

„Mi az, hogy cicafarok?”

Dilemmák az emberi és nem-emberi fajok kapcsolatáról

Martin Heidegger és Peter Sloterdijk „vitája” apropóján

„A ló nem tudja magáról, hogy ló. – Hát aztán?
Vajon mit nyert vele az ember, hogy tudja, hogy ember?”
(Cioran 1999. 35.)

I. BORZALOM VERSUS BIZALOM

„Az ember és a háziállatok – e borzasztó együttlakozás történetét még nem írták le megfelelően, a filozófusok pedig éppenséggel máig sem értik, hogy nekik mi keresnivalójuk van ebben a történetben” (Sloterdijk 2000. 448). Sloterdijk szavai több szempontból is reflexió tárgyává tehetők. Én most egy kritikai és egy affirmatív megjegyzést szeretnék e mondathoz fűzni. A kritikai észrevétel úgy hangzik, hogy az elmúlt időszak pandémiás helyzete az emberek körében az ember és a háziállatok (vagy éppenséggel kitágított érvénnyel mérlegelve, a nem-emberi létezők) „együttlakozását” véleményem szerint más megvilágításba helyezte ahhoz képest, mint ami Sloterdijk szavaiból kitűnik. Ezen együttlakozásnak éppenséggel nem a borzasztó, hanem a bizalmi oldala erősödhetett fel, legalábbis a tekintetben, hogy a bezártság nemhogy rontott volna az ember és az állat kapcsolatán, hanem megteremthetett egy olyan dimenziót, a térnek egy olyan meghitt szféráját tette belakhatóvá, ahol az, amire az állat képes, harmonikusan összeért azzal, ami az ember sajátja. Az ösztönös-affektív-perceptív erő elementárisan alakította az akarati-értelmi-apperceptív aktivitást. Méghozzá oly módon, amire az embernek nagyon nagy szüksége volt, hogy integritását ne veszítse el. Persze tudom, hogy Sloterdijk szavai, amelyek az együttlakozás borzasztó mivoltának a kiemelését célozzák, éppen arra a tisztázatlanságra utalnak, vagy abból a tisztázatlanságból fakadnak, ami az emberek állatok irányába történő szelídítési szándékának és a mindebben megnyilvánuló erőszaknak az ambivalens természetét jellemzi (e tekintetben például más nem-emberi lények vonatkozásában is releváns problémáról van szó, gondolhatunk a tenyésztés és géntechnológia egyre expanzívabb mivoltára). Ez a szándék az állatban genuin meglévő energia elfojtását eredményezi, ahogy az a farkasnak kutyává történő

átalakulásában, vagy épp a vadmacskák cicává való metamorfózisában meg tapasztalható. S hát joggal kérdezhetné Sloterdijk tőlem, hogy amikor a meghitt-bizalmi viszonyt hangsúlyozom, nem éppen ez a szelídítési tendencia erősödik-e fel vagy visszhangzik a szavaimban. Erre az évrre nyilván nehezen tudnék nemmel válaszolni, maximum azt tudnám felelni, hogy én magam igyekszem úgy belakni a háziállatommal való együttes teret, hogy abban neki is meglegyen a tágasság és a játéklehetőség mozgás- vagy éppen küzdőtere. Pontosabban – ahogy Martin Heidegger mondaná (a *Lét és idő* után született *A metafizika alapfogalmaiban*) – igyekszem úgy belakni a háziállatommal való együttes teret, hogy e térben ő maga a neki leginkább megfelelő viszonyulásmódokat, a dolgokhoz, hozzám való „hozzáférhetőségét” (ez a heideggeri terminus technicus) élje meg (vö. Heidegger 2004. 252–255, 257).

Ami az affirmatív reflexiót illeti: abban maximálisan igaza lehet Sloterdijk-nak, hogy a filozófusok értetlenek, de legalábbis leplezett vagy kevésbé leplezett zavaruknak adnak hangot, ha meg kell valamiképpen nyilvánulni az állattal vagy más nem-emberi létezővel kapcsolatban. Mert hogyha én magam ezennel a bizalmi-meghitt viszonyt szeretném dicsérni és hangoztatni az állatokkal való együttlakozás terén, akkor, meglehet, többre mennék némely költő ez irányú véleményének felidézésével, mondjuk például Weöres Sándor vagy akár József Brodskij történeteivel – hogy most tényleg csak őket említsük, és Somlyó György, Tandori Dezső vagy Thomas Eliot vonatkozó szövegeit rögtön engedjük is el. Szóval mint talán nem kevesek előtt ismeretes, amikor a macskája elpusztult, Weöres öngyilkos akart lenni, Brodskij pedig a mindennapi élete metakommunikatív gesztusai java részét a macskájától, Mississippitől sajátította el: például amikor az ujjait begörbítve, „karmolva” érintette meg valamely embertársa vállát vagy hátát, az a kitüntetett figyelem és elfogadás maximális jelének számított a részéről.¹ Ha egy pillantást vetünk Weöres vagy Brodskij macskájukkal közös képére – az előbbi ül a szobájában és az ölében pihen a macska, az utóbbi a kezében tartja egy fal előtt állva –, a meghittség és a nyugalom oly erősen árad mindkét fotóról, hogy az tényleg szíven üti az embert.

Most mégis Heidegger és Sloterdijk „vitájából” szeretném megérteni az ember és az állat együttlakozásának bizalmi dimenzióját, ami azt jelentené közelebbről, hogy miképpen vagyunk képesek – képesek vagyunk-e egyáltalán – mi, emberek, litotizálni önhitt-fennhéjázó természetünket, *sui generis* az állattól (vagy más nem-emberi lényektől) érkező impulzusok révén. Mielőtt azonban

¹ Bengt Jangfeldt írja Brodskijról szóló könyvében: „Brodsky macskaember volt. Ezen nemcsak azt értem, hogy egész életén át macskákkal vette körül magát, hanem hogy az általa használt nyelvet erősen átítatta a macskák kommunikációs stílusával. [...] Joseph a macskabeszédet barátainak és olyanoknak tartotta fenn, akikkel rokonszenvezett. Hátulról közelített, megkarmolta az ember vállát, és azt mondta: mjau. Válaszként ugyanezt várta, vagy egy doromboló »mrrau«-t. Ehhez a kódhoz hozzátartozott, hogy ha az embernek tetszett valami, akkor lassan és kifejezően megnyalta a száját.” (Jangfeldt 2012. 242.)

Heidegger és Sloterdijk álláspontját rekonstruálnám, és aztán mégiscsak egy költőhöz, nevezetesen Rainer Maria Rilkéhez fordulnék, hogy *A nyolcadik elégia* híres szavait és képeit megpróbáljam a filozófiai rekonstrukció mellé odaállítani, néhány előzetes megfontolást bocsátanék közre.

II. A PÓK ÉS A HOLDVILÁG

Mielőtt belekezdenénk a konkrét témánk taglalásába, két mozzanatot szeretnék érinteni, részint érzékeltetendő, hogy az embernek más, a mienktől eltérő fajokhoz vagy lakonikusan „nem-emberek”-hez való viszonyulása nem új keletű probléma – nyilván mind a borzalmas, mind a bizalmas vonatkozásokat illetően –, részint megfontolandó azt, hogy az a problémamező, amelyen a heideggeri és sloterdijki „vita” zajlik, egyáltalán a megfelelő terep-e az embernek önmagához és a világához, illetve más, nem-emberi fajokhoz való kapcsolatát elgondolni. Az első, mondjuk így, történeti mozzanat Friedrich Nietzsche gondolkodása körül formálódik, a második, nevezzük módszertani dilemmának, Peter Singer néhány megfontolásához folyamodik. E két mozzanat együtt, azt gondolom, kellőképpen ráhangolhat bennünket Heidegger és Sloterdijk „vitá”-jára.

Nietzschénél többször is, helyenként a legváratlanabb s drámai módon, előkerülnek az állatok. Ezek az alkalmak tűnhetnek esetlegesnek, de bárhogyan legyen, mindig filozófiailag motiváltak és performáltak. Talán a legismertebb szöveghely e tekintetben az *Így szólott Zarathustra* elején *A három átváltozásról* szóló beszéd. Az állati metamorfózis szubverzív jellege e helyt abban áll, hogy Nietzsche éppen a szellem átváltozásának folyamatát metaforizálja animális jegyekkel: „A szellem három átváltozását beszélem el nektek: miként lesz a szellemből teve, és a tevéből oroszlán, és miként lesz az oroszlán gyermekké végül” (Nietzsche 2000. 31). Ez az animális szubverzív metaforicitás azért figyelemre méltó, mert a filozófus itt tulajdonképpen gondolkodása főbb elveit, fogalmait, a nehézkedést és a szabadságot tárja az olvasó elé igencsak plasztikusan:

A teherbíró szellem magára veszi mind ezt a súlyt: akár a teve, mikor megrakodva nekivág a sivatagnak, sivatagának éppúgy vág neki ő is.

Ámde a legkietlenebb sivatagban megtörténik a második átváltozás: oroszlán lesz a szellemből ott, és szabadságot rabol magának, hogy ő legyen ura önnön sivatagának. (Uo.)

A plaszticitás abból adódik, hogy Nietzsche az állatok genuin attribútumait aknázza ki a szellem kétféle formája, a nehézkedést magára vállaló, illetve a szabadságot kivívó jellegének bemutatására. A teve valóban arról nevezetes, hogy hihetetlen embertelen körülmények között is bírja a terheit, az oroszlán pedig elképesztő erejénél fogva mindig elveszi azt, ami (szerinte) az övé.

Ez az állati motivika persze tűnhet sztereotipnak, de az olvasó feltehetően tudta (annó dacumál is), mire asszociáljon. Nem feltétlen van így azonban egy másik különös szöveghely állati szereplőjével kapcsolatban. Az „ugyanannak örök visszatérése” nagy gondolatának első előfordulásaként számon tartott locusról van szó, a *Vidám tudomány* 341., *A leghatalmasabb teher* című aforizmájáról.

Mi lenne, ha egy napon vagy éjszakán egy démon utánad lopakodna a legmagányosabb magányba és így szólna hozzád: „Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned, és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, gyönyörnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie számodra, ugyanabban a sorrendben és egymásutániségben – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és holdvilágnak a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem magamnak. A lét örök homokórája mindújra megfordul – és te vele együtt, te porszem a porból!” (Nietzsche 2003. 192 [a fordítást egy-két helyen módosítottam – V. T].)

Ezt a szöveghelyet ahányszor olvasom, annyiszor lep meg mind motivikája, mind ideája, ha mondhatom így. Az idea nyilván az örök visszatérés gondolata, de ami most engem igazán érdekel, az a pók animális motívumának e helyen történő – összességében mégiscsak meglepő, sőt felkavaró – felbukkanása.

Merthogy mit is keres itt és most, a nagy gondolat ideájának megszövegezősekor, egy pók? Valóban pusztán csak annyiról lenne szó, hogy ez a szorgalmas kis állat az emberi élet kimondhatatlan kicsinységének szimbolizálására lenne jelen a szövegben? Hogy ugyanúgy vissza kell térnie minden gyönyörnek, gondolatnak és pillanatnak, a holdvilágnak, életed minden nagyságának, s persze kicsinységének, mint itt az ablak szegletében meghúzódó póknak? Feltehetően igen, ennyiről van szó, de az mégiscsak megfontolnivalókat rejt magában, hogy éppen egy pók szerepel e helyt és ebben a kontextusban, az állhatatos szorgalom és nyugalom, vagy még inkább, az elidőzés, a tartósság, kitartás e szimpatikus és szimptomatikus hőse. Méghozzá azért megfontolandó, mert az állhatatosság, kitartás, elidőzés mind olyan jellemzői az életnek, amelyek az ismétlésben, a visszatérésben rejlő differenciáló mozzanat *ellenében* vannak/lehetnek egyáltalán. Eszerint tehát a pók szimbolizálta jelentésteremtés látszik talán a leginkább alátámasztani a nagy gondolatot, pontosabban az „ugyanannak örök visszatérése”-ből az ugyanazt és az örököt. Hovatovább a nagy idea legplasztikusabbnak tűnő társa ezen a szöveghelyen a pók animális motivikája.²

² Később persze a pók is megtalálja e szubverzív rendszerben, az ismétlés felkavaró mozgásában a „helyét” és a funkcióját, gondolhatunk az *Adalék a morál genealógiájához* „imperatívusz- és finalitás-pók”-jára, vagy a *Virradat* és a *Zarathustra* tarantulájára. Akármiképp legyen is, ezekben az allegorikus megfogalmazásokban az örök visszatérés nagy gondolatában rejlő produktivitást elfojtó vagy egyáltalán lehetővé sem tevő elv nyilvánul meg, „az ésszerűség-

Persze e sérülékenynek – bár egyáltalán nem légből kapottnak és védhetetlennek – tűnő belátás nem fedheti el előttünk Nietzsche meglehetősen ambivalens viszonyát az állatokhoz. Merthogy összességében arról van szó, hogy Nietzsche mintha meg sem próbálná az állati létet mint *sui generis* állati létet elgondolni, hanem mindig az emberi viszonylatában utal rá.³

III. PERSPEKTÍVAVÁLTÁS VAGY MENTÁLIS UGRÁS?

Hogy az ember képes-e más nem-emberi fajokhoz, lényekhez aszerint viszonyulni, ami nem az ő lényegi diszpozíciójából ered, hanem a másik felől érkezik lényegi aspirációként, az máig megválaszolatlan – de nem reménytelen s hiábavaló – kérdésfelvetés (vö. Széplaky 2018). Ha már Nietzsche-nél időztünk az előbb, akkor az ő életének és gondolkodásának kvázi örületbe hajló iniciatívája, a torinói jelenet inszenázhatná a legpontosabban ezt a kérdésfeltevést. Mint ismeretes, Nietzsche-t a bántalmazásnak kitett ló tekintetében megjelenő szenvedés kerítette hatalmába, ezért borult a nyakába s kezdett el jajveszéklni.⁴ Az algodicea e plasztikus és megrázó mozzanata a szenvedést és a fájdalmat nem a tehermentesítési procedúrák egyikeként állítja be, hanem megpróbálja akként láttatni, ami: teherételként (vö. Sloterdijk 2001. 147–157). Ez a szenvedést, fájdalmat teherként, teherételként elgondolt, elgondolhatóvá tevő animális aspiráció lehet a közös nevező a nem-emberi lényekhez való viszonyulásban. Joggal merülhet fel itt a probléma, hogy a kereszténység nagy elbeszélése szintén a szenvedés, a szenvedőkkel való együttérzés gyakorlatához kapcsolódik. Csak amíg ebben a tradícióban folyamodhatunk (sőt hívőként folyamodnunk szükséges), úgymond, egy nagy tehermentesítő entitáshoz, az istenhez – voltaképpen ez lenne a theodicea lényege –, addig a nietzschei, modern algodiceában erről szó sincs, se folyamodásról, se tehermentesítésről: az embernek nincs más útja, mint felvállalni a szenvedés terhét. S ebben közös az állattal vagy más nem-emberi fajokkal.

Nos, Peter Singer, kortárs bioetikus és filozófus is azon az állásponton van, hogy a szenvedés lehetne a közös platform az emberi és nem-emberi létező közötti kapcsolat újragondolásához és rendezéséhez. Egészen pontosan ő inkább az „érzőképesség” kifejezését használja: „a kényelem kedvéért használom ezt

ben gyökerező” „bosszú szelleme, semmi más, mint a bosszú szelleme, a pók”, ahogy Gilles Deleuze írja (1999. 51). Ehhez vö. Tanczos 2020. 436.

³ Nietzsche állat-értelmezéséhez, egyáltalán ahhoz, hogy a genealógiai gondolkodásban az állat fogalma miképpen konstituálódik, vö. Schwendtner 2011. 19–45.

⁴ E jelenetre hivatkozni, persze, meglehetősen kockázatos, mert amennyire elterjedt a Nietzsche-biográfiában, éppannyira meghatározhatatlan és bizonytalan az eredete, magam is csak azért bátorkodom utalni rá, mert szcenikáját és spektakuláris erejét tekintve nehéz lenne a mostani témánk szempontjából kifejezőbb hátteret felvázolni. A lovas jelenet problematikájához vö. Young 2010. 531–533.

a szót, nem egészen pontosan ugyan, a szenvedésre, valamint az élvezetre és örömrre való képesség rövidítéseként” (Singer 2003. 213).⁵ Az érzés képességének ilyen szcenírozása és előtérbe helyezése annak a problematizálásnak a fényében válik igazán izgalmassá, hogy a filozófia – legalábbis a metafizika és a modernitás – válasza az ember és az állat viszonyíthatóságára leginkább az emberi létező kitüntetett létmódjának kimunkálása lett, azaz a gondolkodásban, pontosabban az észhasználatban kijelölt s végeredményben totalizált létpozíció. Singer szerint viszont ez egyáltalán nem magától értetődő: „Az érzőképesség [...] korlátja [...] az egyedüli védhető határ mások érdekeinek figyelembevételkor. Ezt a határt valami olyan tulajdonságban kijelölni, mint az intelligencia vagy a racionalitás, esetleges megoldás lenne.” (Uo.) Mint látni fogjuk, az *animale rationale* megoldási javaslatát Heidegger se prolongálja, de amíg az ő kritikájának az eredőjét effektíve az ember, a jelenvalólét horizontja preformálja, addig Singer kritikáját a nem-emberi létező érdekének elfogadása és érvényesítése motiválja.

Bizonyos, hogy minden érzőképes lény képes olyan életet élni, ami boldogabb vagy kevésbé gyötrelmes, mint más életek, ennél fogva pedig igényt tartanak arra, hogy számításba vegyék őket. E tekintetben az emberek és a nem-emberek közötti megkülönböztetés nem éles, inkább egy folytonosság, ami mentén fokozatok és fajok közötti átfedések vannak, az élvezet és kielégülés, vagy a fájdalom és szenvedés egyszerű képességétől az összetettebbekig. (Singer 2003. 216.)

Ám ahhoz, hogy ezt az affirmatív distinkciót megtehesse az ember a nem-emberekkel kapcsolatban, azaz hogy ne a kirekesztő szétválasztás, hanem az elfogadó megkülönböztetés gesztusa munkáljon benne, és ne az elkülönítés, hanem a folytonosság tapasztalata legyen az osztályrésze, nyilván nem feltétlen elég az oly sokat hangoztatott szemlélet- vagy perspektívaváltás, hanem ahogy Singer fogalmaz, „szokatlan mentális váltás”-ra van szükség (Singer 2003. 208). A mentális váltás révén egyrészt felfedezhetjük s tudatosíthatjuk magunkban, hogy úgy formáljuk világunkat és hozzuk meg döntéseinket, ami konzisztensen a mi

⁵ Singer e felismerésében alapvető inspirációs forrást jelent Jeremy Bentham gondolkodása, akit idéz is a szerző: „Eljő *talán* a nap, amikor a többi állati teremtmény is megkapja azokat a jogokat, amiktől eddig csupán a zsarnokság fosztotta meg őket. A franciák máris felismerték, hogy a bőr feketesége nem ok arra, hogy egy emberi lényt jogorvoslat nélkül kiszolgáltassunk kínzóí kénye-kedvének. Egy nap talán belátjuk, hogy a lábak száma, a bőr szőrössége vagy az *os sacrum* végződése éppennyire elégtelen okok arra, hogy egy érzékeny lényt ugyanerre a sorsra kárhoztassunk. Mi másnak kellene kijelölni ezt az áthatolhatatlan határt? Az értelmi képességek vagy netán a beszéd készsége? De hát egy kifejlett ló vagy kutya vitán felül racionálisabb, mint ahogy beszédesebb állat is, mint egy egynapos, egyhetes vagy akár egy hónapos gyermek. De tegyük fel, hogy mégsem így van, számít ez? A kérdés nem az, hogy tudnak-e gondolkodni, tudnak-e beszélni, hanem hogy *képesek-e szenvedni*.” (Vö. Singer 2003. 212, kiemelés az eredetiben.)

malmunkra hajtja a vizet, aminek következtében tehát mindig a nem-emberi létezők szenvednek hátrányt, másrészt „a mienktől eltérő fajok tagjaival, vagy ahogy populárisan, bár félrevezetően nevezzük őket, az állatokkal kapcsolatos attitűdjeink és gyakorlataink” (uo.) alapvetően megváltoztathatók lennének. Singer ezért azt szorgalmazza, „hogyan az egyenlőségnek azon alapelveit, amikről legtöbbször felismertük, hogy saját fajunk minden tagjára ki kell terjesztenünk, terjesszük ki más fajokra is” (uo.).

Singerrel messzemenően egyetértek, azonban a nyolcvanas évek második felében megfogalmazott gondolataink a tekintetben talán srófolni vagy szigorítani kell, hogy immár nem elég a váltás; mentális ugrásra van szüksége az embernek ahhoz, hogy a nem-emberi lényekkel való kapcsolatát egyáltalán áthangolja.

IV. SZEGÉNYES VILÁG VAGY A VILÁG METAMORFÓZISA I.

Hogy Martin Heidegger és Peter Sloterdijk hogyan vitatkozik, miképpen bocsátkozik bele abba a közös térbe, amelyet a polemosz közege jelent, arról nyilván megoszlanak a vélemények. Heidegger ilyen irányú hajlandóságáról sokat elárulnak egyik legismertebb tanítványa, Hans-Georg Gadamer szavai, aki szerint Heidegger sokkal szívesebben beszélgetett vidéki és falubeli parasztemberekkel az időről és az állatokról, mintsem hogy vitatkozott volna filozófus-kollégáival (Gadamer – Forget – Le Rider 1981). Sloterdijk polemikus belemerülése a gondolat születésének folyamatába ugyanakkor – állítólag – szignifikánsnak tekinthető. Az elmúlt évtizedekben talán csak Jürgen Habermas vitatkozott többet Sloterdijknál – maradva német nyelvterületen, mert persze Jacques Derrida vagy Michel Foucault szintén nagy debattőrök voltak. Mindez persze pusztán megérzés és feltételezés a részemről, mindazonáltal az valóban igaz, hogy Sloterdijk szinte valamennyi szövegét a polémia performatív felhajtóereje szüli: műveiben voltaképpen hol nyíltabb, hol rejtettebb módon folyamatosan vitázik a német (vagy más európai) filozófiai tradíció különböző áramlataival, főként Heideggerrel és az ún. Frankfurter Iskola berkein belül formálódó kritikai elmélettel (azon belül is leginkább talán Theodor Adornóval és Jürgen Habermasszal). Ez a debattőr magatartás meghatározó vonása a gondolkodásának, amely mind a filozófiai esszéisztika, mind a tudományosabb igényű fogalmi rendszerépítés követelményeinek megfelel.⁶

⁶ Manfred Frank szerint, aki szintén többszöri vitapartnere Sloterdijknak, az „új érthetőség” áramlatának egyik csúcsteremtője Sloterdijk. Ez azt jelenti közelebbről, hogy „a fiatalabb kultúrteoretikusok nemzedéke itt kezdett elhatárolódni a sebzett szűrősságtól, az Adorno-féle zsargon addig hangadó modorosságától, sőt még az újfrancia-neostrukturális szövegek retorikus homálya is kezdett kivilágosodni”. Sloterdijk szövegeiben az intellektuális szubsztancialitás és a műveltség együtt jár a filozófiai érzékkel és az esszéisztikus ábrázolásmóddal, és egy valóban élvezetes és provokatív stílusban kulminál. Ez a stílus – megint csak

Amit most a klasszikus vita oppozícióiként szeretnék beállítani, az voltaképpen a heideggeri híres *Humanizmus-levéltre* adott sloterdijki replika, tehát egy időben több mint ötven év elválasztotta közös gondolati tér az emberről való gondolkodás lehetőségéről. Ebben a gondolati térben kap helyet néhány megfontolás az állat és az ember közti viszonyról. Most ezekre fókuszálok. Bár nyilvánvalónak tűnik, hogy az állat helyének és szerepének megítélése egyáltalán nem lehet független azoktól az elgondolásoktól, amelyek alapján Heidegger a humanizmust kritika tárgyává teszi. Ezennel nincs mód ezt a gondolatmenetet minuciózusan végigkövetni, de talán elég is annyit hangsúlyozni most, hogy Heidegger szerint a legnagyobb probléma az ember metafizikai önreflexióját illetően nem másban rejlik, mint hogy „a *homo humanus humanitas*át a természet, a történelem, a világ, a világalap, azaz az egészében vett létező egy már rögzített értelmezésére tekintettel határozzák meg” (Heidegger 1994. 125). E „rögzített értelmezés” szerint a „metafizika az *animalitas* felől gondolja el az embert, nem pedig a *humanitasra* irányulóan” (Heidegger 1994. 127). Az *animalitas* felől elgondolt emberi létmód az *animal rationale* diszpozíciója, amely jóllehet az emberben meglévő ész kitüntetését megvilágítja, de nem ad magyarázatot a jelenvalólét leglényegesebb vonására, azaz a létre vonatkoztatottságára: „az ember csak akkor létezik [*west*] önnön létezésében [*Wesen*], ha a lét szólítja.” (Heidegger 1994. 128) Márpedig az állatot Heidegger szerint nem szólítja a lét: „az élőlények úgy vannak, ahogy vannak, anélkül hogy létükből mint olyanból a lét igazságában állnának, és az ilyen állásban a létükben időzőt [*Wesende*] őriznék” (Heidegger 1994. 130). Heidegger olyannyira el akarja távolítani az állatot az ember dimenziójától, hogy az isteni magasságos szféráját közelebbinek (fel)tételezi az emberihez az állattal való, minden „képzeletet meghaladó” „testi rokonság” mélységeihez képest (uo.). E megfontolások mentén jutunk el ama híres megkülönböztetéshez a világ és a környezet között, amely szerint az állatnak nincs világa, pusztán környezete, mert „ugyan a növények és az állatok környezetfüggők, de nincsenek soha szabadon odaállítva a lét világló tisztásába – és csak ez »világ« – ezért nincs nyelvük.”⁷ (Uo.)

Itt a heideggeri elgondolás döntő pontjához értünk, amelyről joggal írja Vajda Mihály – nem kis részben s vállaltan Jacques Derrida Heidegger-interpretációjához kötődve – *Heidegger és az állat kísértete* című tanulmányában, hogy meglehetősen tisztázatlan és nem kis zavarodottságot mutat. Tudniillik Heideggernél az állat (problémája) kísértetként jár vissza, ami mindközönségesen azt jelenti, hogy egyáltalán nem tudja kellőképpen tisztázni az állat diszpozícióját az emberhez való viszonyában, azaz képtelen megragadni az állat létét, létformáját.

Frank szavaival élve – „nemcsak kerüli a harsány hangokat, de mindenki másénál inkább képes elhatolni a váratlanul lényeggé váló árnyalatokig” (Frank 2000. 456).

⁷ Ennek a gondolatnak az aprólékos filozófiai kimunkálását olvashatjuk *A metafizika alapfogalmaiban* (Heidegger 2004. 230–337), az állatra vonatkozó „középső tézis”-ről lásd Heidegger 2004. 239–256.

Egyszer azt mondja, hogy az állatnak nincs világa, pusztán környezete, majd pedig azt, hogy világa sincsen, környezete sincsen, s olyat is mond, hogy az állat világa szegény. Vajda idézi Heidegger *A metafizika alapfogalmai* című előadásának híres hármas tézisformáját a 44. § végéről: „1. A kő világ nélküli. 2. Az állat világban szegény. 3. Az ember világképző.” (Vajda 1996. 275.)⁸ Az első és a harmadik állítással nem nagyon lehet problémánk, a baj a középső tézissel van:

Ahhoz, hogy megértsük a heideggeri állatfogalmat, nem kerülhetjük el, hogy megtudjuk, hogyan viszonyul – már ha egyáltalán – a két másfajta létező, nevezetesen a materiális létező és az ember. Mihez? Ha nem lenne állat, nyugodtan mondhatnánk, hogy „a” világhoz. Hiszen a materiális létezőnek (a kőnek) egyértelműen nincsen világa, nem viszonyul semmihez. Az ember meg viszonyulhat a világhoz, neki (bizonyos értelemben egyedül neki) ugyanis van világa. Az állattal van a baj. (Vajda 1996. 273–274.)

Igen, az állattal van a baj – legalábbis a heideggeri beállítódásban. Mert ha azt kérdezzük, „mi az, hogy cicafarok”, ez a heideggeri perspektívában, ahogy azt megint csak Vajda fejtegeti, nem jó kérdés, mert ezzel a létezőre kérdezzünk, nem a létező létére.

Hogy a fenében van az, hogy megfélekedtünk a létre irányuló kérdésről, és mindig csak a létezőkre kérdezzünk rá, ha ez egy könyv, akkor mi az, hogy könyv, mi az, hogy tárgy, mi az, hogy ember, mi az, hogy cicafarok, akármire rákérdezzünk, társadalmi problémákra stb. Csakhogy mit jelent az, hogy mindezek egyáltalán vannak? Ez a legnagyobb kérdése a filozófiának, ez tényleg gyermeki kérdés. És ez az a kérdés, amit a filozófia tényleg elfelejtett. Mert nem tudunk rá válaszolni, sosem is fogunk tudni válaszolni rá, és mégis ez a legfontosabb. (Vajda–Kardos 2017. 265–266.)

Csakhogy Heidegger zavarban van akkor, amikor a cicafarok létére kell rákérdezni. Itt falba ütközik. Nem tudja az ember világban-való-létében elrendezni az állat létét.

V. SZEGÉNYES VILÁG VAGY A VILÁG METAMORFÓZISA II.

Az állat-kérdést illető heideggeri zavar forrása tehát szoros összefüggésben van azzal, hogy Heidegger számára alapvetően és konstans módon tisztázandó probléma marad – tehát *sui generis* tisztázatlan – az ember önmagához és a világ(á)hoz

⁸ Vajdának ez egy 1995-ös tanulmánya, a szóban forgó heideggeri korpusz 2004-ben jelent meg magyarul, az ott olvasható fordítás így hangzik: „1. A kő világtalan. 2. Az állat világszegény. 3. Az ember világképző.” (Heidegger 2004. 239.)

való viszonya. Ez a viszony *ideáliter* a tulajdonképpeniség vagy autenticitás létmódjában formálódik, és abban az értelemben van szó itt valamiféle iránymozgás motiválta folyamatról, hogy a megértés és a nem-értés feszültségterében a jelenvalólét egzisztálását inkább a helyesség, jogosság, uram bocsá az igazság ritmizálja. De hát mi alapján tételezhetjük fel az egyik vagy másik egzisztáló létmódja vonatkozásában, hogy helyes vagy helytelen? Hogyan kell vagy lehet a helyesség, méltányosság vagy éppen az igazság tekintetében itt különbséget tenni? (Tugendhat 1970. 308–309.) A jelenvalólét saját önmaga-létének az elhatárolását és megformálását sokféle lehetőség játékterében végezheti el, s jóllehet „az elhatározottság nem irányul az igazságra, hanem a mindenkori lehetőség igazsága az, hogy a jelenvalólét a saját tulajdonképpeni önmaga-léte által határozza el magát”, ezen a ponton egy alapvető nehézségbe ütközünk, és ütközik maga Heidegger is. „Ennek a koncepciónak a nehézsége nyilvánvalóan abban van – írja Ernst Tugendhat éleslátóan a husserli és heideggeri igazságfogalomról kiadott könyvében –, hogy a tulajdonképpeni önmaga-lét (a halálhoz való előrefutás stb.) formális meghatározása és a mindenkori konkrét lehetőségek terve között egy hirtelen, éles szakadás keletkezik” (Tugendhat 1970. 360). A probléma, amibe ütközünk, tehát nem más, mint annak a közvetítésnek a tisztázatlan és megoldatlan mivolta, amely a jelenvalólét tulajdonképpeni léte és a létlehetőségek játéktere között teremtené kapcsolatot.

Nos, e létmódok és lehetőségformák közötti, Heidegger inszcenírozta mediális zavar nemcsak az ember önképére hat ki, hanem más létformákhoz való viszonyát is beárnyékolja. Az itt tapasztalható bonyodalomra Sloterdijk rendkívül pontosan és szeizmikus érzékenységgel reflektál, meglehetősen világos és egyértelmű választ ad. Mondjuk így, Sloterdijk szerint Heidegger – ha élhetünk ilyen frivol megfogalmazással – fordítva ül a lovon. Ha tetszik, Nietzsche, Cioran vagy épp Bentham lován. Ti. az igazi zavarnak nem az állat megértéséből kellene származnia, hanem éppenséggel az emberéből. Az ember kudarcot vallott állatként, s elkezdte a saját útját járni – lényegében ezt állítja Sloterdijk. Nem érthetjük meg sem az embert, sem az állatot, sem a kettejük viszonyát, ha nem vagyunk hajlandóak tudomást venni bizonyos fajtörténeti, hominizációs és neoténikus folyamatokról. Márpedig Heidegger, ezt állítja nyomatékosan Sloterdijk, mindezekről nem hajlandó tudomást venni, ha némely összefüggésben elő is kerülnek nála zoológiai és biológiai problémák.

A tisztás tényleges története, amelyből az emberről való, a humanizmusénál mélyebbre ható töprengésnek ki kell indulnia, [...] két nagyobb elbeszélésből áll, amelyek egy közös perspektívában futnak össze, tudniillik annak bemutatásában, hogy a sapiens-állatból miként alakult ki a sapiens-ember. (Sloterdijk 2000. 447.)

Az emberré válás történeti folyamatából ezt az állati genealógiát egész egyszerűen vakság kihagyni. Mert ha erre nem reflektálunk kellőképp, akkor nem va-

gyunk képesek felmérni az „antropogenetikus forradalom” mibenlétét. Persze tévednénk, ha ebből a sloterdijki problematizációból csak annyit szűrnénk le, hogy ez már megint az ember nagyságát és kizárólagos kitüntettségét irányozza elő, itt pusztán az arra való törekvésről van szó, hogy tisztábban láthassuk, mi az, ami állati, és mi az, ami emberi. Hogy megragadhatjuk azt az eseményt, amely a biológiai születést a világrajövetel aktusává teszi.

Itt játszódik le az antropogenetikus forradalom: a biológiai születés kiszakadása a világrajövetel aktusává. E robbanásról Heidegger – a maga csökönyös elzárkózásával mindennemű antropológia elől, és azon buzgalmában, hogy a jelenvalólét meglétének és világban-való-létének kiindulópontját ontológiailag tisztán megőrizze – messze nem vett kellőképpen tudomást. Mert annak, hogy az ember azzá a lénné válhatott, amelynek világa van, fajtörténeti gyökerei vannak, amelyekre a koraszülés, a neoténia és az ember krónikus állati éretlenségének kifürkészhetetlen fogalmai utalnak. Némi merészséggel azt is mondhatnánk, hogy az ember olyan lény, amely állati mivoltában és állatnak való megmaradásában kudarcot vallott. (Uo.)

Az ember állatként átélt kudarca világának megváltozásával járt, addigi világából kizuhant, egyszermind belevettettet, bevonult, bevonódott egy másik világba. Ám ez az átváltozás nyomot hagyott rajta, melyet Sloterdijk a „nyelvre való rá-találás”-ként ír le. A sloterdijki hipotézis az állat és az ember viszonyára éppen e metamorfózis mozgása általi elrendeződést kínálja, s ebben az állat genuin létmódja ugyanolyan relevánsan domborodhat ki, mint az emberé.⁹

VI. AZ ÁLLAT ÉS A „NYITOTT”

Persze joggal vethetnénk Sloterdijk szemére, hogy az állati létmód genuin természetét az emberré válás genealógiájában tetten ért kudarc-mozzanat felől, innen visszatekintve magyarázni – olyan negatív gondolkodási aktus, amely éppen az állatiság sajátosságát téveszti szem elől. Mondhatná erre Sloterdijk, hogy minden perspektíva kérdése, és hát mégiscsak mi gondoljuk el ezt az egész hó-belevancot, az állatok maximum dörzsölődnek, vágtnak, enni s inni kérnek, megvédenek bennünket stb. Vagyis az állatok, mondjuk már igen régóta mi, emberek, affektív, ösztönös erejüknél fogva viszonyulnak a világukhoz, a világunkhoz. Amikor Dante az emberi beszéd kialakulásáról, mibenlétéről morfondírozik, azt az angyalokhoz és az „alsóbbrendű élőlényekhez”, az állatokhoz képest

⁹ Hogy ez a probléma, tehát az ember más, nem-emberi fajokkal való együttélésének feladata, vagy egyáltalán az élet lehetőségfeltételeinek domesztikációs és civilizatorikus formálása mennyire nem hagyja nyugodni Sloterdijkot, azt mutatja az antropocén világ égető problémáinak nem szűnő reflektálása, kritikája a részéről (vö. Sloterdijk 2017 szövegeivel, különösen az első kettővel: 7–59).

rendezi el, amennyiben azt állítja, hogy azért pusztán „egyedül az embernek adatott meg, hogy beszéljen”, mert „az angyalok csodálatos gondolataik nyilvánítására rendkívül gyors és elmondhatatlan értelmi képességgel rendelkeznek (melynek segítségével egyikük a másik számára önmagától és azonnal teljesen ismertté válik)”. Az állatoknak sem volt szükséges, hogy kialakuljon a beszélő-képességük, „hiszen – hangzik Dante érve – csupán természetes ösztönük vezet őköt” (Dante 1965. 350).

Az állatoknak ezt az organikus dimenzióját kiemelni, nos, ez megint csak olyasmi, amivel az ember szokta „elintézni” az állat viszonyulását a világhoz, mondván, nekik nincs eszük, az nekünk, embereknek van. És ekkor már ismét csak az *animal rationalénál* tartunk, az embernek kiutalva a racionalitást, és meglefedkezve újból arról, ami bennünk is állati, „a képzeletet meghaladó” „testi rokonság” vonatkozásáról (Heidegger 1994. 130). Sokféleképpen lehet variálni ezt a gondolatot, nem feledkezve meg arról, hogy persze mennyire „okos” tud lenni az állat is.¹⁰ Rilke híres versében, *A nyolcadik elégiában* szintén ez az organikus dimenzió elevenedik meg, noha ez első olvasásra egyáltalán nem nyilvánvaló. A költemény első két sora alapján akár még úgy is tűnhet, hogy Rilke az emberrel egyenrangú szinten, ugyanabban a létvonatkozásban jeleníti meg az állatot, hiszen a „Kreatur” kifejezés egyként utal az emberre és az állatra, mindkettő teremtettségére, illetve a „szemléli”, „látja”, „néz” (*sieht*) kifejezés megint csak egybefoglalja az érzéki és a szellemi értelemben vett látást:

Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. (Rilke 1996. 35)

Tárt szemmel szemlélik az állatok
A Nyitottat. (Rilke 1983a. 264)¹¹

Am ha tovább olvassuk a szöveget, a teremtmény vagy élőlény története szétágazik állatra és emberre, és Rilke leginkább úgy próbálja láttatni a kétféle élőlény közötti különbséget, hogy léte terébe, világába az állat belebocsátkozik, benne van abban, a „Nyitott”-jában az ő sajátossága szerint, míg az ember képtelen belemerülni létlehetősége terébe, mondjuk így, Nyitottjába, pusztán előtte toporog. Az egész vers szcenikáját és poétikáját ez a „benne” és „előtte” közötti különbség szervezi. Az organikus lét éppen ennek a *benné*-nek, ennek az önön-létbe-merülésnek a sajátossága, míg, tehetjük hozzá, az *előtte* diszpozíciója

¹⁰ Újfént utalnék a Singer idézte Bentham-gondolatra, amit az 5. lábjegyzetben citáltam hosszabban (Singer 2003. 212).

¹¹ Egy másik fordításban így hangzik e részlet: „A teremtmény minden szemével a / Nyitottat látja” (Rilke 1983b. 269).

a tudás. Ezt az éles megkülönböztetést egyébként maga Rilke hangsúlyozza, ez kiderül az egyik olvasójának írt leveléből, amit élete utolsó évében fogalmazott:

A „nyitott” fogalmát, amelyet ebben az elégiában javasolni próbáltam, *úgy* kell értenie, hogy ez helyezi a világba az állatok tudatfokát, anélkül hogy minden pillanatban szembeállítaná őket önmagukkal, mint bennünket; az állat benne van a világban; mi előtte állunk, azzal a sajátos kifejezéssel és fokozással, amelyet a tudat önmagára vesz. (Rilke 1926. február 25-i levelét idézi Heidegger 2006. 248; kiemelés az eredetiben.)

Rilke részéről ez a poétikai, fiziológiai és filozófiai megoldás azért zseniális, mert ezzel az állat mellett a növényi létmód jellegzetességét is megragadja:

das freie Tier
hat seinen Untergang stets hinter sich
und vor sich Gott, und wenn es geht, so gehts
in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen.
Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag,
den reinen Raum vor uns, in den die Blumen
unendlich aufgehn. (Rilke 1996. 35)¹²

De a szabad állat,
az más: *mögötte* rejlik pusztulása,
s előtte – Isten; s ha vonul, örök-
létben vonul, mint a vizek vonulnak.
De élénk soha, egy napra se táru
a tiszta Tér, amelyben a virágok
örökké nyílnak. (Rilke 1983a. 264)¹³

Az emberhez képest más, nem-emberi, tehát állati, növényi organikus lét viszonylatában elgondolni és újrateremtteni önmagunkat – nos ez még összességében várat magára. Rilke javaslata, hogy a „Nyitott” lehetne e közös lét-újrateremtés tere, amelyben alapjában véve „csak *léteznünk* kell”, úgy tűnik, lényegi okoknál fogva nem talál utat az emberhez. Holott

alapjában csak *léteznünk* kell, de egyszerűen, de ellenállhatatlanul, miként a Föld létezik, igazodva az évszakokhoz, világosban és sötétben és *egészen benne a térben*, nem kívánva megnyugvást sehol másutt, csupán az erők és hatások hálójában, ahol

¹² Kiemelés az eredetiben.

¹³ Kiemelés az eredetiben. Egy másik fordítás szerint: „Az állat / szabad, a vég mindig mögötte van, / előtte Isten, és mikor halad, / az öröklétbe halad, mint a forrás. / Soha, egyetlen napig nincs előttünk / a tiszta tér, amelybe a virág / belényít szüntelen.” (Rilke 1983b. 270.)

a csillagok biztonságban érzik magukat. (Rilke Cézanne-hoz írt levelét idézi Jamme 1991. 152–153.)¹⁴

E szavak szerint – amelyek az elégiáknál korábbiak – Rilke még látott lehetőséget az ember számára a *térben* léteznie. Később az ember már csak *előtte*, mármint a nyitott tér *előtt* toporog. Tudása, technikai vagy technicizált diszpozíciói nem engedik meg számára a nem-emberi fajokkal való közös térbe történő belebocsátkozást. Legalábbis Heidegger így olvassa Rilke javaslatait, és mint láttuk, van erre jogalapja, hiszen Rilke maga hangsúlyozza, hogy az állatok „tudatfoka” a nyitott, az embereké ily módon a bezárt, vagy a vonatkozásokat kereső, ezért a szabadot már nem találó tárgyias gondolkodás. Azonban Heidegger úgy erősíti fel a rilkei „nyitott” értelmezhetőségét, hogy a tiszta vonatkozások nyílt lehetőségterébe az ember nem tud visszatalálni.

A nyitotthoz fűződő viszony, ha itt egyáltalán még beszélhetünk „valamihez” fűződő viszonyról, csupán olyan tudattalan irányultság, amelyet a létező teljességébe való törekvő-vonzó igyekezet határoz meg. [...] Hogy a nyitottat a lét lényegszerűen kezdeti tisztásának [*Lichtung*] értelmében gondoljuk el, még inkább idegen Rilke versétől, amelyre mindenképpen rávetül Nietzsche megzabolázott metafizikájának árnyéka. (Heidegger 2006. 248–249.)

Ám voltaképpen mit is jelent szemlélni a nyitottat, a nyitottban szabadon létezni az állat részéről, illetve az abba való belebocsátkozás lehetetlensége az ember felől? Ha a kreatúrák elemi különbsége felől kérdezzük ezt, akkor a tudatfokok eltérése, a tudatosodás fokozódása adhat választ az emberi és nem-emberi fajok különbözőségére és a „Nyitott” közös terében történő együttes affirmálhatatlanságukra. Mert amint arra már többen is felhívták a figyelmet, ez egy nehéz, ha éppen nem lehetetlen átvitel, transzportabilitás ember és állat, vagy a rilkei poétika szerint az általános teremtmény (*Kreatur*) és a különös élőlény (ember vagy állat) között (Fues 1999. 158), merthogy az állat a pusztá nyitottat nézi, semmi mást, nem látja tehát a tárgyakat és a dolgok közti relációkat, az ember pedig éppen e relacionalitástól az, ami. Mindazonáltal az ember részéről egyre sürgetőbb feladatnak tűnik az, hogy a nem-emberi fajoknak e nyitott, tiszta vonatkozásteli létet illető immerzív érintettségéhez transzportábilis viszonyokat találjon, sőt kiépítsen; azaz vállalja fel a teher hordozását és illeszkedjen bele az átviteli mozgás ritmusába. Rilke versszavai mindehhez adnak szempontokat, hiszen mint olvashattuk, *A nyolcadik elégia* első sora teremtményről beszél, illetve, amint azt Peter Szondi ingeniózás értelmezése alapján sejthetjük, a vers „Nyí-

¹⁴ Második kiemelés tőlem. Jamme egyébként gyönyörűen bemutatja a rilkei életműben a „Nyitott” fogalomkörébe tartozó jelentésrétegek alakulását, finom módosulását, kezdve a cézanne-i inspirációtól egészen a kései nagy versekig, a *Duinói elégiákig* és a *Szonettek Orpheuszhoz* ciklusáig (Jamme 1991).

tottja” a jelenvalólét tere is (*Daseinsraum*) (Szondi 1975. 428), amely lehetőségnek az ember általi affirmációja és realizációja elsődleges feladat.

Nemcsak a téli fáktól tanulhatunk, ahogy Nemes Nagy Ágnes írta,¹⁵ hanem az állat tiszta tekintetében is megtapasztalhatnánk valamit, olyasmit, aminek a „tudása” egyre sürgetőbb. Tanulni azt a nyugalom áthatotta „Nyitott”-at, ahogyan egy „állat némán reánk tekint”. Mert jóllehet abban közösek vagyunk, emberek, állatok, növények, hogy létezők vagyunk, azaz – ahogy Heidegger beállítja a közösséget – hogy kockára vagyunk téve, hogy önmagunkban nem vagyunk védettek (vö. Heidegger 2006. 243–244). Ám amiben különbözünk, a védtelenséghez fűződő viszonyhoz való viszonyulásban, azt pontosabban kellene felmérnünk, de nem felülről, hanem horizontálisan belebocsátkozva az eltérésekbe.

IRODALOM

- Cioran, E. M. 1999. *Füzetek. 1957–1972*. Ford. Réz Pál. Budapest, Európa.
- Dante, Alighieri 1965. A nép nyelvén való ékesszólásról. Ford. Mezey László. In uő: *Összes művei*. Szerk. Kardos Tibor. Budapest, Magyar Helikon. 347–400.
- Deleuze, Gilles 1999. *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest, Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó.
- Frank, Manfred 2000. Fellengzős, üres mormolás. Ford. Magyar István. *Vulgo*. II/3–4–5. 456–463.
- Fues, Wolfram Malte 1999. Schwere Transporte. Überlegungen mit der achten Duineser Elegie. In Wolfram Groddeck (szerk.) *Interpretationen. Gedichte von Rainer Maria Rilke*. Stuttgart, Reclam. 155–180.
- Gadamer, Hans-Georg – Philippe Forget – Jacques Le Rider 1981. Hans-Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie. *Le Monde*, 1981. április 19. https://www.lemonde.fr/archives/article/1981/04/20/hans-georg-gadamer-et-le-pouvoir-de-la-philosophie_2734045_1819218.html. (Utolsó letöltés 2021. 09. 10.)
- Heidegger, Martin 1994. *Levél a „humanizmusról”*. Ford. Bacsó Béla. In uő: „...költőien lakozik az ember...”. Szerk. Pongrácz Tibor. Budapest–Szeged, T-Twins–Pompeji. 117–170.
- Heidegger, Martin 2004. *A metafizika alapfogalmai*. Ford. Aradi László, Olay Csaba. Budapest, Osiris.
- Heidegger, Martin 2006. *Költők – mi végre?* Ford. Schein Gábor. In uő: *Rejtektutak*. Budapest, Osiris. 233–278.
- Jangfeldt, Bengt 2012. *A nyelv az Isten. Feljegyzések Joseph Brodskyról*. Ford. Rácz Judit, Teplán Ágnes. A külön nem jelölt verseket fordította Imreh András. Budapest, Típotex.
- Nemes Nagy Ágnes 2016. *Összegyűjtött versek*. Pécs, Jelenkor.
- Nietzsche, Friedrich 2000. *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Szerk. Hévízi Ottó. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány.

¹⁵ Egészen pontosan – a mi mostani dilemmáink szempontjából is releváns és nagymértékben tisztázó módon – a költőnő azt írja, hogy tanulni kell a téli fákat, azaz az emberi tudatfokot és a természeti létezőmód fokozatait közelíteni egymáshoz: „Tanulni kell. A téli fákat. / Ahogyan talpig zúzmarások. // Tanulni kell. A nyári felhőt. / A lobbanásnyi égi-erdőt.” (Nemes Nagy 2016. 404.) Híres korai versében, a *Fákban* pedig így ír: „meg kell tanulni itt a fák / kimondhatatlan tetteit” (Nemes Nagy 2016. 7).

- Nietzsche, Friedrich 2003. *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Szeged, Szukits.
- Rilke, Rainer Maria 1983a. A nyolcadik elégia. Ford. Rónay György. In uő: *Versei*. Ford. Ambrus Tibor és mások. Budapest, Európa. 264–266.
- Rilke, Rainer Maria 1983b. A nyolcadik elégia. Ford. Vajda Endre. In uő: *Versei*. Ford. Ambrus Tibor és mások. Budapest, Európa. 269–272.
- Rilke, Rainer Maria 1996. *Duineser Elegien / Die Sonette an Orpheus*. H. n., Suhrkamp.
- Schwendtner Tibor 2011. *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
- Singer, Peter 2003. Minden állat egyenlő. Ford. Nemes László. *Vulgo*. 4/3. 208–217.
- Sloterdijk, Peter 2000. Az emberkert szabályai. Válasz a humanizmusról írott levélre – az elmaui beszéd. Ford. Major Enikő. *Vulgo*. 2/3–4–5. 438–455.
- Sloterdijk, Peter 2001. *A gondolkodó a színpadon / A Jó Hír megjavításáról*. Ford. Bendl Júlia és Kurdi Imre. Budapest, Helikon.
- Sloterdijk, Peter 2017. *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Berlin, Suhrkamp.
- Széplaky Gerda 2018. Oktalan állat. *Többlét*. 2. 52–70.
- Szondi, Peter 1975. Rilkes *Duineser Elegien*. In uő: *Das lyrische Drama des Fin de siècle*. Frankfurt/M, Suhrkamp. 379–510.
- Tánczos Péter 2020. „Mindenekelőtt ne tévesszetez össze másokkal!” In Daróczi Enikő – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó. 435–447.
- Tugendhat, Ernst 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. unveränderte Auflage. Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Vajda Mihály 1996. Heidegger és az állat kísértete. In uő: *Nem az örökkévalóságnak. Filozófiai (láb)jegyzetek*. Budapest, Osiris. 268–283.
- Vajda Mihály – Kardos András 2017. „A fontos, hogy amit állítok, ne legyen egyértelmű”. Kardos András interjúja Vajda Mihállyal az 1977–1990 közötti időszakról. In Vajda Mihály: *Szög a zsákból*. Budapest, Magvető. 167–323.
- Young, Julian 2010. *Friedrich Nietzsche – A Philosophical Biography*. Cambridge, Cambridge University Press.