



Monika Rogowska-Stangret

<https://orcid.org/0000-0002-8317-8562>

Uniwersytet w Białymstoku
Białystok, Polska

Myślenie (z) gąszczem. O relacyjnych narracjach w czasach antropocenu na przykładzie epigenetyki. Perspektywa feministycznego nowego materializmu

Thinking (with) the Thicket. On Relational Thinking in Times
of the Anthropocene on the Example of Epigenetics.
Feminist New Materialist Perspective

Abstract: In her article, Monika Rogowska-Stangret reflects on the kind of humanities that might be adequate for the epoch of the Anthropocene, when both the conditions of living on the planet Earth and traditional modes of thinking have been destabilized. Drawing inspiration mainly from two trends in contemporary philosophy, critical posthumanism and feminist new materialisms, the author suggests relational thinking as a response to the Anthropocene. She characterizes relational thinking (sometimes referred to as thinking (with) the thicket) with reference to one example, epigenetics. She defines thinking (with) the thicket and explains the notion of epigenetics and its concerns. Finally, she addresses three challenges that humanities are faced with in the Anthropocene, thinking with “unruly edges” (thinking outside dualism and “modern constitution”), thinking (with) scales, and, finally, thinking the human being outside the poisoner-savior logic.

Keywords: the Anthropocene, critical posthumanism, feminist new materialisms, relational thinking

Abstrakt: W artykule podejmuję namysł nad tym, jaka refleksja humanistyczna jest „nam” potrzebna w czasach antropocenu, w epoce, w której destabilizacji ulegają warunki życia (na) Ziemi oraz dotychczasowe kategorie myślenia. Skupiam się zwłaszcza na myśleniu relacyjnym obecnym w takich współczesnych nurtach filozoficznych jak krytyczny posthumanizm i feministyczne nowe materializmy. Myślenie relacyjne, nazywane przeze mnie także myśleniem (z) gąszczem, ilustruję, odwołując się do przykładu epigenetyki. W ogólnym zarysie charakteryzuję myślenie (z) gąszczem, pokrótce wyjaśniam pojęcie i stawki epigenetyki, by wreszcie przejść do omówienia trzech obszarów (wyzwań, które przed humanistyką stawia antropolocen), w których epigenetyka spotyka się z relacyjnym sposobem myślenia. Będą to: myślenie (z) „krunąbrnymi krawędziami” (zrywające z dualizmem i „nowoczesną konstytucją”), myślenie (ze) skalami oraz myślenie o człowieku poza opozycją truciciel–zbawiciel.

Słowa kluczowe: antropocen, krytyczny posthumanizm, feministyczne nowe materializmy, myślenie relacyjne

Antropocen – epoka, w której człowiek stał się czynnikiem geologicznym i odciska piętno na ziemskim życiu na bezprecedensową skalę – jest dla mnie użyteczną ramą problemową do namysłu nad tym, jaka refleksja humanistyczna jest „nam” dziś potrzebna. Namysł nad tą kwestią jest przedmiotem niniejszego artykułu. Antropocen rozumiem jako moment destabilizacji nie tylko warunków życia na Ziemi, lecz także kategorii, które opowiadały i porządkowały „nam” świat; podważa wręcz samo wydzielenie takich kategorii jak „człowiek” czy „świat”. Antropocen to bowiem jeden z momentów styku, przenikania czy wzajemnego konstytuowania się historii ludzkości i historii środowiska naturalnego. A to wybija „człowieka” z poznawczego i moralnego komfortu. Oto „natura” – zwykle w tradycji filozoficznej ujmowana jako tło ludzkich przedsięwzięć i poczynań, bierna materia, którą należy okiełznać i uporządkować – wychodzi na pierwszy plan, staje się sprawcza, krnąbrna i nieposkromiona, stawia pod znakiem zapytania „nasze” plany i nadzieje na stabilną przyszłość ludzkości na Ziemi.

Jedną z reakcji na tę sytuację jest poszukiwanie nowych narracji, eksperymentowanie z różnymi sposobami opowiadania i układania świata *inaczej*¹. W niniejszym artykule skupię się tylko na jednym przykładzie takiej próby myślenia *inaczej*, usytuowanym w nurtach feministycznych nowych materializmów i krytycznego posthumanizmu. Myślenie *inaczej* stanowi próbę przełamania impasu czy apatii, które niekiedy towarzyszą „nam” w obliczu wyzwań klimatycznych, społecznych oraz ekonomicznych (zob. np. Budziszewska, Kardaś, Bohdanowicz, red., 2021); odłączenia się od chóru rezygnacji, by zamiast siania strachu i beznadziei za Joanną Żylińską „szukać znaków życia w środku apokalipsy” (Żylińska, 2014: 13). Jednak by móc je dostrzec,

¹ Filozofia współczesna dostarcza wielu różnych sposobów myślenia, które podejmują dialog z tradycją lub próbują ją zrewidować. Przedmiotem niniejszego artykułu nie jest podążanie za każdą z tych nowych dróg. Na uwagę (poza opisanym tu podejściem), szczególnie w kontekście przemyslenia ludzko-nie-ludzkich relacji, zasługuje Bruno Latour i jego teoria aktora-sieci oraz ontologia zwrócona ku przedmiotom, a zwłaszcza tzw. ciemna ekologia Timothy’ego Mortona.

musimy nauczyć się patrzeć inaczej. Owa potrzeba patrzenia i myślenia inaczej, innego wchodzenia w relacje, produkowania wiedzy, uprawiania krytyki jest wyraźnie artykułowana w wielu różnych trendach współczesnej humanistyki, m.in. w – będących przedmiotem niniejszego artykułu – feministycznych nowych materializmach i krytycznym posthumanizmie (zob. Rogowska-Stangret, 2019). Oba wymienione nurty dzisiejszej refleksji upatrują innych sposobów myślenia w myśleniu relacyjnym, niedualistycznym oraz myśleniu w poprzek dyscyplinarnych podziałów².

Myślenie relacyjne to postulat zakładający, że relacja, a nie oddzielone, autonomiczne i samowystarczalne byty, jest podstawową jednostką myślenia. Wskazanie na uprzedniość relacji względem jej stron jest próbą wyjścia z myślenia porządkowanego przez dualistyczne kategorie – dlatego widzę w myśleniu relacyjnym typ namysłu adekwatny do czasów destabilizacji klimatu. Binarny modus uprawiania refleksji doczekał się wielu krytyk we współczesnej filozofii, m.in. z perspektyw feministycznych czy postkolonialnych, dowodzących, że dualizm to nie tylko metoda opisywania świata przy pomocy dwóch opozycyjnych kategorii jednocześnie rozłącznych (wykluczających się) i wyczerpujących uniwersum, lecz także sposób wprowadzania w świat hierarchii wartości: jeden człon opozycji (człowiek, mężczyzna, kultura, jasność itp.) jest wyraźnie lepszy niż drugi (zwierzę, kobieta, natura, ciemność itp.). Tym samym podważone zostały tylko pozornie niewinne intencje dualizmu, który miał zgrabnie i elegancko dzielić świat na naturę i kulturę, zwierzę i człowieka, sferę faktów i sferę wartości oraz wyznaczać odpowiadające im dziedziny nauki: nauki przyrodnicze i humanistykę. Tymczasem epoka antropocenu dobitnie uwidacznia, że „nowoczesna konstytucja”

² Więcej o charakterystyce, korzeniach i głównych stanowiskach wymienionych nurtów teoretycznych można dowiedzieć się m.in. z następujących pozycji: Cielemecka, Rogowska-Stangret, red., 2018; Dolphijn, van der Tuin, 2018. Terminu *krytyczny posthumanizm* używam za: Braidotti, 2014. Feministyczne nowe materializmy i krytyczny posthumanizm nie są nurtami tożsamymi, jednak dość bliskimi, by na potrzeby niniejszych rozważań traktować je łącznie.

(Latour, 2011), którą uważam za tożsamą z dualizmem, jest i zawsze była raczej postulatem niż odzwierciedleniem faktów, jak chciano wierzyć, i że rozpada się ona z kretesem. W świetle antropocenu bardzo trudno utrzymać bowiem czystość podziałów „nowoczesnej konstytucji” – jego sednem jest przecież wzajemne wpływanie na siebie kultury i natury [stąd propozycje relacyjne naturo-kultury Latoura (2011) bądź naturokultur Haraway (2012)], polityki i nauki (Latour, 2015), sfery faktów i wartości [np. w dyskusji o tym, jak wyznaczenie początku epoki antropocenu łączy się z określonymi wartościami, choćby z odpowiedzialnością (zob. Bińczyk, 2018: 95)], nawet jeśli wciąż bardzo chcemy być nowocześni, a myślenie dualistyczne nie odeszło do lamusa. Widoczne jest to nie tylko w tym, jak na co dzień operujemy językiem, lecz także w dyskursach filozoficznych – w transhumanistycznych fantazjach i postulatach (O’Connell, 2020) czy w politycznych sporach o ekologię, prawa osób LGBTQIA bądź prawa reprodukcyjne (zob. np. Åsberg, Cielemecka, 2020). Jednak w wielu narracjach dotyczących antropocenu okazuje się, że ramy pojęciowe, do których przywykliśmy (np. te należące do dualistycznie rozumianej „nowoczesnej konstytucji”) i które porządkowały „nam” świat, nawet jeśli daleko niedoskonałe, ujawniły swoje „krnąbrne krawędzie” (Tsing, 2018). Okazuje się, że oddzielenia są pozorne, a czystość klasyfikacji ukrywa relacje władzy. Krawędzie podziałów zaczęły wchodzić ze sobą w rozmaite relacje, ujawniając splątania i sieci zależności, a to domaga się relacyjnych narracji.

Przykładów takich narracji dostarcza wiele stanowisk formułowanych w ramach wspomnianych wcześniej krytycznego posthumanizmu i feministycznych nowych materializmów, jak np.: sympojeza Donny Haraway (2016), transkorporealizm Stacy Alaimo (2008), sprawczy realizm Karen Barad (2007) czy inspirowana rozpoznaniem Barad kategoria „bycia z e świata” (Rogowska-Stangret, 2021). Bycie z e świata jest kategorią, która ma uchwycić pierwszeństwo relacji względem jej członów, a zwłaszcza pierwotnie relacyjny charakter tego, co później oznaczamy jako ludzkie. W tekście, pisząc o myśleniu relacyjnym, używam określenia *relacja* tylko w odwołaniu do tego szczególnego rozumienia relacji, które pojawia się w pisarstwie Barad. Poza radykalnym odrzuceniem

istnienia jakichkolwiek jednostek poprzedzających relacje sprawczy realizm pozwala zażegnać ludzko-nie-ludzkie hierarchie, podkreślając dynamiczną relacyjność składającą się na wszelkie „całości” i kategorie. Jesteśmy z e świata, a nie w świecie. Być z e świata oznacza, że między „nami” a światem nie ma jakościowej różnicy, że wyłaniamy się z e świata, stajemy-się-wraz-z-nim, jesteśmy uwikłani w złożoną sieć stawania-się-wraz-z – czy tego chcemy, czy nie, czy to widzimy, czy nie. Jednostki są wynikiem działania cięć sprawczych³, których zaistnienie nigdy nie jest neutralne i wymaga krytycznego namysłu.

Co ciekawe, sojuszników myślenia relacyjnego możemy szukać w naukach przyrodniczych. Współczesne badania nad zwierzętami i roślinami, fizyka kwantowa czy epigenetyka dostarczają inspiracji do odejścia od antropocentrycznego paradygmatu, do myślenia o „człowieku” nie przez pryzmat jednostkowości i wyjątkowości, lecz raczej w kontekście jego związków z więcej-niż-ludzkimi bytami. Parafrazując słynne słowa z Szekspirowskiego *Hamleta*, możemy stwierdzić, że nauka współczesna odsłania przed „nami” świat, który nie śnił się naszym filozofom, a współczesna filozofia czerpie z niej pełnymi garściami, stanowiąc wyzwanie dla tradycyjnych rozróżnień i zwyczajowych formuł myślenia.

W niniejszym opracowaniu skupiam się zwłaszcza na tym, by uchwycić myślenie relacyjne na przykładzie epigenetyki⁴. W ten sposób próbuję odpowiedzieć na pytanie o to, czym powinno charakteryzować się myślenie w dobie antropocenu, myślenie i n aczej. Myślenie-wraz-z epigenetyką będzie dla mnie egzemplifikacją myślenia relacyjnego, które nazywam też myśleniem (z) gąszczem. W szczególności poprzez interpretację epigenetyki przypatruję się relacji między naturą a kulturą (jedną z kluczowych dla dyskusji o antropocenie) i staram się pokazać, że ich rozdzielenie w świetle obecnej wiedzy jest nie do utrzymania. W kolejnych krokach w ogólnym zarysie charakteryzuję myślenie (z) gąszczem, pokrótce wyjaśniam pojęcie i stawki epigenetyki, by wreszcie

³ *Cięcie sprawcze* to pojęcie ze słownika Karen Barad (zob. Barad, 2007).

⁴ O epigenetyce w kontekście destabilizacji kategorii ciała piszę także w: Rogowska-Stangret, 2021: 71–73.

przejsć do omówienia trzech obszarów (wyzwań, które przed humanistyką stawia antropocen), w których epigenetyka spotyka się z relacyjnym sposobem myślenia. Będą to: myślenie (z) „krunąbrnymi krawędziami”, myślenie (ze) skalami oraz myślenie o człowieku poza opozycją truciciel–zbawiciel.

Myślenie (z) gąszczem

Myślenie (z) gąszczem jest moją odpowiedzią na wyzwania, które przed humanistyką stawia antropocen – radykalna destabilizacja warunków życia (na) Ziemi, w tym warunków myślenia. W książce *Być ze świata* wskazuję na pięć głównych przyczyn rozchwiania utartych sposobów myślenia, które wywołują poczucie dezorientacji. Owych rozchwiania i dezorientacji nie rozumiem w czysto negatywnych kategoriach. Zmiana jest wymagająca – uczenie się bowiem, jak myśleć i raczej, nieodłącznie związane jest z oduczaniem się dotychczasowych sposobów snucia refleksji, nie jest to proces przyjemny, jak pewnie każde wychodzenie ze znanych dróg i oswojonych kolein. Rozchwianie, o którym mowa – w mojej ocenie – spowodowane jest: 1) płaską ontologią, w której rozbija się hierarchie oparte na immanentnych cechach bytów; 2) brakiem zewnętrznego punktu odniesienia, obserwacji czy oceny, który byłby wolny od uwikłania w świat i mógłby go uzdrowić; 3) brakiem pozycji niewikłanych w relacje władzy; 4) rozproszonym sprawstwem; 5) brakiem pozycji centralnej (zob. Rogowska-Stangret, 2021: 123–126).

Ta sytuacja wymaga myślenia uwikłanego, myślenia, które nie przystępuje do pracy, mając niejako przed sobą czyste, z góry ustalone, znane kategorie, nie podąża za mapą, wskazującą określone kierunki, ślepe zaułki i manowce. Myślenie uwikłane jest myśleniem od wewnątrz, myśleniem, które odkrywa powiązania na gorąco – samo będąc ich częścią, samo będąc przez nie współwytwarzane. Jest to myślenie ze środka gąszcza relacji i próba podążania za tym gąszczem, we wszystkie strony jednocześnie. Znajdujemy się tu blisko terminu kłaczca, który

zaproprowali Gilles Deleuze i Félix Guattari w *Tysiącu plateau*, chcąc skonstrastować własne teoretyczne przedsięwzięcie z bardziej klasycznymi zamysłami (książkami-korzeniami kierującymi się logiką binarną) (Deleuze, Guattari, 2015: 3–30). Istotnie, myślenie (z) gąszczem to podchwycenie wątków wpisanych w myślenie rizomatyczne, zwłaszcza jego związku ze środowiskiem, otoczeniem. Kłącze bowiem, jak wskazują swoim czytelnikom francuscy filozofowie, „[n]ie ma ani początku, ani końca, lecz zawsze otoczenie [*milieau*], z którego wyrasta i się wylewa” (Deleuze, Guattari, 2015: 24–25). Określenie *gąszcz* nieco bardziej chyba niż *kłącze* akcentuje intensywność owego *milieu*, jego splątania czy wręcz poplątania, pogmatwania, zagubienia, co koresponduje z psychologiczną (zob. np. Budziszewska, Kardaś, Bohdanowicz, red., 2021) oraz moralną (zob. np. Bauman, 2012) dezorientacją współczesnego podmiotu. Być może też wyraźniej stawia punkt ciężkości na zastanej wielości relacji (dezorientującej, przygniatającej, w której dopiero możemy częściowo się odnajdywać, niepewnie i tymczasowo) niż na samej możliwości wchodzenia w rozmaite relacje, posiadania wielu punktów zaczepienia, wejść i wyjść.

Myślenie (z) gąszczem chętnie rozważam, używając kategorii Vinciane Despret podchodzenia do problemu poprzez środowisko. Znaczy to spotykać to, o czym się myśli, „poprzez to, co (...) łączy, co (...) »trzyma razem«. Podchodzić przez środowisko to wpasować się w pewien układ” (Despret, 2021: 49). Despret wykorzystuje taki sposób myślenia do analizy relacji między żywymi a umarłymi ludźmi, ale sądzę, że nie ma przeszkód, by myśleć poprzez środowisko, badając ludzko-nie-ludzkie związki, powiązanie ciał i środowisk, natur i kultur, by sprawdzać, co „trzyma je razem”, wpasowując się w pewien układ, i z tej pozycji – bądź co bądź uwikłanej – śledzić warunki relacji. Interpretacja wybranych doniesień z zakresu epigenetyki jest ilustracją myślenia poprzez środowisko, myślenia (z) gąszczem⁵.

⁵ Pojęcie *mesh* wprowadzone przez Mortona na oznaczenie współzależności odmiennych bytów (zob. Morton, 2010) jest kolejnym przykładem na to, że w filozofii współczesnej mamy do czynienia z wieloma różnymi próbami zdania sprawy z różnie

Epigenetyka

Od lat 50. XX wieku, kiedy to James Watson i Francis Crick odkryli strukturę kwasu dezoksyrybonukleinowego, oczy wielu skierowane były na geny jako podstawowe jednostki dziedziczenia. Podwójne helisy DNA obecne w każdej komórce danego organizmu stały się wewnętrznym kodem lub algorytmem, który niejako programował to, jakimi się stajemy, i został obciążony odpowiedzialnością za to, jak się zachowujemy, na co chorujemy, jakim skłonnościom ulegamy (jako ludzkie i pozaludzkie istoty). O ile jednak mechanizmy działania genów zostały świetnie opisane i wyjaśnione, pewne kwestie związane z ekspresją genów wciąż budziły wątpliwości (zob. Lucchesi, 2021: vii). Jak to się dzieje, że dany genotyp rozwija się w ten konkretnie fenotyp? Jak to możliwe, że komórki danego organizmu zawierające – każda z nich – taką samą informację genetyczną różnicują się w trakcie embriogenezy i w ciągu dalszego życia? Jakie mechanizmy odpowiadają za zróżnicowanie człowieka (*Homo sapiens*) i nicienia (*Caenorhabditis elegans*), których genomy są porównywalne? To znaczy:

na każdy z tych genomów składa się około 20.000 genów kodujących białka. Jednocześnie jest rzeczą oczywistą, że zarówno złożoność rozwoju człowieka, wielość wyspecjalizowanych tkanek osobnika dorosłego, jak również złożoność zachowania naszego gatunku i właściwe nam procesy fizjologiczne znacznie przekraczają te same parametry w przypadku nicienia (Lucchesi, 2021: 4).

Odpowiedzi na te pytania dostarcza epigenetyka. Wskazuje ona na pozagenetyczne mechanizmy odpowiedzialne za ekspresję genów – mogą

rozumianej relacyjności świata i braku jednoznacznych podziałów. Filozof prezentuje oryginalne stanowisko, odrębne od omawianych tu feministycznych nowych materializmów i krytycznego posthumanizmu – ich zestawienie nie jest przedmiotem niniejszego artykułu i wymagałoby oddzielnych analiz.

to być np. szczególne warunki środowiskowe, które (dez)aktywują geny, kontakt ze związkami chemicznymi (enzymami, hormonami, substancjami odżywczymi bądź uzależniającymi, toksynami), wzorce behawioralne, doświadczenie stresu bądź strachu itp. Co ciekawe, regulacja epigenetyczna nie zmienia genomu, lecz mimo to jest przekazywana kolejnym pokoleniom; mówimy tu o dziedziczeniu transgeneracyjnym. Obecnie nie mamy jednoznacznego potwierdzenia, że dziedziczenie takie jest obecne także u ludzi – tego typu badania są trudne do przeprowadzenia z uwagi na ilość danych, jakie trzeba zebrać od osób z różnych pokoleń, a więc jest to przedsięwzięcie bardzo rozciągnięte w czasie. Mimo tych trudności „dostępne są coraz liczniejsze badania, wykorzystujące różne organizmy modelowe, na podstawie których wyników można stwierdzić, że zjawisko to ma miejsce i być może jest powszechne” (Lucchesi, 2021: 195).

Dlaczego epigenetyka może być ciekawa dla filozofek i humanistów? Dlaczego może stać się przewodniczką dla myślenia relacyjnego w czasach antropocenu? Dlaczego jest przykładem myślenia (z) gąszczem? Poniżej postaram się pokazać, jak ta stosunkowo nowa dziedzina nauki⁶ rozbija dualistyczną logikę (stawiając na nowo kwestię relacji genotypu i środowiska) i jest w ten sposób przykładem myślenia (z) „krnąbrnymi krawędziami”, w jaki sposób porusza się na różnych skalach – uosabiając myślenie (ze) skalami – oraz w jaki sposób może uczestniczyć w próbach ujęcia tego, co ludzkie, poza opozycją truciciel–zbawiciel.

⁶ O ile pierwsze wzmianki o czynnikach środowiskowych wpływających wraz z genotypem na rozwój organizmów żywych datowane są na lata 40. XX wieku [wskazuje się tu badania Conrada Waddingtona nad muchówkami ze specyficzną anatomią skrzydeł wykształconą w wyniku szoku cieplnego, utrzymującą się w kolejnych pokoleniach owadów, mimo iż nie były one wystawiane na warunki, które przyczyniły się do powstania rzeczonyj modyfikacji (Lucchesi, 2021: 3–4), oraz na pojęcie transpozycji wprowadzone przez Barbarę McClintock, która pokazała, że warunki środowiskowe zmieniają funkcję genów (zob. np. Happe, 2017: 355)], to tak naprawdę epigenetyka nabrała rozpędu dopiero od lat 90. XX wieku (zob. Lucchesi, 2021: viii).

Myślenie (z) „krnąbrnymi krawędziami”

Mianem myślenia (z) „krnąbrnymi krawędziami” określam typ myślenia, który zrywa z binaryzmem i odchodzi od zasad „nowoczesnej konstytucji”. Jego przykłady we współczesnej filozofii można mnożyć. Tu sięgnę jednak do tych, które dały impuls do rozwoju tak krytycznego posthumanizmu, jak i feministycznych nowych materializmów – zajrzę zatem do brzemiennego w skutki eseju Haraway zatytułowanego *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy* (Haraway, 2008). Filozofka pisze w nim:

ciała jako obiekty wiedzy są jej generatywnymi materialno-semiotycznymi węzłami. Ich granice materializują się w społecznych interakcjach. Granice przeprowadza się przez mapowanie praktyk; „przedmioty” nie istnieją same przez się, nie są zastane. Przedmioty zawsze mają swoje granice. Ale te granice przesuwają się od środka i mogą wywieść nas w pole. Granice z założenia zawierają coś, co nie przestaje tworzyć, produkować – znaczeń i ciał (Haraway, 2008: 28).

Jest to dla mnie przykład charakterystycznego dla nowomaterialistycznych ujęć „pchnięci[a] dualizmu do stanów ekstremalnych” (Dolphijn, van der Tuin, 2018: 71). Okazuje się, że binarne podziały (podmiot–przedmiot, ciało–słowo, materia–znaczenie) są wytwarzane w praktykach poznawczych (a nie zastane) oraz że określenie granic między nimi nie jest trwałe, ponieważ sprawczość nie leży li tylko po stronie wyznaczającego granice: sklasyfikowane ciała i znaczenia wchodzą ze sobą w rozmaite relacje wywracające na nice czystość podziałów. Tym właśnie tropem poszła Anna Tsing, proponując pojęcie „krnąbrnych krawędzi” (Tsing, 2018): to wszystko to, co znajduje się poza granicami naszych schludnych podziałów (w przypadku analizowanym przez Tsing są to grzyby), co jednak zachowuje

sprawczość mającą moc wywracania na lewą stronę przyjętych klasyfikacji, podziałów i narracji i ukazywania szwów dualistycznego myślenia. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z sytuacją, w której coś, co pozornie nieważne, reorganizuje życie i relacje społeczne; coś, co zamieszkuje marginesy i nieużytki, wybija w centrum jako oś organizująca relacje definiujące „człowieka”, społeczeństwo itp. Na tym tle odwołajmy się do epigenetyki, która – w przedstawionym tu odczytaniu – przekształca model oparty na dominacji DNA w teoriach dziedziczenia i ekspresji genów.

Po pierwsze, okazuje się, że metafora kodu (programu komputerowego) DNA (zob. Keller, 2000; Happe, 2017) utrwaliła przekonanie o wyłącznym sprawstwie kwasu dezoksyrybonukleinowego i jego niepodleganiu wpływom z zewnątrz (jakby sam był niematerialnym algorytmem, a nie po prostu materią)⁷. Tymczasem DNA to materia, która jednocześnie działa i sama ulega wpływowi; nie jest zero-jedynkowym kodem programisty, lecz związkiem organicznym, „nie występuje w komórkach w formie czystej – jest on ściśle związany z histonami i mnóstwem innych białek, cechujących się przede wszystkim funkcjami regulatorowymi; razem wzięte tworzą one kompleks zwany chromatyną” (Lucchesi, 2021: 4) – dlatego możliwe są regulacje epigenetyczne, mamy tu bowiem do czynienia ze złożoną, niestabilizowaną i nieabstrakcyjną materią.

Po drugie, to, co rozumiemy jako zewnętrzny kontekst działania DNA, czyli otoczenie, ciało lub środowisko, zaczyna modelować sposób jego zachowania. Noela Davis, badaczka, której odczytania epigenetyki są tu dla mnie kluczowe, pisze, że jest ona „śledzeniem tego, w jaki sposób kontekst kształtuje genom” (Davis, 2017: 114), „badaniem dynamicznych konwersacji między genami, ciałem

⁷ Chodzi tu o to, co jest dziedziczone. Nawet potocznie często podkreśla się, że na to, jak ostatecznie rozwinie się dany organizm, mają wpływ i geny, i środowisko życia; wpływ środowiska życia nie jest jednak w tym rozumieniu dziedziczny, a sam genotyp pozostaje czymś od środowiska odrębnym. Epigenetyka w zaprezentowanym tu odczytaniu pozwala zakwestionować sam rozdział geny–środowisko.

i środowiskiem” (Davis, 2017: 114). A zatem to, co często zwyczajowo wręcz oddzielamy: ciało, środowisko, gen – zaczyna się wzajemnie przenikać i oddziaływać na siebie, przez co widać, jak dalece te elementy są ze sobą powiązane niejako od środka; nie stanowią odrębnych bodźców, które z zewnątrz (środowisko, ciało) i od wewnątrz (geny, mutacje) modelują daną jednostkę, np. człowieka. Załamuje się także podział na naturę i kulturę, ponieważ podczas rozwoju fenotypu wchodzi w dialog czynniki o charakterze, który potocznie uznalibyśmy za biologiczny, oraz te zwyczajowo zaliczane do dziedziny kultury: „geny, ciała, biochemia, dieta, historia, kulturowe praktyki, geografia, ekonomia, klimat, a nawet feministyczne teorie” (Davis, 2017: 114).

Genetyczny „kod” zatem przestaje być siłą napędową kierującą procesem kształtowania się organizmów żywych – wpływa na niego wiele innych faktorów; nie możemy też mówić tu o determinizmie biologicznym – sama materia DNA pozostaje w dynamicznej i niejednoznacznej „konwers(acji)” (Kirby, 2011). Trudno utrzymać rozróżnienie między genami a środowiskiem jako dwoma odrębnymi bodźcami oddziałującymi na daną jednostkę, trudno bowiem stworzyć model, w którym gen byłby uprzedni wobec wpływu środowiska, które dopiero na pewnym etapie włączałoby się w przebieg tworzenia fenotypu. Skoro formują nas faktory środowiskowe, z którymi nie mieliśmy bezpośrednio do czynienia – z którymi zetknęli się nasi rodzice bądź jeszcze wcześniejsze pokolenia – to okazuje się, że jesteśmy ze środowiska, że środowisko jest z „nami” od zawsze, że każda jednostka jest wynikiem toczącej się wciąż naturokulturowej konwers(acji), a nie czysto biologicznym substratem, na który wpływają niejako od zewnątrz kolejno dołączające się, oddzielone elementy, np. środowiskowe. Wyrastamy z gąszczu i nim pozostajemy. Myślenie (z) „krnąbrnymi krawędziami” to myślenie wrażliwe na splątania – momenty, gdy postulowane dualne kategorie ujawniają własną krnąbrność i sprawczość: to, co miało znajdować się na zewnątrz (środowisko, kontekst), wybija w samym środku komórkowego jądra – genomie.

Myślenie (ze) skalami

Drugim antropocentrycznym wyzwaniem dla myślenia jest kwestia skali⁸. Skale, które adekwatnie opisywały „nasz” świat i pomagały złapać lepszą orientację – takie jak skala planetarna/globalna i lokalna czy skale mikro i makro – przestają być czytelne. Oto bowiem skala jednostkowego życia, jego materialnych relacji, ludzko-nie-ludzkiej splątań i czasowości zbiega się z czasem geologicznym. Z jednej strony wydaje się, że głęboki czas przyspiesza, zmiany – choćby topnienie lodowców – są obserwowalne w czasie życia jednego ludzkiego pokolenia (Magnason, 2020), z drugiej zaś wpływ „czynnika ludzkiego” sięga poza możliwy do ogarnięcia horyzont życia człowieka. Podobnie zbiegają się skale mikro i makro, nawykowo wręcz rozdzielane, o czym szczegółowo pisze Barad (2007). Na tym tle warto przyjrzeć się pojęciu skali i to co najmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze dlatego, że skala w ogóle nie jest czymś oczywistym, jest narzędziem do kodowania rzeczywistości, które pozwala „nam” ją uporządkować, przełożyć na bliższe „nam” kategorie, zrozumieć, ale jednocześnie jest obciążona politycznymi, ekologicznymi i etycznymi implikacjami (van der Tuin, Verhoeff, 2022: 167). Warto zatem pytać o to, jak i w jakim celu produkowane są skale.

Po drugie, w związku z tym, że znane „nam” skale stają się, o czym pisałam wyżej, nieczytelne, warto nauczyć się nowych możliwości przechodzenia między skalami, pokazania, że rozróżniane przez „nas” skale znajdują się – podobnie jak geny i środowisko – od zawsze już w dialogu. Antropocen nie dotyczy jedynie planetarnych wymiarów i skal, ale także warunków życia w jego jednostkowych, cielesnych, usytuowanych formach, a jednocześnie wpływ jednostki (rozumianej jako autonomiczny i samowystarczalny byt) na poprawę tych warunków jest znikomy. Wobec tego wiele zjawisk i problemów nabiera

⁸ Piszę o tym szerzej w: Rogowska-Stangret, 2023.

nowych wymiarów, które należy uczyć się dostrzegać. Za przykład niech posłuży przemoc związana z zanieczyszczaniem środowiska (i jej społeczne konsekwencje), która – jak pisze Rob Nixon – staje się powolną przemocą (Nixon, 2013), narasta omal niedostrzeżenie i jest katastrofalna w skutkach (często przesuniętych w czasie) na wielu różnych skalach czasowych. Skalę jako narzędzie warto zatem dostrajać do nowej sytuacji.

Epigenetyka ujawnia możliwości przechodzenia pomiędzy różnymi skalami. Byłaby ona przykładem, jak myśleć (ze) skalami. Uchwytując sieci relacji i zależności, które dopiero formują oddzielne byty, trudno utrzymać przekonanie o niekompatybilnych rzeczywistościach mikro i makro, o tym, że życie planety czy jądra atomu jest zbyt odległe, by mieć wpływ na ludzko-nie-ludzkie światy. Widać to w mechanizmach epigenetycznych na dwóch planach – przestrzennym i czasowym. Epigenetyka pokazuje, jak głęboko są ze sobą splątane najmniejsze cząstki każdego żywego organizmu (geny, DNA, białka, komórki ciała) z odległym – wydawałoby się – otoczeniem (środowisko, jego zanieczyszczenie, dieta, praktyki kulturowe, doświadczenia życiowe, stres). Te „dwa poziomy” okazują się pozostawać w dialogu, wzajemnie się konstytuują, co ukazuje, jak dalece są one w relacji i jak ważne jest myślenie biorące pod uwagę splątanie obu tych aspektów. Wszystkie te elementy tworzą swego rodzaju „nieliniowy układ dynamiczny – bardziej przypomina [on – M.R.-S.] zachowanie stada wron niż mechanizm zegara” (Churchland, 2013: 170), z którego wyłaniają się konkretne jednostki. Są one także międzypokoleniowo związane, co unaocznia międzyskalowość epigenetyki w planie czasowym. Epigenetyczne wzorce są bowiem dziedziczne: środowisko życia przeszłych pokoleń i to, w jaki sposób one na to środowisko odpowiadały, kształtuje ciała, możliwości i reakcje dzisiejszych i przyszłych pokoleń. Ich częścią są warunki życia, które – być może – nigdy nie będą ich bezpośrednim udziałem. Nie mamy tu jednak do czynienia z deterministyczną wizją – jest to bowiem układ dynamiczny, w którym wszystkie elementy podlegają nieustannym zmianom i przesunięciom.

Myślenie o „człowieku” poza opozycją truciciel–zbawiciel

Trzecim wyzwaniem antropocenu jest pozycja „człowieka”, mocno widocznego w samej nazwie epoki określanej nieraz mianem *epoka człowieka*. Nazwa ta doczekała się intensywnej i wieloaspektowej krytyki, w której podkreśla się, że uogólnianie figury tego, co ludzkie, jako czynnika destrukcji, jest ślepym zaułkiem. To przecież nie „człowiek” jako taki doprowadził do obecnej katastroficznej sytuacji, a raczej pewne warunki pracy, wizja ekonomicznego sukcesu i postępu niezważająca na koszty środowiskowe, za nic mająca nierówności i niesprawiedliwości społeczne, uprzedmiotawianie i utowarowienie istot żywych czy ekosystemów (zob. np. Grusin, ed., 2017; Moore, red., 2021). Mimo tej krytyki pozostają przy terminie *antropocen*, chcę w nim bowiem widzieć impuls do przemyślenia „człowieka” na nowo, mimo że debaty wokół antropocenu sprzyjają niekiedy przeciwnym tendencjom. Wspierają przykładowo rozkwit narracji apokaliptycznych czy zmierzchowych wizji, które w szczególności wieszczą kres „człowieka” – także kres biologiczny: wymarcie gatunku *homo sapiens* staje się horyzontem refleksji. Sprzyjają też stabilizowaniu „człowieka” jako bądź to truciciela (uosobienie czystego zła i destrukcji w opozycji do naturalnych procesów kierujących innymi formami życia)⁹, bądź to zbawcy (kogoś, kto naprawi katastroficzną sytuację, wymyśli nowe rewolucyjne technologie, które zatrzymają walący się świat, i dzięki komu będziemy żyli długo i szczęśliwie)¹⁰.

W ślad za wieloma myślicielkami feministycznymi w tej sytuacji widzę zmierzch określonej ludzkiej konfiguracji [Braidotti (2019) nazywa ją za

⁹ Taki sposób myślenia widoczny jest np. w tych narracjach, które postrzegają antropocen jako epokę, która rozpoczęła się wraz z pojawieniem się na Ziemi gatunku *homo sapiens*, jak w hipotezie wczesnego antropocenu (por. Bińczyk, 2018).

¹⁰ Wyrazicielami tego poglądu są np. ekomoderniści (por. *Manifest ekomodernistyczny*, 2015).

Genevieve Lloyd „Człowiekiem Rozumu” (Lloyd, 1984)], co jest szansą na poszukiwanie nowych formuł ludzko-nie-ludzkich relacyjności. Próbuje one uchwycić to, co ludzkie, poza opozycją truciciel–zbawiciel poprzez odkrywanie wielości relacyjnych splątań, które stają się wraz z tym, co ludzkie, uchwycić wielogatunkowość „człowieka” (Haraway, 2016; Tsing, 2018). Bierzymy zatem – jak chciała Żylińska (2014: 29) – mikroskop zamiast lunety i przyglądamy się temu, jak niestabilizowane jest to, co określamy mianem *człowiek*.

Epigenetyka jest tylko jedną z dróg odsłaniającą to, jak dalece wieloskalowym i dynamicznym procesem jest to, co ludzkie – zawsze splątane z tym, co więcej-niż-ludzkie, i wyłaniające się z niego (wyżej wskazywałam już na bliskość, wręcz pokrewieństwo genetyczne z innymi formami życia oraz na bycie z e środowiska). Stabilność wszelkich kategorii (tu w szczególności „człowieka”) jest pozorem lub inaczej: może być tylko tymczasowo użyteczna, *de facto* skrywa zawsze ruch lub proces, jest układem dynamicznym. Wracając do epigenetyki, możemy powiedzieć, że fenotyp zdaje się czymś stabilnym i w gruncie rzeczy niezmiennym (pomijając zdarzenia losowe i starzenie się). Okazuje się jednak, że jest on otwarty na zmiany i modyfikacje środowiskowe (Davis, 2017: 120), czego dowodem w interpretacji Davis jest jego zmienność w zderzeniu z doświadczeniem dyskryminacji (Davis, 2017: 119, 123). Jak pisze badaczka, „fenotyp może być uznany za niestawiczną rematerializację epigenetycznego tworzenia wzorca danego organizmu w odpowiedzi na otoczenie” (Davis, 2017: 120). Fenotyp zatem tylko pozornie odnosi się do czegoś trwałego, w istocie jest dynamicznym procesem, w trakcie którego dany organizm pozostaje w nieprzerwanym dialogu z przeszłością-teraźniejszością-przyszłością, wnętrzem-zewnątrzem, genami-kulturą-otoczeniem, ciałem-środowiskiem. Trudno w tym paradygmacie utrzymać stabilną pozycję „człowieka” jako truciciela (uogólniona figura tego, kto doprowadził naturę do katastrofy) lub zbawiciela (kogoś, kto rozwiąże wszystkie problemy i zaprowadzi porządek). Zresztą sama kategoria sprawstwa (podobnie jak kruchości, podatności na zranienie) jest rozproszona i przestaje być li tylko ludzkim atrybutem. Z jednej strony bowiem życie, przyroda, ekosystemy zrodziły także „człowieka”

wraz z tym, co uosabia, tj. „zdolności[ą] do separowania się od reszty życia, zakłócania równowagi ekologicznej, bezinteresownej destrukcyjności” (Bednarek, 2018: 113). Z drugiej natomiast „człowiek” nie może ustawić się w pozycji zbawcy, przypisując sobie ostateczne sprawstwo, brakuje wszak zewnętrznego punktu odniesienia, obserwacji, oceny, uzdrowienia czy kontroli. Jesteśmy przecież częścią problemu, z którym się mierzymy. To, co „nam” pozostaje, to myśleć (z) gąszczem, którym sami jesteśmy.

Myślenie (z) gąszczem

Splątanie samo w sobie może przytłaczać (co zresztą widać we wspomnianej wcześniej psychologicznej i moralnej dezorientacji), wydaje się „nam”, że z każdej strony czają się kolejne sieci powiązań, dynamicznie przekształcające się labirynty, płatanina ślepych zaułków i zapadni, które odsłaniają kolejne poziomy uwikłania. Dobrze byłoby nauczyć się myśleć w takim gąszczu i opowiadać świat, śledząc rozmaite usytuowania i relacje, które go tworzą. Narracje relacyjne wpływają z przekonania, że ontologia jest kluczowa dla działania, ponieważ każda aktywność zakłada pewną wizję świata, która je uprawomocnia: czyni realnym, możliwym, sensownym, wykonalnym i skutecznym, co nie znaczy niestety, że opowieści, modyfikacja logiki narracji czy słownika w pojedynkę zmieniają świat. Narracje relacyjne mogą jednak skutecznie dać wyraz dezorientacji, stanowić pierwszy krok w szukaniu właściwszych słów na opisanie tego, z czym mamy dziś do czynienia, sprawić, że kategorie, z pomocą których dotąd opisywałyśmy świat, staną „nam” ością w gardle. Epigenetyka (w przedstawionym tu odczytaniu) jest tylko jednym z przykładów myślenia relacyjnego podważającego dualizmy (w szczególności natura–kultura) i antropocentryczne dyskursy, a jednocześnie otwierającego interdyscyplinarną konwers(ac)ję, w ramach której próbujemy opowiedzieć o „człowieku” i świecie w kategoriach bycia ze świata, dostrojenia do relacji, a nie samowystarczalnych jednostek.

Literatura

- Alaimo S., 2008, *Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature*, in: *Material Feminisms*, eds. S. Alaimo, S. Hekman, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, s. 237–264.
- Åsberg C., Cielemeńska O., 2020, *Myślenie planetarne i nowa humanistyka. Rozmowa Olgi Cielemeńskiej z Cecilją Åsberg*, „Czas Kultury”, nr 2, 30.07.2020, <https://czaskultury.pl/czytanka/myślenie-planetarne-i-nowa-humanistyka/> [dostęp: 30.11.2022].
- Barad K., 2007, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham.
- Bauman Z., 2012, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Bednarek J., 2018, „Nie nasze dzieci”. *Naturalizm, reprodukcyjny futuryzm i potworne macierzyństwo*, „Etyka”, t. 57, s. 101–119, <https://doi.org/10.14394/41>.
- Bińczyk E., 2018, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Braidotti R., 2014, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Braidotti R., 2019, *Cztery tezy na temat feminizmu po człowieku*, przeł. A. Derra, „Avant”, t. 10, nr 3, s. 1–25, <https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.03>.
- Budziszewska M., Kardaś A., Bohdanowicz Z., red., 2021, *Klimatyczne ABC. Interdyscyplinarne podstawy współczesnej wiedzy o zmianie klimatu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Churchland P.S., 2013, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press, Kraków.
- Cielemeńska O., Rogowska-Stangret M., red., 2018, *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, E-naukowiec, Lublin.
- Davis N., 2017, *Material Culture: Epigenetics and the Molecularisation of the Social*, in: *What if Culture was Nature all Along?*, ed. V. Kirby, Edinburgh University Press, Edinburgh, s. 110–133.
- Deleuze G., Guattari F., 2015, *Tysiąc plateau*, przekł. zbiorowy, red. merytoryczna J. Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa.

- Despret V., 2021, *Wszystko dla naszych zmarłych. Opowieści tych, co zostają*, przeł. U. Kropiwiec, Karakter, Kraków.
- Dolphijn R., van der Tuin I., 2018, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Czajka i in., Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa.
- Grusin R., ed., 2017, *Anthropocene Feminism*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London.
- Happe K.E., 2017, *Genetics and Epigenetics*, in: *Matter*, ed. S. Alaimo, Macmillan Interdisciplinary Handbooks, Macmillan Reference USA, Farmington Hills, Michigan, s. 347–359.
- Haraway D., 2008, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnacka, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 23.07.2018].
- Haraway D., 2012, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 241–260.
- Haraway D., 2016, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.
- Keller E.F., 2000, *The Century of the Gene*, Harvard University Press, Cambridge–London.
- Kirby V., 2011, *Quantum Anthropologies: Life at Large*, Duke University Press, Durham–London.
- Latour B., 2011, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Latour B., 2015, *Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene*, in: *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, eds. C. Hamilton, C. Bonneuil, F. Gemenne, Routledge, New York, s. 145–155.
- Lloyd G., 1984, *The Man of Reason: 'Male' & 'Female' in Western Philosophy*, Methuen, London.
- Lucchesi J.C., 2021, *Epigenetyka*, przeł. F. Fierek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Magnason A.S., 2020, *O czasie i wodzie*, przeł. J. Godek, Karakter, Kraków.
- Manifest ekomodernistyczny*, 2015, <https://thebreakthrough.org/manifesto/manifesto-ekomodernistyczny-j%C4%99zyk-polski> [dostęp: 5.10.2023].
- Moore J.W., red., 2021, *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań.
- Morton T., 2010, *The Ecological Thought*, Harvard University Press, Cambridge–London.

- Nixon R., 2013, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- O'Connell M., 2020, *Być maszyną. Przygody wśród cyborgów, utopistów, hakerów i futurystów w ich skromnych staraniach, by rozwiązać problem śmierci*, przeł. A. Małecka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Rogowska-Stangret M., 2019, *Think We Must! (Otherwise)*, „Philosophy Today”, vol. 63, no. 4, s. 823–844, <https://doi.org/10.5840/philtoday20191218294>.
- Rogowska-Stangret M., 2021, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Rogowska-Stangret M., 2023, *Międzyskalowe języki antropocenu*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica”, t. 11, s. 32–46, <https://doi.org/10.24917/23534583.11.3>.
- Tsing A., 2018, *Krnąbrne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące*, przeł. M. Rogowska-Stangret, w: *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka, M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin, s. 71–87.
- van der Tuin I., Verhoeff N., 2022, *Critical Concepts for the Creative Humanities*, Rowman & Littlefield, Lanham–Boulder–New York–London.
- Żylińska J., 2014, *Minimal Ethics for the Anthropocene*, Open Humanities Press, Ann Arbor.

MONIKA ROGOWSKA-STANGRET – PhD, Department of Philosophy, University of Białystok, Białystok, Poland / dr, Wydział Filozofii, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok, Polska.

Philosopher conducting research at the intersection of feminist philosophy, environmental humanities and posthumanism, translator. Currently, she is the head of the OPUS 23 research project funded by the National Science Centre entitled “Anthropocene Ethics. Redefining the Concept of the Human in Posthuman Philosophy” (no. 2022/45/B/HS1/00849). Her publications include two books: *Ciało – poza innością i tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej* [*The Body – Beyond Otherness and Sameness. Three Figures of the Body in Contemporary Philosophy*] (Gdańsk 2016, 2019) and *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej* [*To Be of the World. Four Essays on Posthumanist Ethics*] (Gdańsk 2021); she is the editor in chief of “Matter: Journal of New Materialist Research”.

Filozofka prowadząca badania na styku filozofii feministycznej, humanistyki środowiskowej i posthumanizmu, tłumaczka. Obecnie kierowniczką projektu badawczego OPUS 23 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki pt. „Etyka antropocenu. Redefiniowanie koncepcji człowieka w filozofii posthumanistycznej” (nr 2022/45/B/HS1/00849). Autorka książek *Ciało – poza innością i tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej* (Gdańsk 2016, 2019) oraz *Być z e świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej* (Gdańsk 2021); redaktorka naczelna „Matter: Journal of New Materialist Research”.

E-mail: m.rogowska-stangret@uwb.edu.pl