

SEREGI TAMÁS

AZ ANYAGRÓL

■ Az anyag egy nem-ideális absztraktum.

Az anyag absztraktum, amennyiben soha nem létezik önmagában, amennyiben ki kell vonnunk a konkrétból, amelyben önállótlanlansága miatt mindig össze van szövődve a ráruházott formákkal, jelentésekkel, viszonyokkal. Még a „tiszta anyag” is viszonyban áll: az anyagtalannal, az ürességgel, az úrral, vagyis magával a tisztasággal. Az anyag soha nem semmi, nem a lét tagadása vagy hiánya, még sincs benne semmi pozitív. Az anyag nem semmi anélkül, hogy valami lenne. Sőt kevesebb, mint a semmi, mert nem tagadja a létet, nem utasítja el azt, csupán közömbös irányta. Az anyag minden iránt közömbös, önmaga iránt is, ezért szokták rossz metaforával „holt anyagnak” nevezni, miközben nyilvánvalóan létezik élő anyag is. Ám az élő anyag sem viszonyul az élethez, csupán csak „él”, bár az idézőjelet ide is ki kell tennünk, mert tulajdonképpen nem az anyag él, hanem már valami, ami nem ő, de amit mégsem utasít el magától, mert közömbös számára az élő és az élettelen megkülönböztetése is.

Az anyag nem-ideális, ami nem pusztán annyit jelent, hogy reális. Hiszen az ideális dolgok, pontosabban ideális tárgyiságok is képesek reálisak lenni. Reáliák – ahogy a középkorban nevezték őket. Valamik, amikhez igazodnunk kell, amik megkérdőjelezhetetlenek, amiknek alá kell vetnünk magunkat. Isten mint a legfőbb realitás. Innen nézve az anyagnak sokkal kevesebb realitása van. Mégsem akarjuk elvitatni tőle a valóságos mivoltot. Nem-idealitása azonban egészen másról szól, arról, hogy makacsul és kitartóan ellenáll mindenféle jelentésnek, viszonyoknak. Arról, hogy az anyagnak nincs értelme, célja, és nem is ruházható fel értelemmel és céllal. Persze a látszat nem mindig ezt mutatja. Az anyag éppenséggel jól formálhatónak mutatkozik, minden jelentést hordozni képesnek, nemcsak mintavételre alkalmasnak, hanem annál is könnyebben címkézhetőnek, vagyis olyasminek, ami könnyedén tehető a jelentések hordozójává és közvetítőjévé, és szinte bármilyen cél szolgálatába állítható. Ám ez csupán látszat, ezt a látszatot pedig legfontosabb tulajdonsága, a közömbössége kelti bennünk. Az anyag mégis ellenáll és törekszik (*conatus*), lassan lefejt magáról minden idealitást, integrálhatatlan az ideológiákba, a maga lassú, kitartó és megállíthatatlan módján halad valami felé, amit mi entrópiának érzékelünk. Nem-idealitása önállótlanlanságát jelzi, azt a se veled, se nélküled állapotot, amelyben mindig van, mivel nem képes önálló realitássá válni, de viszonyra sem tud lépni semmivel. A tiszta anyag nem más, mint energia, amely csak önmagát szétvetni, önmagát megsemmisíteni képes.

Szegény, szerencsétlen anyag! Ő az, aki mindig veszít, ő az, akit mindig megaláznak, ha pedig egyszer-egyszer győz, senkit nem érdekel a győzelme, ha egyáltalán marad valaki, akit esetleg érdekelhetne. Ő az, aki semmit nem mond nekünk, és akiről nem lehet gondolkodni, mert ha gondolkodunk, akkor már nem róla gondolkodunk. Ezt ismerte fel Bataille, amikor minden korábbi materializmust (az őselemek tanaitól az atomizmuson át egészen a dia-

lektikus materializmusig) idealizmusnak bélyegzett, mondván, hogy voltaképpen egyik sem az anyagról beszélt, hanem a gondolkodás valamilyen termékéről, egy fogalomról (mint például az atom), amelynek ugyanolyan kevés köze van az anyaghoz, mint az idealizmus megfelelő gondolati termékeinek. Vagy talán még annyi sem, hiszen az utóbbiak legalább az anyag tagadásai lehetnek, így negatív módon viszonyulni képesek hozzá. Jellemző, hogy az anyag mellett legfeljebb csak művészek álltak ki, ám ők is mindig valami ellenében fordultak hozzá (például az „anti-forma szobrászatban”), projektjeik pedig rendre kérészerűen bizonyultak vagy csak újfajta jelentésvizonyokba ágyazták bele a műveket (az anti-forma szobrászat például a helyspecifikusságba), és így hűtlenné váltak az anyaghoz.

De hiszen azt sem tudjuk, mihez kellene hűnek maradni! Az energiához? A formátlansághoz? Az érzékiséghez? A kifejezéshez? Jó okunk van azt gondolni, hogy az anyag csupán egy viszonyfogalom, sőt határfogalom, sőt egy teljesen efemer és esetleges funkcionális fogalom. Azért van okunk ezt *gondolni*, mert a tudat, amellyel a gondolkodást végezzük, a maga egészében ennek megfelelően működik. Az érzékeléstől a képzeleten át a gondolkodásig. A tételező tudataktusban transzcendálja magát a tárgyáig, amit lát, vagy elképzeli, vagy elgondol, ez a tárgy lesz a tudataktus tartalma, amely persze valamilyen anyagból áll. Anyag mindig van, ez az anyag azonban *anyagként* mégsem létezik soha az adott tudataktustól függetlenül. Ez azt jelenti, hogy ha például egy székre irányítom a figyelmemet, akkor annak a tárgynak a formája és a funkciója lesz a tudataktusom tárgya, az összes többi érzéki összetevője pedig az anyagát fogja alkotni. Ám a tudat képes arra is, hogy például a szék színére irányuljon, pontosabban nem is a szék színére, hanem magára a színre, erre a konkrét színre itt. Ekkor viszont a szín válik a tudat tárgyává, ugyanolyan tökéletes tárggyá, amilyen az előbb a szék volt, és ebben a pillanatban a szék válik hordozóvá, anyaggá, a szín anyagává *ebben az adott tudataktusban*. A tiszta, transzcendentális tudat számára, amely minden ontológiai előfeltevést zárójelbe tesz, a helyzetnek így kell kinéznie, illetve így kellene kinéznie, ha hűek tudnánk maradni a transzcendentális fenomenológiai beállítódáshoz.

Most azonban az anyaghoz való hűségről van szó. A transzcendentális fenomenológia csak félig-meddig tudott hű maradni hozzá, és éppen az említett területen, az érzékelés területén nem sikerült ez neki. Minthogy az anyagot beszorította a tudat immanenciájába, értsd az érzékelés anyagától, az érzettől megvonta az intencionális jelleget. A tudat maga nem immanens többé abban az értelemben, hogy valamiféle belső reprezentációja lenne egy ismeretlen külvilágnak (à la Locke vagy Berkeley), az érzet azonban az intencionális aktuson belül mindig immanens marad, soha nem rendelkezik önálló intencionális viszonyulással, és végső soron külön magára az érzetre nem is igazán tudunk ráirányulni.¹ Az ok egyszerű és egyáltalán nem mellékes az anyag fogalma szempontjából sem: az, hogy az érzet nem rendelkezik semmilyen *értelemmel*, márpedig Husserl számára a tudat maga az értelem, ezért az értelmetlent csak úgy képes magába foglalni, ha azonnal el is fojtja („nem hangérezeteket hallok, hanem az énekesnő által énekelt dalt”). Félig-meddig – így fogalmaztam az imént, ennek pedig nem az oka, hogy a fenomenológia azért *valamennyire* mégis elismerte a fizikai anyag vagy az abból származó érzet magánvaló létét, hanem az, hogy felfedezett egy másikfajta anyagiságot, amely immár nem a tudat számára létező anyag, hanem magának a tudatnak az anyagiséga. Husserl ugyanis a tudat voltaképpen anyagának azt tekinti,

amit közönségesen a léleknek szoktunk nevezni. Illetve annak a nem konstituált, nem tárgyiasított, vagy – lacani nyelven – nem szimbolikus részét. Elsősorban természetesen az eleven testi érzeteket, a fájdalom- és belső inger-érzetet, de azokat is, amelyeket lelkieknek szoktunk nevezni, például a kedélyérzeteket, továbbá az ösztönkésztetéseket (*Triebe*), sőt a magasabb rendű tudati aktusoknak egy rétegét is, amikor például ítéletanyagról beszél, az ítéletaktus élményének megéltését értve rajta.

Ebben a pillanatban az anyagiságnak egy másik dimenziója nyílik meg előttünk, és innentől kezdve nem azonosíthatjuk többé az anyagot a fizikai anyaggal. A tudatot két transzcendencia határolja, a másik anyagiság, amit a fizikai anyag alkot, és a saját anyagiság, amelybe minden tudat szükségszerűen bele van ágyazva, és amelytől csak úgy tud eltávolodni, ha önmagától is eltávolodik: ha tudati tárgyiasítást képez. Így keletkezik a fájásból mint megélt tudataktusból a fájdalom mint tudati tárgyiasítás, ahogy azt Sartre gyönyörűen leírja.² És így keletkezik az Én is mint a pszichikai élet középpontja és ura. Husserl nem vonja le ezt az utóbbi következtetést, vagyis hogy az Én csupán a tudat terméke, ezt Sartre teszi meg, aki viszont nem vonja le azt a másik következtetést, ami a tudat anyagiságának mint transzcendenciának az elismeréséből adódna, és aminek a tudatalatti nevet adják majd később. Később, mert ehhez a freudi tudatalatti fogalmát át kellett értelmezni, meg kellett fosztani szimbolikus jellegétől és azoktól a szimbolizációs műveletektől, amelyek Freudot gátolták abban, hogy legalább letekinthesen a papa-mama-gyerek dráma színpadáról. Ez pedig igazán csak Sartre éveiben következik be, a második világháborút követő időszakban, amikor Bachelard feleleveníti az őselemek preszókratikus tanát, és a materiális képzelet fogalmának bevezetésével átíratja az egész tudatot a természeti létezés minden formájával, vagy amikor Julia Kristeva bevezeti a szimbolikus alatt vagy annak belsejében munkáló szemiotikus fogalmát. Így fedezik fel a tudatalatti forrongó, kavargó, mindent felforgatni vágyó (*révolution*) anyagiságát, vagy éppen alapozzák újra a tudat fogalmát az önmagát érző élet romantikus eszméjéből kiindulva (Michel Henry).³ A pszichikai anyag, a pszichében lévő anyag fogalma ekkor átadja helyét a psziché *mint* anyag fogalmának. S ahogy az anyag közömbös ugyan, mégis mindig ellenáll és ellene dolgozik a belső tagolásnak, ugyanúgy nem ismeri el azokat a határokat sem, amelyekkel kívülről szeretnénk gátak közé szorítani, hanem lassan, de biztosan átszivárogozik ezeken a gátakon, és beleivódik a közösségi tudatba, a nyelvbe, a társadalmi testbe, sőt a természetbe is. A káosszal, az örülettel, a fanatizmussal, a lázadással, az ellenállással, a fogyasztással, az eltömegesedéssel, a gradációval (népességrobbanással) és a deterritorializációval (népvándorlással) szövetkezik, szinte bármivel, amin keresztül legalább meg tudja mutatni magát, ha már saját jogokról álmodni sem mer.

Jogot az anyagnak! Jogot a formátlansághoz! Nem szolgálni kell az anyagot, nem alávetni magunkat, hanem megadni neki azt, ami jár. A vallási türelem régi eszméjének mintájára meg kellene próbálnunk bevezetni az *ontológiai türelem* eszméjét és gyakorlatát. Sőt a türelmet az ontológián inneni iránt, amellyel – szemben az ontológián túlival, vagyis Istennel – nem kell feltétlenül egyenlőtlen viszonyt létesítenünk. Nemcsak kiszolgálni nem kell az anyagot, hanem isteníteni sem. Az ötvenes évek művészetének tipikus hibái voltak ezek az absztrakt expresszionizmustól a konkretizmuson át a gesztusfestészetig vagy általában az informel festészetig, sőt a performansz művészet számtalan alkotásáig terjedően.⁴ És azért nem kell egyiket sem tennünk, mert

a tudat nem anyag, még csak nem is anyagból van, hanem az anyagban van, az anyag közegében, ahogy Sartre pontosan megfogalmazta. Mégis semmi. De éppen mert semmi, ezért nem képes kilépni a közegéből, ezért van túl közel az anyaghoz, és – tűnjék ez mégoly paradoxnak is – éppen ezért nem képes el-sajátítani azt, éppen ezért nem képes sem magába olvasztani, sem maga azzá válni. Mert hiányzik az ehhez szükséges távolság. (Ezért van közel a tudat Istenhez is, és ugyancsak túl közel, mert Istennek is a tiszta hiánya, nemcsak az anyagnak.³⁾ A tudat tárgyakat, formákat képez, miközben az anyag közegében létezik (és nem az anyagból formálja a tárgyakat, hanem legalább ennyire az anyag ellenében, abból kiszakítva és így önmagából is kiszakítva, saját tárgyává téve őket). A tudat benne él az anyagban pszichéként, és az anyag benne él a tudatban a fizikai és kémiai kötések, reakciók és halmazállapotok minden formájában. A fizikai energia és a lelki, sőt szellemi vágyak és törekvések között folytonos átmenet van, és ráadásul mindig kétirányú. Az ember nemcsak Istenné akar válni, hanem az egész világgá is: nemcsak hatni akar a világra, vagy engedni, hogy az hasson rá (cselekvés és elszenvedés), nemcsak tárggyá akarja tenni azt (birtoklás, megismerés), hanem azzá akar válni (létezés). Állattá, növényé, dologgá, anyaggá, anyagtalanná (ürré, azaz anyagi semmivé). Jellemében szilárdná, viselkedésében flexibilissé, képzeletében könnyűvé és szárnyalóvá, szenvedélyeiben áradóvá és hevessé, gondolkodásában láthatatlanná és utolérhetetlenné. A tudatnak implementációfüggetlennek *kell lennie (quid juris)*, még akkor is, ha *valójában (quid facti)* talán nem az. Ez azonban a lényegen semmit nem változtat. Nincs az a tudat, amelyik csak ember akar lenni, mert a tudat nem ember – nemcsak a világtól idegen, hanem az embertől is, sőt magától a létezésétől is, amelynek közegében létezni kénytelen. Vagy röviden: létezni kénytelen. Ez a transzszendentális tudat tragédiája, az ontológiai tragédia. A létezés nem az esetlegessége miatt teher a tudat számára, ugyanígy teher lenne, ha jól meghatározható okot és célt tudnánk tulajdonítani neki.

Minden olyan egyszerű lenne, ha az anyag csak minőség lenne. Vagy csak mennyiség. Szinte természetes módon bejárta az anyag fogalma ezt a hegeli utat, többször is és persze már jóval Hegel előtt. De valahogy soha nem fért bele egyik kategóriába sem, nemhogy a kettő szintézisének, a mértéknek a rangjára tudott volna felemelkedni. Az anyag nem tud mérték lenni (csak átcsapni mennyiségből minőségbe és viszont), a mérték mindig a távolban marad, kivetítve, utópiaként, amely soha nem valósul meg. Történelmi tapasztalataink vannak erről. Akár a múltnak kútjába vetettük magunkat, akár a jövőbe szédültünk előre, mindkettő a végtelenbe vezetett csupán, a mennyiség és a minőség soha nem tudott szintézis formájában testet ölteni. Nem tudott átfogóvá válni, de igazán a jövő számára példamutatóvá, mértékké sem. Pedig milyen szép lett volna!

A minőséget valahogy mindig a szubjektivitás, a mennyiséget pedig az objektivitás oldalára taszítottuk. Így lett a minőségből kválé. Mintha az ember nem *pirosat* látna, hanem *pirosan* látna, mintha a piros nem ott kint lenne, egy bizonyos távolságra tőlünk, a dolgokhoz kötve, és ugyanolyan objektív módon, mint bármi más, ami körülvesz minket. És mintha nem lenne független tőlünk magunktól is mint szubjektumoktól, mint egyénektől. Mintha tényleg lenne bármi értelme annak a feltételezésnek, hogy mindenkinek más-más piros színérzete van. De ha így is van, hogyan járul ez hozzá önmagunk, személyiségünk felépítéséhez? Anyagként esetleg, ami ugyanazt jelenti, mintha azt mondanánk: sehogyan. Ezzel pedig megfosztottuk magunkat attól a lehe-

tőségtől, hogy felvethessük a személyiségünk anyagiságára vonatkozó kérdést, hogy van-e a személyiségnek *saját* anyagisága vagy *sajátos* anyagi működésmódja. És közben kiszakítottunk egy részt a minőségek halmazából, azt a részt, amelyet objektiválhatónak gondoltunk, és elkezdtük az anyagisággal azonosítani. Már Démokritosz megtette ezt, már ő megkülönböztette egymástól az elsődleges és a másodlagos minőségeket, az elsődlegeshez sorolva a méretet, az alakot, a mozgást és a szerkezetet – a *formát*, ha jobban megnézzük. Azt, ami geometrizálható. Ezt a gondolkodásmódot eleveníti fel az újkor, és egészíti ki, sőt cseréli le végső soron az aritmetizálhatóval Galilei, Van Helmont, Locke, majd a nyomukban járva Newton. És persze mindazzá, ami e két művelethez szükséges: passzívva, tehetetlenné, alkotásra és fejlődésre képtelenné, lélektelenné és statikussá. Arisztotelész világa véget ért, az a világ, amelyben az anyagban potencialitások rejtőztek, amelyben az anyag kibontakozásának, fejlődésének, tökéletesedésének voltunk szemtanúi, amelyben a lélek és az anyag között analógia állt fenn. Innentől kezdve anyag csak az lehetett, ami megszámlálható vagy legalább megmérhető, vagyis aminek tömege és súlya van. A tűz nem anyag többé, a flogisztonelmélet megcáfolásra kerül, és ezzel a lélek anyagiságának tétele is újabb cáfolatra talál. S persze mindig mindent abszolutizálni kell, hát ezt is. A feléledő atomizmus hiába alkalmazható legjobban a gázokra, vagyis a légnemű halmazállapotra, magukat a gázokat, azok összetevőit, vagyis általában az atomokat mégis szilárddá teszik, hiszen szilárdak voltak azok már az ókori atomistáknál is. Így lesz az anyag nemcsak megmérhető, hanem áthatolhatatlan is – Newton szerint az anyag, végső összetevőit tekintve, szilárd, masszív, kemény, áthatolhatatlan és mozgatható. És így vált az úr titokzatos anyagtalansággá, amelynek nyugtalanító titkával csak úgy tudunk megbirkózni, hogy a tudatba számúztuk. Kant tette ezt meg a tér szubjektívizálásával, amivel nem annyira megfejtette ezt a titkot, mint inkább inkább ugyanezt a végtelen űrt megnyitotta az emberi elmében, hogy a lélek elmélyülhessen, a gondolkodás pedig szétrobbanjon a maga végtelen és n-dimenziós terében (Deleuze).

Mert a víz és a tűz szövetségre lépett a föld és a levegő ellen, a víz szétmálasztotta a földet, a tűz pedig felhevítette a levegőt, a lélek nem tudott szilárd jellemként hordozó alappá válni, az értelem pedig nem volt képes *clare et distincta* közegeként megmaradni a dolgok számára. Az a bizonyos *clinamen* kezdett el minden meghatározójává válni, amit az atomizmusnak is feltételeznie kellett, még ha magyarázatot soha nem is tudott rá adni.⁶ Az áramlások és az örvények világa született meg az atomok és az úr világa helyett. A termodinamika világa a szilárd testek mechanikájának világa helyett. Mégis mozog a Föld, még a Föld is mozog, és nemcsak a világűrben, hanem a talpunk alatt is. S a tűz sem csupán fent van többé, hanem alattunk is, s miközben felfelé törekszik, rajtunk is keresztülhatol. A vízszintes (áramlások) és a függőleges (kitörések) is mozgásba lendül, és egy nagy, egyetemes turbulenciává egyesül rajtunk kívül és bennünk egyaránt.

Így vált az energia az anyag meghatározó létmódjává, az egész világ pedig kötött energiává. Ennek a világnak pedig ugyanúgy része a lélek, sőt az elme egésze is. A fizikai energia intenzitássá totalizálódott, a fizikai hatásra való képesség pedig, amely a megmérhetőség és az áthatolhatatlanság mellett az anyag harmadik hagyományos jellemzője volt, általános hatóképességgé. Közben semmi sem tűnt el, csak átértékelődött, a kvantumfizika nem számolta fel az atomizmust, csupán relativizálta azt, nem szüntette meg az anyag (részecske) és a sugárzás (hullám) különbségét, csupán relativizálta azt, sőt magába

olvasztotta az arisztotelészi-alkimista fejlődéselvet, az egyik anyagnak a másikba való átalakíthatóságáról alkotott meggyőződést (a Mengyelejev-táblázat éppen ezt bizonyította be), és egyre több helyen talál rá az anyagra (például a gravitációs hullám vagy a fekete anyag felfedezésével). Az anyag mindenhol ott van, mindent kitölt; minden anyag, még az űr is azzá vált.

Lehet, hogy tényleg felfedeztük az anyag végső alapját? Vagy igen, vagy nem, ki tudja. Egy dolog azonban világosan látszik. Az, hogy ha az anyag alapját keressük, azt soha nem valami anyagban találjuk meg. Persze nem is valami szellemiben, amely az oka lenne az anyagnak, hanem inkább a szellemi hiányában. A semmiben. Stephen Toulmin és June Goodfield azt írják: „Mint láthattuk, Anaximandrosznál az alapvető anyagnak egyetlen tulajdonsága sincs: egy ismeretlen, semleges bázis, amelyből a köznapi anyagok egymással ellentétes minőségek »szétválásán« keresztül formálódnak ki. (Ennek legközelebbi modern megfelelője a fizikusok általános »energia« fogalma.)”⁷⁷ A különbség csupán annyi mai korunk és az ókor, de még inkább a kora középkor között, hogy a semmi, a hiány, az anyag immár *mérhetővé* vált. *Az energia vagy az intenzitás egy mennyiségi semmi.* Ez a mennyiségi semmi pedig csak úgy képes minőséggé válni, ha formát kap.

Megint visszaesünk tehát az anyag-forma tanba, és annak is a legszélsősége-sebb változatába, amelyik minden meghatározó szerepet a formára terhel, az anyagnak pedig csupán korlátozó funkciót enged? Ez elkerülhetetlenül bekövetkezik, ha nem alakítjuk át anyagfogalmunkat. Az átalakítás irányának pedig az absztrakt felől a konkrét felé kell mutatnia. Az anyag nem lehet többé primer fogalom. Hiába marad mindig is absztrakt a jelentésekhez, az értelemhez képest, nem maradhat ugyanilyen absztrakt a formához való viszonyában. Az anyag nem más, mint megformált energia vagy intenzitás, ami azt jelenti, hogy az anyag mindig összetett, és hogy a forma elsődleges az anyaghoz képest. Tiszta forma létezik, ha önálló, mindentől független forma talán nem is, és ugyanígy tiszta energia is, viszont tiszta anyag *elvileg* nem létezhet. (A tiszta anyag természetesen nem ugyanaz, mint az egynemű anyag!) Az anyag formátlansághoz való jogának követelése nem azt jelenti, hogy a tiszta anyag fogalmának feltételezéséhez térnénk vissza, hanem hogy kiállunk a külsődleges formával szembeni ellenállásának joga mellett. Azzal a külsődleges formával szemben, amibe a szellem (az Isten, a Démiurgosz, az ember) akarja beleeróltetni, hogy funkcióval, értelemmel, jelentéssel ruházza fel. Az anyag ettől a külsődleges formától függetlenül is mindig rendelkezik formával, saját formával, a formátlanságra való törekvése pedig nem más, mint ennek a saját formának a visszanyerésére tett kísérlet. És ez a saját forma nem statikus forma. Az anyag a külsődleges forma nélkül is sok mindenre képes, saját formája soha nem köti le az összes energiát, amelyet megformál, az energia és a forma kapcsolata éppen azért nem külsődleges, mert maga a forma is dinamikussá képes válni az energiával való egyesülése során, mert a forma nem körbeveszi és magába zárja az anyagot, hanem irányt ad neki, lehetőségeket teremt számára más formákkal való kapcsolatba lépésre. Az anyag instabil és további formálódásra képes; ha a stabil anyagot tekintjük az anyag legsajátabb létmódjának, éppen a lényegét, legfontosabb törekvését veszítjük szem elől, a spontán formálódás, sőt a produktivitás iránti elkötelezettségét. Minden anyag képes valamire, s ha kémiai reakcióra nem is, legalább keveredésre, szóródásra, nehézkedésre vagy esetleg formájának szinte beláthatatlan idejű fenntartására.

Három kérdés mentén kellene tehát a materialitás problémáját megközelítenünk:

Mire képes az anyag? – Ez az önmagában- és önmagáért-valóságának dimenziója, az a szint, amit mindig át akart ugrani az ember, vagy csak akadályozó tényezőnek tartott. Mégis, vagy talán éppen ezért, itt kell kezdődnie minden vizsgálódásnak. Az anyagi *műveletek* lajstromát kellene elkészítenünk, azokat az aktusokat összegyűjteni – a legkülönbözőbb léptékeken –, amelyeket az anyag önmagától és önmagáért hajt végre. És ezt mindenféle rendszerezés szándékát félretéve kellene elvégeznünk, és a legkülönbözőbb tudományokból (a természettudományoktól a pszichológián át a történettudományig és a művészettudományig), de leginkább hétköznapi tapasztalatainkból merítve. Így gyűlhetne össze az anyag *corpusa*,⁸ amely azután vagy rendszerezhetővé és egységesíthetővé válik majd, vagy nem. Mindenesetre nem biztos, hogy az egységesítés a cél.

Mire jó az anyag? – Ez a számunkra-valóságának dimenziója, amelyik nemcsak a legkidolgozottabb, hanem talán mindmáig a legfontosabbnak és bevallva vagy bevallatlanul a legalapvetőbbnek tartott is.

Mit „akar” az anyag? – Ez az „interszubbjektív” dimenzió. Nem az anyag megismerésének és nem is a felhasználásának dimenziója, hanem az anyaggal való együttélés területe, ahol mindkét félnek, az anyagnak és nekünk magunknak is *jogaink* vannak. Kire vagy mire lehet jogi félként tekinteni? – ez a legfontosabb előzetesen tisztázandó kérdés ebben a dimenzióban. Ha az élőnek joga van az élethez, és ha az élő és az élettelen, a szerves és a szervetlen közötti határ pontosan kijelölhetetlen,⁹ akkor miért ne vethetnénk fel éppúgy az élettelen, a szervetlen anyag jogainak kérdését. Vagy akár ettől függetlenül is. A szervetlennek talán nem lehet épsége, egész-sége, kiteljesedett formája? Egy hegyet talán nem károsítunk meg, nem csonkítunk meg azzal, ha kima-runk belőle egy darabot a bányászati tevékenységünkkel? És nem az élővilá-gát, hanem magát a hegyet. Ám ha ezt elfogadjuk, akkor is ott van még az a következő nagy probléma, hogy mit jelent pontosan a kérdésben nem véletle-nül idézőjelbe tett „akar” kifejezés. Nem vétünk-e itt ontológiai hibát, mivel lelki életet tulajdonítunk egy lélekkel nem rendelkező létformának? A válasz a következő: ha lelket tulajdonítunk neki, akkor természetesen ontológiai hi-bát követünk el, ám talán léteznek olyan *intencionalitásmódok*, amelyek tu-dat és lélek nélkül is működni képesek. Az intencionalitás fogalmát kellene tehát újragondolnunk, elszakítani a tudatfenomenológiától és a testfenome-nológiától és általános ontológiai szintre emelni.¹⁰ Így válhatna valósággá az anyagtól felépített világ helyett az anyaggal való közös világ eszméje.

■ JEGYZETEK

1. Ahogy Husserl írja: „Ha az úgynevezett immanens tartalmak [az aktusjelleggel bíró összetevők] sokkal inkább pusztán *intencionálisak* (intencionáltak), úgy másfelől a *valóban immanens tartalmak*, amelyek az intencionális élmények valós (*reel*) állományához tartoznak, *nem intencionálisak*; ezek építik fel az aktust, szükséges kiindulópontként ezek teszik lehetővé az intenciót, viszont maguk nem intencionálisan megcélzottak, nem azokat a tárgyakat alkotják, amelyek az aktusban képzetként elő-állításra kerülnek. Nem színérzeteket látok, hanem színes dolgokat, nem hangérzeteket hallok, ha-nem az énekesnő által énekelt dalt stb.” Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Niemeyer, Tübingen, 1980. II. 2. 387.
2. Vö. Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. L'Harmattan, Bp., 2006. *A test mint ön-magáért-lét: a fakticitás* című fejezet elemzésével.
3. „Az élet forma, a forma pedig létmód” – állítja Henri Focillon még a harmincas években is (*A for-mák élete*. Ford. Vajda András. Gondolat, Bp., 1982, 10.), és tagadja Michel Henry mindkettőt a hat-vasas évektől kezdve: az élet anyag, az anyag pedig innen (és nem túl!) van a világon, a léten, az on-tológia területén. Vö. például Michel Henry: *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, Paris, 1965.
4. Ezt a megállapítást természetesen nem a művek művészeti értékéről alkotott ítéletnek szánom.
5. Isten közelebb van hozzánk, mint mi magunk vagyunk – ahogy Michel Henry több helyen elmond-ja. A lelkiismeret az egyik példája erre.

6. Vö. Michel Serres: *La naissance de la physique dans le texte de Lucrece. Fleuves et turbulences.* Minuit, Paris, 1977.
7. Stephen Toulmin – June Goodfield: *The Architecture of Matter.* Hutchinson & Co., London, 1962. 50.
8. Vö. Jean-Luc Nancy: *Corpus.* Kijarat, Bp., 2013.
9. Az élettelen > élő irányban a kristályokat szokták mindkét oldalhoz sorolható határként megnevezni, az élő > élettelen irányban pedig a vírusokat.
10. A feladat végrehajtásába belekezdtem a következő tanulmányomban: *Az intencionalitásról és az intencionális kritikáról.* Helikon 2010. 4 sz. 597–616.

