

Lovász Ádám

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Az ökofeminista és a krokodil esete: A „hússá válás” mint extrofenomenológiai redukció¹

Bevezetés

Hogyan képes az etika számot vetni a ragadozás jelenségével? Erre a legkézenfekvőbb válasz az lenne, ha olyan társadalmi viszonyokat alkotnánk meg, amelyek az erkölcsi szubjektumok közötti erőszakos találkozások esélyeit minimalizálják, vagy egyenesen felszámolják. Hogyan fest a helyzet viszont az olyan, „természetinek” nevezett viszonyokkal, amelyek az emberi beavatkozás számára csak részben hozzáférhetőek, vagy soha nem lehetnek hozzáférhetőek? Ennél még *húsbavágóbb* kérdés: egyáltalán az ember dolga, etikai és politikai cselekvőként, rendet tenni a világban? Léteznek olyan létszférák, amelyek esetében egyenesen kívánatos az emberi beavatkozás távoltartása. Ezekből a megjegyzésekből máris egy sor dualizmus rajzolható ki: *etikai vs. nem-etikai, emberi vs. nem-emberi, politikai vs. nem-politikai* és, talán a legsúlyosabb az összes közül, *kulturális/társadalmi vs. természeti*. Nem célom jelen tanulmány kontextusában valamennyi különbség felszámolása, de fel szeretném tenni a következő kérdést: meghaladható-e társadalom és természet különbsége anélkül, hogy a különbség elve feloldódna az azonosság unalmában? Tanulmányom során egy konkrét példa segítségével kívánom illusztrálni természet és társadalom kettősségének a meghaladását, valamint ennek a törekvésnek a nehézségeit. A példa két állatfaj közötti véletlenszerű találkozás. Mint oly gyakran, az egyik fél támadás áldozatává válik, kis híján majdnem életét veszti. Ez a sokkoló élmény – az emberi kivételezettség kulturálisan kondicionált illúziójából való közvetlen, traumatikus felébresztés – lehetővé tette az áldozat, Val Plumwood, számára a „húsként” való lét közvetlen átélését. Mindenki tisztában van, a tények absztrakt szintjén, a ragadozás jelenségével, de kevesen válunk áldozattá. Plumwood az esetre utólag reflektáló szövegeiben mégsem haragot érez az őt megtámadó sós vízi krokodil és az egész helyzet iránt, sokkal inkább megbékélést: „A hála érzése volt ennek a halálközeli tudás felvillanásának ajándéka” (Plumwood 1995, 32).

¹ A Szerző köszöntet mond az építő kritikákért és javaslatokért az anonim Lektornak.

Ökofeminista filozófusként Plumwood filozófiájának középpontjában társadalom és természet mesterséges különbségének a felülbírálata áll. A hús-léttel való traumatikus azonosulás lehetővé teszi Plumwood szerint egy erény-alapú etika megalkotását, minden élet sorsközösségének a felvállalását. Potenciálisan bármelyikünk válhat hússá, és ez adja minden élőlény közös szolidaritásának lehetőségét. Mivel egyszerre vagyok *hús* (degradálható, önazonosság nélküli massa) és *táplálék* (egyéniességgel bíró, a testét másokkal megosztó, etikai vonatkozással bíró személy vagy szingularitás), ebben a kettős tulajdonságomban pedig minden élővel osztozkodom, erkölcsi közösséget alkotunk. Tanulmányomban Plumwood filozófiájának általános értékelésére is vállalkoznék, legfőbbképpen a klasszikus szöveggé vált *Feminism and the Mastery of Nature* című 1993-at főműve nyomán. Szemben a holista pozíciót képviselő, mindent mindennel egyesíteni igyekvő mélyökológiával, Plumwood az állati önazonosság, az emberitől való különbözőséget tiszteletben tartó antropocentrizmus-kritikát fogalmaz meg. Plumwood vállalkozása, bár kétségtelenül előremutató, nézetem szerint korrekcióra szorul, méghozzá a hús (a dezindividualizáltként, méltóságnélküliként kezelt lefokozott, elidegenedett létmódok), valamint az élettelen objektumok szintén lefokozott státusza kapcsán. Maurice Merleau-Ponty fenomenológus nyomán a hússá-válást nem tekintem ontológiai alacsonyabbrendűnek vagy felsőbbrendűnek, mint a testi épséget, vagy a Plumwood által kiemelt, kölcsönösségen alapuló „táplálkozást”. Sőt, a merleau-ponty-i értelemben vett „hús” nyújtana nézetem szerint azt a kulcsot, amelynek a segítségével egyesíthetővé válik Plumwoodnak a különbségek redukálhatatlanságát kiemelő ökofeminista pozíciója egy mérsékelt ám egalitárius holizmussal, amely immáron nem rendezi egymással szemben ontológiai hierarchiába az élő és élettelen kategóriáit sem

A krokodiltámadás mint extrofenomenológiai redukció

1985. február 19-én, a Kakadu Nemzeti Park területén, Arnhem Land Stone Country régiójában kenuzás közben sós vízi krokodil támadt rá Val Plumwoodra. A ragadozóval történő találkozásról később több esszében is beszámolt Plumwood. Megfogalmazása szerint ez a „határélmény” mindörökké meghatározta saját gondolkodását és filozófiájának későbbi alakulását. A krokodilt „szauruszi tanáromnak” nevezi, mivel a ragadozó hulló rádöbbsenti arra, hogy „egyszer csak jöhet egy erős állat, amely figyelmen kívül hagyja saját kiváltságos ontológiai státuszodat, és megehet” (Plumwood 2012,

10–1).² De mit is tanulhatunk egy krokodiltámadásból? A beszámoló fenomenológiai leírásként is kezelhető, amely reflektált módon fogódzkodókat kínál az áldozat-lét megértéséhez. Alanyunk (ez a megfogalmazás félrevezető, hiszen mindkét szereplő, ember és krokodil, gyökeresen eltérő módon ugyan, de alanyoknak tekinthetőek), azaz, jelen esetben a szerző, eleinte esztétikai élményre vágyik. „Egy találkozás”, fogalmaz, „érdekessé tenné a napot”, gondolta, amikor először megpillantotta a krokodilt (Plumwood 2002). Ezért a már nevében is beszédes South Alligator folyón kenuzva szándékosan közel kerül a krokodilhoz, a vadon felszínes, esztétikai jellegű élvezetében bízva. A krokodil agresszióval reagál a filozófus közeledésére: felborul a kenu, az ekkortájt fiatal nő pedig védtelen prédaállattá változik: „Nyilvánvalóvá vált számomra, hogy én préda vagyok” (uo.).

Az extrofenomenológiai redukció³ agresszivitása, különösen annak hirtelensége miatt, fenyegető mozzanat. Jelen esetben a krokodil kéretlen tekintete visz véghez egy drámai változást a filozófus szubjektivitásában. Eddig abban a kulturális eredetű hiedelemben élt, amelynek alapján az ember nem tartozik az ehető, elfogyasztható élőlények körébe. Másként fogalmazva, az emberi szféra ez alapján mindazokat az élőlényeket magába foglalja, amelyeket civilizációs okoknál fogva tilos elfogyasztanunk. Szinte elgondolhatatlan a homo sapiens táplálékként való megjelenése. Nem szerepelhetünk étlapon. Az ember mellett az emberi felsőbbrendűségben cinkos háziállatok is ebbe a kategóriába tartoznak (Plumwood 1997, 31). Emberi mindaz, ami, legalábbis a modernitás keretén belül, hússá nem tehető. Az extrofenomenológiai redukció különlegességét az adja, hogy a reflexió számára – legalábbis a pillanat, azaz, a határtapasztalat hevében – hozzáférhetetlen. Plumwood élménybeszámolója kiemeli a krokodiltámadás elképesztő sebességét, ami nem hagy időt semmilyen reakcióra vagy gondolkodásra prédaállatunk részéről: „esélyem sem volt arra, hogy hamis tudatom kulturális genezisére reflektáljak, mert abban a pillanatban ahogyan a krokodil rám mozdult, máris kirobbant a vízből olyan sebességgel, hogy csak egy villanást láttam, és máris megragadott a lábaimnál, majd a víz alá húzott magával” (11). A krokodil, hulló lévén, képtelen a tartós mozgásra. Hamar kifárad, így kénytelen rendkívüli gyorsasággal végezni prédájával. Ezt

² Az esetet első ízben egy 1995-ben megjelent szövegben dolgozta fel Plumwood, majd egy 2002-es cikkben. Jelen kontextusban a 2002-es és 2012-es szövegváltozatok tárgyalására vállalkozom legfőbbképpen.

³ „Extrofenomenológiai redukció” alatt a fenomenológiai redukció azon radikalizált formáját értem, amely az emberi jelentések világából mintegy esemény gyanánt kilök bennünket. Jellemzően a természeti csapásokkal kapcsolatos kollektív és egyéni traumákat lehet idesorolni, vagy a „természeti fenséges” élményéből fakadó tapasztalatokat is.

legkönnyebben úgy teheti meg, hogy a vízben megfullasztja a gyorsan elragadott áldozatát. A legtöbb esetben a víz fizikai képességeit kihasználva fullasztja meg áldozatát az egyébként lomha, lusta és lassú hulló.

A határtapasztalat teljesen felforgatja a prédaállat szubjektivitását. Vallomása szerint addig Plumwood a világot emberi narratívák által konstruált, emberileg hozzáférhető jelentéssel rendelkező egységként látta. A nem-emberi „másikkal” határhelyzetben szembesülve, az elbeszélésekből magát és környezetét megkonstruáló és ebből megérteni igyekvő szubjektum hirtelen megszűnésére reflektál kritikusan. Az emberi narrativitás felszámolásával fenyeget a krokodil által véghez vitt extrofenomenológiai redukció. Számára az ökofilozófus csupán hús. A krokodil tekintete, azáltal, hogy őt a hús létszintjére fokozza le, Plumwood számára lehetővé teszi „a világ ’kívülről történő szemlélését’, olyan világgént, amely többé nem a sajátom volt, egy felismerhetetlen, rideg táj, amely csak nyers szükségszerűségből áll, és életem vagy haláloamat illetően közömbös” (Plumwood 2002). Nyersen fogalmazva, a krokodilt, amelynek a neméről egyébként nem tudunk meg semmit, nem érdekli Plumwood morális lénye, vagy emberi méltósága. A ragadozót a hús zamata és textúrája motiválja, valamint az éhség ösztöne. Kis híján a szerző majdnem életét vesztette, a krokodil háromszor rántotta a folyó sötét vizeibe, míg végül kiszabadult a rettenetes helyzetből. Akkor mégis miért ír Plumwood erről a borzalmas eseményről úgy, mintha az szinte vallási, misztikus élménnyel érne fel? Ennek magyarázata az esemény kirívó ritkaságában is fellelhető: „egy modern emberi lény számára (...) az a megalázó élmény, hogy egy másik állat számára táplálékká válok, ma teljesen idegen, sőt, majdnem elképzelhetetlen” (Plumwood 2012, 13). Értelmetlen dolog haragudni olyan lényre, amely csupán az ösztöneit követi. Meghökkenítő módon, Plumwood azonban a természet iránti hálájáról is beszél. Minden szenvedése ellenére „a hála ajándékát” adta számára ez a rendkívüli esemény, mivel egyedülálló módon lehetővé tette a világ „kívülről történő szemlélését” a világ idegenségének, „felfoghatatlanságának” nemcsak a passzív szemlélését, hanem aktív átélését (Plumwood 2002). Ebben az idegen világban „az én narratívája véget ér” (uo). A legtöbb modern társadalomban súlyos tabuk övezik nemcsak a kannibalizmust, hanem általánosságban az embernek bármilyen élőlény általi elfogyasztását. Ritkaságszámba megy az emberek ragadozó állatok általi vadászata.⁴ Botrány, ha előfordul olyan, hogy az embert egy nála alacsonyabbrendűnek vélt élőlény elfogyasztja. Pedig, ha csak nem a hamvasztáshoz folyamodunk végső immaterialista menekésvágyunkban, mindannyiunkra ez az elkerülhetetlen sors, a táplálékká válás, vár.

⁴ Gondolok itt lokálisabb kontextusban az erdélyi medvetámadásokat övező szenzációhajhász médiabeszámolók jelenségére is.

A modern civilizáció háborút hirdetett a halál ellen, ezt pedig Plumwood ökofeminista filozófiája összefüggésbe hozza a természet ellenében vívott háborúval. A *homo sapiens* mesterséges kivonása a természeti táplálkozási hálóból rámutat egy humánszupremacista és antropocentrikus humanista mélystruktúra létére, amely az embert a természethez képest, kultúrával bíró lényként, felsőbbrendűnek, természetidegennek és abból következően, elfogyaszthatatlannak ítéli. Az ember ehetetlenségének másik oldala az ehetőnek és/vagy megsemmisíthetőnek vélt állat kultúramentességét és értéktelenségét is maga után vonja (Plumwood 2012, 16). Rendszeres gyakorlat világszerte az emberekre veszélyes ragadozó állatok kilövése, ami ökológiai szempontból igencsak megkérdőjelezhető. A krokodil iránt Plumwood végtelenül hálás, mert felébresztette őt a támadás abból a kulturális téveszméből, amely tilalommal bástyázza körül az ehetetlen okos majmot. Ha levetkőzzük ökofóbiánkat, mi is részesei lehetünk „a lakomának, a kölcsönösség láncolatának” (Plumwood 2002). Plumwood számára a krokodil mint olyan egy külsődleges perspektíva bevonását teszi lehetővé. A krokodil tekintete, akárcsak a prédaállat hangja, „olyan pozíció, amely felől meg tudunk szólalni” (Plumwood 2012, 16). Odáig megy Plumwood, hogy a krokodilok számára intézményesítené az emberek megevéseinek a jogát, amennyiben utóbbiak megzavarják lakóhelyét (17). Az ember ebben a poszthumanista megvilágításban önhittséggel bíró élelem, semmi több. Persze, a kétely hangja jelen van: *több vagyok én húsnál!* Plumwood maga számol be arról, hogy a támadás alatt méltatlannak érezte saját helyzetét. A hússá válás degradáló élmény. Egyszerre felszabadító és megalázó - felébreszt az emberi önhittségből, miközben az áldozatként való lét borzalmáról is számot ad. Jól ismert körülmény, hogy a puszta húsként kezelt élőlények, úgy mint a tehenek és a sertések, rendkívül összetett és intelligens állatok.⁵ Minden élőlény egyszerre hús, és több mint hús: átmeneti egyediséggel, ágenciával és méltósággal rendelkező, az élet nagy körforgásában részt vevő táplálék. A krokodiltámadás katartikus módon szétrobbantja az antropocentrizmus illúzióját. Amennyiben felismerjük, hogy „az ember is élelem”, úgy lehetővé válik önmagunk újragondolása is „az ökoszisztéma más tagjai számára való hasznosságunk mentén” (18). Egyfajta „posztumusz poszthumanizmus”⁶ jegyében Plumwood utal az Ausztráliában egyre népszerűbb *erdei temetkezés* ökológiai gyakorlatára, amelynek során az elhunytakat az erdőkbe temetik, ahol könnyebben táplálkozhatnak belőlük vadállatok. A holttest

⁵ A kisebb méretű gazdaságokban nevelt sertések viselkedése nagyobbfokú spontaneitást és szélesebb körű intelligenciát mutat, mint az ipari méretű feldolgozásnak alávetett sertések (Malmgren 2021).

⁶ A kifejezésről bővebben ld. (Horváth, Lovász és Nemes 2019, 269–324).

természetközeli temetése olyan új kulturális gyakorlat, ami hozzájárul az „élet mint cirkuláció” ideáljához (20).

De mi rejlik a modernitás halállenességének a hátterében? Plumwood rendkívül tanulságos módon folytonosságot vél felfedezni az intézményesített monoteista vallások haláhtagadása, valamint a tudományba vetett hit között. Mindkettőben közös, hogy a külvilággal való folytonosságot zárójelezik, az élet meghosszabbításának a megnyugtató ígéretével. Mennysország helyett persze a szekularizált modernitásban implauzibilissá váltak a túlvilággal kapcsolatos szemantikák, így a medikalizált életnek a halállal és a külső, fenyegető ökológiával szemben való, minden áron való fenntartása és meghosszabbítása vált mára domináns motivációs tényezővé. A tudomány meghosszabbíthatja evilági, immanens létünket, hacsak bízunk benne, valamint azokban a kézzelfogható eredményekben, amelyeket produkál. Megfelelő távolságtartás mellett megóvhatjuk magunkat a környezetünkben rejlő megannyi veszélytől – szól a medikalizáció valláspótlékszerű ígérete. A környezet mint olyan kockázati tényezővé, fertőzésforrássá válik, fajokon átívelő járványgócponttá, amelyet lehetőség szerint a hatóságoknak korlátozniuk kell.⁷ Az élet átfogó medikalizációja póteszkatológiaként a természetnek való emberi kiszolgáltatottság tagadására épülő modernitás tünete. Ebben a vonatkozásban érdemesnek tartom Plumwood főművének, a mára klasszikussá vált 1993-as *Feminism and the Mastery of Nature* című kötetnek a főbb gondolatainak összegzését. Számomra azért fontos referenciapont ez a munka, mert amellett, hogy Plumwood benne fejt ki általános koncepcióját a legszisztematikusabb módon, az azonosság és a különbség viszonyát illetően is találhatóak benne bizonyos útjelzők. Tanulmányom kulcskérdése, ha lehet így fogalmazni, a következőképpen összegezhető: *rendelkezh-et-e a hús méltósággal?* Általános filozófiai problémát is felvet Plumwood kötete, nevezetesen *megőrizhető-e az azonosság és a különbség, anélkül, hogy bármelyiket is előnyben részesítenénk a másikkal szemben?* A tét óriási, hiszen Plumwood egy új ökológiai filozófia megalkotására vállalkozik, amely új alapokra helyezné az emberi és nem-emberi létszférák etikai viszonyát. Nem mindegy, hogy a fenti kérdésekre milyen minőségű és teherbírású válaszokat adunk.

⁷ Mint Simon Estok kiemeli, a nyugati modernitás az ökológiai zártság önreferenciális ökofóbikus rendszerét hozta létre, amiből egyáltalán nem könnyű járható, azaz, politikailag plauzibilis kiutat találni (Estok 2018; Estok 2021).

Ökofeminizmus, különbség és azonosság között

Főművét Plumwood rendkívül tanulságos topológiai metaforák sorával indítja. Nézete szerint az ökológiai gondolkodás különböző szélsőséges végkövetkeztetéseknek van kitéve. Ezek közül bármelyik csapdába ejtheti gondolkodásunkat. Különösen érvényes ezen meglátás az olyan ontológiákra, amelyek a dualizmus meghaladását tűzik ki célul. Az egyik veszély, amelyre a posztmodernnek hajlamosak, az a „Relativizmus Szakadéka” (*Abyss of Relativism*). Ide sorolhatóak mindazok a diskurzusok, amelyek az igaz/hamis distinkciót elvetik. Szintén veszélyes azonban a „Kifordítás Barlangja” (*Cavern of Reversal*), ami megszüntetve megőrzi a felforgatott, szubvertált fogalmakat⁸ (Plumwood 1993, 3). Az engem foglalkoztató probléma szempontjából (azonosság vs különbség) mégis a következő distinkció a legérdekesebb: a folytonosság túlhangsúlyozása, amit Plumwood a „Folytonosság Óceánjának” (*Ocean of Continuity*) nevez, valamint a Különbség Sivataga (*Desert of Difference*). Az ökofeminizmus Plumwood szerint „harmadik pozíciót” (*third position*) képvisel az élőlények közötti különbségeket feloldó mélyökológia és az emberiként azonosított társadalmat és a nem-emberiként azonosított természetet továbbra is egymástól elkülönítő, elsősorban Murray Bookchin nevével asszociálható társadalmi ökológiával (*social ecology*) szemben. Bookchin, valamint a marxista ökológusok, tévednek Plumwood szerint, amikor az emberek között fennálló társadalmi elnyomás tényének elsődleges jelentőséget tulajdonítanak, a nem-emberi entitások elnyomását az elnyomó emberi társadalmi struktúrákkal szembeni harcnak alárendelik. A természet emberiség általi elnyomását csupán a társadalmi viszonyok termékének tartják a mélyökológusok, és a tulajdonviszonyok megváltoztatásától remélik az ökológiai helyzet javulását. Ezen pozíció szerint, amit átfogóan hívhatunk *társadalmi determinizmusnak*, a termelőeszközök emberi tulajdonviszonyai határozzák meg az ember természethez való viszonyát. Plumwood nem vitatja, hogy az emberei közötti hatalmi viszonyok fontosak volnának, azonban ezt elválaszthatatlannak véli az ember természet feletti uralmától (*mastership*). Azaz, nem beszélhetünk ebben a vonatkozásban „csirke-vagy-tojás” dilemmáról, mint azt a Bookchin-féle társadalomökológusok gondolják.⁹ Mint fogalmaz Plumwood, „A nem-

⁸ A nőket a maszkulinitás körébe bevonó, ám annak bináris struktúráit érintetlenül hagyó elsőhullámos feminizmust, de a nőiség esszenciálisnak vélt princípiumát ellenfogalom gyanánt, azt a „férfiassággal” szemben kitüntető ökofeministák egy részét is ide sorolja Plumwood. A meghaladni kívánt fogalmakba való szubverzív beépülés vagy integráció igényét „kritikátlan egyenlőségnek” nevezi. (27, 31, 61–2).

⁹ Bookchin például, igencsak problematizálható módon, az embert tekinti az összevolúciós folyamat legkomplexebb, azaz, legautonómbb létezőjének. Akárhogyan is nézzük, az embernek mint ágensnek tulajdonít egy kitüntetettséget, amely a politikacsínálás képességének

emberekkel kapcsolatos emberi viszonyok éppannyira politikai jellegűek, mint a más emberekkel való viszonyok” (17). Ez márpedig nincsen így az ökofeminizmus szerint, ahogyan az ökoszocializmus bizonyos non-antropocentrikus irányzatai szerint sem (14–5).¹⁰ Azáltal, hogy a politika szféráját az emberi létszférával azonosítják, a társadalmi ökológia hívei benneragadnak egy humanista, racionalista, maszkulinista és progresszív keretben (15). Az ökológia túlmutat az interszubjektív viszonyok összességeként mutatkozó modern politikai kereteken. Nem merül ki az ökofeminizmus az emberi együttélismódok kritikájában, noha természetesen utóbbit is magába foglalja. Eltévednek Bookchin hívei a Különbség Sivatagában, ugyanis a politikáról, azon keresztül pedig a társadalomról, csupán az oázis mintájára képesek gondolkodni.

Csakhogyan egy idő után elfogyhat az ivóvíz. Hasonlóan téves azonban a mélyökológia, méghozzá az ellenkező ok miatt. A mélyökológusok a politikai és társadalmi aspektusokat helyezik zárójelbe Plumwood vádja szerint. Számukra kizárólag egy absztrakt „emberiségnek” a „természettől” való elidegenedettsége a fontos, valamint az „ember” természetkárosító hatásai. Nincsenek tekintettel a mélyökológusok az emberi társadalmon belül fennálló, ugyanakkor a természetkárosító, természetidegen létmódból táplálkozó, hatalmi viszonyokra (17). Nem egyformán felelős az emberiség minden egyes tagja a természet rombolásáért: igenis léteznek globális hatalmi elitiek, amelyek nagyobb hatással vannak a döntéshozatalra és a gazdaság működésére, mint az elnyomott csoportok. Még problematikusabb Plumwood szerint, hogy az, egyéb szerzők mellett, Arne Naess nevével fémjelezhető mélyökológia a természet és emberiség, sőt, *valamennyi* létező között fennálló, összes különbséget feloldja egy nagy egységben. Minden egyetlen holisztikus kozmoszt képez, a különbség pedig merőben szubjektív illúzió. A mélyökológia még csak nem is homokra kíván várat építeni, hanem a Folytonosság Óceánjának a kellős közepére! Földlakó élőlényekként ebbe az óceánba belefulladhatunk, megfelelően stabil talapzat nélkül. Legfeljebb olajfűrótoronyra emlékeztetne a mélyökológusok bizonytalan emelvényeken álló „vára”, semmint egy ténylegesen ontológiailag megalapozott káprázatos építményre.

klasszikus arisztotelianus modelljén alapul (Bookchin 1990, 151). Ez Plumwood – és igazság szerint minden autentikusan posztantropocentrikus nézőpont számára – vállalhatatlan lépés.

¹⁰ Ahogyan az antropocén fogalma mellett elkötelezett kutatók szerint a jóval később keletkezett „kapitalocén”-fogalom is hasonlóan problematikus társadalmi determinista előfeltevéseken alapul, ennél fogva pedig alkalmatlan az ökológiai válság holisztikus megértésére, nemhogy kezelésére. (Horváth 2021, 198–200) Szemben a társadalmi emancipáció kizárólagosságát hirdető irányzatokkal, az ökoszocializmus Marosán Bence Péter szerint az antropocentrizmus felszámolását legalább olyan fontos üggyként kezeli, mint a társadalmi emancipáció politikai célját (Marosán 2020).

Az ökofeminizmus, harmadik pozícióként, a Különbség Sivatagja és a Polytonosság Óceánja között helyezkedik el, ha úgy vesszük, Középföldön. Irreduktivizmusa okán képtelen elfogadni azt, hogy csak az emberek között fennálló hatalmi viszonyok lennének a meghatározóak az ökológiai igazságosság vonatkozásában, ugyanakkor a mélyökológia holizmusát sem fogadja el, de a modern reduktivista tudományok által megalkotott atomisztikus kozmológia kizárólagos érvényét sem (125). Az embercsoportok elnyomása, beleértve a nőket, alacsonyabbrendűnek tartott fajokat, idegeneket, szorosan összefügg az ökofeminizmus szerint a természet elnyomásával. Értelmetlen kérdés azt firtatni, hogy melyik volt előbb: a nem-emberi létmódoknak a „háttérbe” való száműzése (*backgrounding*) egyidős a centralizált hatalmi formák kialakulásával (21). A racionalizmus, amit Plumwood genealógiája Platónnal, majd a kereszténységgel és Descartes-al azonosít, a természettől való emberi függőség felszámolásának önhitt utópikus álmaként lepleződik le. Noha erősen megkérdőjelezhető, hogy mennyire csak a nyugati kultúra sajátja ez a típusú test- és természetidegen mentalitás, alapvetően meggyőzően mutatja be Plumwood azt, ahogyan az ész természet feletti dominanciája korellál a társadalmi hatalmi viszonyokkal (22-3). A természet instrumentalizációja elválaszthatatlan az eddigi társadalmi evolúciótól, de ez nem implikálja azt, hogy egyik megelőzné a másikat, vagy az egyik pólus megváltoztatása szükségszerűen maga után vonná mindkettő felszabadítását. Plumwood határozottan elutasítja azt a, Simone de Beauvoir és más humanista-emancipatív feministáknak tulajdonított vélekedést, ami szerint az ember fogalmát egyszerűen ki kell bővíteni, elérhetővé téve a jogokkal bíró emberiség körében való tagságot a nők vagy állatok számára. Az emberibe történő emancipatív integráció reményét nevezi Plumwood „kritikátlan egyenlőségnek” (27). Hiába ruházzunk fel az emberiség státuszával nem-emberi létezőket, ettől még az emberiség koncepciója mint elnyomó struktúra továbbra is fennáll.¹¹ Mint kiemeli, „a maszkulinitás és racionalitás problematizálása egyet jelent az emberi problematizálásával, azzal együtt pedig az emberinek a vele szemben megkonstruált nem-emberi szféra viszonyának a megkérdőjelezésével” (26).

Az ökofeminizmus a modernitás valamennyi alapértékével szembeni lázadást hirdet, bizonyos tekintetben még az emancipáció-gondolattal szemben is: politikai felszabadulást hirdet ugyan, ám a természettől való függőségünk elismerésével párhuzamosan. Nemcsak a társadalmi elnyomás felszámolása mellett kötelezi el magát normatív értelemben, hanem a modern tudományos instrumentális racionalitás már Theodor Adorno és Max

¹¹ Az állatjogi diskurzusok „morális extenzionalizmusát” pontosan emiatt utasítja el Plumwood. (172).

Horkheimer által diagnosztizált egyeduralmát,¹² valamint a modern szubjektumnak a természet és szükségszerűség ellen vívott harcát is célkeresztbe veszi. Az ökofeminista szubjektum visszautasítja a heroikus modernitás maszkulin szubjektumát, a természet vak erőivel szemben önfelszabadító küzdelmet vívó hős szabadságharcos férfit. Lejárt az ideje a természet ellenében vívott szabadságharcoknak, a természet feletti uralom (*mastery*) korszaka véget ért. Az embert Plumwood ökofeminizmusa nem tekinti önrendelkező, autonóm individuumnak.¹³ Anti-dualizmusként az a fajta irreduktivista ökofeminizmus, amit Plumwood képvisel, elutasítja a „nőiességet” ellenfogalomként használó, esszencialista beállítottságú feministákat is. A nőcentrikusság nem lehet megoldás a férfiközpontúságra, mert még mindig megőrzi a dualizmust, kifordított formában¹⁴ (40). A krokodiltámadás értékes élménynek bizonyul Plumwood számára, mert hozzájárul „a szent-emberinek a profán-természetesbe történő feloldódásához. A krokodil állkapcsában bekövetkező halál megsokszorozza ezeket a tiltott határlebontásokat, egyesítve a test lebomlását az állat emberi faj fölött aratott aktív diadalával” (Plumwood 1995, 34). Szakrálisan profán élmény a hússá válás, ami az antropocentrizmus által működtetett dualizmust mintegy felfüggeszti. Az értékek pusztta átfordítása még nem juttat ki bennünket az *ököfőb modernitás* alapvető struktúráiból, ahogyan a pusztán jogkiterjesztésben gondolkodó liberális feminizmus sem (Plumwood 1993, 34).

Jelen keretek között nem áll módomban a Plumwood által alkalmazott genealógia kritikai jellegű bemutatása. Megjegyzendő, hogy nem Plumwood az első, aki a platonikus hatásokkal átítatott kereszténységgel, valamint az abból kinövő karteizianizmussal azonosítja a modern természetkárosító, természetidegen világszemlélet gyökereit. Igencsak vitatható, hogy vajon mennyire kizárólag nyugati sajátosság a természetidegenség. Elvégre a szintén erősen észközpontú kínai konfucianizmus sem tekint sokkal kímélőbben a természetre, hogy az erdőirtásairól ismeretes sumér civilizációról ne is

¹² Plumwood fontos eszmetörténeti előzményként hivatkozik a frankfurti iskola szerzőpárosára. ld. (24). Az instrumentális ész fogalmát illetően ld. Adorno és Horkheimer (2011 [1947]).

¹³ Kiváltképpen az abortuszhoz való jog kapcsán vetődtek fel aggályok a liberális, individualista feministák részéről az ökofeminizmussal szemben. Ha nincsen jogunk beavatkozni a természet rendjébe, akkor mégis mi alapján védelmezhető az individuum saját testi önrendelkezéséhez való joga? Patricia Jagentowicz Mills kritikájával szemben Plumwood úgy látja, hogy a nő nem-instrumentális felfogása következik az ökofeminizmusból, így a természet rendje melletti elkötelezettség és az abortuszhoz, születésszabályozáshoz való jog távolról sem mondanak ellent egymásnak (ld. Mills 1991; Plumwood 1993, 202).

¹⁴ Ide sorolja Plumwood a radikális feminizmusok többségét is.

beszéljünk.¹⁵ Szintén különös az igencsak természet- és világellenes gnoszticizmusra való akárcsak érintőleges utalások teljes hiánya is a művében. Genealogikus eszmetörténeti vita helyett sokkal gyümölcsözőbbnek lenne ezen a ponton visszatérni arra a filozófiai alapproblémára, hogyan békíthető ki a különbség és az azonosság elve? Plumwood másutt a „kiegyensúlyozott szikla” (*balanced rock*) geológiai formációra utal, afféle filozófiai metaforaként. Ezek a sziklák, amelyek olykor egészen elképesztő módon látszanak ellentmondani a gravitációnak, nagyon hosszú eróziós folyamatok eredményeképpen álltak elő. Bármikor leomolhatnak, átengedve formavilágukat a formátlanságnak. A kiegyensúlyozó szikla a formátlanság küszöbén álló forma (Plumwood 2012, 33–4). Hasonlóan valószínűtlen, elsőre szinte lehetetlennek látszó teljesítményt kíván véghezvinni Plumwood ökofeminizmusa: a különbséget megőrizni, miközben az azonosság elvét is képviseli. Olyan ökológiai közösségben gondolkodik, amely a létezők redukálhatatlan másságát is tiszteletben tartja. Szemben a modern tudományos világképpel, Plumwood egyfajta neoanimistának nevezhető kozmológiát javasol, amely „dolgok” helyett „kreatív, önirányító jelentős másokról” beszél (Plumwood 1993, 124). Míg Descartes az anyagi természetet élettelen *res extensa*-ként kezelte, addig az ökofeminizmus, legalábbis az élőlények vonatkozásában, saját célokkal, törekvésekkel intencionalitással és autonómiával bíró entitásokként kezeli a természeti világot. A holizmus, mivel minden különbséget felszámol, éppúgy elvetendő, mint a világot atomokra lebontó „atomisztikus hiperszeparáció” (125). Nem vagyunk mi, az élők, egymástól szigorúan elválaszthatóak: egymást tápláljuk, körstruktúrát felmutató reciprok háló elemeiként.

Hajlamosak lennénk azt gondolni, hogy Plumwood valamilyen pánpszichista beállítottságú folyamatfilozófiát képvisel, azonban ezt a lehetőséget expliciten elveti. Szemben Alfred North Whitehead és követőivel, akik szerint a világ tapasztalati alkalmakból, tehát végső soron érzetektől áll, Plumwood fenntartja az észlelési képesség élő organizmusokra való korlátozottságának a tézisé. Mint fogalmaz a folyamatfilozófia kapcsán maró gúnnyal, „a folyamatfilozófia egy olyan mesevilág, ahol minden tudattal bír, és a cipők és madzagok is éreznek” (130). Az erős pánpszichizmus helyett – amely a kozmosz egészére terjeszti ki az észlelési képességet – Plumwood a

¹⁵ Jól ismert, hogy Lynn White Jnr. volt az ökológiai gondolkodók közül az egyik első, aki 1967-ben publikált esszéjében a keresztény hagyománynak tulajdonította az ökológiai válság történeti gyökereit, az Assisi Szent Ferencsel asszociálható (a kereszténységen belül szerinte kisebbségi pozícióban lévő) teremtvédelmi hagyomány kivételével (White 1967). White következtetéseit élesen bírálta David Livingstone mélyökológus (Livingstone 1994). Beszédes körülmény, hogy Plumwood egyáltalán nem vet számot a kereszténységen belüli „teremtvédelmi” hagyománnyal (Giubilei 2022; Béres, Nobilis és Kodácsy 2021).

gyenge pánpszichizmus álláspontját képviseli. Ennek értelmében az élő természet körében valóban szinte mindenütt megtalálható valamilyen érző- és észlelési képesség. Az intencionalitás, az észlelés irányultságaként, fellelhető az emberi, mentális és élő tartományokban egyaránt (135). Ebből nem következik az ökofeminizmus álláspontja értelmében, hogy bármilyen hierarchia állna fenn a létmódok között. Daniel C. Dennett analitikus elmefilozófus például a növényeket tudatfilozófiai szempontból „degenerált, érdektelen, és elhanyagolható intencionális rendszerekként” jellemzi (Dennett 1976, 180). Az ilyen típusú arrogáns faji előítéletességnek nincsen legitim helye a gondolkodásban. Az ökofeminizmus számára minden intencionalitás egyformán jelentős. *Minden élet számít*, de a tájak is bírnak önértékkel (Plumwood 1993, 210). A természet antropomorf spiritualizálása éppúgy értelmetlen, mint az emberközpontúság: a nem-emberi életformákkal vállalhatunk szolidaritást úgy, hogy mindeközben nem oldódik fel egészen a közöttünk kétségtelenül fennálló különbségeket.

A természet ennyiben Plumwood keretrendszerében „nem-idegen másik”, a „földi mások” (*earth others*), intencionalitással bíró nem-emberi élőlényekként, „más nemzetek” (*other nations*) amelyekkel meg kell tanulnunk együtt élni a Földön (1993, 138). Szükségtelen teljesen egybeolvadnunk a gleccserrel ahhoz, hogy tiszteljük annak redukálhatatlan másságát. Különös megkülönböztetéssel él Plumwood, ami rámutat a rendszerének leggyengébb mozzanatára. A következőképpen hangzik a gondolatmenet:

egy tiszteleten alapuló keretben, a világról szóló fogalmainkat, valamint a világot magát a másikkal szembeni intencionális pozíció (intentional stance) mentén individuálhatjuk. A Coca Colás üveg, amikor az emberi instrumentális kontextusban individuálódik (...) nem keretezhető intencionálisként, és se nem gátolhatjuk, se nem segíthetjük elő további útját. (...) Nem rendelkezik semmilyen saját úttal. (...) Azonban a gleccser igenis tekinthető intencionális rendszernek, amikor irányultsággal bíró földi folyamatként azonosítjuk. Saját úttal bír, amelyet vagy elősegíthetünk, vagy akadályozhatunk (saját ford. Plumwood 1993, 210).

Úgy tűnik, mintha Plumwood az emberitől eltérő anyagi folyamatoknak és változásoknak is tulajdonítana valamilyen minimális ágenciát vagy intencionalitást, viszont ezt megtagadja az olyan mesterséges, tömeggyártott artefaktumoktól, mint a Coca Colás üveg. Nagy árat kell fizetnie Plumwoodnak azért, hogy meghaladhassa a természet és társadalom különbségét, miközben fenntartja a nem-emberi „másik” másságát. Ez pedig *az élő és élettelen közötti distinkció felerősítése*. Persze, az élet ebben a vonatkozásban többet jelent a biológiatudomány által szerveséletnek nevezett képződményeknél: inkább az *önmozgó physis* arisztotelészi definíciójához tér

vissza Plumwood.¹⁶ Mindazonáltal ez sem kevésbé problematikus, mint valamennyi dualista ontológiai pozíció. Plumwood a létezőket felosztja az önértékkel rendelkező természetes, valamint önértékkel nem rendelkező mesterséges elemekre, miközben pontosan a természetes és kulturális közötti distinkció meghaladása volna az egész vállalkozásának a célja. Miért van szüksége egyáltalán egyelvileg anti-dualista ontológiának, ennyire markáns különbségtételre? Az ellenség itt alapvetően a minden különbséget a kozmikus egységben feloldó mélyökológia, de akkor sem tűnik indokoltabbnak azt állítani, hogy a folyó vagy a gleccser inherensen értékesebb valami a Coca Colás üveg vagy a teherautóhoz képest.

A mélyökológiai irányzat egyik legnevesebb képviselője, a norvég filozófus Arne Naess, hindu tanok nyomán minden létező „azonosságát” hirdeti, továbbá a mélyökológiát az önmegvalósítás (*self-realization*) mintájára gondolja el (Naess 2008). Én és Világ, ember és természet, különválaszthatatlanok, mert végső soron minden a (kiterjesztett) „én” (self) körén belül történik. A természet a mélyökológiában többé nem is tekinthető „másiknak”: mindössze a saját énünk kivetülése. Warwick Fox mélyökológus a természetvédelmet szinte önismereti projektté, autologikus folyamattá változtatja, amikor a saját szubjektivitásnak a természet egészére való kiterjesztheségéről beszél. A mélyökológia így szolipszista autológiaként lepleződik le (Plumwood 1993, 176; Fox 1990). Márpedig igenis vannak helyzetek, amikor az én világom túlterjeszkedése kevesebb teret hagyhat mások számára. Feministaként Plumwood ebben egyfajta maszkulinista arroganciát vél felfedezni, némileg reduktív módon olvasva ezen alapvetően spirituális irányultságú szerzőket.¹⁷ Implicit antropocentrizmussal terhelt nézetként jellemzi a mélyökológusok holizmusát a következőkben: „van egy alapvető arrogancia abban, hogy nem tartjuk tiszteletben mások határait, és nem tiszteljük a különbséget, ez pedig az ént ráveti és kivetíti a másikra” (Plumwood 1993, 178). Összefüggésbe hozni a Másik zaklatását és a mélyökológiai tudatfilozófia ezoterizmusát túlságosan erős lépésnek tűnik. Érthető a törekvés: Plumwood az élőhely (szó szerinti és átvitt értelemben) egyedi, megismételhetetlen voltát kívánja megvédeni a mélyökológia olyan tendenciáival szemben, amelyek a természetet a szubjektivitásba olvasztják bele. A mélyökológusok az „önérdek” fogalmára kívánják alapozni az

¹⁶ Noha tagadja a biocentrizmus pozícióját, mégis az intencionalitással, avagy irányultsággal, való rendelkezést tekinti az önérték alapjának. Biosz nélküli biocentrizmus ez. Mivel szinte bármilyen entitás rendelkezhet azzal a típusú kiterjesztett intencionalitással, amellyel Plumwood dolgozik, ennek tükrében szinte lehetetlen megmondani, hol a határ az önérték és az értéktelenség között. Nehezen kerülhető el a fogalmi önkény (Plumwood 1993, 210).

¹⁷ A spiritualitás természetesen aligha semleges, és nagyon is reflexív módon vizsgálendő, akár a genderviszonyok szemüvegén keresztül. Egy példáért a buddhista hagyomány vonatkozásában ld. Gross 1993.

ökopolitikát, ez pedig helytelen, mert a redukálhatatlan másság ettől még nem válik tényleges azonossággá (180). A mélyökológia képtelen „az ember/természet dualizmus alatt megbúvó opposíció” okainak a feltárására, hiszen társadalmilag érzéketlen és nem foglalkozik a hatalmi viszonyokkal (177). Mindez világos, de nem evidens, hogy a mélyökológia valóban annyira ellentétes volna az ökofeminizmus lényegi célkitűzéseivel, mint azt Plumwood sugallja.¹⁸ Még a kiterjesztett én érdekeire való hivatkozás is önző, amennyiben az önvédelemhez való jogként határozza meg az ökológiai etika. Szemben a különbségeket feloldó holista mélyökológusokkal, Plumwood a „bioregionalizmusra” hivatkozik, mint lehetséges alternatívára, amely megőrizheti a helyi sajátosságokat (186).¹⁹ Az ausztráliai őslakosok az ősi földjeikhez kötődnek, más területek számukra közömbösek. Hasonlóképpen, az állatfajok egymáshoz képest radikálisan eltérő életvitelt folytatnak, teljesen más környezetben. Sohasem fog *egészen* egybevágni a saját érdekem a krokodil érdekeivel, miközben persze mindkettőnk számára előnyösebb volna olyan bolygón élni, ahol a társadalmi berendezkedés legalább törekszik a harmonikus koegzisztenciára. Partikularitás és egyetemesség összehangjára van szükség, a „szerető” (egyetemes) valamint a „gondoskodó” (partikuláris) viszonyulásmódok együttes meglétére (187). A helyhez való hűség, a lokalizmus és a specifikus, egyediséggel bíró Mások tiszteletére, valamint a természetkulturális²⁰ folytonosságra egyszerre alapozná saját ökoetikáját és ökopolitikáját Plumwood. Mindenkiről nem gondoskodhatunk, mégis akkor járunk el a leghatékonyabban és legméltányosabban, ha ténylegesen egyetemes felszabadításra törekszünk.

A hús mint egyetemes kommunikációs tér

Itt és most, bár komoly kételyeim vannak, nem feladatom felülbírálni Plumwoodnak a mélyökológusokkal szembeni kritikáját. Sokkal inkább arra vállalkoznék, hogy a szerző elméletének vakfoltjára mutassak rá, majd ennek segítségével az azonosság és különbség problémájának egy fenomenológiai típusú feloldását javasoljam, Maurice Merleau-Ponty kései munkássága

¹⁸ Elvégre vannak olyan mélyökológusok is, akik ötvözik az irányzatot az ökofeminizmussal, mint Plumwood kollégája Freya Mathews (Mathews 1991). A társadalmi és politikai tényezőkkel szembeni vakság vádjára egyébként a mélyökológusok rendszerint reagálnak, ami nem igazán vall arra, hogy érzéketlenek volnának a társadalomkritikai dimenzióval szemben (Fox 1989).

¹⁹ Nem állítom, hogy Plumwood ökofeminizmusa minden további nélkül azonosítandó volna a bioregionalizmussal. Ugyanakkor nem áll tőle távol sem az a típusú hagyománytisztelő lokalizmus, amelyet a bioregionalisták szorgalmaznak.

²⁰ A kifejezést Donna J. Haraway feminista teoretikustól kölcsönözöm. (Haraway 2003).

nyomán. Alapvető kérdésem az, hogy a *puszta dologként* fennálló létező, például az elfogyasztható/elfogyasztott „hús”, rendelkezhet-e méltósággal? Ebben a vonatkozásban Merleau-Ponty, akire egyébként a feminista irodalom egy része jelentős mértékben támaszkodik, (Olkowski és Weiss 2006) a segítségünkre lehet. A „hús” (*chair*) fogalma központi szerepet játszik a befejezetlenül maradt, *A látható és a láthatatlan* (1964) című műben. Filozófiai metaforaként nem a tényleges húsról kell gondolni ennek kapcsán, sokkal inkább olyan kommunikatív kapcsolódási térként képzelhető el, amely szenzuális egyetemességgént mindent összekapcsol mindennel. Hús és kommunikativitás Merleau-Ponty számára azonos értelműek, hús-fogalma pedig, ontológiai metaforaként, nézetem szerint tisztázhatja a szó szerinti értelemben vett hús ontológiai státuszának a kérdését is. Természetesen, befejezetlenül maradt munkaként, sohasem fog teljesen világossá válni az utókor számáramit is értett Merleau-Ponty „hús” alatt. A magam részéről mindenesetre elutasítom azt a nagyon szűkre szabott elgondolást, aminek értelmében az emberi szubjektum testiségére vagy önészlelésére menne ki a játék a merleau-ponty-i hús kapcsán. A hús a relációk végtelen tartományának általános jelölője, és nem kapcsolódik egyetlen meghatározható, konkrét létmódhoz sem. Merleau-Ponty fogalma semmilyen értelemben nem azonosítható az emberi test elemzésével, noha természetesen utóbbit is, mint egy lehetséges típusú érzékenységet a sok közül, tekintetbe veszi.²¹

Valójában az összes elképzelhető viszony esetében fennálló szenzuális jegyekkel bíró miliőként kell elgondolnunk a húst. Erre vonatkozóan maga Merleau-Ponty számos utalással él. A hús „közös miliő”, ahol a láthatóság alatti „közvetlen jelenlét” található, ahol a lét és a semmiség egymással keveredik (Merleau-Ponty 2006 [1964], 104). A hús egyetemesség, holisztikus képződmény, amely ugyanakkor megőrzi a különbségeket, redőzetekként. Szó sincsen arról, hogy a létező egyedi mivoltáról le kéne mondanunk. Minden látszólagos homogenitás tartalmaz ugyanis „összegöngyölődést” és „megkettőződést” (131). Nem szükségszerű, hogy a lényegi azonosság felvállalása kizárja tehát a különbséget. Könnyen tűnhet úgy, mintha Merleau-Ponty szövege az emberi észlelésről szólna. Az észlelés fogalma viszont előfeltételezi objektum és szubjektum különállóságát. Azáltal, hogy a láthatóságot a láthatatlansággal szembesíti, Merleau-Ponty mintegy kihúzza a látó versus látott, szubjektum versus objektum dualizmus méregfogát. Kézenfekvő, hogy a láthatóságot a hozzáférhetőséggel, a láthatatlanságot pedig a hozzáférhetetlenséggel azonosítsuk. Látóként én magam is látott

²¹ Minden álláspont amely Merleau-Ponty hús fogalmát az emberi testben vagy a szubjektum tapasztalatában lokalizálná, téves, mert ezzel figyelmen kívül hagyja a hús végtelen voltát. Olyan fogalom kíván lenni a hús, amely minden elképzelhető viszonyt magába foglal. Erről bővebben ld. Lovász (2018, 180–1); Szabó (2005); Lingis (2021).

vagyok, a világ létezői számára én éppúgy hozzáférhető vagyok, mint azok számomra. Ennek pontos mértékét a húsban való kommunikatív részvételem szabja meg, ami egyetlen létező esetében sem tekinthető végtelennek. Mint fogalmaz Merleau-Ponty, „a látható dolgok húsunk rejtett hajlatai, míg testünk egy a látható dolgok közül” (136). Minden megkülönböztetés alatt rejlik a hús, a kommunikativitás egyetemes tereként. Hangsúlyozandó, hogy semmilyen okunk azt feltételezni, hogy ebben kizárólag szubjektivitással bíró élőlények vehetnek részt. Ahogyan fogalmaz Graham Harman, „a hús semmilyen specifikusan emberi tulajdonsággal nem rendelkezik; általános kommunikációs médiumként működik, semmint kizárólag észlelésként (...) Még az élettelen objektumok esetében is fennáll a látható és a láthatatlan összefonódása, mivel egymás mélységeit képtelenek kimeríteni” (Harman 2005, 55).

A húsban távolról sem oldódnak fel az objektumok specifikumai. Sem a különbözőséget, sem az azonosságot nem szükséges feláldozni. Minden, ami kapcsolódások kialakítására képes, részt vesz a húsban. Nemcsak a Folytonosság Óceánja vagy a Különbség Sivatagja között választhatunk. Középföldként a hús lehetősége is adott, méghozzá a kölcsönös hozzáférhetőségben. Ettől még nem fér hozzá minden mindenhez. Megannyi privátszféra, rejtett zug és zárt esszencia is létezik, a húson belüli roktok formájában. A magvak is elpusztulnak, ha idő előtt feltörjük őket. Világosan fogalmaz Merleau-Ponty, amikor a világot olyan „interkorporeális lét”-ként azonosítja, amely „mindig túlterjed az általam éppen látott és megtapintott aktuális adottságokon”, „univerzális dimenziót” képezve (Merleau-Ponty 2006 [1964], 162). Sohasem láthatom egészen a folyóban lakozó krokodil teljes testét, csak amikor már késő, és megvalósult kettőnk végzetes kiazmusa. Én és másik, szubjektum és objektum, élő és élettelen, ezek mind olyan kategóriák, amelyek hasznos megkülönböztetesként szolgálnak, a kapcsolódásokon kívüli szubsztancialitást jelölik, ami független a saját jelenlétemtől. Tele van a világ más testekkel és idegen létezőkkel. Mielőtt a húsba való beavatást elnyerjük, a fúzió még nem ment egészen végbe. Nincsen ebben a szakaszban még egybeesés látó és látott között (141). Plumwood még nem ütközött össze a krokodillal. Várunk a kapcsolódásra. Egyszerre vagyok a világban és az bennem, de más, autonóm testek is léteznek, az aktualizáció előtt álló kapcsolódási potenciálként. Az összekapcsolódás az, ami felvillanyoz. A találkozást követően válik közvetlenül átélhetővé a kapcsolódás tapasztalata. Miután a kenut felborítja a krokodil, és elragadja emberi prédáját, a hús állapotba áll fenn.

A hozzáférhetőség minden létmód sajátja. Merleau-Ponty eredeti szándékához hűtlenek maradnánk, amennyiben figyelmen kívül hagynánk a hús határtalanságát. Egyértelműen fogalmaz, amikor utóbbit „határtalan

tartománynak” nevezi (159). Ebben az ontológiai kategóriában feloldódik szubjektum és objektum különbsége, valamint az én és a másik distinkciója. A hús végsősoron határtalan kapcsolódási potenciál, amely mégis kizárólag lokális formában képes megnyilvánulni, valamelyik jelenben. Ezzel azonosítható Plumwood traumatikus felismerése, határelménye: annak utólagos felismerésével, hogy sorozatban, három alkalommal a krokodil torkában és a víz alatt feloldódott a szubjektum és objektum különbsége (megszűnt narratív énje, mely őt kivételes, emberi, fehér, kolonialista pozícióra predesztinálta az élővilágban). A határelmény problematizálja a határtalan potenciált saját maga húsa és más hússállatok, illetve prédaállatok (azaz a krokodil) húsa közötti kapcsolódásában. Prezentista fogalom a hús, a találkozás és abból fakadó részleges összeolvadás kizökkenti a résztvevőket az idő „normális” folyásából, átmenetileg felfüggeszti a temporalitást: „a látható jelen nincs az időben, a térben, a természetesen nincs rajtuk kívül sem: nincsen semmi sem előtte, sem utána, sem körülötte, ami versenyezhetne láthatóságával” (131). Benne átmeneti jelleggel felbomlanak a létezők határai. A kommunikáció a bensőségesség megnyílása és kifordulása. Kommunikálni annyi, mint valamilyen mértékben kifordulni önmagunkból, ezt pedig az extrofenomenológiai redukció teszi expliciten hozzáférhetővé: „először jelenek meg magam előtt kifordítva, a saját szemeim láttára, magamból maradéktalanul kiforgatva” (163). Plumwood történetében a krokodiltámadás jelenti azt az eseményt, az extrofenomenológiai redukciót, amely őt egyfelől elfogyasztható hússá fokozza le, másrészt megnyitja az ő valóságát a másik számára, fenomenológiai húsként: „a bal comb megnyitva lógott, zsír, ín és izomcsoatokkal” (Plumwood 2002). Saját nyers húsát teszi könyörtelenül láthatóvá a ragadozó támadása. Bármennyire kellemetlen és szenvedéssel teli élmény a ragadozó általi megtámadás, az áldozat-lét megnyithat bennünket a tiszta kommunikativitás előtt. Ennek persze léteznek konstruktív és destruktív, élvezhető és taszító, kellemes és kellemetlen formái. És minden találkozásnak jóvátehetetlen ára van. Sőt, a jóvátehetetlen a kommunikáció ára. A hús igazsága is kétarcú, akárcsak valamennyi objektum valósága. Testi nyitottságom révén én magam válhatok egy világgá, mások számára hozzáférhető hússá, miközben más létezőket pedig, amelyekhez hozzáférést nyerek, én tehetek hússá. Felelősek vagyunk minden létező iránt, hogy a lehető legteljesebben gondoskodjunk a találkozások kölcsönös előnyösségéről. Minden részét képezi a húsnak, ami találkozásra képes, azaz, hatással bír más entitásokra. Féltreérthetetlen módon elhatárolja magát Merleau-Ponty attól a gyanútól, hogy a „láthatóság húsa” valamilyen „antropológiai” reziduum, vagy a világot antropomorfizáló projekció volna. („nem antropológiai értelemben beszélünk tehát a látható húsról”) (Merleau-Ponty 2006 [1964], 154). „A hús”, írja Merleau-Ponty, „nem anyag, nem szellem, és nem szubsztancia. Régi

szóval 'elemnek' nevezhetnénk, ahogy a víz, a levegő, a föld, és a tűz a négy elem. Elem: *általános létminőség*'' (158). De feltétlenül szükséges két *élő* entitásnak találkoznia ahhoz, hogy a kommunikativitás megképződjön? Plumwood ontológiájának a vakfoltja az élő és élettelen, valamint az önmozgó és mozgatott entítások közötti ontológiai különbségtételben rejlik. A hús, amennyiben ténylegesen egyetemes kapcsolódási tér, nem foglalhat magába semmilyen különbségtételt méltó és méltatlan, értékes és értéktelen objektumok között. A létezés nagy ökonómiájában lehetetlen beszélnünk tucatáruról, tömegtermékekről, egyformaságról: ezek kulturálisan kódolt, igencsak terhelt kategóriák, de ontológiai valóságtartalommal nem rendelkeznek. Minden test egyszerre zárt és nyitott rendszert képez, attól függően, mennyire intenzív módon vesz részt éppen a hús reciprocitásában, állítja Merleau-Ponty: „láthatom, ahogyan a másik test a világ húásával párosodva többet ad annál, mint amit visszakép, hozzátevé az általam látott világhoz azt a nélkülözhetetlen kincset, amit ő lát” (163). Egy bizonyos ponton túlmenően, az egyik test láthatósága legyőzheti a másik ellenállóképességét. Maga Plumwood is utal a nem-emberi mások „ellenállóképességére” (Plumwood 1993, 156).

Szemben a holizmussal, az ökofeminizmus komolyan számol a nem-emberi létezők egyedi különbségeivel. Semmilyen okunk sincsen azt feltételezni, hogy a Coca Colás üveg ne lenne ellenállóképese az idővel vagy bizonyos külső hatásokkal szemben. Továbbá, egy egészes perspektíva felől szemlélve, nem külsődleges erőszakos behatoló a világunkba, hanem annak egy lehetséges – hiszen megvalósult – elrendezése. Ha elvetjük természet és kultúra distinkcióját, az üveg is megszűnik idegen létmód lenni. Nem rendellenesebb, mint a lehulló szikla, a vihar, a fénylően pusztító vulkán, vagy a végzetszerű aszteroida. Bizonyos élőlényeket egészen biztosan túlélhet, károsíthat, de olykor meg is óvhat, rejtekhelyként funkcionálva Erősen problematikus ebből a bevallottan relativisztikus szempontból az, ahogyan Plumwood megvonja az etikai értéket az ágencianélkülinek vélt objektumoktól.²² Plumwood szerint a Colás üveg, amennyiben az „emberi instrumentális kontextuson” belül kereteződik, nem rendelkezik intencionalitással és „képtelenek vagyunk akadályozni vagy elősegíteni az útját” (138). Plumwood úgy tartja, hogy az emberi használaton kívül nem rendelkezhet az üveg bármilyen irányultsággal. Ezen keresztül az élettelen, azaz, mozgásképtelennek vélt létezőktől megvonja Plumwood az ágenciával,

²² Távolról sem evidens, hogy társadalmilag releváns hatóképességgel, ágenciával ne rendelkeznének élettelen, szervetlen objektumok is. Bruno Latour (2005) cselekvőhálózat elmélete pontosan azon a belátáson alapul például, hogy az ágencia sem emberi, sem élő entítások privilégiuma, hanem valamennyi létmódra jellemző. Minden egyes elem hozzájárul egy cselekvőhálózat létesüléséhez, fennmaradásához és pusztulásához

valamint az etikai önértékkel való rendelkezés előjogát. Bármit megtehetünk az üveggel, akár szét is törhetjük: nem vetődik fel ezzel kapcsolatban etikai dilemma. Ez akárhogyan is nézzük, a nem-élő objektumok életéről rendkívül szegényes képet kapunk.²³ A folyó ellenben már értékes, mert iránya módosítható (uo). Szintén problematikus, ahogyan a véleménye szerint „hússá” „lefokozott” állatok értékét is, persze az instrumentális racionalitással való szembenállás talaján, semmisnek vagy megsemmisültnek tekinti. Noha ellenzi Plumwood az egyetemes vegetarianizmust, ami mögött a privilegizált nyugati fogyasztói igényeket kiszolgáló nyugati kulturális imperializmust lát (joggal), Plumwood a „hús” fogalmát az állatok számára degradáló kulturális konstrukciónak tekinti, ami megrabolja a húsállatokként kezelt élőlényeket méltóságuktól és egyediségüktől (Plumwood 2012, 59–60). Plumwood szerint az állatok kulturális konstrukción keresztül történő, egyediségüket háttérbe szorító degradálása valójában az állatok instrumentalizálását célozza meg, amely eleve kizárja az állatok (kivéve a házikedvencek) egyediségéről és méltóságáról való gondolkodást a modern ipari társadalmakban, amelyekben (a publikus szférát leuralja a rationális instrumentalizmus, a magánszférába űzve az ökológiai én erőit)²⁴ Ezzel szemben az ökofeminizmus a politika határait kívánja kiterjeszteni, felszámolva a köz- és magánszféra különbségét. Amennyiben komolyan vesszük a fenomenológiai hús határtalan voltát, úgy a húsként való feldolgozás, rengeteg problematikus aspektusa ellenére, ontológiai értelemben nem értéktelenebb, mint a (még) élő táplálékként való fennállás. Elvégre számtalan típusú és ízesítésű húskészítményt ismerünk, amelyek mind rendelkeznek egyedi, megismételhetetlen, egymással olykor összehasonlíthatatlan érzéki jegyekkel és vonásokkal. Mondhatom erre, hogy az ízvilágok élvezete kizárólag emberi privilégium, azaz, csakis önmagunk számára alkotunk ízletes zamatokat. Van ebben az ellenvetésben részigazság, és az állati eredetű termékektől való tartózkodás mindenképpen tiszteletet érdemel, ahogyan a rossz lelkiismeretétől szenvedő húsevő egyén is.²⁵ Ugyanakkor bárki elvégezhet egy egyszerű kísérletet: helyezzünk el a nyári

²³ Miért ne beszélhetnénk a Colás üveg számtalan leendéséről, változásairól? Elvégre, ha folyóknak is lehet intencionalitásuk – miként Plumwood állítja – akkor nem világos miért ne tulajdoníthatnánk az üvegnek ugyanezt.

²⁴ Releváns ebben a tekintetben Michael E. Mann klímakutató geofizikus könyve. (Mann 2021).

²⁵ Nikosz Kazantzakis, a görög regényíró, beszámol egy gyerekkori emlékiratról: „egy alkalommal megkérdeztem őt, 'Nagyapa, nem gyűlölsz azt, hogy meg kell gyilkolnod a kis malackákat, nem érzel irántuk részvétet, amikor megesszük őket?' 'Ó dehogyisnem fiam, Isten tudja mennyire nagyon is', válaszolt, majd nevetve hozzátette, 'de olyan finomak, a kis gazemberek!'” (Kazantzakis 1965, 41). Ez a tapasztalat bizonyára sokunk számára ismerős. Erkölcileg megkérdőjelezhető a húsfogyasztás, azonban az étel finomsága felülírja a lelkiismeret hangját. Ebben van valami végzettség.

napsütésben több húskészítményt. Egészen bizonyos, hogy eltérő intenzitással fogják vonzani a legyeket és egyéb rovarokat. Az állati észlelés szempontjából sem lehet az egyik márkát egy lapon említeni a másikkal: a hasonló termékkategóriába tartozó produktumok esetében is ízvilágaik, zamataik és összetételük gyökeresen eltérhet (Brückner és Bódey 2022).²⁶ Összehasonlíthatatlanság áll fenn az összes viszony és létmód között. Egyformán értékes és figyelemreméltó mindaz, ami létezik.

Felvetődhet a kérdés: miért szükséges a kizárólagosság, a rangsor, az egyiknek a másik fölé helyezése, a szerzők és létmódok megversenyeztetése? Mindez különös fontosságú problémának tűnik manapság, a „vad-problémák” korában, mikor az ökológiai gondolkodásban helyet kell kapnia Donna J. Haraway szerint a „csápszerű gondolkodás”-nak (*tentacular thinking*), a tudás határán álló, bizarr egyvelegből összeálló, kiutat és életlehetőségeket kereső komposztáló tudásnak (Haraway 2016). A látszat ellenére nem felülírni kívánom Plumwood törekvését, hanem azt tovább radikalizálni, megcélozva az élő vs. élettelen közötti hierarchikus distinkció lebontását.²⁷ Pontosan az ontológiai egalitarizmus mint normatív pozíció képviselte az, amely jelen kritikánkat motiválja, tehát minden ontológiai privilegizálás és kitüntetettség felszámolásának az igénye. Ha következetes kíván lenni, az egalitarizmus ténylegesen elismerésre méltóként kell, hogy kezeljen minden létezőt és létmódot, legyen szó mesterséges vagy természetes, élő vagy élettelen entitásokról.²⁸ Nézetünk szerint Plumwood túlságosan konzervatív és hierarchikus marad, mivel fenntartja az élő és élettelen létmódok közötti, az előbbit az utóbbinál magátólértetődően értékesebbként keretező, kulturálisan kódolt preferenciákat. Az emancipáció, ha ténylegesen egyetemes kíván lenni,

²⁶ A kenőmájas „Angelina Jolie”-ként, a kolbász „Brad Pitt”-ként való említése külön tanulmányt igényelne. Mindenesetre mindkét készítmény rendelkezik saját jegyekkel, olyan sajátosságokkal amelyek redukálhatatlanul kijelölik a többi létező közül. Ugyanakkor, amint a nemzetközi húspiacra kerül a kenőmájas, a többi kenhető termékkel alkot egyetlen ipari-kereskedelmi „húst”, avagy interobjektív hálózatot. Plumwood amikor homogenizáló módon elítéli a húsfeldolgozást, figyelmen kívül hagyja a hús változatos érzéki minőségeit, amelyeket távolról sem szükséges az élő állatnál alacsonyabbrendűnek ítélnünk. Kurt Koffka, a Gestalt-pszichológia egyik fontos képviselője, a következőképpen szemlélteti a marhahússzelet változatos profiljait - az emberi szubjektum vonatkozásában elsősorban: „mennyire ízletesnek tűnik a marhahússzelet egy hosszú séta után, és mennyire közömbösek vagyunk iránta egy gazdag étkezést követően. Nem néz ki egészen ugyanúgy, mivel elvesztette a követelés-karakterét” (Koffka 1935, 355). De miért is ne állna fenn ugyanez a légy, vagy bármilyen egyéb, ízlelőképeséssel rendelkező élőlény vonatkozásában is?

²⁷ Erre vonatkozóan kiemelendő a feminista „újmaterializmus” (Coole és Frost 2010).

²⁸ Ez volna a Levi R. Bryant (2011) által „lapos ontológiaként” (*flat ontology*) vagy „a dolgok demokráciájaként” (democracy of objects) jellemzett lételméleti pozicionalitás, amely egyezést mutat az „élettelen anyag” képzetével szakító Jane Bennett (2007) vitális materializmusával (vibrant materialism) és Graham Harman (2018) objektum-orientált-ontológiájával is.

mindenre kell, hogy vonatkozzék, valamennyi hierarchizáló előítélet lebontására. Így tehát a tömeggyártott, uniformizált termék is csupán egy bizonyos kulturális-ideológiai-esztétikai kód szemüvegein keresztül válik „alacsonyabb rendű” ontológiai manifesztációvá.²⁹

Önzőség élvezni a húsevést? Ezt Plumwood sem gondolná feltétlenül. Miközben a modern ipari állattartás bizonyítottan számtalan társadalmi és ökológiai diszfunkció forrása, a hús olyan élvezete, amely a testi kölcsönösségen, valamint az egyediségen alapul, egészen eltérő fogyasztói magatartásmódokat is eredményezhet. Ahogyan Harman fogalmaz, „a világ hús, azaz, elem, egy felvillanyozott médium, amelyben minden entitás, tűnékeny stílusként, felszíni jegyeket generál, utóbbiak pedig vagy fuzionálnak, vagy egymás számára közölnek üzeneteket” (Harman 2005, 58). Ebben a megvilágításban, ami relativizmusa okán persze már túlmutat az ökofeminista paradigmán, Plumwood találkozása a krokodillal nem fontosabb vagy felsőbbrendűbb, mint a kenujának elsüllyedése a South Alligator folyóban, vagy a turisták által eldobott üres Coca Colás üveg és az Arnhem Land homokja közötti, tartós interakció. Mindhárom esetben hús képződik, csak másképpen, az objektumok létmódjai szerint változó módon, eltérő érzéki intenzitással. Érzékiség viszont mindenütt jelen van, ahol események zajlanak. Az eseményt hívhatjuk akár alkalomnak is, olyan megnyilatkozásnak, amely a másságra jelenlétét teszi átmenetileg hozzáférhetővé. Holisztikus egység helyett a hús a különbségeket is megtartja: mivel alkalmi, az összeolvadáson kívül fennállnak „sötét, átlátszatlan régiók” is (Merleau-Ponty 2006 [1964], 168). A hús egyszerre immanens és transzcendens valóság (148). A különbség fennáll, primordiális redukálhatatlanságként, egészen az esemény (a találkozás) bekövetkeztéig. Ebben a pillanatban, a megnyílásban, mely csak egy villanás erejéig tart, láthatóvá válik, hogy valójában egyetlen mélység redőzetei vagyunk mindnyájan, látó és látott, ragadozó és préda, élő és élettelen, mozgó és mozdulatlan. Az extrofenomenológiai redukció visszavezet a redőzetként való fennállás igazságához, a lényegi különbözőség és az alkalmi egybefonódás tényének szimultaneitásához.

²⁹ Mondhatnánk, hogy az állati húсок egyedisége a húsipari beavatkozások során éppen el kell, hogy vesszék egyediségüket. A kötelező receptúrák, a sorozatgyártás kötelmei és az alkalmazott ipari technológiák eleve megjósolhatóvá teszik/kell, hogy tegyék az ízeket, univerzalizálják a húсоkat. Ugyanannak a brandnek ugyanazt a minőséget/ízhatást kell nyújtania. A téliszalámi soha nem lesz virslí ízű. Ez jogos félelem is lehet, ám a piaci verseny a jelentéktelen(nek tűnő) különbségeket fel is erősíti. A mesterséges ízek valóságos tárházát kínálja a piaci folyamatok által lehetővé tett kommunikációs-szimulációs túltengés. Legalább akkora mértékben állítja elő a kapitalizmus (ha ugyan van bármilyen értelme ennyire holisztikus fogalom alá besorolni egymástól nagyon eltérő társadalmi alakzatokat) az új különbségeket, mint amekkora mértékben eltörli azokat.

Felhasznált irodalom

- Adorno, Theodor és Max Horkheimer. 2011. *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek* Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsanna, Mesterházi Miklós és Vörös T. Károly. Budapest: Atlantisz.
- Bennett, Jane. 2007. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham és London: Duke University Press.
- Béres Tamás, Nobilis Márió és Kodácsy Tamás. 2021. „’Megtestesülés és teremtvédelem’: a XXI. századi környezeti kihívások keresztény szemmel.” In Huszár András (szerk.) *A Természet könyvének újraindítása*. Budapest: L’Harmattan, 47–68.
- Bookchin, Murray. 1990/1994. „Innen oda.” In Bozóki András, Seres László és Sükösd Miklós (szerk.) *Anarchizmus ma*. Budapest: T-Twins Kiadó, 123–159.
- Brückner Gergely és Bódey János. 2022. „[Kenőmájas: a gyulai húsipar Angelina Jolie-ja, amit külföldön nem értenek](#).” *Telex.hu*. 2022. 02. 07.
- Bryant, Levi R. 2011. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Coole, Diana és Samantha Frost. (szerk.) *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham és London: Duke University Press.
- Dennett, Daniel C. 1976. „Conditions of personhood.” In Amerlie Rorty (szerk.) *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 175–196.
- Estok, Simon. 2021. „Ecophobia and COVID-19.” *International Journal of Fear Studies* 3 (2): 90–99.
- Estok, Simon. 2018. *The Ecophobia Hypothesis*. London és New York: Routledge.
- Fox, Warwick. 1990. *Towards a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston: Shambala.
- Fox, Warwick. 1989. „The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels.” *Environmental Ethics* (11) 1: 5–25.
- Giubilei, Francesco. 2022. *A természet megőrzése. Miért fontos a környezetvédelem a konzervatív jobboldal számára?* Ford. Horváth Csaba. Budapest: MCC Press.

- Gross, Rita M. 1993. *Buddhism After Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany: State University of New York Press.
- Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham és London: Duke University Press.
- 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Harman, Graham. 2018. *Object-Oriented-Ontology. A New Theory of Everything*. New York: Pelican.
- 2005. *Guerilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago és La Salle: Open Court
- Horváth Márk. 2021. *Az antropocén. Az ökológiai válság és a posztantropocentrikus természetkulturális viszonyok*. Budapest: Prae.
- Horváth Márk, Lovász Ádám és Nemes Z. Márió. 2019. *A poszthumanizmus változatai. Ember, embertelen és ember utáni*. Budapest: Prae.
- Kazantzakis, Nikos. 1965. *Report to Greco*. Ford. P. A. Bien. New York: Simon and Schuster.
- Koffka, Kurt. 1935. *Principles of Gestalt Psychology*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Latour, Bruno 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lingis, Alphonso. 2021. *Érzékelés. Az érzékenység értelme*. Ford. Szabó Nóra. Budapest: Typotex.
- Livingstone, David. 1994/2005. „Ökológiai válságunk történeti gyökerei: Újraértékelés.” Ford. Csipes Zoltán és Scheiring Gábor. In Lányi András és Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan, 178–200.
- Lovász Ádám. 2018. *Az érzet deterritorializációja. A kiterjesztett észlelés filozófiája*. Budapest: Gondolat.
- Malmgren, Eva. 2021. „[The Intelligence of Swine](#).” *Noema Magazine*, 2021. 11. 24.
- Mann, Michael E. 2021. *The New Climate War: The Fight to Take Back Our Planet*. New York: PublicAffairs.
- Marosán Bence Péter. 2020. „[A radikális emancipáció programja. A biocentrikus szocializmus elmélete](#).” 2022. 12. 6.

- Mathews, Freya. 1991. *The Ecological Self*. London és New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond. Budapest: L'Harmattan.
- Mills, Patricia Jagentowicz. 1991. „Feminism and ecology: on the domination of nature.” *Hypatia* 6 (1):164–77.
- Naess, Arne. 2008. *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*. szerk. Alan Drengson és Bill Devall. Berkeley: Counterpoint.
- Olkowski, Dorothea és Gail Weiss. (szerk.) 2006. *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*. University Park: Penn State University Press.
- Plumwood, Val. 2012. *The Eye of the Crocodile*. szerk. Lorraine Shannon. Canberra: Australian National University Press.
- 2002. „[Prey to a Crocodile](#).” *Aisling Magazine* 2022. 12. 5.
- 1997. „Babe: The Tale of the Speaking Meat; Part II.” *Animal Issues* (1) 2: 20–39.
- 1995. „Human Vulnerability and the Experience of Being Prey.” *Quadrant* (39) 3: 29–34.
- 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London és New York: Routledge.
- Szabó Zsigmond. 2005. *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan.
- White, Lynn. 1967/2005. „Ökológiai válságunk történeti gyökerei.” Ford. Kiséry András in: Lányi András és Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény* Budapest: L'Harmattan, 167–177.