

Recenzja rozprawy doktorskiej p. mgr Małgorzaty Roeske, *Wspólnota śmiertelnych. Tanatologia zwierząt towarzyszących w perspektywie etnografii wielogatunkowej*, napisanej pod kierunkiem p. Profesora Dariusza Czai.

Chciałbym zacząć moją recenzję od zdania dotyczącego samej istoty tyleż samego problemu, co i temperatury emocjonalnej nie tylko odzwierciedlonej w stylistyczno-retorycznym wyrazie, ale wchodzącej w samo sedno zagadnienia. Zdanie to brzmi następująco: „Moja siostra powiedziała, jak Diego zginął, że ten dom został bez serca. Że serce tego domu odeszło. I miała rację. Bo ten dom nie będzie już nigdy taki sam, jak był z Diegiem” (s.325). Praca dotyczy śmierci zwierząt towarzyszących, jej psychologicznych i kulturowych aspektów, ale czytam ją także, a może nawet przede wszystkim, jako dociekanie tego, co stanowi o istocie więzi człowieka ze światem. Pytanie dotyczy tego, co jest *sercem* ludzkiego domu, przy czym teza rozprawy głosi (i tu jej niebagatelny wyraz polityczny, jakże nam dzisiaj potrzebny), że owo „serce” ludzkiego domu jest stanowione przez to, co do niego przychodzi, co w nim gości, i co wymaga bezwarunkowego gościnnego przyjęcia. Ludzkie będzie bardziej ludzkie tylko za przyczyną nie-ludzkiego – tak pozwalam sobie streścić (zapewne w sposób niedopuszczalnie skrótowy) myśl p. Roeske.

Jest dla mnie rozprawa p. Małgorzaty Roeske studium nie tylko o *przywiązaniu* (człowieka i zwierzęcia), ale także o *powiązaniu* (losu zwierzęcia z losem człowieka) i – szerzej – *związaniu* (bytu z byciem, z tego punktu widzenia patrząc, rozprawa p. Roeske wiele zawdzięcza refleksji Martina Heideggera, o czym więcej za chwilę). Tu od razu staje przed nami pewna wątpliwość; dotyczy ona tego, jak opiekun, żywiąc szczere uczucia wobec swego zwierzęcego towarzysza, projektuje jego wzajemność. Jest ona niejako „założona”, odczytywana z zachowania zwierzęcia i nie chciałbym jej w żadnej mierze kwestionować, natomiast zastanawiam się, czy takie założenie szczególnie silnej wzajemności w jakimś stopniu zwierzęcia nie ubezwłasnowolnia, przywiązuje do człowieka bez możliwości poluzowania więzów. Czytam wyznanie jednej z respondentek p. Roeske: „Ten pies był po pierwsze taką przepustką do wolności, po drugie istotą, która wiedziałam, że mnie bardzo kocha i ja go też kochałam i wiedziałam, że mogę po prostu... że on tej miłości nie odrzuci” (s.355), i zastanawiam się nad źródłem tej pewności „nieodrzcenia”. Powtarzam, jako ktoś zżyty z psami, kto

doświadczył także ich miłości i straty, nie podważam prawdziwości takiej relacji; zastanawiam się nad tym, czy jako człowiek nie nadużywam przeświadczenia o więzi i nie eksploatuję dla celów własnej próżności gatunkowej. Pytanie to trudne do pominięcia, bowiem, jak przekonuje nas Autorka, „dla etnografii wielogatunkowej [istotny jest – T.S.] postulat poszerzenia pola zainteresowań antropologii o zwierzęta, pojmowane jako aktorzy społeczni, oraz włączenia ich do procesu badawczego, przy jednoczesnym dążeniu do zachowania ich podmiotowości” (s.12). Byłbym zobowiązany Doktorantce za chwilę refleksji na ten temat.

Wracam do głównego wątku recenzji, czyli do kwestii *związania*. W tej perspektywie śmierć istoty bliskiej jawi się jako radykalne *od-wiązanie*, z którym pozostający przy życiu musi sobie w jakiś sposób poradzić. *Od-wiązany* doświadcza pustki i rozpaczki; być może nie będzie zbyt śmiałością orzec, że dopiero jako *od-wiązany* doświadcza wszystkich dramatów i antynomii wolności, o których pisali egzystencjaliści. Kładłbym nacisk na egzystencjalne i egzystencjalistyczne rozumienie wolności jako tragicznego (w sensie Camusowskim) wyzwania domagającego się działania, ale jednocześnie nie uprawniającego do zajmowania postawy w jakikolwiek sposób uprzywilejowanej wobec innych, nie-ludzkich, bytów. W tym znaczeniu p. Roeske wykracza w swej refleksji poza ograniczenia związane z pojęciem wolnej woli, mającym dostarczyć argumentów świadczących o przewadze istoty ludzkiej nad innymi bytami. Działanie, a więc ogólnie rzecz biorąc – sprawczość, obejmuje także istoty nie-ludzkie, i choć oczywiście należy zachować należyłą ostrożność w jej opisie, nie mniej takie ujęcie pozwala na zatarcie granicy między człowiekiem-opiekunem a zwierzęciem towarzyszącym bez zakładania wyższości tego pierwszego. Inaczej więc niż u Rousseau, bowiem, jak pisze Autorka: „Wolność, w ujęciu Rousseau, to sprawczość, zdolność do samodoskonalenia i rozwoju. Cecha ta umożliwia człowiekowi zdobycie przewagi nad zwierzętami. Utożsamiana ona jest z godnością, prawami i obowiązkami (Lejman 2008: 155)” (s.30). Rousseau pewnie też byłby trudny do zaakceptowania jako patron rozprawy, gdyż jego myśl operowała ostrą dychotomią natury i kultury, a zakwestionowanie tejże jest jedną z głównych przesłanek myślenia posthumanistycznego. Jak czytamy:

„Fundament dla postulatu rozszerzenia perspektywy etnograficznej na pozaludzkie gatunki zwierząt stanowi przekonanie o konieczności

zmiany zakresu tego, co należy określić mianem „społecznego” (Hamilton, Taylor 2017: 166). Ta zmiana paradygmatu wynika z zakwestionowania ugruntowanego w tradycyjnie pojętej humanistyce dualizmu pomiędzy naturą i kulturą, poprzez dostrzeżenie wielowymiarowych wzajemnych powiązań pomiędzy tymi dwoma, arbitralnymi przecież, konstruktami” (s.65).

Jeżeli zwierzęta, a to przeświadczenie inspiruje pracę p. Roeske, są „aktorami” życia wspólnego, przeto i im przynależna jest kategoria sprawczości, zaś *związanie* człowieka i zwierzęcia zyskuje teraz jeszcze jeden wymiar: życie wspólne wymaga uzgodnień i ograniczeń absolutnej wolności, sprawczość musi być tyleż respektowana, co limitowana, a zatem *związanie* wymaga pewnego kompromisu i rezygnacji. Stąd następne pytanie do Autorki: z jednej strony Jej respondenci mówią o pewnej *communitas*, co wiąże się z tym, że zwierzę uczy się/nabywa pewnych uspołecznionych (np. higienicznych) zachowań, słucha poleceń, etc. Z drugiej strony wielu z Jej rozmówców powołuje się na to, że tolerują zachowania rozdzielności ról wynikającą z uzgodnień podstawowych zakłócającą (np. wspólnotę łoża i pościeli), co nadawałoby zwierzęciu prawa nadzwyczajnej sprawczości. Mamy więc problem *par excellence* polityczny: jak układają się relacje we wspólnocie, która niezależnie od tego, że jest wspólnotą „aktorów” (także w sensie Latourowskim), jest przede wszystkim *wspólnotą bycia*, która zaczyna formować się jeszcze zanim pomyślimy o jakiegokolwiek roli społecznej czy gatunkowej (kto spoglądał w oczy patrzącego na nas zza kraty schroniska psa, wie, o czym mówię). Chcemy odczuwać szczególną więź i bliskość nie uciekając się do kategorii ściśle politycznych (pan-sługa, władca-poddany), ale jednocześnie wiemy, że muszą być instaurowane pewne zasady, które odnosiłyby się nie tyle do nas jako „ludzi” i do nich jako „zwierząt”, ale do nas wspólnie jako **współ-istniejących**.

Oczywiście, obowiązują nas prawa kodeksowe (ochrona dobrostanu zwierząt) i moralne (nie krzywdzić), ale nie o tego rodzaju regulacje chodzi. Szczególne *związanie* opiekuna i zwierzęcia sięga głębiej i właśnie to głębokie źródło *współ-bycia* jest powodem, dla którego w sposób oczywisty respektujemy prawa jurydyczne i moralne. Nie dla nich samych, ale dla *wspólnoty tego-co-jest*.

Stąd kwestia trzecia, z którą zwracam się do Autorki: zgadzam się ze zgrabnym i trafnym sformułowaniem pozwalającym krótko zdać sprawę z ewolucji w sposobie, w jaki filozofia traktowała zwierzęta: „(...) filozoficzny status zwierząt okresu

postkartezjańskiego wyznaczony został poprzez starcie racjonalizmu (Locke, Leibniz, Condillac), wedle którego rozum stanowi *differentia specifica* człowieka, organizuje on ludzkie działania i porządkuje popędy, a jego zwierzęcym analogonem jest instynkt, oraz materializmu (La Mettrie, Holbach, Hume), poddającego krytyce system Kartezjański i negującego jakościowy przeskok między umysłem człowieka i zwierzęcia” (s.29).

To prawda, podobnie jak prawdą jest zwrócenie uwagi na przełomową rolę Jeremy’ego Benthama. Mam natomiast problem ze sposobem, w jaki Autorka zajmuje się refleksją Heideggera. Nie ma tu nieścisłości czy błędów, ale nie wiem, czy Autorka nie zrezygnowała ze stratą z kategorii *Mitsein*, która – gdyby ją zreinterpretować – mogłaby otworzyć drogę do stworzenia fundamentu dla wspólnoty wszystkiego-co-jest. Nawiasowo zauważę, że Inga Iwasiów wymienia właśnie „bycie z-„ jako wzór duchowego współistnienia człowieka i zwierzęcia w myśli Olgi Tokarczuk, a Ryszard Koziołek pewnie z tych samych powodów mówi o „ciągłej komunii różnorodnych dusz”. I po drugie, kwestia śmierci. Rozumiem, że pojęcie „umierania” jest dla Autorki rozprawy pojęciem operacyjnym i pragmatycznie wycelowanym: chodzi o medyczno-psychologiczno-kulturowy splot okoliczności związanych ze słabnącym ciałem, z ciałem stopniowo opuszczanym przez ducha, a nie wyłącznie o sam moment śmierci. Stąd uwaga:

„Heidegger zdaje się nie przywiązywać większej wagi do rozróżnienia między pojęciami śmierci i umierania, a ono wszak jest dla tej dyskusji kluczowe. Umieranie stanowi proces, który jest doświadczany, i jako taki może zostać poddany refleksji, interpretacji oraz opisowi. Śmierć natomiast jest jedynie punktem, zakończeniem procesu, momentem, do którego na płaszczyźnie zarówno świadomości, jak i języka nie mamy dostępu” (s.53).

Wszystko prawda, ale pamiętajmy o słynnej formule *Sein zum Tode*, która wczytuje umieranie w samą materię bycia, a więc umieranie nakierowuje ku śmierci, ale nie jestem pewny, że odnosi się tylko do momentu, kiedy śmierć owa wygasza ostatecznie czynności życiowe. Zdaję sobie sprawę, że Autorce chodzi o prześledzenie procesu, w którym zwierzę zaczyna słabnąć i tego, jak ono samo, i ludzki opiekun postępują, by okazać swą sprawczość. Wiele miejsca w rozprawie zajmują świadectwa tego rodzaju. Ale jednak chciałbym spytać Autorkę, czy jednak nie „okroiła” nieco

refleksji Heideggerowskiej sprowadzając ją głównie do punktowego doświadczenia śmierci, rezygnując z jej procesualnego charakteru. Rzecz tym ważniejsza, że łączy się z głęboką refleksją Heideggera nad czasem i nieuchronną czasowością bytu. Jedną z respondentek p. Roeske zdaje się mówić właśnie o tym: związanie ze zwierzęciem nakierowuje ją ku śmierci. Związanie z psem, którego życie będzie najprawdopodobniej krótsze niż opiekunki, każe jej cieszyć się terażniejszością, ale dynamika tego zjawiska bierze się z nagle doświadczanego „poczucia skończoności”. Posłuchajmy:

„Myślę, że ważne, żeby o tym mówić i podkreślać, że to są istotne relacje, które wiele wnoszą do naszego życia. I ze zwierzętami to jest wyjątkowe, bo ja wiem, że Ema kiedyś umrze. I ok, ona może zaspokajać nasz instynkt rodzicielski, bo dzieci nie mamy i może wypełniać jakąś potrzebę posiadania dzieci, ale to nie jest to samo, wiadomo, bo po dzieciach nie spodziewasz się tego, że odejdą za jakiś czas. A tu ja mam to z tyłu głowy gdzieś na co dzień i tym bardziej staram się cieszyć tą relacją i cieszyć tą obecnością, bo wiem, że ona nie jest na zawsze (...) Dzięki temu, że mam to poczucie skończoności naszej relacji, tym bardziej doceniam te chwile” (s.208).

Zatem sumuję to pytanie: *Mitsein, Sein zum Tode*, i czasowość bytu – czy Autorka widzi możliwość powrotu do niektórych poruszanych przez siebie kwestii z użyciem tych pojęć? Proszę mnie dobrze zrozumieć: nie wytykam Autorce usterek, a jedynie chciałbym dowiedzieć się od Niej jako osoby kompetentnej, czy widzi możliwość pójścia drogą, której nie jestem pewny, ale która (być może) jest obiecująca. Tym bardziej, że p. Roeske kilkakrotnie właściwie mówi o *Mitsein*. Na przykład wtedy, gdy proponuje swój termin „patografie empatyczne”, którą rozumie „jako opowieść o starzeniu się, chorobie i umieraniu zwierząt towarzyszących oraz związaniem z tym cierpieniem fizycznym i psychicznym. Jest to opowieść prowadzona przez opiekunów, a więc osoby, które wytworzyły ze zwierzętami bliskie relacje, oparte nierzadko na długotrwałej i intensywnej **współegzystencji**” (s.87). Z kolei w innym miejscu znajduję trop wspólnoty w bolesnym doznaniu czasowości istnienia, która wydaje się zespałać człowieka i zwierzę: „Przedstawione powyżej aspekty pozwalają na postawienie hipotezy, że **choroba i umieranie stanowią zjawiska, w których bardziej marginalne stają się różnice międzygatunkowe**, a wspólne kulturowo elementy tych doświadczeń bazują na sile i specyfice relacji pomiędzy dwoma, nawet odrębnymi gatunkowo, jednostkami” (s.115).

Związanie będące przedmiotem uwagi Autorki ma charakter moralny. Nadaje temu przeświadczeniu mocy, czyniąc je głównym przesłaniem rozprawy. Czytamy: „Zasadniczą tezę, jaka wyłania się z analizowanego materiału, przedstawić można następująco: postawy, opinie i praktyki opiekunów, związane z doświadczeniem umierania zwierząt, wskazują na wyobrażenie o istnieniu międzygatunkowej wspólnoty moralnej, do której włączone zostały zwierzęta towarzyszące. Rzecz jasna zasady tej nie należy ekstrapolować na każdą relację pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem o statusie towarzyszącego – warunkiem jest zaistnienie odpowiednio bliskiej więzi międzygatunkowej” (s.150).

O naturę stopnia owej „odpowiedniości” już pytałem. Teraz jedynie dopytam: zważywszy, że język porzuca nas w sytuacji głębokiego cierpienia i umierania, moralnym staje się to, co jesteśmy w stanie wywnioskować z pracy wyobraźni. Ta ostatnia wydaje się nieodzowna w sytuacji obcowania z chorym zwierzęciem, bowiem słabujący człowiek potrafi powiadomić o niektórych przynajmniej objawach choroby, odczuciach, symptomach. Wyobraźnia jest więc warunkiem naszego współ-istnienia ze zwierzęciem: w relacjach ludzkich w wielkim stopniu jest pomocna, natomiast zdaje się oznaczać co innego: ma charakter moralny wtedy, gdy pozwala zobaczyć dalekie konsekwencje naszego działania, co winno wpłynąć na ich charakter. W przypadku zwierząt wyobraźnia jest gwarantem głębi i szczerości naszego związania nie tyle w przyszłości, co tu i teraz. Ceną jaką płacimy za działanie wyobraźni jest antropomorfizacja (której pod żadnym pozorem nie należy utożsamiać z antropocentryzmem). W pracy wyobraźni następuje zapewne trudny do wyśledzenia (i nazwania) moment, w którym przekraczamy granicę międzygatunkową, doświadczamy współ-bycia, ale moment ów niknie, gdy przychodzi do nazwania go. Pisze p. Roeske:

„To nasza świadomość pozwala nam rozpoznawać, na drodze intuicji i empatii, zachowania zwierząt i interpretować je jako wskazujące na cierpienie. Gdybyśmy mieli do czynienia z bytem, którego stanu mentalnego nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie, taka operacja nie byłaby możliwa. Ponadto należy pamiętać, że antropomorfizm stanowi podstawową i w istocie jedyną dostępną perspektywę poznawczą dla człowieka. Innymi słowy, bez wspólnego punktu odniesienia, jakim jest postrzeganie zachowań zwierząt w kategoriach ludzkich, niemożliwe byłoby zbudowanie emocjonalnej relacji między człowiekiem a zwierzęciem”(s.148).

Nawet wyobraźnia i empatia nie mogą granicy zlikwidować, ale pozwalają - przez nieokreślony i niewyartykułowany moment - na zawieszenie jej kategoryczności. Ciekawą podpowiedź znajduje Autorka u Coetzee'go, dla którego „ludzka świadomość istnienia to poczucie ucieleśnionej obecności w świecie, nie tylko produkowania myśli. Doświadczenie śmierci natomiast stanowi mniej lub bardziej drastyczne zerwanie z ową zmysłową pełnią życia, bez względu na gatunek” (s.49). Jeżeli mowa o obecności „ucieleśnionej” można założyć, że znajdujemy się w sferze przedrefleksyjnej, z którą następuje zerwanie w momencie śmierci. Jak brzmiałaby więc odpowiedź na pytanie, jakie Doktorantka stawia w tym miejscu: „Czy zatem śmierć należy postrzegać jako zjawisko czysto dyskursywne, czy też u podstaw przedrefleksyjne?” W cytowanym fragmencie powieści Coetzee sugeruje, że doświadczenie śmierci ma wymiar „przerażenia intelektualnego” za sprawą „wyobraźni”, a zatem czy mylilibyśmy się wnioskując, że (1) zwierzę, w naszym sposobie myślenia o nim nieposiadające wyobraźni, jest od owego przerażenia wolne oraz (2) człowiek nigdy nie jest zdolny całkowicie stać się „ucieleśnioną obecnością”, „pulsującym życiem”, a więc (3) śmierć ludzka jest nieuchronnie dyskursywna, choć naszym obowiązkiem (o ile tylko traktujemy życie z powagą) jest próba dociekania „podstaw przedrefleksyjnych” (czy nie dlatego Nietzsche w *Zaratuście* tak zdecydowanie występuje przeciwko „wzgardzicielom ciała?”). Zacytujmy fragment powieści południowoafrykańskiego pisarza:

„Ten, kto mówi, że życie ma dla zwierzęcia mniejsze znaczenie niż dla człowieka, nigdy nie trzymał w dłoniach zwierzęcia, które zмага się ze śmiercią. Do takiej walki staje cała istota zwierzęcia, bez żadnych zahamowań. Mówi pan, że zwierzęcej walce o życie brak wymiaru przerażenia intelektualnego, efektu, jaki może zapewnić wyobraźnia, i z tym się zgadzam. Zwierzęta nie cierpią w taki sposób, ponieważ cała ich istota mieści się w żywym, pulsującym życiem ciele (Coetzee 2004: 91)” (s.49).

W tym miejscu powraca istotny element usytuowania zwierzęcia w systemach religijnych, a zwłaszcza w chrześcijaństwie. Autorka słusznie przywołuje myśl św. Tomasza odmawiającą zwierzęciu duszy myślącej i równie trafnie krytykuje społeczne i kulturowe konsekwencje takiej filozofii. „W podtrzymywaniu granicy człowiek-zwierzę

często podnoszony jest też argument religijny. Śmierć zwierzęcia, jako istoty pozbawionej duszy i niezdolnej po praktyk religijnych, nie posiada wymiaru duchowego, tak więc stosowanie w jego przypadku rytuałów i symboliki religijnej stanowi poważne nadużycie. Co ciekawe, sam fakt pochowania zwierzęcia w miejscu do tego przeznaczonym, czyli na cmentarzu, dla części rozmówców sam w sobie posiada aspekt religijny i z tego względu zostaje odrzucony” (s.265). Chciałbym jednak spytać Autorkę o Jej stanowisko wobec myśli wybitnego polskiego teologa ks. profesora Wacława Hryniewicza, który w swej filozofii *apokatastasis* wyraźnie wskazywał (przytomnie nie licząc na aprobatę hierarchów), że będziemy zbawieni wyłącznie z naszymi psami i kotami (szerzej: i zwierzęta dostępują zbawienia).

Summa summarum: przedstawiona mi do zaopiniowania praca jest dobrym przykładem rozprawy z dziedziny refleksji posthumanistycznej, w której z konieczności muszą pojawić się wątki krytyczne wobec standardowej perspektywy antropocentrycznej. Wielokrotnie Autorka przytomnie przestrzega przed myleniem antropomorfizmu z antropocentryzmem, ale nie pomija także okoliczności związanych z osiągnięciami nauk przyrodniczych i technicznych, które sprawiają, że „dotychczasowe kryteria, wyznaczające granicę pomiędzy tym, co ludzkie i pozaludzkie, ulegają zatarciu. Sytuacja taka wymaga redefinicji tego, co stanowi o istocie człowieczeństwa”. W rezultacie „zasadność rozważań nad kształtem relacji człowiek-zwierzę określona jest przez postulat rewizji kryteriów, które stanowią o istocie człowieczeństwa oraz redefinicji pojęcia człowieka (s.12).

Znajduję w rozprawie p. Małgorzaty Roeske nie tylko właściwe przygotowanie w zakresie lektur teoretycznych, ale także i ujmującą wrażliwość na niewyartykułowane cierpienie zwierząt oraz pełną zrozumienia postawę wobec ludzi usiłujących mniej lub bardziej nieudolnie (a któż z nas jest udolny w tym względzie?) wypowiedzieć cierpienie podwójne: zwierzęcia towarzyszącego i własne. To ważna praca, dająca dostęp do rozproszonych lub trudno dostępnych danych i przydałaby się (po niewielkich zmianach) w wersji książkowej.

Napisanie rozprawy zapewne nie było łatwym zadaniem, bowiem sceną dążenia do naukowej precyzji są głębokie emocje, i to zarówno respondentów badań pani Roeske, lecz również jej samej. Stąd wyczuwalne nieuchronne napięcie między wysoce

uporządkowaną formą starającą się ująć w ponumerowanych rozdziałach i podrozdziałach materiał emocjonalnie rozlewny, a wzruszającymi i poruszającymi doświadczeniami owe emocje wywołującymi. Może chciałbym zobaczyć, jaki byłby efekt, gdyby Doktorantka nie kryła się za podwójną gardą numeracji i poszukała własnej formy akademickiej wypowiedzi, a może przemawia przeze mnie pragnienie uwolnienia dyskursu akademickiego z nieznośnych niekiedy rygorów. Bliska jest mi myśl Zygmunta Baumana, że „to literatura: powieść, reportaż, esej wypełnia socjologiczne powołanie lepiej niż socjologia akademicka” (cyt. za: Artur Domasławski, *Wygnaniec. 21 scen z życia Zygmunta Baumana*. Wielka Litera: Warszawa 2021, s. 313). Ale wspominam o tym wszystkim tylko dlatego, żeby ostatecznie skomplementować sposób, w jaki Doktorantka uporządkowała materiał będący wynikiem Jej badań.

Bez wątpienia rozprawa p. mgr Małgorzaty Roeske spełnia wszelkie wymogi stawiane tego typu pracom, w pełni ją rekomenduję do dalszych etapów postępowania doktorskiego. O ile procedury Uniwersyteckie dopuszczają taką możliwość, praca zasługuje, moim zdaniem, na wyróżnienie.

Tadeusz Sławek

prof. dr hab. Tadeusz Sławek

Uniwersytet Śląski, Katowice

w Cisownicy, 14 kwietnia, 2022

