

**Kilka uwag pedagogiczno-filozoficznych
o *Wspólnocie śmiertelnych*. Recenzja książki
Małgorzaty Roeske *Wspólnota śmiertelnych*.
*Tanatologie zwierząt towarzyszących
w perspektywie etnografii wielogatunkowej*,
Pasaże, Kraków 2025.**

**Some pedagogical and philosophical remarks
on Małgorzata Roeske's *The Community of Mortals*.
*The Thanatology of Companion Animals from a Multispecies
Ethnographic Perspective*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2025.**

Oskar Szwabowski¹ 



Książka Małgorzaty Roeske koncentruje się na żałobie po zwierzętach poza-ludzkich. Głównym celem podjętych przez autorkę badań jest „próba określenia, czy doświadczenia związane z umieraniem i śmiercią mogą zostać uznane – a jeżeli tak, to w jakim stopniu i formie – za przeżycia egzystencjalne, które tworzą wspólnotę ponadgatunkową” (Roeske, 2025, s. 23). Próbując odpowiedzieć na to pytanie, autorka dzieli książkę na cztery główne części (poza wprowadzeniem i zakończeniem). Część pierwsza stanowi rozważania metodologiczno-teoretyczne, w których autorka zastanawia się nad relacją człowieka i zwierzęcia towarzyszącego, nad tym, jak umierają zwierzęta nie-ludzkie, a także podejmuje kwestię świadomości i odczuwania

¹ Uniwersytet Pomorski w Słupsku, Poland, o.szwabowski@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-7464-0081>

bólu przez inne istoty niż człowiek. Część druga stanowi bardzo obszerne omówienie wyników badań – dowiemy się z niej między innymi o doświadczeniach żałoby, sposobach radzenia sobie z nią, a także o społecznej recepcji tejże. Sporo miejsca zostaje poświęcone formom upamiętniania i pochówku zwierząt poza-ludzkich. Części trzecia i czwarta to zbiory narracji o opiece i odchodzeniu zwierząt towarzyszących.

O ile część pierwsza i druga pisane są z pozycji zdystansowanej naukowczyni, która traktuje relacje niczym dane poddatne na analizę i zawierające „prawdę”, o tyle części trzecia i czwarta oddają więcej przestrzeni głosom innych i bardziej zawierają opowieści. Tekst staje się bardziej emocjonalny i pozwala osobie czytającej na własną pracę – zarówno współodczuwania, jak i współmyślenia.

Prezentowany materiał ukazuje zarówno zróżnicowane formy radzenia sobie z utratą, jak i na istnienie rozszerzonej wspólnoty. Jednocześnie autorka wielokrotnie pokazuje, jak żałoba po zwierzętach towarzyszących i formy ich upamiętniania zderzają się z tym, co społeczne, a mianowicie z kulturowo ustanowioną hierarchią istnień, w ramach której śmierć zwierzęcia poza-ludzkiego jest traktowana jako coś mniej istotnego. Tymczasem dla rozmówców badaczki zwierzęta te były kimś istotnym, a ich utrata miała charakter traumatyzujący, niejednokrotnie zaburzając funkcjonowanie jednostki i sprawiając, że cały jej świat się rozpadał. Śmierć zwierzęcia towarzyszącego nie raz traktuje się tu jak śmierć członka rodziny, śmierć dziecka – jedną z najbardziej dotkliwych strat, jakie można sobie wyobrazić.

Autorka dowodzi, że stany emocjonalne związane ze śmiercią zwierząt towarzyszących wskazują na istnienie wspólnoty rozszerzonej, wspólnoty ponadgatunkowej. Pisząc o cmentarzach dla zwierząt, stwierdza:

Epifanie nagrobne, skierowane do konkretnego zwierzęcia oraz do wizytującego cmentarza człowieka, mają za zadanie z jednej strony podtrzymać pamięć o zmarłym, z drugiej przedstawić zwierzę jako istotę obdarzoną tożsamością, a zatem niejako je uczłowieczyć. Dzięki temu staje się ono niemal pełnoprawnym członkiem społeczności. Inskrypcje służą także również komunikacji, zarówno w obrębie rodziny ludzkiej – wyrażając wspólne dla wszystkich cierpienie w obliczu śmierci jednego z jej członków, jak i tej poszerzonej – ludzko-zwierzęcej, poprzez symboliczne formy komunikacji ze zmarłym zwierzęciem. (Roeske, 2025, s. 375)

Żałoba po zwierzęciu towarzyszącym i jej intensywność uzależnione są od siły relacji i stanowią świadectwo tego, jak istotne było za naszego, ludzkiego życia, jak ważną rolę pełniło we „wspólnocie śmiertelnych”.

Książka jest, w mojej ocenie, ze wszech miar poprawna – to właściwa produkcja akademicka, pisana na stopień w Polsce. Praca nie budzi zastrzeżeń zarówno pod względem struktury - jakże typowej! - jak i wymaganej erudycyjności, ale także przyjętej metodologii. Niemniej perspektywa badawcza zdaje się nie podejmować potrójnego kryzysu – „reprezentacji, legitymizacji i praktyki” (Denzin & Lincoln, 2009, s. 46) – badań społecznych i na nie również nie odpowiada. Autorka wprowadzie przywołuje również autoetnografię, ale w karłowatej formie i lokuje ją na marginesie swoich badań. Pomijam to, że nie zostają przywołane żadne kluczowe prace autoetnografów, chociażby aby wyjaśnić, o jakiej wersji autoetnografii mówi. To co bardziej problematyczne, to to że nie wyciąga z autoetnografii żadnych metodologicznych konsekwencji, jest ona raczej podporządkowana konwencjonalnemu sposobowi przeprowadzania badań. Tym samym otrzymujemy pod tym względem pracę poprawną, która w żaden sposób nie wykracza poza ramy ustanowione w polu nauki polskiej. Samo to nie jest oczywiście dużym zarzutem, chociaż trochę pracy, by przesuwać zastane ramy, jest zawsze zalecane – zwłaszcza gdy wchodzi się w przestrzenie nie-ludzkie, które prowokują do eksperymentów – prób oddawania perspektyw zwierząt innych niż ludzie (zob. Baratay, 2022).

Jak wiadomo, zbyt odważne postępowania metodologiczne mogą wiązać się z wykluczeniem i odmową nadania stopnia, by wspomnieć tylko o przypadku Mo Klosow (zob. Klosow, 2019), niemniej jednak omawiana praca lokuje się w ramach dogmatycznego obrazu myśli (Deleuze, 1997), w ramach nauki królewskiej (Deleuze & Guattarii, 2015), nie zaś anarchistycznej, która to wydaje się bardziej adekwatna dla nie-ludzkich wspólnot. Najzabawniejsze są fragmenty, w których autorka pragnie ustalać korelacje i zależności, jak gdyby prowadziła badania ilościowe lub/i eksperymentalne. Cóż, taki mamy metodologiczny klimat (zob. Szwabowski & Zańko, 2026) i widać, że nie tylko w pedagogice. Poruszając tego rodzaju tematykę warto podążyć raczej tropem Swietłany Aleksijewicz, będącej w moim przekonaniu mistrzynią ukazywania wielogłosowego rzeczywistości z perspektywy osób jej doświadczających (zob. Aleksijewicz, 2014), ale też po wirtuozersku pracuje na płaszczyznach intelektu i emocji, o ile sensowne jest ich rozdzielanie. Pod koniec książki Roeske zawiera opowieściom, oddając głos uczestnikom, bez pretensji do „analizowania” – i to są najmocniejsze fragmenty.

Pewien kłopot sprawiają też odniesienia do filozofii, po której Roeske prześlizguje się, nie pogłębiając żadnego z sygnalizowanych ujęć. Częściowo może to wynikać z tego, że opiera się w znacznym stopniu na cudzych interpretacjach, a nie na

samodzielnej lekturze źródeł, tak jakby dzieło filozoficzne było przejrzyste i dawało się zredukować do „głównych myśli”. Również i na tym obszarze autorka pomija istotne publikacje – zupełnie nieobecna jest na przykład Eva Meijer (2021a; 2021b), która pomogłaby Roeske uporać się chociażby z Heideggerem, a może i pozwoliła na pogłębienie analizy, wliczając w to obszar relacji między ludźmi i nie-ludźmi.

Mimo tych uwag książka Małgorzaty Roeske jest warta lektury, zwłaszcza, że stanowi chyba pierwsze w Polsce na tyle kompleksowe opracowanie problematyki śmierci nie-ludzi. Sam problem śmierci zwierząt innych niż ludzie jest istotny nie tylko poznawczo, ale też z punktu widzenia polityki. Książka skłania do dalszych dyskusji i refleksji. Roeske zauważa, że nasza kultura jest hierarchiczna również w odniesieniu do śmierci, umierania i żałoby. Są byty, którym odmawia się umierania, ich śmierć jest czymś nieistotnym, niekiedy nawet nie zasługującym na określenie tym mianem¹. Zwierzęta niebędące ludźmi nie tyle umierają, ile zdychają. Te byty zdychające zostają wyrzucone poza wspólnotę i nie są też godne łez. Te śmierci nie są „autentyczne”, nie są dramatyczne, nie można po nich rozpaczać.

Judith Butler zauważa, że dzieląc byty na te warte opłakiwania i nie, ustanawia się znormalizowany byt ludzki. Ten ostatni jest tym, co można, a nawet trzeba, opłakiwać. To, co poza ludzką normą, „normalnym” podmiotem ludzkim, już nie jest warte żałoby, jej brak wiąże się zaś z brakiem twarzy, odmową uznania pojedynczości, a zarazem włączenia w obszar moralności. Butler wskazuje na publiczną dystrybucję podziału na byty godne i niegodne żałoby – jednym z jej narzędzi jest na przykład nekrolog. Nasza kultura – ludzka, „arcy-ludzka” – dzieli byty na te, którym przysługuje prawo do bycia opłakiwanymi, oraz te, które zostały z niego wyłączone; byty warte uwagi – posiadające twarze, objęte moralnością – i te wykluczone z tego rodzaju obszarów. Jak pisze Butler, „jeśli życie nie jest godne opłakiwania, to nie jest do końca życiem; nie kwalifikuje się jako życie i nie jest warte uwagi. Jest już czymś niepoprzebanym – jeśli nie wręcz niemożliwym do poprzebania.” (2004, s. 34). To, kogo uznamy za godnego opłakiwania, jest istotną kwestią – stawką jest uznanie go za istotę żyjącą i wartą uwagi. Byty niegodne opłakiwania to byty nie-ludzkie.

Podział na tych, którzy umierają, i na tych, którzy po prostu zdychają, nie tylko odróżnia ludzi od nie-ludzi; w istocie, jak każdy podział, ustanawia normę ludzką,

¹ Przykładem może być dyskusja, jaka wywiązała się po słowach Jerzego Bralczyka, który próbował dowodzić niepoprawności językowej stwierdzenia, że zwierzę poza-ludzkie „umiera”.

przecinając też to, co człowiecze (Horta, 2024; Stirner, 1995). Odmawiamy twarzy nie tylko innym gatunkom, ale także przedstawicielom własnego – jak chociażby imigrantom, którzy nie wpasowują się w chronioną normę ludzką, skrojoną z myślą o figurze obywatela. Walka z gatunkowizmem (*specieicism*) to zatem jednocześnie walka ze wszystkimi podziałami – klasowymi, rasowymi, genderowymi – i na odwrót: walka z klasizmem czy rasizmem również może nosić znamiona gatunkowizmu (Singer, 2004; Horta, 2024). Książka Roeske stanowi właśnie tego rodzaju instrument walki o uznanie prawa do śmierci i prawa do opłakiwania bytów innych niż ludzkie.

W kontekście żałoby po zwierzętach poza-ludzkich Roeske pisze o „nieuprawnionej żałobie”. Kulturowo wciąż nie ma przyzwolenia na przeżywanie śmierci nie-ludzi tak samo, jak ludzi, mimo że – jak pokazują między innymi badania zawarte we *Wspólnocie* – nie ma istotnej różnicy, kto odchodzi. Osoby rozmawiające z autorką podkreślały nawet, że śmierć nie-ludzkiego zwierzęcia towarzyszącego była dla nich znacznie intensywniejszym przeżyciem niż śmierć członka rodziny należącego do ludzkiego gatunku². Nawet jeżeli śmierć zwierzęcia nie-ludzkiego nie była wydarzeniem bardziej istotnym, to jednak wykazywała wiele podobieństw do utraty członka rodziny, niezależnie od gatunku, do którego ów przynależy. Respondenci porównywali nie-ludzkie zwierzę towarzyszące do dziecka, do przyjaciela, nadając mu w ten sposób godność, którą niektórzy woleliby rezerwować dla „normalnego człowieka”. Dostrzegają oni też indywidualność poszczególnych istot i to, że okazują się niezastąpione. Dostrzegają twarz tam, gdzie mamy do czynienia z kocią albo psią mordką czy szczurzym pyszczkiem (zob. Szwabowski, 2023). Tym samym podważają, jeśli nie wręcz odrzucają, kulturową narrację odmawiającą twarzy innym bytom niż ludzkie.

Dostrzeżenie indywidualnej niepowtarzalności każdej żywej istoty – niezależnie od gatunku, do którego przynależy – sprawia, że w chwili odejścia zmagamy się z intensywnymi emocjami. Świat nam się rozpada, powstaje niesamowita pustka, której nie da się łatwo zapełnić. W przypadku ludzi dysponujemy rytuałami społecznymi, zrozumieniem, ale też i prawami, które nie przysługują komuś, kto przeżywa stratę po nie-człowieku. „Mimo iż reakcje na śmierć zwierzęcia są zbliżone do tych, jakie występują po śmierci bliskiego człowieka – pisze Roeske – to w społeczeństwach zachodnich brakuje kulturowo usankcjonowanych mechanizmów pomagających

² „Również dla Zuzanny śmierć psa zapamiętana została jako silniejsze przeżycie, niż poprzedzająca ją utrata dziadków.” (Roeske, 2025, s. 225)

opiekunom wyrazić swój żal, wobec czego zmuszeni są oni do poszukiwania alternatywnych sposobów radzenia sobie z żałobą” (2025, s. 216).

Roeske prezentuje te kontrkulturowe próby, opisując formy pogrzebu, upamiętniania, ale też rozmaite drogi „dochodzenia do siebie”, a zarazem akcentuje napięcie między doświadczeniem jednostek a kulturowymi ramami żałoby. Dominująca kultura nie tylko często odbiera żałobnikom prawo do tego, co czują, ale też do myślenia i mówienia o własnych emocjach i przeżyciach. Nawet formy kolektywne, jak cmentarze dla zwierząt, zderzają się z przeświadczeniem o hierarchii wpisanej w umieranie. Z drugiej strony oddolne praktyki i głosy wyrażające się pomimo obojętności czy niezrozumienia, jakie napotykają w społeczeństwie, przekształcają powoli kulturę i obyczaj, coraz bardziej uwrażliwiając na istnienia inne niż ludzkie. Można powiedzieć, że związane z nimi praktyki żałoby są rodzajem uwrażliwiającej publicznej pedagogii.

Roeske zwraca uwagę na to, że mamy do czynienia z jeszcze jedną hierarchią dotyczącą umierania i prawa do żałoby:

Psy i koty postrzegane są jako gatunki zdolne do nawiązywania bliższej relacji z człowiekiem. Predyspozycja ta miałyby wynikać z ich cech gatunkowych: bardziej rozwiniętego intelektu i wyższych kompetencji komunikacyjnych. Konsekwencją tego przekonania jest jeszcze niższy poziom społecznej akceptacji żałoby po gatunkach zwierząt towarzyszących innym niż psy i koty, w konsekwencji czego w przypadku tych gatunków spotykamy się ze zjawiskiem z wielokrotnionej nieuprawnionej żałoby. (Roeske, 2025, s. 228)

Hierarchiczny porządek opisuje także relacje między nie-ludzkimi zwierzętami towarzyszącymi, a tymi które towarzyszą nam jedynie w formie jedzenia; tymi, które są po stronie świata życia i tymi, które są po stronie świata śmierci (Konecki, 2022); tymi, które tkwią w obozach masowej produkcji i których życie trudno nazwać życiem – odmówiono im go, przemieniając w pasmo cierpień (Foer, 2019) – a których trupy wystawiane są na widok publiczny i konsumowane przy rodzinnym stole. Tych śmierci już całkiem się nie oplakuje, a byty pozbawia tak twarzy, jak imienia.

Roeske zdaje sobie sprawę z tego, że jej badania są zawężone do pewnej grupy osób, które dostrzegły pojedynczość istot żywych, które dostrzegają ich twarz i odpowiadają troską na etyczne wezwanie. Niemniej jednak można postawić pytanie, czy te osoby uwrażliwiły się też na inne byty, którym nasza kultura odmawia twarzy i które brutalnie wykorzystuje? Wiemy, że troska o nie-ludzkie zwierzęta towarzyszące niekoniecznie musi pokrywać się z troską o wszystkie nie-ludzkie zwierzęta

(zob. Singer, 2004), badania Roeske pokazują jednak, że do tego rodzaju poszerzenia horyzontów moralnych faktycznie czasem dochodzi.

Śmierć nie-ludzi niesie za sobą intensywne emocje, dla których arcy-ludzkie społeczeństwo – nie wiedzieć czemu przeświadczone o suprematyzmie człowieka i arbitralnie wykluczające szereg istnień – nie przewidziało adekwatnego miejsca we własnym obrębie. Śmierć istot poza-ludzkich ma między innymi charakter otwierający, transformujący – w wielu wypadkach pojawienie się nie-ludzkiej istoty zmieniało tych, z którymi wchodziła w interakcje. Odejście tego kogoś – danej twarzy, danego ciała, koniec określonej relacji nie do zastąpienia i nie do otworzenia – wytwarzało nowe powiązania, kierowało ku innym ciałom potrzebującym pomocy. Tak jakby doświadczenie śmierci otwierało na byty, które pozostają nieuznawane w ramach współczesnej kultury Zachodu.

To wątek interesujący z punktu widzenia pedagogiki, zarówno bowiem siła relacji z tym, co nie-ludzkie działa przekształcająco – wychowuje trochę kontrkulturowo, wyzwala ze schematów, poszerza horyzonty i czyni bardziej wrażliwym – jak i odejście tej istotnej osoby nie-ludzkiej rani nas, umożliwiając wspólnotę opartą na podatności na zranienie.

Trochę szkoda, że autorka nie pokusiła się o filozoficzną refleksję o tytułowej wspólnotocie śmiertelnych. Na ile fakt bycia-ku-śmierci wpływa na konstytuowanie się wspólnotowości? Jaki rodzaj *my* wyłania się w cieniu śmierci? Gdy sięgałem po książkę, interesowało mnie, na ile koncepcja wspólnoty śmiertelnych różni się lub pokrywa z moją koncepcją wspólnoty cierpiących (Szwabowski, 2023). Nawet jeśli Roeske nie dostarcza odpowiedzi, to można jednak pokusić się o samodzielną pracę. Przedstawione przez nią opowieści ukazują horyzontalne struktury i kruchość relacji opartych na głębokim zaangażowaniu emocjonalnym. Śmierć, odchodzenie, cierpienie Innego, ukazuje *my* w nieustannym procesie wzajemnego zatroskania, w którego toku współbycie staje się równoważne ze stawianiem się na sposób nie-ludzki. Włączenie w ramy tego *my* odbywa się nie tyle na podstawie określonego zbioru cech zaklętych w Ideale, ile raczej przez podkreślenie podatności na zranienie, kruchości istoty czującej – śmierć staje się wydarzeniem w znacznym stopniu otwierającym, uwrażliwiającym, wymuszając delikatny sposób bycia właśnie z uwagi na zranienie.

Pomimo dążenia do „obiektywności” i „naukowości”, książka Roeske jest ważną pozycją. Wpisuje się w publiczną pedagogię w imieniu nie-ludzi. To znaczy, wpisuje się w strategię nie-ludzkiej pedagogiki serca, podważając rozróżnienie na ludzi i nie-ludzi. Jest to głos, który pomimo „akademickiego” powstrzymywania się od

zaangażowania, angażuje się w horyzontowanie wspólnot i rozszerzanie naszego horyzontu o istnienia inne niż ludzkie. Roeske nie tylko przytacza „dane”, udaje jej się – zwłaszcza gdy zawiera opowieści – uwrażliwiać osoby czytające. Dzięki naukowemu dystansowi, książka nie porusza tak dogłębnie i boleśnie jak reportaże Darii Grzesiek o żałobach po zwierzętach poza-ludzkich (Grzesiek, 2025), co może okazać się przekonujące dla tych osób czytających, które wolałyby uniknąć silnych wzruszeń. Książka Roeske wpisuje się w tendencję powolnego destabilizowania antropocentryzmu. Mówienie o prawie do żałoby po zwierzętach nie-ludzkich może oddolnie przekształcać dominującą kulturę. Upamiętnianie osób nie-ludzkich, które odeszły, snucie opowieści o tym, jak wielki wpływ wywarły na określone osoby, jak odmieniły życia i jak diametralnie ich świat się rozpadł (i przebudował) po ich odejściu, może stanowić publiczną pedagogię uwrażliwiającą na twarze inne niż ludzkie.

Bibliografia

- Aleksijewicz, S. (2014). *Czasy secondhand. Koniec czerwonego człowieka* (J. Czech, tłum.). Wydawnictwo Czarne.
- Baratay, É. (2022). *Kocie sprawy. Koty tworzą swoją historię: XVIII-XXI wiek* (K. Jarosz, tłum.). Wydawnictwo w Podwórku.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Verso.
- Deleuze, G. (1997). *Różnica i powtórzenie* (B. Banasiak & K. Matuszewski, tłum.). Wydawnictwo KR.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2015). *Tysiąc plateau*. Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2009). Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań naukowych W N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych* (t. 1, s. 19–76, K. Podemski i in., tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foer, J. S. (2019). *Zjadanie zwierząt* (D. Dymińska, tłum., wyd. 2, popr.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Grzesiek, D. (2025). *To był tylko pies: O żałobie po zwierzętach*. Wydawnictwo Dowody.
- Horta, O. (2024). *Po stronie zwierząt* (J. Wiśniewska, tłum.). Słowo/obraz terytoria.
- Klosow, M. (2019). *Gender bending: Praktyki przekraczania kulturowych norm płci*. Książka i Prasa.
- Konecki, K.T. (2022). Lifeworld and deathworld in human and nonhuman animal relationships. *Symbolic Interaction*, 45(3), 449-460. <https://doi.org/10.1002/symb.590>
- Meijer, E. (2021a). *Zwierzęta mówią: W stronę demokracji międzygatunkowej* (A. Małecka & M. Biedrzycki, tłum.). Wydawnictwo Drzazgi.
- Meijer, E. (2021b). *Żęzyki zwierząt* (A. Oczko, tłum.). Wydawnictwo Marginesy.
- Roeske, M. (2025). *Wspólnota śmiertelnych*. Pasaże.
- Stirner, M. (1995). *Jedyny i jego własność* (J. Gajlewicz & A. Gajlewicz, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN. (Oryginał opublikowano 1844).

Szwabowski, O. (2023). *Nie-ludzka wspólnota cierpienia: Nie-ludzkie relacje i kruchość*. Rys.

Szwabowski, O., & Zańko P. (2026). Wywrotowa lekcja metodologii – punkowy musical pogo-krytyczny. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 22(1), 80-101.

<https://doi.org/10.18778/1733-8069.22.1.05>