnej nauki. Tak sformułowana teza ponownie okazuje się zbyt absolutna.

Pluralizm epistemiczny jako narzędzie obiektywności zamiast dogmatyzmu

Krytyka kolonialnej historii kolekcji, asymetrii autorstwa, wykluczania lokalnych ekspertów czy ograniczonego dostępu do infrastruktury może realnie podnieść jakość badań. Nie oznacza to jednak, że każda praca pomijająca ramę dekolonialną jest metodologicznie nieważna lub że wiedza rdzenna z definicji koryguje każdy wynik laboratoryjny. Silniejsza koncepcja zakłada, że **obiektywność wzrasta, gdy wspólnota naukowa tworzy skuteczne procedury krytyki, dopuszcza różne kompetentne perspektywy, dysponuje wspólnymi standardami i jest zdolna do rzeczywistego przyjmowania krytyki**. Taki model współgra z contextual empiricism Helen Longino.

W rekonstrukcji tej teorii warunkiem transformacyjnej krytyki są kanały komunikacji, wspólne standardy oceny, realny wpływ na praktykę oraz względna równość autorytetu intelektualnego kompetentnych uczestników. Dekolonizacja może zatem być jednym z mechanizmów poprawiających obiektywność, o ile poszerza przestrzeń krytyki i usuwa arbitralne bariery wiarygodności. Nie jest magicznym substytutem kontroli empirycznej. Ostrożność należy zachować również wobec TEK. Tradycyjna wiedza ekologiczna może zawierać wielopokoleniowe obserwacje, które są niedostępne dla krótkich projektów naukowych; jej lokalność, praktyczne zakorzenienie i długi horyzont temporalny mogą stanowić wyjątkowy zasób.

Nie oznacza to jednak, że każda treść tradycji jest empirycznie równoważna z wynikiem eksperymentu, podobnie jak nie każdy artykuł naukowy jest automatycznie prawdziwy tylko dlatego, że powstał na uniwersytecie. Epistemiczny pluralizm nie polega na zawieszeniu oceny, lecz na **poszerzeniu puli twierdzeń podlegających ocenie właściwymi dla ich charakteru metodami**. Romantyzacja wiedzy rdzennej byłaby zresztą kolejną odmianą uprzedmiotowienia. Przedstawianie społeczności rdzennych jako depozytariuszy czystej, harmonijnej mądrości ekologicznej redukuje ludzi do roli moralnego korektora nowoczesności. Rzeczywiste wspólnoty cechują konflikty, interesy ekonomiczne, przemiany technologiczne, spory polityczne i rozbieżne interpretacje tradycji.

Szacunek epistemiczny wymaga uznania ich za historyczne podmioty zdolne do błędu i korekty, a nie za personifikację nieskażonej natury. Dziewiąty problem dotyczy samego pojęcia "zachodniej nauki". W książce bywa ono przedstawiane jako relatywnie jednorodny system heteronormatywny, kolonialny, antropocentryczny i hierarchiczny. Tymczasem to właśnie wewnątrz instytucji nowoczesnych nauk przyrodniczych powstały ewolucjonizm, teoria symbiozy, ekologia wspólnot, biologia zachowania jednopłciowego, badania zmiany płci, teoria systemów, krytyka scala naturae, genomiczne rekonstrukcje pokrewieństwa i empiryczne rewizje antropocentrycznych przekonań. Nauka posiada zdolność krytykowania własnych kategorii częściowo dlatego, że jej normą jest możliwość korekty. Z tego punktu widzenia podział "Zachód kontra relacyjna wiedza" jest równie niebezpieczną binarnością, jak te, które ekologia queer stara się przekraczać. W obrębie nauki współistnieją redukcjonizm i holizm, eksperyment i historia naturalna, metodologia ilościowa i jakościowa oraz indywidualizm metodologiczny i teoria systemów.

W tradycjach lokalnych również występują różnice w metodach, autorytetach i sposobach przekazu. Dojrzały pluralizm powinien badać **konkretne praktyki poznawcze**, zamiast przypisywać całym cywilizacjom jednolitych temperamentów epistemicznych. Dziesiąty zarzut dotyczy krytyki ludzkiej wyjątkowości. Autor książki łączy human exceptionalism z alienacją gatunkową i degradacją ekologiczną. W tej formie pojęcie "wyjątkowości" łączy jednak dwa różne twierdzenia. Pierwsze mówi, że człowiek posiada właściwości odróżniające go od innych organizmów. Drugie – że właściwości te dają mu nieograniczone moralne pierwszeństwo nad wszystkimi pozostałymi formami życia. Pierwsza teza jest w wielu aspektach banalnie prawdziwa: Homo sapiens posiada wyjątkową kombinację kumulatywnej kultury, języka symbolicznego, technologii, globalnej koordynacji i zdolności do świadomego modelowania skutków własnej działalności.

Druga jest stanowiskiem aksjologicznym wymagającym osobnego uzasadnienia. Krytyka antropocentryzmu zyskuje więc na precyzji, jeśli nie próbuje wykazać, że człowiek "nie jest niczym szczególnym", lecz że **biologiczna szczególność nie implikuje moralnego absolutyzmu**.

Orzeł również posiada właściwości, których nie ma człowiek; grzyb funkcjonuje w architekturze, której człowiek nie potrafi reprodukować swoim ciałem; bakterie realizują metabolizmy całkowicie nam niedostępne. Ewolucja tworzy różnice, a nie jedną drabinę uniwersalnej doskonałości. Co więcej, to właśnie ludzkie zdolności mogą uzasadniać większą, a nie mniejszą odpowiedzialność.

Konieczność demoralizacji i rygoru metafor biologicznych

Żaden inny znany organizm nie tworzy globalnych systemów ochrony środowiska, nie rekonstruuje historii wymarłych populacji z DNA i nie podejmuje świadomych decyzji o przywracaniu mokradeł. Odrzucenie dominacji nie musi więc oznaczać odrzucenia odpowiedzialności; można być częścią biosfery i jednocześnie posiadać szczególne obowiązki wynikające ze skali własnej sprawczości. Autor książki analizuje kwestię mikrobiomu, wykorzystując obraz ludzkiego ciała jako "starożytnego bagna komunalnego" i wiążąc utratę różnorodności mikrobiologicznej z nadmierną sterylizacją, antybiotykami, żywnością wysokoprzetworzoną, monokulturami oraz społeczną marginalizacją.

Choć część tych powiązań stanowi sensowny kierunek badań, w tekście zostają one zbyt szybko złożone w pojedynczy łańcuch przyczynowy. Mikrobiom zależy od wielu zmiennych: diety, leków, wieku, środowiska, infekcji, pochodzenia geograficznego czy statusu społecznego. Z samego faktu istnienia tych zależności nie można wyprowadzić prostego równania: plantacyjna monokultura → żywność przetworzona → spłaszczenie mikrobiomu → określona choroba grup marginalizowanych. Przykład ten jest metodologicznie istotny, gdyż obrazuje danger of totalizing analogy.

Skoro monokultura rolnicza redukuje różnorodność roślin, a konkretne diety wpływają na mikrobiom, łatwo uznać oba procesy za skalowane wersje tego samego mechanizmu. Jednak podobieństwo językowe – w tym przypadku „utrata różnorodności” – nie gwarantuje identyczności przyczyn, dynamiki ani konsekwencji. Interdyscyplinarność wymaga czegoś więcej niż wspólnego słownika; potrzebuje mostów mechanistycznych.

Kolejnym problemem jest moralizowanie kategorii ekologicznych. „Różnorodność” często uznaje się za wartość pozytywną, a „monokulturę” za negatywną; „sieć” utożsamia się z otwartością, „hierarchię” z opresją, „płynność” z emancypacją, a „stabilność” z konserwatyzmem. Biologia nie respektuje jednak takiego słownika wartości. Ekosystem o wysokiej różnorodności może być pełen intensywnych relacji pasożytniczych, podczas gdy populacja o niskiej różnorodności genetycznej

potrafi funkcjonować stabilnie przez określony czas. Również hierarchie społeczne pojawiają się ewolucyjnie u wielu gatunków zwierząt.

Sieć może przenosić zarówno zasoby, jak i patogeny. Płynność bywa adaptacyjna, lecz organizm potrzebuje również stabilnych mechanizmów rozwojowych. Dlatego każde pojęcie przenoszone z nauk społecznych do ekologii powinno przejść test de-moralizacji. Należy najpierw ustalić jego empiryczne znaczenie, zanim zostanie wykorzystane normatywnie. Różnorodność może oznaczać richness, evenness, heterozygotyczność albo różnorodność funkcjonalną – a każda z tych miar może prowadzić do innych wniosków. „Sieciowość" może dotyczyć topologii połączeń, a nie egalitaryzmu, zaś „odporność" zdolności powrotu po zaburzeniu, a nie moralnej cnoty. Takie oczyszczenie pojęć zwiększa, a nie osłabia potencjał późniejszej refleksji filozoficznej.

Ważną rolę w projekcie Forest Euphoria odgrywają metafory: węgorz jako kompas pamięci, grzybnia jako sieć relacyjna, bagno jako antyplantacja, efemeryda jako model przetrwania, święty wąż jako przodek czy „komunalne bagno" jako ciało. Siła książki tkwi w zbliżaniu odległych domen poprzez analogię, jednak w opracowaniu naukowym każda z tych metafor musi posiadać zaznaczoną strefę ważności. Dobra metafora naukowa wykonuje trzy operacje: pozwala dostrzec strukturalne podobieństwo, generuje pytanie badawcze i dopuszcza moment, w którym przestaje obowiązywać.

Jeśli grzybnia jako „internet lasu" skłania do pomiaru połączeń i przepływów, jest heurystycznie użyteczna. Jeśli jednak prowadzi do przekonania, że drzewa posiadają odpowiednik intencjonalnej sieci społecznościowej, przekracza własną domenę. Podobnie diapauza jako metafora społecznej latencji jest twórcza, gdy uwrażliwia na procesy niewidoczne, lecz staje się pseudomechanizmem, jeśli zostanie przedstawiona jako biologiczny model oporu politycznego. Można to określić jako zasadę metafory odwracalnej: po wykorzystaniu analogii badacz powinien potrafić wrócić do każdego z porównywanych zjawisk i ponownie opisać je językiem właściwym dla danej dyscypliny. Jeżeli po zestawieniu społeczności z grzybnią przestajemy potrafić mówić o instytucjach, władzy i prawie inaczej niż przez kategorię „sieci", metafora przejęła analizę. Jeśli jednak porównanie pozwoliło zadać nowe pytanie, a następnie powrócono do socjologicznych mechanizmów – spełniło ono swoją funkcję. Ostatnią kwestią jest problem falsyfikowalności samego pojęcia heteronormatywności w badaniach biologicznych.

Symetria dowodowa i rygor weryfikacji jako standardy naukowości

Aby ekologia queer była czymś więcej niż etykietą krytyczną, powinna prowadzić do konkretnych przewidywań. Można na przykład postawić hipotezę, że badania z określonego okresu rzadziej raportowały zachowania jednopłciowe niż późniejsze analizy o podobnej intensywności obserwacji; że terminologia patologizująca dominowała w dawnych opisach; że w konstrukcji modeli częściej pomijano zachowania nieprowadzące bezpośrednio do reprodukcji; lub że projekty eksperymentalne zakładały stabilność płci tam, gdzie badania terenowe wykazały zależność od kontekstu.

Dopiero taka operacjonalizacja pozwala odróżnić rzeczywistą stronniczość od krytyki retorycznej. Możliwy jest również rezultat przeciwny: badanie może wykazać, że dana różnica w interpretacji wynikała nie z heteronormatywności, lecz z ograniczeń technicznych, małej próby, dostępności organizmu lub historycznego braku narzędzi molekularnych. Ekologia queer musi dopuszczać takie wyniki, jeśli ma być rzetelnym narzędziem naukowym. Perspektywa krytyczna, która nie potrafi stwierdzić własnej nieadekwatności w konkretnym przypadku, nie jest dostatecznie krytyczna wobec siebie.

Kolejny problem dotyczy statusu normy biologicznej. W języku potocznym norma łatwo przechodzi w wartość: to, co częste, uznaje się za pożądane, a to, co rzadkie – za wadliwe. Georges Canguilhem trafnie wskazywał, że normalność statystyczna, funkcjonalna i normatywna nie są tożsame. W biologii rzadkość może być w pełni funkcjonalną strategią, a częstość nie tworzy obowiązku moralnego. Ekologia queer słusznie przypomina, że częste nie oznacza konieczne, a rzadkie nie oznacza patologiczne. Jednak korekta ta musi działać w obie strony.

Rzadkość zjawiska nie czyni go automatycznie bardziej emancypacyjnym ani biologicznie głębszym. Przykład ekstremalnej morfologii nie zyskuje większej wartości naukowej tylko dlatego, że narusza kulturowe oczekiwania; jego wartość wynika z tego, jakie pytanie pozwala rozstrzygnąć. Nauka nie powinna mieć politycznej preferencji ani wobec modalności, ani wobec wyjątku.

W kwestii sprawiedliwości epistemicznej łatwo przejść od słusznej tezy o wykluczaniu pewnych grup z produkcji wiedzy do twierdzenia, że tożsamość grupowa sama w sobie nadaje szczególną wiarygodność każdej wypowiedzi jej członka. Taki wniosek byłby równie niebezpieczny, co dawne odmawianie wiarygodności ze względu na pochodzenie. Longinowska obiektywność społeczna nie polega na zastąpieniu jednej hierarchii autorytetów inną, lecz na zapewnieniu kompetentnym uczestnikom realnej możliwości krytykowania twierdzeń przy wspólnych standardach oceny.

Perspektywa społeczna może ujawnić nowe pytania i dane, jednak twierdzenie empiryczne nadal wymaga argumentu adekwatnego do przedmiotu.

To samo dotyczy doświadczenia autobiograficznego. Wspomnienia Kaishian mogą być autorytatywnym źródłem informacji o tym, jak autorka interpretuje własne przeżycia, lecz nie stanowią one automatycznie dowodu epidemiologicznego, neurologicznego czy historycznego. Kluczowe jest tu rozróżnienie rodzajów autorytetu: pierwszoosobowe doświadczenie ma pierwszeństwo w opisie znaczenia przeżycia, ale nie zastępuje badań populacyjnych ani zewnętrznej weryfikacji zdarzeń.

Dalszy problem można określić jako epistemiczną asymetrię krytyki. Teorie krytyczne bywają niezwykle surowe wobec tradycyjnych wyjaśnień, a znacznie łagodniejsze wobec narracji zgodnych z ich własnymi wartościami. Przykładowo antropomorficzny język „samolubnego genu" może być słusznie krytykowany za metaforyzację, podczas gdy obraz „matczynych drzew troszczących się o potomstwo" bywa przyjmowany bez podobnej ostrożności.

Model konkurencji wymaga dowodów, ale model współpracy również. Heteronormatywne założenie powinno zostać ujawnione, lecz queerowa interpretacja także musi wykazać, że wyjaśnia dane lepiej. To właśnie symetria ciężaru dowodu powinna stać się zasadą dojrzałej ekologii queer. Rolą nauki nie jest zastępowanie metafor niemiłych metaforami miłymi, lecz coraz precyzyjniejsze oddzielanie tego, co zaobserwowano, od tego, co wywnioskowano i uznano za wartościowe.

Ważnym zagadnieniem jest kryzys reprodukowalności i selektywne cytowanie. Każde pole na styku nauki i silnego zainteresowania społecznego jest podatne na amplifikowanie efektów zgodnych z oczekiwaniami. Przypadek common mycorrhizal networks pokazał nie tylko popularną nadinterpretację, ale – według Karst i współpracowników – wzrost cytowania twierdzeń słabiej wspartych, niż wynikałoby z ich późniejszego obiegu. Lekcja jest szersza: narracja może zyskiwać na pewności w procesie transmisji od artykułu pierwotnego, przez przegląd i książkę popularnonaukową, aż po media i kulturę.

Ekologia queer, badając związki wiedzy i kultury, powinna być szczególnie wyczulona na ten mechanizm. Najbardziej atrakcyjne opowieści – o lesie jako altruistycznym internecie, bakteriach przechowujących magnetyczną pamięć przodków czy biologicznym potwierdzeniu społecznej płynności – powinny podlegać większemu rygorowi weryfikacji właśnie dlatego, że są symbolicznie użyteczne.

Ostatnim problemem jest polityka języka biologicznego. Terminologie takie jak samiec, samica, pasożyt, patogen, gatunek inwazyjny, chwast czy szkodnik mogą mieć społeczne konotacje, ale nie oznacza to, że każda z nich jest wyłącznie narzędziem opresji. „Patogen" może być funkcjonalną

kategorią opartą na zdolności powodowania choroby; „pasożyt” opisuje określony typ relacji ekologicznej, a „samiec” bywa precyzyjnym terminem reprodukcyjnym.

Ekologia queer jako audyt epistemologiczny biologii

Krytyka powinna skupiać się na badaniu zakresu zastosowania i implikacji danego pojęcia, a nie na usuwaniu kategorii technicznych tylko dlatego, że ich metaforyczne użycie w społeczeństwie budzi kontrowersje. W przeciwnym razie doszlibyśmy do paradoksu: projekt mający zwiększać precyzję biologii mógłby ją ograniczać, obciążając moralnie neutralne kategorie analityczne. Rozwiązaniem jest zatem wyraźne rozdzielenie deskrypcji od wartościowania.

Fakt, że organizm prowadzi pasożytniczy tryb życia, nie czyni go moralnie „złym”. Podobnie wprowadzenie populacji obcego gatunku, która powoduje mierzalne szkody ekologiczne, nie stanowi podstawy do analogii z moralnym statusem migrantów. Wyeliminowanie tego typu transferu metaforycznego między różnymi porządkami jest jednym z zadań odpowiedzialnej nauki.

Dwudziesty i być może najgłębszy zarzut autora dotyczy samej idei emancypacji przez przyrodę. Człowiek często szuka w biosferze obrazów uwalniających go od społecznego wstydu: węgorza z nieoczywistym systemem płciowym, ślimaka zmieniającego płeć, grzyba o tysiącach typów kojarzeniowych czy mikrobiomu destabilizującego mit czystej jednostki. Pedagogika źródłowa wyraźnie wykorzystuje te przykłady do nauczania szacunku dla różnorodności ciał.

Choć w wymiarze egzystencjalnym może to być głęboko wartościowe, nauka nie powinna być zobowiązana do dostarczania człowiekowi moralnego pocieszenia. Gdyby przyszłe badania skorygowały popularną interpretację któregoś z tych organizmów, fundamenty ludzkiej godności nie mogą ulec zachwianiu. Emancypacyjna etyka powinna być odporna na rewizję zoologii. Przyroda może rozszerzać wyobraźnię, lecz podstawy praw i szacunku muszą opierać się na argumentacji moralnej i społecznej, zdolnej przetrwać nawet zmianę danych biologicznych.

Wymienione zastrzeżenia nie oznaczają jednak, że ekologia queer jest jedynie literacką projekcją. Wręcz przeciwnie – po odrzuceniu najbardziej totalizujących sformułowań, pozostaje w niej rdzeń o istotnej wartości epistemicznej. Można go zdefiniować jako procedurę kontroli założeń. Procedura ta stawia pytania: dlaczego tę cechę uznajemy za normę? Czy częstość nie została pomylona z koniecznością? Czy pojęcie ludzkie nie przeniesiono nieświadomie na organizm? Czy zachowania, którego nie zaobserwowano, nie uznano za nieistniejące? Czy struktura eksperymentu nie wykluczyła możliwości wykrycia określonej zmienności? Czy jednostce nie przypisano większej autonomii, niż pozwala na to ekologiczna zależność? Czy opowieść o współpracy lub konkurencji

nie wyprzedziła danych? I wreszcie: czy źródło lokalne nie zostało pominięte z powodu braku odpowiedniego statusu instytucjonalnego?

W tej wersji ekologia queer nie konkuruje z biologią, lecz pełni funkcję zbliżoną do audytu epistemologicznego biologii. Nie sugeruje badaczowi konkretnego wyniku, lecz nakazuje sprawdzić, czy pytanie nie zostało sformułowane w sposób, który zamyka możliwe odpowiedzi jeszcze przed rozpoczęciem obserwacji.

Ekologia queer jako rygorystyczna heurystyka badawcza

Podejście to współgra z falsyfikacjonistyczną intuicją Karla Poppera, choć wywodzi się z zupełnie innej tradycji. Popper podkreślał znaczenie teorii wystawianych na ryzyko obalenia; ekologia queer może uzupełnić tę zasadę pytaniem o to, dlaczego pewne alternatywne hipotezy w ogóle nie zostały dopuszczone do testowania. Sam falsyfikacjonizm bowiem nie gwarantuje różnorodności pytań – można przez dziesięciolecia rygorystycznie testować źle skonstruowany problem. Thomas Kuhn przypomina z kolei, że paradygmat określa nie tylko odpowiedzi, ale i to, co uznajemy za interesujący problem. Queerowa krytyka nauki jest najcenniejsza właśnie na tym poziomie: kieruje uwagę ku anomaliom, które dominujący model mógłby uznać za margines. Nie oznacza to jednak, że każda anomalia obala paradygmat. Część z nich okaże się błędem lub rzadkim wyjątkiem, a dopiero niektóre rzeczywiście wymuszą zmianę teorii. Lakatos pozwoliłby dodać tu jeszcze jedno rozróżnienie: program badawczy jest progresywny, gdy generuje nowe przewidywania i odkrycia, natomiast degeneruje się, kiedy kolejne modyfikacje służą jedynie ochronie jego rdzenia przed niewygodnymi wynikami.

To rzetelny test dla ekologii queer. Jeśli ujawnienie heteronormatywnego założenia prowadzi do wykrycia wcześniej pomijanego zachowania, program jest poznawczo produktywny. Jeśli zaś każdy rezultat – niezależnie od treści – zostaje zinterpretowany jako dowód wszechobecnej queerowości, program chroni się przed falsyfikacją. Można zatem zaproponować zasadę podwójnej falsyfikacji. Każdy przykład wykorzystywany w ekologii queer powinien wystawiać na próbę zarówno tradycyjny model biologiczny, jak i queerową interpretację tego przykładu. Sekwencyjna zmiana płci obala model niezmiennej płci uniwersalnej, ale nie dowodzi społecznej płynności.

Wspólne sieci mikoryzowe podważają skrajny model izolowanych roślin, lecz nie dowodzą istnienia altruistycznego lasu. Mikrobiom podważa ideał biologicznej samowystarczalności, ale nie znosi organizmalnej indywidualności. TEK może uzupełniać monitoring naukowy, lecz nie staje się przez

to nieomylny. Prawa natury podważają monopol człowieka na prawną reprezentację interesów, ale nie dowodzą świadomości rzeki. Właśnie to stanowi najsilniejszą postać relacyjnej epistemologii: każda relacja ma swoje granice inferencyjne. Po takim stress teście można precyzyjniej zdefiniować pojęcie "queer" w obrębie artykułu. Nie będzie ono nazwą biologicznej substancji ani uniwersalnej cechy przyrody, lecz oznaczać będzie procedurę problematyzowania pozornie koniecznych binarności, hierarchii i norm tam, gdzie materiał empiryczny wskazuje większą zmienność, zależność kontekstową lub wielopoziomową organizację. Definicja ta jest węższa od źródłowej formuły, ale znacznie bardziej odporna na krytykę.

Podobnie "dekolonizacja" nie będzie synonimem zastąpienia nauki zachodniej innymi sposobami wiedzy. Będzie oznaczała analizę historii produkcji danych, dostępu do zasobów, autorstwa, nazewnictwa, relacji z lokalnymi społecznościami i instytucjonalnych mechanizmów wiarygodności, prowadzoną bez rezygnacji z empirycznej kontroli twierdzeń. "Podmiotowość grzybów" nie będzie oznaczała dowiedzionej świadomości Fungi, lecz narzędzie pytania o biologiczną agency, dobro organizmu, indywidualność rozproszoną i możliwy status moralny, bez automatycznego przypisywania osoby psychologicznej. „Pamięć magnetyczna” nie będzie zapisem doświadczeń przodków w krysztale magnetytu, lecz metaforą rozwijaną obok rzeczywistych badań nad magnetorecepcją, orientacją migracyjną i materialnym dziedzictwem organizmu.

Ekologia queer jako praktyka dyscyplinowania pewności

"Czas Wspólnotowy" nie ma być tajemniczą alternatywą dla czasu fizycznego, lecz kategorią opisującą relacyjne synchronizacje organizmów, fenologię, cykle regeneracji oraz społeczną krytykę monopolu czasu zegarowego nad oceną wszelkich procesów. "Zakorzenienie" z kolei nie powinno być rozumiane jako prawo krwi czy obowiązek nieruchomości, lecz jako relacja wiedzy, pamięci i czasu, niosąca odpowiedzialność wobec miejsca. Po przeprowadzeniu tej korekty staje się jasne, że wiele najbardziej radykalnych sformułowań zawartych w książce warto zachować jako hipotezy filozoficzne, a nie traktować ich jako dosłowne streszczenia biologicznego konsensusu. Autor twierdzi między innymi, że "różnorodność queer jest fundamentem przyrody", "jednostka jest zawsze wspólnotą", a perspektywa queer "obiektywizuje" naukę. Proponowana rekonstrukcja czyni te twierdzenia bardziej precyzyjnymi: biosfera wykazuje znacznie większą różnorodność rozwiązań niż wiele kulturowych modeli normy; autonomia organizmów jest relacyjnie podtrzymywana, choć nie zniesiona; a perspektywa queer może zwiększać obiektywność wtedy, gdy ujawnia rzeczywiste

założenia i prowadzi do lepszych hipotez, a nie przez sam fakt posługiwania się określoną teorią społeczną.

Właśnie taka korekta jest wyrazem szacunku wobec autora. Krytyczne czytanie nie polega na mechanicznym powtarzaniu najbardziej efektownych zdań, lecz na wydobyciu intuicji dostatecznie ważnej, by uczynić ją odporną na zarzuty. **Forest Euphoria** dostarcza prowokacji poznawczej: pyta, jakie organizmy, zachowania, historie i relacje stają się niewidzialne, gdy nauka bezrefleksyjnie utożsamia normę kulturową z naturą. Odpowiedzialna analiza musi jednak zadać drugie pytanie: co stanie się niewidzialne, jeżeli z kolei queerowość, relacyjność i dekolonialność uznamy za gotowe odpowiedzi zamiast narzędzi krytycznych?

Odpowiedź prowadzi do najważniejszej zasady całego przedsięwzięcia: żadna kategoria nie powinna zostać zwolniona z historii własnego użycia i możliwości korekty. Dotyczy to pojęć takich jak "płeć", "gatunek", "osoba", "natura", "rdzenność", "wspólnota", "queer", "kolonialność", "sieci", "inteligencja" czy "pamięć". Kategorie są niezbędne, gdyż bez nich nie ma mowy o porównaniu ani nauce. Stają się niebezpieczne dopiero wtedy, gdy zapominamy, że są narzędziami dopasowywanymi do świata, a nie światem samym.

W tej perspektywie ekologia queer nie powinna być nauką o tym, że natura potwierdza queer, lecz naukowo-filozoficzną praktyką dyscyplinowania pewności. Nakazuje ona podejrzliwie traktować zdania zaczynające się od sformułowań: "natura zawsze", "normalny organizm musi", "prawdziwa płeć jest", "jednostka jest wyłącznie", "współpraca oznacza", "prymitywny gatunek" czy "dziki teren nie ma historii". Z dokładnie tej samej przyczyny musi jednak poddawać w wątpliwość twierdzenia, że "natura jest z istoty queer", "wszystko jest wspólnotą", "wszystko komunikuje się", "wszystkie granice są sztuczne" lub „wiedza relacyjna jest zawsze bardziej prawdziwa". Dojrzałość teorii zaczyna się w momencie, gdy potrafi ona sformułować własne ograniczenia równie precyzyjnie, jak ograniczenia konkurenta. Dopiero po takim oczyszczeniu można przejść do części domykającej.

Finał nie wymaga już udowadniania, że grzyb jest "jak człowiek", węgorz nosi wspomnienia przodków, bagno politycznie "opiera się" plantacji czy ślimak dostarcza normy ludzkiej seksualności. Znacznie bardziej interesujący rezultat został już osiągnięty. Węgorz pokazał, że przynależność może istnieć poprzez ruch; grzyb – że jednostkowość może mieć rozproszoną architekturę; mikoryza – że autonomia może wymagać partnerstwa; TEK – że długi czas i konkretne miejsce mogą być zasobami poznawczymi; efemeryda – że trwanie może odbywać się poprzez znikanie; **sit spot** – że percepcja zależy od temporalności obserwatora; **garod** – że miejsce może trwać po utracie w kulturze; mokradło – że krajobraz posiada jednocześnie historię hydrologiczną i społeczną; zaś etyka środowiskowa – że moralna uwaga nie musi zatrzymywać się na granicy gatunku ludzkiego.

Żadne z tych odkryć nie ustanawia nowej uniwersalnej metafizyki. Razem tworzą jednak silniejszą tezę: świat żywy systematycznie przekracza prostotę kategorii, za pomocą których próbujemy nim zarządzać. Nauka odpowiada na to nie rezygnacją z klasyfikacji, lecz tworzeniem narzędzi dokładniejszych, warunkowych i podatnych na rewizję. I właśnie w tym miejscu może rozpocząć się synteza ekologii relacyjnej bez nowej ortodoksji, w której prawda nie polega na unicestwieniu granic, lecz na coraz precyzyjniejszym rozpoznawaniu, które z nich są biologicznie realne, które społecznie ustanowione, które historycznie zmienne, które funkcjonalnie konieczne, a które trzeba mieć odwagę ponownie narysować.

> Ostatecznie prawda o świecie żywym nie objawia się w unicestwieniu granic, lecz w odwadze ich nieustannego i precyzyjnego przerysowywania. Czy jesteśmy zatem gotowi zaakceptować naturę, która nie potwierdza żadnej z naszych ideologii, a jedynie systematycznie przekracza każdą kategorię, jaką próbujemy na nią nałożyć? Być może największym aktem szacunku wobec biosfery jest uznanie, że wymyka się ona zarówno dawnym dogmatom, jak i naszym najnowszym nadziejom na znalezienie w niej lustra dla własnej wolności.

Inspiracje

[1] 

"Forest Euphoria" Patricia Ononiwu Kaishian

VANNESSA KEHRLI

Dr **Patricia Ononiwu Kaishian** jest amerykańską mykolożką, pisarką i edukatorką, pełniącą funkcję kustosza działu mykologii w Muzeum Stanu Nowy Jork oraz członkinią wydziału Bard Prison Initiative. Uzyskała doktorat z biologii środowiskowej i leśnej na Wydziale Nauk o Środowisku i Leśnictwie Uniwersytetu Stanowego Nowego Jorku (SUNY College of Environmental Science and Forestry) oraz prowadziła badania podoktoranckie na Uniwersytecie Purdue. Badania naukowe Kaishian koncentrują się na taksonomii grzybów, bioróżnorodności i ekologii, ze specjalistyczną wiedzą w zakresie słabo zbadanych grup mikrogrzybów, takich jak rząd Laboulbeniales, związany z owadami. Jako prominentna postać w ekologii queer i feministycznych badaniach naukowych, bada, jak grzyby podważają binarne i heteronormatywne ramy w naukach biologicznych. Kaishian jest również współzałożycielką Międzynarodowego Kongresu Ormiańskich Mykologów, którego celem jest wspieranie globalnej i diasporycznej współpracy naukowej.

*Dr. **Patricia Ononiwu Kaishian** is an American mycologist, writer, and educator serving as the Curator of Mycology at the New York State Museum and a faculty member with the Bard Prison Initiative. She earned her Ph.D. in Environmental and Forest Biology from the SUNY College of Environmental Science and Forestry and conducted postdoctoral research at Purdue University. Kaishian's scientific research focuses on fungal taxonomy, biodiversity, and ecology, with specialized expertise in understudied microfungal groups such as the insect-associated order Laboulbeniales. A prominent voice in queer ecology and feminist science studies, she examines how fungi challenge binary and heteronormative frameworks in biological sciences. Kaishian also co-founded the International Congress of Armenian Mycologists to foster global and diasporic scientific collaboration.*

New York State Museum

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry"

Helen Longino

Princeton University Press | ISBN: 9780691209753



[2] "Queer Environmentality"

Robert Azzarello

2012 | Ashgate Publishing, Ltd. | ISBN: 9781409426653

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry"

Marlene Mackie, Helen E. Longino

1992 | The Canadian Journal of Sociology | DOI: 10.2307/3341230

Źródło

[2] "Body, Bias, and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science"

Helen E. Longino, Ruth G. Doell

1983 | Signs | DOI: 10.1086/494044

Źródło

[3] "Interaction: a case for ontological pluralism"

Helen E. Longino

2020 | Interdisciplinary Science Reviews | DOI: 10.1080/03080188.2020.1794385

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 165a6fbc-c454-4896-a651-dc7b60364c01