

Hankovszky Tamás: Az interszubjektivitás reménye

Útkeresés az abszolút bizonyosság vágya és a relativizmus között

Az objektivitás közkeletű, de naiv felfogása szerint a dolgokat úgy kell bemutatni, hogy abba semmi szubjektív ne keveredjen, vagyis úgy, ahogyan önmagukban, az őket vizsgáló szubjektumtól függetlenül vannak. Ha azonban ez lehetséges volna, nem is objektív, hanem mindjárt abszolút ismeretekhez jutnánk. Ezzel szemben még a legegyszerűbb dolgokról is csak korlátozott tudásunk lehet, mert csak bizonyos nézőpontokból ismerhetjük meg őket. Ezt tanultuk rajzórán, amikor vetületi ábrázolásokat készítettünk a tárgyakról, három kitüntetett nézőpontból rajzolva három különböző ábrát. Mind a három „igaz” volt, mert valóban a modellt ábrázolta, ennek ellenére egyik sem felelt meg neki teljesen, egyik sem úgy mutatta be, ahogyan önmagában van, hanem csak úgy, ahogyan az adott nézőpontból látszik. Ugyanerre tanít a politikai élet, amikor a különböző pártok ugyanarról a kérdésről egymásnak homlokegyenest ellentmondó igaz állításokat tesznek, mert tárgyuk megítélése során más tényezőket tekintenek relevánsnak.

Az objektivitás általam tarthatónak gondolt fogalma szerint akkor írunk le valamit objektíven, ha megadjuk azt a nézőpontot, ahonnan látjuk, és innen nézve pontos képet rajzolunk róla. Ha objektívek vagyunk, azt kell mondanunk: „Hogy milyen a dolog önmagában, azt nem tudom. De innen és innen, ahol állok, ilyen és ilyen.” Sajnos a lehetséges nézőpontok száma legtöbbször végtelen, és az ezekről nyerhető látvány összegzése még akkor is kivitelezhetetlen volna, ha képesek volnánk tárgyunkat egymás után mindegyikről megvizsgálni. Ezért az a kép, amit valamiről alkothatunk, mindig korlátozott marad, mégpedig éppen azon feltételek által korlátozott, amelyek minket magunkat, a megismerőt jellemeznék. Ennek megfelelően aki objektivitásra törekszik, annak nem csak annyit kell tennie, hogy próbál minden akadályt elhárítani, ami eltakarhatná előle tárgyát, hanem pontosan, részletekbe menően fel kell tárnia a nézőpontját. Így éppen az objektivitás keresése közben válik

nyilvánvalóvá, hogy tudásunk soha nem abszolút, mert mindig nézőpontunk függvénye, tehát mert mindcnekelőtt éppen tőlünk magunktól függ, és ilyen értelemben szubjektív és relatív. Ettől az eredménytől azonban csak akkor kell megriadnunk, ha azt hisszük, hogy elérhetjük az abszolút igazságot. Talán bölcsebb volna az objektivitást célul tűzni, és bátran vállalni szubjektív nézőpontunkat.

Azért kell elismernünk, hogy minden megismerésben szerepet kap valami szubjektív mozzanat, mert tarthatatlannak tűnik a feltételezés, hogy a tőlünk független tárgyak képesek volnának arra, hogy kialakítsák bennünk, passzív befogadóknak hiteles képüket (hasonlóan ahhoz, ahogy a pecsétgyűrű nyomódik a pecsét viaszába), mint ahogy az is, hogy egyfajta misztikus, közvetlen lényeglátás segítségével ismerjük meg őket. A minden megismerésben kikerülhetetlenül jelen levő szubjektív mozzanatot neveztem az imént nézőpontnak, ami természetesen metaforikus megfogalmazás volt, hiszen a szó szoros értelmében vett nézőpontunk csak a fizikai térben elhelyezkedő tárgyak szemlélésénél van. A „nézőpont” valójában a megismerés feltételeit jelenti: az emberi elme megismerő képességeit, a gondolkodót meghatározó hagyományt, a személyes preferenciákat (pl. kockázatvállalási készség, konzervativizmus), az értékválasztást, az ízlést, az előítéleteket, az előzetes ismereteket, az előfeltevéseket és így tovább. Úgy tűnik, hogy előfeltevémentses vagy előfeltételmentes tudás nem lehetséges. Az előfeltevések megalapozása viszont kilátástalan folyamat, már csak azért is, mert a legtöbb előfeltevésünknek nem vagyunk tudatában. Még azokat a premisszáinkat is, amelyeket azonosítani tudunk, jórészt többé-kevésbé tudatos *döntés* eredményeképpen, nem pedig igazságuk belátása nyomán fogadjuk el. Egyetértek Fichtével: „Hogy valaki milyen filozófiát választ, az attól függ, milyen ember.” Tudásunkat relatívvá teszi, hogy minden korszaknak, minden kultúrának, minden tradíciónak, sőt bizonyos mértékig minden egyénnek más-más kiindulópontja van, amikor gondolkodni kezd. Nem ugyanonnan nézzük a dolgokat, nem pontosan ugyanazokat a kérdéseket tesszük fel róluk, ezért más és más választ adunk arra, hogy milyenek. Kétséges, hogy érdemes (és lehetséges) volna-e mindenkinek azonos kiindulópontot választania az azonos

válasz kedvért. Talán vannak a megismerésnek olyan szubjektív feltételei, amelyek eleve interszjektívek is, vagyis amelyek mindannyiunk (vagy akár minden eszes lény) megismerését meghatározzák. Kant például hitt ilyenekben. Ám, még ha van is ilyen ahistorikus, univerzális emberi nézőpont, aligha vonható kétségbe, hogy megismerésünknek olyan előfeltétel-rendszerei is vannak, amelyek csak egy sokkal kisebb közösség, vagy csak egyetlen személy esetében határozzák meg azt, hogy mit láthatunk a világból.

Mindebből nem következik teljes tetszőlegesség. Kiindulópontunk megválasztása ugyanis eleve leszűkíti azoknak a tételeknek a körét, amelyeket – a logika bizonyos alapelveinek elfogadása esetén – magunkénak vallhatunk. Márpedig a tipikusan filozófiai jellegűek mellett olyan hétköznapi hiteket, preferenciákat is alaptételként használunk, mint hogy jobb boldognak lenni, mint nem, vagy hogy érdemes tartózkodni attól, ami káros az egészségre. Az ilyen meggyőződésekkel nem lehet akármit összeegyeztetni. Egyes tételek nem állíthatók, ha másokat már elfogadtunk. Még ha a mindennapi tapasztalat arról győz is meg, hogy életünket nagyon különböző életvezetési szabályok alapján éljük, talán van egy közös (de ettől még szigorú értelemben véve igazolatlan), nagyon általános, tartalmilag szegényes alap, amelyből mindannyian kiindulunk. Bizonyára vannak közös emberi preferenciák, amelyek lehetetlenné teszik, hogy bizonyos tételeket konzisztens módon állítsunk.

Ezt a lehetőséget azonban nem szabad túlértékelni. Azt is tudomásul kell venni, hogy az emberek nagyon is különbözőek, a valóságról kialakítható nézetek pedig elég kombinációs lehetőséget kínálnak ahhoz, hogy ténylegesen különböző igazságokat vallhassunk magunkénak. Elképzelhető, hogy több koherens rendszer is van, amely emberi szempontból leírja a valóságot. Most, amikor korunk az élet nagyon széles területén kínál fel alternatív értékválasztási lehetőségeket, és engedi, hogy ki-ki szabadon válasszon, most derül ki, hogy igencsak tiszteletreméltó emberek elméleti és gyakorlati, a világra vonatkozó megismerést érintő és etikai jellegű kérdések terén mennyire eltérő álláspontokat foglalnak el.

Vannak-e olyan kritériumai az álláspontok közötti döntésnek, amelyek nem szubjektívek? Ha vannak is, ezek nem elegendők a döntés teljes megalapozásához. Az objektivitásra való törekvésből származó alaptapasztalat értelmében nem lehet abszolút a tudásunk, az objektív tudás viszont szubjektív és végső soron relatív. Ha az objektivitás nem választható el bizonyos szubjektivitástól, akkor nem marad más, mint vállalni a relativitást, és szubjektíven kérdezni. A tudatos szubjektivitás azonban soha nem kerülheti meg a kérdést: hogyan vállalhatok felelősséget a meggyőződéseimért, ami nem azonos azzal a kérdéssel, hogy hogyan bizonyíthatom őket. Különbség van ugyanis aközött, hogy van-e egy biztos pont, amiből kiindulva bárkit meggyőzhetünk a magunk igazáról, és aközött, hogy van-e egy biztos pont, amire bátran alapozhatjuk az életünket és gondolkodásunkat. Megítélésem szerint e két kérdés közül a másodikra akkor is igennel válaszolhatunk, ha az elsőre nem. Valódi egzisztenciális érdek pedig csak ahhoz fűződik, hogy felelősséget vállalhassak a meggyőződéseimért, hiteimért, nem ahhoz, hogy a dologgal magával való összemérés által bizonyíthassam őket. Ha lemondunk az abszolút tudás igényéről, akkor ez a különbség nem is olyan fájdalmas.

Érdemes ezen a ponton egy teológiai aggályra is kitérni. Úgy tűnik, az abszolút igazság megismerhetőségéhez keresztény körökben azért szokás ragaszkodni, mert sokan úgy gondolják, a kinyilatkoztatás kijelentésszerű abszolút igazságokat ad a kezünkbe. Fontos azonban tudni, hogy teológiai érdek nem kényszerít az abszolút ismeretek lehetőségének elfogadására. A személyes hit legalábbis nem követel ilyesmit, mert mint a Zsidókhöz írt levél fogalmaz, „a hit a nem tudott dolgok bizonyossága”.

A kinyilatkoztatásra vonatkozó szisztematikus reflexió a katolikus egyházban viszonylag rövid múltra tekint vissza. Az első hivatalos dokumentum, amely kifejezetten ezzel foglalkozik, a *Dei Filius*. Ebben az I. Vatikáni Zsinat atyái a kinyilatkoztatás kérdését még az emberi megismerés témaköréhez rendelték. A hangsúly Isten önfeltárásának kognitív aspektusain volt, azon a nyelvi történésen, amely a transzcendens Istent és az ő természetfölötti misztériumait feltárja az emberi megismerés számára. Ebben a megközelítésében a

kinyilatkoztatásnak különböző formájú ismeretek köszönhetőek, köztük olyanok, „melyek az emberi elme értelmét teljesen felülmúlják”. Ennek megfelelően a hit tulajdonképpen engedelmesség. A „teremtett ész a nem teremtett igazságnak lévén teljesen alárendelve, a kinyilatkoztató Istennek elménk és akaratunk föltétlen hódolatával tartozunk.”

Majdnem 100 évvel később a II. Vatikáni Zsinat a *Dei Verbum* című dokumentumban más szempontból közelítette meg a teológiai megismerés objektív princípiumát. Eszerint a kinyilatkoztatás Isten önközlése, amelyben személy szól a személyhez. A hangsúly itt nem azon van, hogy mit mond ki az Isten, hanem hogy közben feltárja *önmagát*. „Ebben a kinyilatkoztatásban a láthatatlan Isten lángoló szeretetének gazdagságából, mint barátaihoz szól, az emberekhez, társalog velük, hogy meghívja és befogadja őket saját közösségébe.” Ennek megfelelően a hit mindenekelőtt az az aktus, amellyel „az ember szabadon Istenre bízta önmagát”, nem pedig pusztán igaznak tartás, feltétlen igaznak tartás.

E dióhéjnyi történeti áttekintés is mutatja: a katolikus teológia korábban valóban az ember számára hozzáférhetővé tett *kijelentésszerű* igazságok gondolatának elkötelezettje volt, mára azonban megváltoztak a hangsúlyok. Aki „Lélekben és igazságban” akarja tisztelni az Istent, annak Jézus Krisztussal, a személlyel kell találkoznia. Ha ez megtörténik, valóban az igazsággal találkozik, de olyan igazsággal, amely „ki”, nem pedig „mi” (mint ahogyan Pilátus gondolta), tehát Isten szeretetének megjeleneése a világban, nem pedig egy tényállásnak pontosan megfelelő gondolat. A kereszténynek nem az a feladata, hogy birtokolja ezt az igazságot, hanem hogy soha ne tévessze szem elől.

Szeretnék itt egy vitatható és nagyon provokatív párhuzamot vonni. Jézusnak az volt a kifogása a farizeusok ellen, hogy úgy gondolták, képesek az üdvösségük kiharcolására. A farizeus az igaznak gondolt élet gyakorlataiba burkolózó, önmagának elég ember volt. Olyan, akinek Ábrahám az atyja, akinek ígérete van az üdvösségre, és aki a maga személyes részét is maradéktalanul megtette érte. A farizeus a bizonyosság embere volt. Ilyen az abszolút igazságot birtokolni vágyó, vagy birtokolni vélő ember is, *amennyiben* vallási indítékai vannak. A maga választotta önkényes úton tör a végsőre, a feltétlenre. Tévedés ne

essék: a filozófus, mint filozófus keresheti az abszolút igazságot, sőt talán keresnie is kell, de az ember, az egzisztencia nem érheti be azzal, hogy azt, ami abszolút, csak mint filozófus keresse. Az embernek nyitottnak kell lennie az Abszolútummal való találkozásra, a mindig új szólításokra, és ez nem ugyanaz, mint megbizonyosodni az Abszolútumról. Nem húzódhat vissza az egész személyét követelő kapcsolat elől pusztán a kognitív dimenzióba. Ennek a fordítottja is igaz: az egész személyünkkel kapcsolatot kereső Abszolútum nem tárulkozik fel egyetlen részünknek, nem ismerhető meg csak az eszünkkel. Nem redukálhatjuk magunkat csak a fejünkre. Az Abszolútum *ebben a mivoltában* mindig transzcendens marad az emberi megismerés számára, ezért a feladat nem is az, hogy az ember esze ragadja meg az Abszolútumot, inkább az, hogy az egész ember találkozzon Istennel, és a partnerévé váljon. Ami a kereszténységben számít, az – mint Pascal hangsúlyozta – „nem a filozófusok istene, hanem Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”.

Az eddig elmondottakból kiderült, hogy nem látom lehetségesnek, hogy a korunkban tapasztalható relativizmusra úgy válaszoljunk, hogy filozófiailag felmutatjuk az abszolút igazságot (vagy legalább azt az igazságot, hogy létezik abszolút igazság), és ezzel a ténnyel még a relativizmus óvatos változatát is megcáfoljuk, amely nem állítja ugyan, hogy nincs abszolút igazság, mégis minden konkrét igazságigényt relativizál. Ám még ha valóban nem is lehetséges, hogy filozófiai eszközökkel *megcáfoljuk* a relativizmust, ebből egyáltalán nem következik, hogy hívőül kellene, vagy akár csak szabadna szegődnünk. Különösen akkor nem, ha a relativizmus nemcsak az emberi igazság nézőpontfüggésének elfogadását jelenti, hanem – mint általában – azt is, hogy bármely tetszőleges álláspontot egyformán érvényesnek minősítenek, vagy hogy érdektelenné válik a gondolatoknak a (teljesebb igazság reményében folyó) kicserélése, és így a *kommunikáció* eljelentéktelenítésével vagy feladásával jár együtt, vagy ha az Abszolúttal való *találkozás* lehetetlenségére következtenek belőle. Az így értett relativizmust nem az ész nevében kell elutasítani, hanem a *teljes* ember nevében, aki sokkal több, mint az esze.

A relativizmustól való elhatárolódásom tehát nem filozófiai indíttatású, legalábbis elsődlegesen nem az. A magam válaszát nem mint filozófus adom meg a relativizmusra. A válaszom lényege ugyanis, amennyiben elutasító, azt feltételezi, hogy a filozófia nem az abszolút, a végső tudomány, vagy ha mégis, akkor kudarcra ítélt tudomány, mert nem letéteménycse az abszolút igazságnak. Az, ami abszolút, abszolút mivoltában nem tárulhat fel a korlátozott ember korlátokat magán viselő episztemikus valóságviszonyának. Ám, még ha le is mondok arról, hogy a filozófiában a végső kérdések végső megoldását leljem meg, ez nem jelenti azt, hogy arra számítanék, hogy egy másik tudomány kimondhatja azt a végső szót, amit a filozófiától vártunk.

Inkább a következőt javaslom. Az embert eredendően és végső meghatározása szerint ne az igazság ismerőjének vagy várományosának, netán csak keresőjének tekintsük, hanem olyan lénynek, aki találkozásokra hivatott és állandóan dialógusban áll. Mint ilyen a filozófia gondolhatja el. Azt azonban a filozófia sem bizonyíthatja, hogy valóban ilyen. Úgy tartom ugyanis, hogy létezik egy előzetes, szigorúan véve filozófián kívüli döntés, amelyet az egész ember teljes egzisztenciájával hoz meg, és amelyben meghatározza magát valamiképpen. A filozófia csak e döntés után kezdődik. Kifejti ezt az én- és emberképet; kidolgozza mindazt, ami belőle, mint alapállásból, ha tetszik: előfeltevésből következik; választ keres a kérdésre, hogy hogyan vállalhatok felelősséget azért az önmeghatározásért, amelyet kiindulópontként választok; sőt kísérletet tehet arra is, hogy reflektáljon a döntésre, amellyel magamat, mint találkozásra hivatott lényt fogadom el, mindenekelőtt e döntés lehetőségi feltételeire.

E feladatok teljesítése során a filozófia egyszersmind az az eszköz is, amellyel a számunkra legigazabb véleményeket keressük. A „számunkra” itt nem az egyes individuumokat jelenti. Ugyanis még ha létezik is teljesen egyéni látásmód, ennek *reményeim szerint* nem kell teljesen különböznie mindenki másétól. Hiszen a dialógus, a találkozás csak azok között lehetséges, akik részben közös alapokon állnak. Ezért *törekednünk kell* arra, hogy ne legyen teljesen szubjektív, teljesen relatív az, amit mondunk. Még akkor is, ha az objektivitás tartható fogalma magában foglalja a szubjektív elemet is, ez két okból sem lehet

korlátlan. Mindenekelőtt azért, mert ha valaki találkozásokra hivatott lényként, illetve valóban létező személyes kapcsolatok alanyának fogja fel önmagát, akkor nem tekintheti úgy, hogy megismerésének valamennyi tárgya mindenestül a megismerési aktus konstrukciója volna, hanem fel kell tételeznie valamit (talán nem is csak egy valamit), ami szemben áll vele, és ami érdemes a lehető legpontosabban megismerésre. Ennek igénye viszont az interszubjektivitás eszményével szembesíti a szubjektivitást. Hiszen a dolog bennem lévő képzelet csak a sokszempontú közösségi megismerés kommunikációjában egészülhet ki teljesebb képpé. A másiktól való immunizálódás ezért nemcsak erkölcsileg, vallásilag veszélyes, mint a farizeusok esetében, hanem ismeretelméletileg is. Ha a dolgok (egyre teljesebb) megismerése valójában a másikkal való személyes viszonyra is nyitott, nem változtathatom személytelen valóságmegragadássá.

Az objektivitás igénye azért is korlátokat szab a megismerésben jelen levő szubjektív aspektusnak, mert ha ez korlátlan lenne, az objektív tudás csak az én tudásom lenne, és nem volna senkivel interszubjektív. Ha viszont olyan emberek vagyunk, akik számára a közösség lehetőségének elvesztése valódi veszteség, akkor az objektív ismeretekre törekedve is az olyan szubjektív nézőpontokat kell keresnünk, amelyek még interszubjektívvé válhatnak.

Amennyiben a megismerés nem az objektum tökéletes, de a szubjektum oldaláról nézve passzív „leképződése”, hanem a szubjektum és az objektum egyaránt konstitutív szerepet kap benne, akkor az interszubjektivitás záloga nemcsak a helyesen megragadott objektum, hanem egyszerre mind a közösségre utalt, a közösséget kereső szubjektum is. A filozófiának mindig egy közösség: saját közösségének objektív ismereteit kell felmutatnia. A találkozásra hivatott lény nem érheti be olyan ismeretekkel, amelyeket senki más számára hozzá nem férhető álláspontból ragadott meg, így radikálisan szubjektívek. Az ilyen lény számára értékes objektivitás mindig interszubjektív. Máskülönben elvesztené az objektivitás (naiv és nem naiv) fogalmának azt a konnotációját, amely szerint ezzel a jelzővel csak az interszubjektíve igaz és ellenőrizhető véleményeket tüntetjük ki. Ezért ha a tárgyak megismerésében a szubjektum szerepét megfelelően akarjuk értékelni,

akkor vagy olyan szubjektumból kell kiindulni, akit egy „eleve elrendelt harmónia” a többi szubjektumhoz kapcsol, sőt, aki esetleg egyetlen egységben oldódik fel velük, vagy olyanból, aki képes arra, hogy keresse és szabadon megvalósítsa a harmóniát a többiekkel. Úgy vélem, van okunk arra, hogy az utóbbi lehetőség mellett foglaljunk állást. Ebben az esetben a szubjektumok ismereteinek interszubjektivitása olyan harmónia eredménye, amely nem eleve adott, hanem feladatként jelentkezik.

Az eddig elmondottakat összegezve megállapítható: elméletileg többféleképpen is megvalósulhat az, hogy egy tárgyról szerzett ismeretünk megegyezzen más pártatlanul és hibátlanul eljáró szubjektumok ismeretével. Egyrészt akkor, ha (miként az objektivitás naiv felfogása vallja) a tárgyak képesek arra, hogy mindannyiunkban ugyanazt a képet alakítsák ki, miközben mi magunk passzív befogadók maradunk. (Ha ezen túl a tárgy még arra is képes volna, hogy minden aspektusában tökéletesen feltárja magát nekünk, nemcsak objektív, hanem abszolút ismeretünk is lehetne róla.) Ha azonban a szubjektum a megismerés során nem teljesen passzív, hanem valamilyen mértékben aktív is, akkor interszubjektív ismeret úgy is létrejöhet, hogy a megfelelően eljáró megismerők valamilyen okból csak ugyanolyan módon léphetnek kapcsolatba a vizsgálandó dologgal. (Például és szélsőséges esetben azért, mert valójában csak az ismerettárgyakkal szemben önállóak, egymáshoz képest azonban nem.) Csakhogy nemcsak az abszolút és a naivan felfogott objektív ismeret vágyából, hanem a megismerő szubjektumoknak valamiféle eleve elrendelt harmóniájából, esetleg egységéből kiinduló ismeretelmélet is azt az árat fizeti az objektivitás eszméjéért, hogy a maga mivoltában így vagy úgy feláldozza az ént: nem tud számot adni a megismerés során birtokolt önállóságáról. Az előbbi két esetben a szubjektum kiszolgáltatottja lesz a tárgynak, az utóbbi esetben pedig valami másnak, egy fölérendelt egységnek lesz a mozzanata. Ezért az interszubjektív ismeretek lehetőségét inkább abban kellene keresnünk, hogy a megismerésben aktivitást is mutató szubjektumok közelíteni képesek egymáshoz nézőpontjaikat a másikkal való közösség és kommunikáció, végső soron az interszubjektivitás kedvéért.

Mindenekelőtt azért nem érhetem el az abszolút vagy a naivan felfogott objektív ismeretet, mert mindent a saját nézőpontomból ismerem meg. Ha az én nézőpontomnak jelentősége van, és nem küszöbölhető ki, továbbá ha véges vagyok, ha nem vagyok abszolútum, és így megismerésem során csak korlátozott módon járhatok el, akkor ismereteim relativitása elkerülhetetlen. Márpedig az én nézőpontom mindaddig jelentős, ameddig én magam jelentős vagyok, hiszen sajátos szempontom nélkül én nem létezhetek. Én viszont kétségkívül jelentős vagyok: újra és újra jelentősnek, sőt abszolút jelentőségűnek élem meg magamat. Nem azért, mert valamiféle elkerülhetetlen egoizmus ezt sugallja nekem, hanem mert olykor úgy tapasztalom, hogy egy kapcsolat kitüntetettje vagyok. Egy kapcsolatban igent mondanak rám, énrám, aki relatív nézőpontot jelenítek meg. Ebben a kapcsolatban abszolút értékem van, holott nem vagyok abszolút. (Ha mindenekelőtt találkozássra, kapcsolatra hivatott lény vagyok, akkor az a korlátozás, amit az „ebben a kapcsolatban” kitétel hordoz, elveszti jelentőségét, hiszen akkor vagyok igazán én, ha kapcsolatban vagyok.)

Elméletileg van még egy esély arra, hogy abszolút tudásom legyen, és sokan, akik ennek lehetőségét állítják, éppen ebben bíznak. Úgy hiszik, létezik olyan kapcsolat, amely megszünteti megismerésem korlátozottságát, és egyfajta tökéletes és kimerítő lényeglátással, a valóságra vonatkozó közvetlen belátással ajándékoz meg engem. Ám amíg az ember ember, tehát amíg a legfontosabb emberi tevékenységeiben (pl. szeretet, az értékek melletti feltétlen döntés, hit a megmentő Istenben stb.) a bizonytalan jövővel szemben és a kétségbevonhatatlan *bizonyosság hiányának* tapasztalatától szenvedve kell megvalósítania egzisztenciáját, addig aligha remélhető, hogy pusztán elméleti síkon megadatik neki egy ilyen lényeglátásszerű ismeret. Mire is alapozhatnánk ezt a reményt? Mi értelme volna egy olyan tudásnak, amelyet éppen a mindent meghatározó döntések közben, a kapcsolat közegében kell nélkülöznünk? Még a dialóguspartnerünk megismerését sem várhatjuk tőle, mert ennek valódi eszköze mindig is a szeretet volt, a másiknak, mint másiknak feltétlen elfogadása, az a döntés, amely igent mond a másakra, és vállalja a bizonytalanságot, hogy az talán ellenségesen, énrám is nemet mondóan fog megnyilvánulni. Ha a

személyek közötti kapcsolat az ember legfőbb valósága, ha ennek megfelelően a döntő jelentőségű viszonyban nem annyira objektum és szubjektum, hanem személy és személy áll szemben egymással, akkor a lényeglátás adománya mit sem ér. Ezért nem is kell számítanunk rá, hogy valaha is megkapjuk. Ha nem pusztán illúzió, hogy valamiképpen abszolút vagyok, akkor a szeretetkapcsolatban rám, a végesre kimondott igen, az engem kitüntető feltétlen elfogadás emel ki a végesség dimenziójából, nem pedig a megismerés korlátainak legyőzése. Hiszen a korlátok mindenekelőtt belőlem magamból fakadnak. A rám jellemző, engem és ismereteimet konstituáló korlátozottságom elvesztésével én magam szűnnék meg. A találkozásra hivatott lény nem transzcendálhatja magát úgy, hogy közben megszűnjön ő maga, a találkozás alanya.

Az általam javasolt emberkép a hiába keresett abszolút tudás bizonyossága helyére a rám kimondott abszolút igen reményét helyezi. Nem a másik feltétlen elfogadását követeli tőlem, legalábbis első lépésben nem, hanem arra biztat, hogy bátran tekintsek úgy magamra, mint egy kapcsolat kitüntetettjére, aki csak mint ilyen lehet az, akinek lennie kell. Ha ebből az emberképből kiindulva gondolnánk el a megismerést, akkor nem kellene az autonóm szubjektum újkori fogalmára támaszkodni, aki – mint posztmodern kritikusai mondják – az igazság nevében uralmi viszonyra törekszik az objektummal és a többiekkel szemben. Ugyanúgy kivonhatnánk magunkat azok alól a nemkívánatos következmények alól is, amelyek a posztmodern által túldimenzionált Másiknak alávetett szubjektum fogalmából fakadnak. Mindenekelőtt pedig az a veszély hárulna el, hogy kritériumok nélkül maradjunk episztemikus valóságviszonyunk kiépítése közben, és a többiek részéről bejelentett igazságigények pluralitása láttán még az egzisztenciálisan jelentős kérdésekben is szkeptikussá váljunk. Az én és a másik közötti hatalmi viszonyt maga mögött hagyó, a találkozásban és az elismerésben konstituálódó, közösségre vágyó teljes ember képéből kiindulva nemcsak a megtalált abszolút igazság kényszerítő erejétől remélhetnénk, hogy gátat szab a relativizmusnak. A találkozás szubjektív bizonyossága ugyanis abszolút a számomra. Ha a tétel nem fogalmi képtelenséget állít, vagy nem felelőtlen játék a szavakkal, akkor

csak azért nem, mert én magam, aki a megismerés közben szubjektív vagyok, egy másik, döntő szempontból abszolút vagyok. Olykor valóban ilyennek tapasztalhatom magamat, mert valaki igent mond rám a szeretetben.