

Debreczeni István

## A „jó élet” filozófiai-teológiai összefüggései

### Kivonat

Ebben a tanulmányban a jó élet kérdésével foglalkozunk, különösen is a téma filozófiai és teológiai gyökereit kutatva, illetve nagy léptékben vázoljuk azok kiha(j)tásait egészen napjainkig. E kérdés látszólagos egyszerűsége ellenére a filozófiai és teológiai etika története során a válaszadásra tett kísérletek bonyolultnak bizonyultak. Arisztotelész eudaimonisztikus erényetikájától indulunk, amely teleológiai keretet adott egy – a fogalom sajátos értelmében vett – boldogságközpontú morálfilozófiai rendszernek, amely évszázadokon át alakította az etika irányvonalát. Aquinói Tamás keresztyén kontextusba integrálta Arisztotelész gondolatát, és az evangélium többletértékével gazdagította azt azáltal, hogy a Krisztusban megtestesülő Istent mint legfőbb jót állította a középpontba. A reformáció és az azt követő évszázadok során máig meghatározó fordulat következett be. A legfőbb jóra irányuló törekvés teleologikus etikáját felváltotta az értelem és az isteni parancsolatok imperatívuszai által meghatározott deontológiai keret. Ma a jó élet megújult keresésének vagyunk tanúi. A szerző véleménye szerint a jó – és boldog – élet iránti évezredes etikai útkeresés értékes szempontokat nyújt a mai kérdésfelvetések és viták számára.

### Abstract

In this paper, we engage with the question of the good life in its philosophical and theological dimensions. Despite the apparent simplicity of this question, attempts to answer it throughout the history of philosophical and theological ethics have consistently proven complex. We begin with Aristotle's eudaimonistic virtue ethics, which provided a teleological framework for a happiness-oriented ethical system that shaped the course of ethics for centuries. Thomas Aquinas integrated Aristotle's thought into a Christian context, enriching it with the "added value" of the Gospel by placing God in Christ at the center as the highest good. During the Reformation and the subsequent centuries, a significant shift occurred. The teleological ethics of striving for the highest good—understood as happiness—was supplanted by a deontological framework defined by the imperatives of pure reason and divine commandments. Today, we are witnessing a renewed search for the good life. We contend that the millennia-long ethical pursuit of achieving the best possible life offers valuable insights for contemporary discussions.

## 1. Bevezetés

Hogyan lehet jól és boldogan élni? Mi a boldog élet titka? Olyan kérdések ezek, amelyek évezredek óta foglalkoztatják az embereket. Amilyen banálisnak tűnik maga a kérdés, olyannyira könnyű elveszni a megválaszolásának útvesztőiben. Ugyanis a minden értelemben hétköznapiak tűnő jó, boldog élet szavak önmagukban is kész rejtvénnyé válhatnak. Az emberi élet teljességére vonatkoztatva pedig egész tudományterületek születnek a jó vagy a boldog jelzők étellel való megtöltésére. Március huszadika a boldogság világnapjává nyilvánított, s ennek apropóján évente közzéteszik a boldogság-világranglistát. 2023-ban Románia a 32. helyezéssel az élmezőnyben végzett boldogság tekintetében.<sup>1</sup> Az életminőség átfogó vizsgálatában számomra meglepő módon a kritériumrendszer számos tudományterületre kiterjedő skáláján teológiai-filozófiai szempontok nem kaptak helyet. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a teológiának vagy a filozófiának ne lenne mondanivalója a téma kapcsán. Sőt, amint a következőkben látni fogjuk, olyan ez, mintha Rubik Ernőt kihagynák a nemzetközi Rubik-kocka-megfejtő bizottságból. Nem azért, mintha jeles filozófusok vagy teológusok találták volna fel a boldogságot vagy a jó élet képletét, hanem mert az előbbiek már évezredekkel korábban feltették a bűvös kérdéseket – és bizonyára sokkal nagyobb alázattal próbálták megválaszolni, mint számos mai „három lépés a boldogsághoz” típusú álbölcsesség.

Ha tehát kellő körültekintéssel futunk neki a megválaszolásnak, akkor már a kérdésnél ajánlott megtorpanni. Mire is gondolunk, amikor a jó felől kérdezzük? Teológusként akár rövidre is zárhatnánk a kérdést, mondván, hogy jó az, ami Isten akarata szerinti, azzal megegyezik; tehát a jó élet nem más, mint az Isten parancsolataiban kijelentett akaratának való engedelmség. Platón azonban önálló létezőként azonosítja a „jó” ideáját, absztrahálva annak hétköznapi jelentéseitől. Arisztotelész szerint viszont egyáltalán nincs olyan, hogy a „jó” önmagában, mivel jelzőként mindig a jelzett dolog tulajdonságaitól függ az értelme. Hobbes ennél is tovább megy, és némileg elkésérítő módon arra a következtetésre jut, hogy maga a „jó” semmit sem jelent, csupán egy megnevezés, amelyet az ember a természetes vágyai szerinti dolgokra használ. De ha egyáltalán van olyan, hogy „jó”, milyen szempontból nevezhető annak? Az ókori filozófusóriásoknál, Platónnál és Arisztotelésznél – bár eltérő kiindulási pontokból szemlélve, de – az egyén jó-

---

<sup>1</sup>Összehasonlításképpen Magyarország a lista 56. helyét foglalja el. World Happiness Report 2024. The Oxford Wellbeing Research Centre. <https://happiness-report.s3.amazonaws.com/2024/WHR+24.pdf> (utoljára megnyitva: 2025. 01. 15.).

léte, az erkölcsi jó és a társadalmi jó még egybeesik. Már a sztoikus és epikureus filozófiában a fenti vonatkozások szétválnak, előbbiek csak helyes, erényes cselekvést hangsúlyozva, utóbbiak pedig az egyén élvezet általi jólétét abszolutizálják. A modern korban ez az egység teljesen felbomlik, és a törvény diktálta erkölcsi jó győzedelmeskedik.<sup>2</sup>

Miután bizonyára sikerült kellőképpen elbizonytalanodni a vázolt fogalmak vélt egyértelműségét és magától értetődőségét illetően, felvázoljuk azokat a (filozófiai) etikatorténeti fordulópontokat, amelyek ismertetése mentén a „jó élet” fogalmának mélységeit és perspektíváit jobban feltárhatjuk.

Elsőként Arisztotelész erényetikáját vesszük célkeresztbe, amely a – koronként változó módon – pozitív vagy negatív viszonyítási pontja a kérdés mindenkori fejtegetésének. Egy nagy ugrással Aquinói Tamáshoz érkezünk, aki által voltaképpen az arisztotelészi etika keresztyén tartalommal telik meg. Egy kisebb lépéssel a reformáció és az újkor fordulatához érkezünk, amelyet majd Kant filozófiája megpecsétel az utókor számára. Végül korunk – már nem is annyira újszerű – kérdésfelvetéseire és válaszkísérleteire érkezünk el, megpróbálva levonni néhány építő következtetést a „jó élet” vázlatos értelmezéstörténetéből.

## 2. A „jó élet” az ókori filozófiában. Arisztotelész erényetikája

A filozófiai etika klasszikus értelemben egy gyakorlati elmélet (*praktische Theorie*), vagyis olyan normák és elvek, amelyek az emberi cselekvést és döntéshozatalt hivatottak meghatározni, nem pedig egy pusztán elméleti vagy deskriptív tudomány, amilyenné Nissing és Müller szerint a 20. században vált, s amelyre inkább a morálpszichológia vagy a morálszociológia megnevezés illene.<sup>3</sup> Ezzel szemben az ókori etika középpontjában az a kérdés áll, hogy hogyan kell az embernek élnie, és, végső soron, hogy mi a jó élet. Sőt, még a „hogyan kell?” kérdést sem a ma megszokott vonatkozásában kell feltennünk, ha az ókori filozófia felé fordulunk. Ugyanis a modern kor etikusai, a 17. századtól kezdve, az értelem imperatívusként értelmezik a jót, míg az ókori filozófusok számára az erkölcsi ideál egy vonzó, követendő és elérendő cél. Éppen ezért szükség van egy „intellektuális bemosakodásra” ahhoz, hogy beléphessünk abba az etikai rendszerbe. Ahhoz

<sup>2</sup> Bond, E. J.: Theories of the Good. In: Becker, Lawrence C. – Becker, Charlotte B. (eds.): *Encyclopedia of Ethics Vol. I*. Routledge, New York–London 2001, 622.

<sup>3</sup> Nissing, Hanns-Gregor – Müller, Jörn: Theorien der Praxis. In: Nissing, Hanns-Gregor – Müller, Jörn: *Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas*. Wbg Academic in herder, 2019, 8.

ugyanis, hogy megértsük a görög morálfilozófiát, félre kell tennünk a modern etika jogi koncepcióit, és nem azt kérdezni, hogy: „mit kell tenni, és milyen alapon?“, hanem: „mi az igazán jó, és a legfőbb jó azon dolgok közül, amelyeket az emberek jónak gondolnak?“ Az ókoriak a boldogságra vezető legracionálisabb utat keresték, illetve azt, hogy azzal milyen viszonyban van az emberi cselekvés és az azt meghatározó erények.<sup>4</sup>

Ebben a tekintetben a legmeghatározóbb mű Arisztotelész (Kr. e. 384–322) *Nikomakhoszi etikája*<sup>5</sup> (NE), amelyben ún. eudaimonisztikus erényetikáját dolgozza ki. Filozófiájának középpontjában az ember számára legfőbb jó keresése és annak gyakorlata van. Arisztotelész, eltérve mesterétől, Platontól, nem a „jó“ egyetemes ideájából indul ki, hanem az ember felől keresi a legfőbb jót, amely felé az egész emberi élet irányulhat: „jó az, amire minden irányul“ (NE I,1,1094a1–3). Hogy választ találjon arra a kérdésre, hogy mire irányul, mi felé törekszik minden, két döntő kritériumot fogalmaz meg. A legfőbb jó először is valamilyen végső jó kell legyen, olyasvalami, amit önmagáért keresünk, és nem valamely más célért, különben az a más cél lenne a legfőbb jó. Ugyanakkor önmagában elégségesnek is kell lennie, anélkül, hogy valami mást is hozzá kellene tenni ahhoz, hogy minden törekvés végső célja lehessen. Arisztotelész fejtegetésében ezeknek a kritériumoknak egyedül a boldogság (*eudaimonia*) felel meg, amely „tökéletes és önmagában elégséges valami, s egyben minden cselekvésnek a végcélja“ (NE I,5,1097b). Ezt a továbbiakban axiómaként kezeli.

De még mielőtt továbbmennénk Arisztotelész gondolatmenetében, szükségesnek tartunk néhány tisztázó megjegyzést tenni a boldogság, illetve az ezt jelölő *eudaimonia* fogalmait illetően. A görög filozófus által használt *eudaimonia* szót egyöntetűen boldogságnak<sup>6</sup> (n. *Glück*, a. *happiness*) fordítják, azonban jelentésében távol áll a szavak mai értelmétől. A mai megközelítésektől eltérően az *eudaimonia* nem egy érzelmi állapotot jelöl. Ugyanakkor nem is a tapasztalati kielégülést, meglegedettséget jelenti. Sokkal inkább egy élethosszig tartó performanszként az életvezetés egészére vonatkoztathatjuk. Egyszerre foglalja magában a jó életvezetést (viselkedést)

<sup>4</sup> Rawls, John: *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press, 2000, 1–2.

<sup>5</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós, Európa Könyvkiadó, Budapest 1987.

<sup>6</sup> A magyar nyelv értelmező szótára szerint a boldogság „a boldog melléknévvel kifejezett (érzelmi) állapot; a sorssal, a körülményekkel való (teljes) elégedettség.“ <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/b-1EF8E/boldogsag-2142F/> (utoljára megnyitva: 2025. 01. 15.).

és jólétet.<sup>7</sup> Arisztotelésznél a boldogság mint jól-lét nem is egy statikus létállapotot jelöl, hanem elsősorban (szellemi és testi) aktivitást,<sup>8</sup> mely a szó szoros értelmében a „bennünk levő lélek jólétét” szavatolja. Arisztotelész tömör definíciójában „a boldog ember jól él és jól megy neki a dolga, mert hiszen a mi meghatározásunkban nagyjából valamiféle helyes életmódról és jólétről van szó” (NE I.7,1098b8). Ebben a megközelítésben sokkal kézenfekvőbb lenne az angol *flourishing* vagy *living well* fogalmaival megfeleltetni, amelyek a jól-létet, virágzó életet jelentik.<sup>9</sup>

## Eudaimonia a természet és az erény összefüggésében

Az *eudaimonia* ugyanakkor nem egy önállóan értelmezhető fogalom Arisztotelésznél, hanem a természet (*physis*) és az erények (*areté*) összefüggésében nyeri el jelentését. A filozófus a természetnek egy sajátos meghatározásából indul ki. A sztoikus filozófiától eltérően nála a természet nem a mindenség egészét átfogó és minden létezők mögött álló homogén entitás, *logos*, hanem ő minden dolog és élőlény sajátos természetét tekinti normatív módon alapnak. Ugyanakkor nem is az epikureusoktól ismert természetértelmezéssel él, amely szerint az eleve adott természetnek megfelelően a legfőbb jó az élvezet lesz. Hanem, amint Nissing és Müller megállapítják, Arisztotelésznél a *physis* egyszerre adottság (*Vorgegebenes*) és feladottság, megvalósítandó feladat (*Aufgegebenes*).<sup>10</sup> Metafizikáján keresztül jut el arra a meghatározó gondolatra, hogy mindennek egy bizonyos, egyedi természetükhöz mért sajátos céllal (*telos*) léteznek.<sup>11</sup> Emellett érvelése az ún. *ergon-argumentum*a, mely szerint minden dolognak az a jó, ha természetének és ebből adódó funkciójának megfelelően működik.<sup>12</sup> Tehát egy hangszernek az a jó, ha zenét képez. Egy fuvolásnak az a jó, ha zenél. Minden foglalkozásnak megvan a maga funkciója, s célja a funkció betöltését jelenti (NE I,6,1097b6). De mi az emberi természet sajátossága, amely minden emberről elmondható, de amely csak az

<sup>7</sup> MacIntyre, Alasdair: *Short History of Ethics*. Routledge, London 1998<sup>2</sup>, 59.

<sup>8</sup> Grenz, Stanley J.: *The Moral Quest. Foundations of Christian Ethics*. InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois 1997, 71.

<sup>9</sup> Carson, Scott: Eudaimonia. In: Borchert, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 10 (Appendix, Thematic Outline, Bibliographies, Index). MacMillan, Detroit–Munich 2005<sup>2</sup>, 10–12.

<sup>10</sup> Nissing, Hanns-Gregor – Müller, Jörn: Grundpositionen philosophischer Ethik. In: Nissing, Hanns-Gregor – Müller, Jörn: *Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas*. Wbg Academic in herder, 2019, 14.

<sup>11</sup> Grenz: i. m. 70.

<sup>12</sup> Gottlieb, Paula: Aristotle's Ethics. In: Crisp, Roger (ed.): *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. Oxford University Press, Oxford 2013, 47–48.

emberre érvényes? Ugyanis az erre a kérdésre adott válasz jelenti az arisztotelészi értelemben vett természetet. A válasz pedig az, hogy az ember különleges munkája „a lélek értelemszerű tevékenysége” (NE I,7,1098a). Az emberi természet sajátossága tehát az értelem, melyből kifolyólag az a jó az ember számára, ha értelmesen cselekszik, tehát cselekedeteiben és életvezetésében az értelmet valósítja meg a bölcsesség által. De ez még nem jelenti a boldogságot, ugyanis szinte lehetetlen, hogy az ember, még a legeggyűbb is, ne tanúsítana bizonyos értelmet élete során. Itt érkezünk el a következő kulcsfogalomhoz.

A boldogsághoz ugyanis az szükséges, hogy saját természetből adódó funkcióját az ember erényesen valósítsa meg. A boldogság tulajdonképpen „a léleknek az erény szerinti tevékenysége (*energeia*)” (NE I,6,1098a). Az erénykategóriák és az egyes erények vizsgálata meghaladná e dolgozat kereteit, úgyhogy csak a boldogság szempontjából legszükségesebb következtetéseket fogalmazzuk meg azokról. Legtömörebb megfogalmazásban az erény nem más, mint kiválóság egy bizonyos dologban. Attól lesz valaki erényes, hogy funkcióját kiválósággal valósítja meg. Ez gyakorlati szinten azt jelenti, hogy az ember munkáját, hivatását és mindennapi dolgait gyakorlati bölcsességgel, jól végzi, és ezenfelül törekszik az értelmi erényekre, vagyis az értelem kiválóságára.<sup>13</sup> Arisztotelész az erény(ek)ről nem a későbbi morális értelemben ír, hanem olyan kvalitásokként fogalmazza meg őket, amelyek lehetővé teszik a boldogság elérését. Tehát itt nem az erények önálló jelentősége a hangsúlyos, sőt, csupán egy erényes cselekedet még nem vezet a boldogsághoz, hanem sokkal inkább a jellem erényes beállítottsága, amelynek folyamatossága jelenti a boldogságot.<sup>14</sup> Éppen ezért Arisztotelész etikájának kiindulópontja nem a „kell” (*sollen*), amelyet az erényes élet szükségessége sugallna, hanem az „akar” (*wollen*): az embert mozgató természetes törekvés. Tehát nem az erények az elsődleges princípium, hanem a boldogság, a kívánatos élet, amely *telos*-ként, célként értelmezendő, amelyre eleve minden ember vágyik és törekszik.<sup>15</sup> Az *Eudémoszi etikában* (EE) ezt úgy fogalmazza meg Arisztotelész, hogy az emberi élet nem csupán cselekmények sorozata, hanem egy koordinált egész, amely a boldogság mint a legfőbb jó felé irányul. Egy ilyen cél nélkül élni bolondság (EE I,2,1214b6ff).<sup>16</sup> A boldogság mint az életben a legfőbb jó egyszerre *indicativust* – vagyis a boldog-

<sup>13</sup> Müller, Jörn: Glück als Vollendung menschlicher Natur. Die eudaimonistische Tugendethik des Aristoteles. In: Nissing, Hanns-Gregor – Müller, Jörn: *Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas*. Wbg Academic in Herder, 2019, 38.

<sup>14</sup> Grenz: i. m. 72–73.

<sup>15</sup> Müller: i. m. 46.

<sup>16</sup> Arisztotelész: *Eudémoszi etika*. Gondolat Kiadó, Budapest 1975.

ság *de facto* a legfőbb jó, amire minden irányul – és *gerundiumot*, egy célra néző vég nélküli folyamatot, kívánt célt fejez ki. Rövidre zárva az ismertetést: az ember természetéből kifolyólag törekszik a boldogságra.<sup>17</sup>

Ebben a törekvésben pedig a boldogság, a természet és az erény mindvégig interdependenciában állnak. Azonban nem az az ok-okozati összefüggés jellemzi ezeket, hogy aki erényesen cselekszik, az mintegy dopaminjutalomként cserében megtapasztalja a boldogságot, hanem sokkal inkább maga az ember sajátos természete, hivatása megvalósítása felé tett apró, de konzisztens lépések összességét kísérő dinamikus állapot. Ebben tehát az emberi jellem és az ezáltal meghatározott cselekvés a meghatározó.

Ugyanakkor Arisztotelész a külső dolgokkal, életkörülményekkel szemben sem marad közömbös. A külső, testi és lelki javak közül nyilvánvalóan a lelkieket tekinti elsőbrendűnek, amelyek közül is az erény szerinti cselekvés a legfőbb, ugyanakkor azt is elismeri, hogy „a boldogságnak kétségtelenül szüksége van a külső javakra is: lehetetlen ugyanis – vagy legalábbis nem könnyű dolog – szép tetteket hajtani végre, ha az embernek nincsenek meg hozzá az eszközei” (NE I.9,1099a32–33). Arisztotelész a jó életet nem a külső dolgok meglététől teszi függővé, de távol marad az azokkal szembeni apatikus közömbösségtől is, amely a sztoikus filozófiára jellemző.<sup>18</sup> A boldogság végső soron nem ezen múlik, de „ha valaki bizonyos dolognak, például előkelő származásnak, boldog gyermekáldásnak, testi szépségnek híján van, akkor folt esik a boldogságán is” (NE I.9,1099b).

Arisztotelész „jó élet” értelmezése ugyanakkor túlmutat az egyén boldogságkeresésén és az egyén erkölcsi életén. Gondolkodásában az állam is egy természetes dolog, és így a boldogság mint elérendő cél a *polis* számára is azonos, mint az azt alkotó emberek számára. Az állam funkciója, hogy betöltse az emberi természetet a polgárai boldogsága által.<sup>19</sup> Ezzel azonban nem alárendeli az állam funkcióját az egyén boldogságának szolgálatában, hanem a kettő közötti függő viszonyt fejezi ki: az egyén erényes életevitele hozzájárul az állam megfelelő működéséhez, míg az állam megfelelő működése megteremti az egyén boldogulásának külső feltételeit.

Itt ajánlott megemlítenünk Arisztotelész boldogságetikájának társadalomkritikai aspektusát is. A boldogság keresésének három konkurens elképzelését ismer-teti (NE I.3,1095b). Az első a nagy tömeg és a durva lelkületű emberek élvezethaj-

<sup>17</sup> Müller: i. m. 26.

<sup>18</sup> Uo. 28.

<sup>19</sup> Nissing – Müller: Grundpositionen philosophischer Ethik, 13.

hászó és gyönyöröket kereső élete (*bios apolaustikos*). A második szint a közügyekkel foglalkozók, államférfiak sokkal dicséretesebb életvitele, amelyet a politikai tevékenységben a gyakorlati erények határoznak meg (*bios politikos/praktikos*). A képzeletbeli létra tetőfokán az elmélkedő életforma áll, amely bölcsességre törekszik (*bios theoretikos*). Ez utóbbi az egyetlen, amelynek *telos*-a megfelel az ember valódi természetének, az értelem megvalósításának. Ugyanis a gyönyörkereső hedonizmus nem sokban különbözik az állatok ösztönéletétől, ezért a legalacsonyabb fokon áll. A közügyekkel foglalkozó ember ugyan törekszik az erényes életre, és azok szerint is él, de tulajdonképpen indíttatása a kitüntetések keresése, és jóllehet az erényes cselekvésben is örömet leli az ember, de mivel eszközzé válik az erényesség, ez is elmarad a pusztán a bölcsesség kedvéért művelt filozófiától, az igazi életművésztől. Arisztotelész, noha az utóbbit tekinti a boldogságkeresés legracionálisabb útjának, nem játssza ki ezt az előbbi kettővel szemben. Platón idealizmusával vagy a sztoikus közömbösséggel szemben Arisztotelész nem veti meg sem a hétköznapi élet örömeit, sem a társadalmi körülményeket, hanem úgy tartja, hogy ezeknek is szerepük van a boldogság keresésében, de nem mint végcélok, hanem mint a lélek erény szerinti cselekvését lehetővé tevő vagy megkönnyítő körülmények.

#### *Kritikai megjegyzések*

A korántsem teljes ismertetés után azonban kötelesek vagyunk az Arisztotelész erényetikájával szembeni, kiváltképp a boldogságértelmezését illető kritikákat is megfogalmazni. Grenz legfőbb ellenvetése a fentieket illetően a görög filozófus etikai rendszerének naturalisztikus megalapozása.<sup>20</sup> Az *ergon*-argumentum alapján az ember végső célja immanens, eleve a természetéből fakadó, amely egy keresztyén etikai keretben igencsak problémássá válik. Ugyanis aligha lehetséges egyetemes következtetéseket levonni és egyetemes érvényű értékeket meghatározni, ha csupán az emberiség közösnek és egyben sajátosnak vélt természetét tekintjük normatív jellegűnek. Ehhez kapcsolódik Grenz kritikájának folytatása is, melyben azt feltételezi, hogy Arisztotelész eudaimonizmusa végső soron a hedonisztikus paradoxonba ütközik. A boldogságot Grenz szerint lehetetlen közvetlen módon keresni és elérni. Egyetlen konkrét út sem vezet oda, hanem sokkal inkább „melléktermékként”, gyakran váratlanul érkezik az ember életébe.<sup>21</sup>

A naturalizmus vádját illetően megjegyzendő, hogy az *eudaimoniáról* maga Arisztotelész helyezi kilátásba annak isteni eredetét: „Persze, ha egyáltalán van va-

<sup>20</sup> Grenz: i. m. 76–77.

<sup>21</sup> Uo. 77.

lami, amit az istenek ajándékozni szoktak az embereknek, akkor joggal feltehető, hogy a boldogság is isten adománya; sőt legelsősorban ez tekinthető ilyennek az emberi javak közt, annyival inkább, mert ez a legfőbb jó [...]” (NE 1.9,1099b11–13). Tehát az ő rendszerében is elképzelhető a boldogságnak az emberi természetén kívüli, transzcendens eredete. Ugyanakkor valamely dolognak vagy élőlénynek a természetéből származó célja, rendeltetése véleményem szerint nem feltétlenül ellentétes a keresztyén gondolkodással. Arisztotelész példaként egy hangszer említ, amelynek természete szerinti rendeltetése a zenei hangzás. De ez nem lehet csupán immanens *telos*-a, ugyanis a hangszer nem önmagában létező dolog, hanem feltételezi a hangszerkészítőt, és így rendeltetését is az alkotó határozza meg, annak megfelelően, hogy ő milyen céllal alkotta. Ugyan továbbra is igaz marad a feltevés, hogy a zenei hangzás a hangszer saját természetének megfelelő célja, de ez nem zárja ki, sőt, egyenesen előfeltételezi a hangszeren kívüli akaratnak/természetnek megfelelő célt. Kiterjesztve a hasonlatot a teljes teremtettségre, a dolgok, élőlények, illetve az ember *telos*-a úgy származik saját természetéből, hogy közben önmagán kívüli is, tehát a Teremtő szándékának megfelelő, amely szándékkal mindeneket megalkotott.<sup>22</sup>

Az *eudaimonia* empirikus meghatározása kapcsán Mahcek mutat rá, hogy Arisztotelész etikáján belül is kimutatható egy különbségtétel az isteni, legfőbb és zavartalan boldogság (*makariotes*) és az ember számára kilátásba helyezett boldogság (*eudaimonia*) között. Az emberi életben elkerülhetetlen szerencsétlenségek, kedvezőtlen külső körülmények elérhetetlenné teszik az előbbit, de az *eudaimonia* elérhető, még akkor is, ha a szerencsétlenségek megnehezítik annak elérését. Az erényes jellem viszont még a legnagyobb szerencsétlenségek közepette is felragyog (NE I.10, 1100b30–31).<sup>23</sup>

Simmons két további kritikát is megfogalmaz az *eudaimonizmus* létjogosultságával szemben a keresztyén teológiában. Véleménye szerint az evangéliumi boldogságértelmezés túlmutat az arisztotelészi fogalmon, ugyanis az nem korlátozható egy önközpontú erényetika feltételrendszerére. Ebben nincs helye a keresztyén boldogságértelmezés kulcselemének, Isten és a felebarát szeretetének, amely több, mint a szeretetparancs erkölcsi megvalósítása.<sup>24</sup> A szeretetkapcsolat

<sup>22</sup> Vö. 1Móz 1,1–31. Isten a teremtéskor eleve úgy alkotta meg teremtményeit, hogy sajátos feladattal, funkcióval látta el azokat.

<sup>23</sup> Mahcek, David: *The Life Worth Living in Ancient Greek and Roman Philosophy*. Cambridge University Press, 2023, 69.

<sup>24</sup> Simmons, Frederick V.: Christianity and Eudaimonia. *Journal of Religious Ethics* (47:1) 2009, 52–53, 58.

és ezáltal a másik ember, vagy az emberrel kapcsolatban levő Isten nem válhat eszközévé az egyén boldogságkeresésének az erényes jellem és életvitel megvalósításában, hanem inkább fordítva: az Istennel és felebaráttal megélt szeretetkapcsolat gyümölcse, következménye a boldogság. Azt viszont mások is megállapítják, hogy, jóllehet a *bios politikos* kapcsán a közügyek és a társadalom egésze kiemelt fontosságú Arisztotelész számára, de etikáját mégis egyfajta egoizmus jellemzi, amit az a példa is szemléltet, hogy a szemlélődés, mint az értelem legfőbb tevékenysége, elsőbbséget élvez a szomszéd lángoló házával szemben is.<sup>25</sup>

Wolterstorff abban a tekintetben tartja elégtelennek a jó élet arisztotelészi megközelítését, hogy hiányoznak belőle a szerinte mellőzhetetlen *jogok*, azok a viszonyulásmódok, amelyekkel a *másik* tartozik az egyénnek, s amelyek szerinte konstitutív elemei a boldogságnak. A boldogság az ő értelmezésében – amellyel minden bizonnyal egyetérthetünk – egy relationalitást és kölcsönösséget feltételező „állapot”, amelyhez nem elegendő egyetlen ember erényes jelleme és erény szerinti tevékenysége. Mivel azonban ez nem aktivitás, és mint ilyen nincs az egyén hatáskörében – amelyre irányul az arisztotelészi erényetika –, hanem inkább passzivitás, ezért az eudaimonisztikus erényetika mellőzi ennek jelentőségét.<sup>26</sup>

Arisztotelész eudaimonisztikus erényetikája érthető módon nem felelhet meg minden tekintetben a négy évszázaddal később megszületett Újszövetség és a keresztyénség etikai kritériumainak. Mindazáltal filozófia- és teológiatörténeti tényként fogalmazhatjuk meg, hogy Arisztotelésztől kezdődően a hellenista, császári és késő ókorban a boldogság (*eudaimonia*) és az erények az etika alapkövei maradnak. Sőt, MacIntyre szerint különösen is a *Nikomakhoszi etika* meghatározó volt a középkori Európa etikai gondolkodásában is. Arisztotelész teleologikus etikájának legnagyobb erőssége, hogy az „ember-ahogy-éppen-van” és az „ember-akivé-lehetne-ha-megvalósítaná-célját/természetét” feszültségében<sup>27</sup> mintegy áthidaló megoldási útmutatóként fogalmazza meg összetett és egységes etikai rendszerét.

<sup>25</sup> Müller: i. m. 29–30.

<sup>26</sup> Wolterstorff, Nicholas: *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton University Press, Princeton Oxford 2008, 152-154.

<sup>27</sup> „...there is a fundamental contrast between man-as-he-happens-to-be and man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential nature.” MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 2007<sup>3</sup>, 52.

### 3. Isten jó, vagy Isten parancsolatai jók? Megjegyzések Augustinus és a középkor etikai kérdésfeltevéséhez

A középkori keresztyénség az ókori görög etika nyomaiban halad, és bizonyos értelemben az eudaimonisztikus hagyományt és az embernek a boldogság iránti vágyát viszi tovább. Ez alól Augustinus (354–430) kivételt képez, ugyanis ő Arisztotelész ellenében inkább Platón dichotómiáját honosítja meg teológiájában, amelyben a természet és a természeti vágyak ellentétbe kerülnek az isteni törvény világával.<sup>28</sup> A *De beata vitá*ban egy olyan koncepciót dolgoz ki a boldog életre, amely a bölcsesség (*sapientia*) erényének megvalósításán alapszik, s ahol az ember boldogságának kérdése teljességgel a vallásos dimenzióba kerül. A beteljesülést egyedül Istenben találhatja meg: „Aki tehát Istent bírja magában, az boldog” (*Deum igitur... qui habet, beatus est* – *De beata vita* II, 11).<sup>29</sup> Az emberi természet elveszíti etikai kiindulópont-jellegét, és az emberré válás helyett immár az Istenben való részesedés válik a boldogság útjává. A filozófiai etika teológiai keretekbe kerül, de anélkül, hogy elveszítené argumentatív-rationális értékét.<sup>30</sup>

A késő középkorban egyre inkább hangsúlyozni kezdik Isten és ember között a bűn miatti áthidalhatatlan távolságot, és ebből kifolyólag az ember képtelenségét arra, hogy Istent vagy a jót megismerje és aszerint cselekedjen. MacIntyre szerint már itt megtörténik egy bizonyos paradigmaváltás, amely majd a reformáció korában válik uralkodóvá. Ez a váltás abban áll, hogy az „Isten jó” helyett az „Isten parancsolatai jók” definíció válik az etika alapkritériumává, és a „mire törekedjünk?” helyett a „mit kell tenni?” lesz az etika alapkérdése. Erre a válasz az, hogy amit Isten parancsol.<sup>31</sup> Istennek azért kell engedelmeskedni, mert hatalmas és szent – ennek hangsúlyozása közben pedig háttérbe szorul Isten jósága. Isten parancsolatai és az ember természetes vágyai egymással kibékíthetetlen ellentétbe kerülnek. Ezzel magyarázható, hogy egyre nagyobb teret hódít az egyházon belül az aszketizmus.

A későbbiekben két motívum erősödik fel az etikában, amelyek már az újkor felé mutatnak: a szabad akarat és az isteni törvény hangsúlyozása. Mivel az emberi természetet romlottként és minden jóra képtelenként értelmezi Augustinus, ezért az emberi természet már nem lehet a jóra való törekvés, vágyódás forrása. Ezért a vágyódás mint etikai mozgatórugó helyett az akarat kerül a megromlott emberi

<sup>28</sup> MacIntyre: *Short History of Ethics*, 75.

<sup>29</sup> Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. Európa Könyvkiadó, Budapest 2023, 24.

<sup>30</sup> Nissing – Müller: *Grundpositionen philosophischer Ethik*, 14.

<sup>31</sup> MacIntyre: *Short History of Ethics*, 76.

természet és annak bűnös vágyai, illetve az isteni törvény közé, s amelynek feladata az előbbit megtagadni és az utóbbinak engedelmessé válni. Ennek a gondolatmenetnek a következményeként válik majd főleg Kantnál az etika egy kategorikus imperatívusszá és követeléssé.<sup>32</sup>

#### 4. Aquinói Tamás és a középkori keresztyén eudaimonizmus

Még mielőtt Kanthoz, vagy legalábbis a reformációhoz ugranánk, szükségesnek tartjuk megállni a protestáns teológiában némileg mellőzött Aquinói Tamás (1224/25–1274) gondolkodásánál. Aquinói újra felfedezi Arisztotelészt, és a keresztyén etika számára gazdag forrásként tekint rá. Általa a boldogság, az erény és a természet ismételten az etika központi fogalmaivá válnak. Aquinói teológiájának kikristályosodott és szisztematizált művében, a *Summa Theologiae*-ben (*S.th.*) nagymértékben épít Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájára*, de azt továbbgondolja a bibliai üzenet radikalitásának és a keresztyén teológiai hagyománynak a fényében. Kritikai feldolgozásában különösen is hangsúlyos a Hegyi beszéd, Isten és a felebarát szeretetének parancsa, valamint a páli törvényértelmezés és megigazulástan.<sup>33</sup>

Aquinói is úgy véli, hogy az etikában előbb a célt kell megfogalmazni, hogy az oda vezető utat meghatározhassuk.<sup>34</sup> Ezáltal Arisztotelész eudaimonisztikus alapsztruktúráját kölcsönzi saját etikájának, amely így egy „keresztyén eudaimonizmusként” jellemezhető.<sup>35</sup> Aquinói is a legfőbb jó után kérdez, amelyet Arisztotelészhez hasonlóan úgy határol be, mint ami felé minden más törekszik. Azonban a görög filozófustól eltérően a legfőbb jót illetően nem az ember felől adja meg a választ, hanem a *STh* első kötetében, az Istenről szóló tanításban fejt ki, hogy egyedül Isten lehet az a legfőbb jó, aki felé mindenek irányulnak.<sup>36</sup> Ez az irányultság viszont elsősorban nem az isteni törvény által van megszabva, hanem az emberi természetnek is tulajdonít egy teleologikus irányultságot, belső készletet a legfőbb jó, Isten irányába. Ez kölcsönzi etikájának sajátos dinamikáját is: az emberben meglé-

<sup>32</sup> Nissing – Müller: Grundpositionen philosophischer Ethik, 15.

<sup>33</sup> Nissing, Hanns-Gregor: Der Mensch auf dem Heimweg zu Gott. Christliche Eudaimonismus bei Thomas von Aquin. In: Nissing, Hanns-Gregor – Müller, Jörn: *Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas*. Wbg Academic in herder, 2019, 54–56.

<sup>34</sup> Aquinóinak a boldogságra néző teleologikus (zweckbewegte) életfelfogása a *S.th.* I–II 1–5-ben van kifejtve. Ld. Aquino, Thomas von: *Summe der Theologie 2. Die Sittliche Weltordnung*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1985<sup>3</sup>, 1–47.

<sup>35</sup> Nissing: i. m. 58.

<sup>36</sup> Aquino, Thomas von: *Summe der Theologie 1. Gott und Schöpfung*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1985<sup>3</sup>, 60–62.

vő természetes vágyakozás (*desiderium naturale*) az egyedül Istenben megtalálható boldogság után.<sup>37</sup> Aquinói ugyanis továbbviszi Arisztotelész ergon-argumentumát, mely szerint a boldogság nem más, mint a legkiválóbb emberi képesség leg-tökéletesebb megvalósítása, s amely egyben a legfőbb erényt is megtestesíti: Istent szemlélni, megismerni, és hozzá hasonlóvá válni (*similitudo*).<sup>38</sup>

Aquinói ugyanakkor jelentős mértékben túl is haladja Arisztotelész etikáját. Nissing nyomán három olyan aspektust említünk, melyekben új, keresztyén tartalommal tölti meg az arisztotelészi etikai keretet.

Elsőként Aquinóinak a boldogsághoz való viszonyát emelhetjük ki. Különbséget tesz a tökéletes boldogság és a földi, tökéletlen boldogság között (*beatitudo perfecta* és *imperfecta*). A tökéletes boldogság elérhetetlen a földi életben, amelyet időlegesség, korlátozottság és halandóság jellemez, tehát az nem e világi, de ez nem jelenti azt, hogy leértékelné az e világi boldogságkeresést és annak természetes értékeit. A kettő összefüggését Aquinói a hasonlóság (*similitudo* – S.th. I–II. 3,6c), részesedés (*participatio* – S.th. I–II. 5,3c) és a kezdet (*inchoatio* – S.th. I–II. 1,6c) fogalmaival írja le: a még nem tökéletes boldogság a tökéletes boldogság tökéletlen hasonmása, abban való részleges részesedés, illetve annak kezdete a földi valóságban.<sup>39</sup> Ennek következménye, hogy bár a tökéletes boldogság egy kívánatos és követendő célként nem érhető el a földi életben, de ennek előíze megtapasztalható az ember számára. Aquinói szemléltetésképpen az eukarisztiát említi, amely a Krisztusban eljövendő tökéletes, örökkévaló boldogságnak az itt és most történő megízlése, és az abban való anticipáló részesedés.<sup>40</sup>

Másodszor, Aquinói kifejti, hogy az ember önmagában, saját erejéből képtelen elérni a boldogságot, ebben Istenre van utalva. Míg Arisztotelésznél az ember képességében áll, hogy a lélek erény szerinti cselekvését véghez vigye, és ezáltal az erényes jellemet kimunkálja önmagában, addig Aquinói teológiájában Isten munkálja mindezt az emberben. Ő az erényeket a lélek jó tulajdonságaiként definiálja, amelyek által helyesen cselekedhet, és elkerülheti a rosszat, de azt is kifejti, hogy az erényeket Isten munkálja az emberben az ember nélkül (S.th. I–II. 55,4c). A kardinális erények (okosság, igazságosság, bátorság, mértékletesség) mellett Aquinói meghatározza a teológiai erényeket is, amelyek a hit (*fides*), remény (*spes*) és a szeretet (*caritas*).<sup>41</sup> Csakúgy, mint a boldogság kapcsán, az erények által afelé vezető utat is

<sup>37</sup> Nissing: i. m. 59.

<sup>38</sup> Uo. 59–60.

<sup>39</sup> Uo. 61.

<sup>40</sup> Uo. 79.

<sup>41</sup> Ld. S.th. II–II 62,2–3.

Aquinói egyszerre az ember oldaláról és egyben Isten felől közelíti meg. Az ember feladata és felelőssége, hogy a – különösen teológiai – erények elsajátítása által közelebb kerüljön az Isten szemléléséhez megismeréséhez, és a hozzá való hasonuláshoz, de végső soron maga Isten cselekszi ezt kegyelme által az erre nyitott emberben.

Harmadszor, Aquinói az emberi természet fogalmát is kibővíti. A megromlott emberi természetben noha a boldogság iránti vágyakozás még megvan, de az arra való képesség nincs. Éppen ezért, Aquinói az emberi természet ellentétpárjaként, és egyben kiegészítéseként a krisztológia felé fordul. A valódi emberi természet a feltámadott Isten-ember Jézus Krisztusban szemlélhető (S.th. II–II. 23,1c), ezért az emberi vágyakozás és törekvés konkrét arcként Krisztust állítja mint példát és célt.<sup>42</sup>

Bizonyára ez utóbbi jelenti Aquinói legfontosabb és a keresztyén teológia nézőpontjából elengedhetetlen hozzájárulását Arisztotelész teleologikus, eudaimonisztikus etikájához.

## 5. A reformáció korának paradigmaváltása

Amint fentebb említettük, a késő középkorra az etika alaphangját az Isten és ember közti áthidalhatatlan szakadék, illetve az emberi természet teljes romlottsága határozta meg. A reformáció teológiája végérvényesen szakít az arisztotelészi–tamási etikai gondolatmenettel, és helyette Augustinushoz nyúlnak vissza. Luther egyenesen az egyházat félrevezető pojácának nevezi Arisztotelészt. A hit általi megigazulás tanával szemben a cselekedetek és az azokat meghatározó erények elveszítik jelentőségüket, sőt, kifejezetten negatív irányba minősülnek át.<sup>43</sup> A reformáció nagymértékben felelős az erényetika kiszorításáért, előkészítve az utat a modern deontologikus etikák felé. Azáltal, hogy a protestantizmus a Tízparancsolatot tette az erkölcsi élet szervezőelvévé, tovább erősödött az elvek, szabályok, köteleességek és előírások hangsúlyozása.<sup>44</sup> MacIntyre megfogalmazásában ez egy olyan folyamatot indított el, amely az élet teleologikus felfogásának lebontásával járt. Ez pedig egyenes úton vezetett az erényetika és a szorosan hozzá kapcsolódó eudaimonisztikus koncepció megsemmisítéséhez is, amely az ókori filozófiai etika és a reformáció előtti keresztyén etikai gondolkodás magjához tartozott.<sup>45</sup>

<sup>42</sup>Nissing: i. m. 79.

<sup>43</sup>MacIntyre: *Short History of Ethics*, 78–79.

<sup>44</sup>Vos, Pieter: *Longong for the Good Life. Virtue Ethics after Protestantism*. T&T Clark, 2022, 8–9.

<sup>45</sup>MacIntyre: *After Virtue*, 53–54.

Míg az ókori és középkori etika középpontjában a jó élet kérdése volt, az újkorban az érdeklődés a cselekvés etikájára irányul – de immár a boldogság horizontja nélkül, ugyanis az nem az emberi cselekvés érdeme, hanem hit által kegyelemből való ajándék. Az etika meghatározó kérdése az lesz, hogy: Mit kell cselekednem? – vagy inkább: Mit kell cselekedni? Ez mindenféle szubjektivizmus levetkőzésével az egyetemes etikai nézőpontra való törekvés kifejeződése.<sup>46</sup>

Nissing és Müller három pontban foglalják össze azokat a változásokat, amelyek a fenti fordulat eredményezett az etikában.<sup>47</sup> Elsőként, a cselekvőközpontúság (*Akteruzentrierung*) helyett cselekvésközpontúvá (*Aktzentrierung*) vált. Immár nem a cselekvő ember a maga személyes minőségében áll a morál középpontjában, hanem maga az egyes cselekvés és a princípiumok. Nem csupán a szubjektumtól elszigetelten kerül erkölcsi mérlegre a cselekvés, hanem a cselekvés kontextusából, az életvezetés kontinuumából is kiemelésre kerül. A személyes életvezetés jelentőségének háttérbe szorulása és a cselekvés egyetemessé tétele által az erény fogalma is elhalványul. Ez ugyanis a cselekvőre vonatkozik, és nem magára a pusztán cselekedetre. Másodszor, a boldogság helyett a moralitás kerül a középpontba. Ebben a folyamatban szétválik a moralitásnak és a boldogságnak az arisztotelészi értelemben természetesnek vett egysége.<sup>48</sup> Harmadszor, teljesen szétválik az erkölcs és a természet egysége. A természet már nem kiindulópont a jó élet vagy a helyes cselekvés számára. Egy megváltozott természetértelmezéssel állunk szemben, főként a modern természettudományok és egy mechanikus-tudományos világnézet kialakulása miatt. A természet már inkább az emberi megismerés és birtoklás tárgyává válik, amelyet az ok-okozatiság és a természeti törvények határoznak meg. Már nem egy önmagában normatív „mérték”, nem egy belső célirányultság vagy törekvés, hanem pusztán tárgy az ember számára, aki – Descartes szavaival – a *maitre et possesseur de la nature*. Ugyanakkor, főleg a 16–17. századi vallásháborúk fényében, politikai értelemben az emberi természet minden konfliktus és háborúság forrásaként válik értelmezhetővé.

<sup>46</sup> Nissing – Müller: Grundpositionen philosophischer Ethik. 15.

<sup>47</sup> Nissing – Müller: Grundpositionen philosophischer Ethik. 15–17.

<sup>48</sup> Arisztotelésznél a boldogság és az erkölcs (erényesség) interdependenciában vannak: aki erényesen cselekszik, az örömet is leli benne.

## 6. Kant és az erkölcsi imperatívusz

Immanuel Kant (1724–1804) igazi vízvázlatzó az etika történetében. MacIntyre szerint amit ma az etika fogalmán értünk, az lényegében a kanti értelem.<sup>49</sup> A német filozófus kritikus volt az ókori elődei azon módszerével szemben, mely révén előbb igyekeztek meghatározni a „legfőbb jó” tartalmát, és abból levezetni az erkölcsi törvényt, vagyis az emberi cselekvésnek és életvitelnek azon kereteit és korlátait, amelyek a legfőbb jó eléréséhez segítséget nyújthatnak. Ezzel szemben ő úgy vélte, hogy előbb az erkölcsös cselekvés princípiumait kell meghatározni, és ezután lehetséges a legfőbb jó fogalmát definiálni.<sup>50</sup> Kant tehát az erkölcsöt nem a legfőbb jó felé vezető út irányjelzőinek tekinti, hanem magát az utat, az erkölcsi törvényt abszolutizálja, és ehhez viszonyítja mind a legfőbb jót, mind a boldogság fogalmát. A *gyakorlati ész kritikájában* a „legfőbb jót” úgy határozza meg, mint „a tiszta gyakorlati ész tárgyának feltétel nélküli teljessége”.<sup>51</sup>

Ugyanakkor Kant is egyetért azzal, hogy a boldogság mint az ember hajlamainak minden vonatkozásban való kielégülése<sup>52</sup> része a legfőbb jónak, de ez utóbbi végső soron az értelem akarása az erkölcsi törvény beteljesítésére. A boldogságot ugyanakkor csak feltételesen tartja a legfőbb jó alkotórészének, míg az erény feltétel nélküli konstituense annak. Engstrom megjegyzi, hogy Kant nem fejt ki a boldogság és erény egymáshoz való viszonyulását, úgy, amint azt Arisztotelésznél láthattuk.<sup>53</sup> Több kutatóban is kérdéseket vet fel, hogy Kant miért teszi a boldogságot is a „legfőbb jó” részévé, jöllehet az utóbbi az erkölcsi törvény kategóriájába tartozik, a boldogság viszont nem etikai fogalom. Kleingeld ezt azzal a magyarázattal oldja fel, hogy a legfőbb jó részét képező boldogság is erkölcsileg jónak minősíthető mindaddig, amíg az erkölcsi kötelesség cselekvése a *másik* (és a kollektív) boldogságát tartja szem előtt.<sup>54</sup>

<sup>49</sup>MacIntyre: *Short History of Ethics*, 122.

<sup>50</sup>Engstrom, Stephen: The Determination of the Concept of the Highest Good. In: Höwing, Thomas (ed.): *The Highest Good in Kant's Philosophy*. De Gruyter, Berlin/Boston 2016, 89.

<sup>51</sup>*Die unbedingte Totalität des Gegenstands der reinen praktischen Vernunft* (KpV 5:108).

<sup>52</sup>„A boldogság abban áll, hogy minden hajlamunk kielégül (mind extenzív tekintetben, sokféleségük vonatkozásában, mind intenzív tekintetben, fokmértékük vonatkozásában, mind pedig protenzív tekintetben, tartalmuk vonatkozásában.” (KrV B834) Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest 2004, 628.

<sup>53</sup>Engstrom: i. m. 92–93.

<sup>54</sup>Kleingeld, Pauline: Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good. In: Höwing, Thomas (ed.): *The Highest Good in Kant's Philosophy*. De Gruyter, Berlin/Boston 2016, 48.

Mindamellett, hogy Kant az etikai gondolkodás medrét teljesen eltereli az Aquinói által keresztyén tartalommal megtöltött arisztotelészi eudaimonisztikus etikától, a fenti gondolat értékes adalék lehet az előbbi tekintetében is. Miután ugyanis az egyéni boldogságkeresés etikai megalapozottsága megkérdőjeleződik, a boldogság mint etikai kritérium mégsem szűnik meg létezni, de az éntől a *másikra* helyeződik át annak súlypontja. Ezáltal a boldogság az etika relacionális aspektusát erősíti: a másik ember boldogsága az én erkölcsi kötelességemmé válik.

## 7. Mai kitekintés. Összegzés

A jó élet és a boldogság kérdése az elmúlt évtizedekben ismét a filozófia középpontjába került. Ez nagymértékben Foucault (1926–1984) munkásságának köszönhető, aki az 1970-es évektől kezdődően növekvő érdeklődéssel nyúlt vissza az ókori görög és római filozófia életszerűségéhez,<sup>55</sup> megalapozva az „élet művészetének filozófiáját”.<sup>56</sup>

A kérdés újbóli napirendre kerülése azonban nemcsak a filozófusok érdeklődésén múlik. J. Dohmen, W. Schmid, A. Nehamas és más 20. századi és kortárs gondolkodók munkássága alapján Pieter Vos a késő modern/posztmodern korban élő ember szociokulturális helyzetének sajátosságaiban látja a „jó élet” utáni újonnanani kérdés indítékát. Ugyanis a modern kor nagy narratíváiból való kiábrándulás, a tradícióval való szakítás, az egyetemes értékek megkérdőjelezése és az egyén családtól és társadalomtól való elszigetelődése által saját magának kell megtalálnia, sőt, megalkotnia önnön jó életének, boldogságának kritériumait és tartalmát. Az individualizmus és a korlátlan szabadság modern vívmányai az ember magárahagyottságához vezettek élete – és az élet – nagy kérdéseinek megválaszolásában, miközben az évszázados erkölcsi, vallásos, társadalmi értékek és igazságok elvetésével racionális fogódzók sem maradtak e feladat elvégzésére. A kortárs filozófia életfilozófiaként igyekszik ezt a vákuumot betölteni azáltal, hogy segítséget nyújt a jó élet racionális körülhatárolásához.

Wolterstorff a jó élet filozófiai-etikai vonatkozásában három fontosabb megközelítést különböztet meg. Az első a tapasztalati szempontból kielégítő élet (*experientially satisfying life*), amely a modern utilitarizmusban és hedonizmusban

---

<sup>55</sup> Ld. Foucault, Michel: On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. In: Rabinow, Paul (ed.): *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*. Penguin Books, London 1991.

<sup>56</sup> Angolul *philosophy of the art of living*, a német szakirodalomban *Philosophie der Lebenskunst*, hollandul *filosofie van de levenkunst*. Ld. Vos: i. m. 19–28.

nyilvánul meg; a második a boldog élet (*happy life*), amely az erényetikák sajátossága; a harmadik pedig a virágzó élet (*flourishing life*), amely egyszerre foglalja magában a jól élt és a jól menő életet.<sup>57</sup> Úgy gondolom, hogy a keresztyén teológiának nagy lehetősége, és ugyanakkor kötelessége is korunk e banálisnak tűnő, és mégis egyetemes és égető kérdésével foglalkozni, különösen a harmadik megközelítés mentén, az élet minden területére kiterjedő módon.

Gyülekezeti szolgálatban, fiatalokkal való foglalkozás és családlátogatások alkalmával olykor megfogalmazódik az a szorongásra okot adó nézet, mely szerint a keresztyén hitet a Tízparancsolatnak és Isten törvényeinek való engedelmség kényszereként értelmezik és élik meg, amely gyakran szemben áll a személyes boldogságkereséssel. Véleményem szerint missziói és lelkigondozói löketet adna az egyház szolgálatának, ha a „kell” erkölcsi imperatívusza mellett az etikai, és tágabb értelemben a teológiai gondolkodásunkba és kommunikációnkba visszakerülne a teleologikus perspektíva, amely meggyőződésem szerint nem zárja ki egymást Isten törvényének etikai primátusával. Egy célorientált etika segíthet az emberekben levő, boldogság iránti vágyat az evangélium felé csatornázni. Erre törekszik mások mellett Miroslav Volf kortárs teológus, aki vallja, hogy a teológiának feladata, hogy „Istennek a Jézus Krisztusban való önkinyilatkoztatásának fényében felismerje, megfogalmazza és ajánlja a gyümölcsöző élet vízióját”.<sup>58</sup>

Véleményem szerint Arisztotelész eudaimonisztikus etikája, valamint annak Aquinói Tamás általi kontextualizálása a keresztyén teológiában értékes forrásokat nyújthat egy mai teleologikus etikai megközelítéshez, amely Isten Krisztusban kijelentett, eljövendő országát várva már itt megízlelheti a Krisztusban való élet boldogságának előízét, s amely az ember boldogságkereső nyugtalanságát az engedelmség útján Isten jelenlétébe vezetve csillapíthatja. Ez az, ami a Heidelbergi Káté szerint is megfelel az ember Isten általi teremtettsége eredeti *telos*-ának: „Isten az embert jónak teremtette, saját képére, azaz igazságosságra és valóságos szentségre alkotta, hogy teremő Istenét igazán megismerje, szívből szeresse, vele örökké *boldogan éljen*, őt dicsérje és magasztalja” (HK 6.).

Úgy gondolom, hogy egy ilyen teológiai kísérlet nem jelentené a reformátori teológia és etika megtagadását, sokkal inkább fél évezredes teológiai hagyományunk gazdagítására lehetne, s ugyanakkor előmozdíthatná az ökumenikus párbeszédet

<sup>57</sup> Wolterstorff: i. m. 145.

<sup>58</sup> The purpose of theology is to discern, articulate, and commend visions of flourishing life in light of God's self-revelation in Jesus Christ. In: Volf, Miroslav – Croasmun, Matthew: *For the Life of the World. Theology that makes a difference*. Brazos Press, 2019, 11.

---

is, főként a római katolikus teológiával. Továbbá, szükséges hozzátennünk, hogy semmilyen hagyományt nem szabad kritikátlanul átültetnünk, hanem Pál apostol intése szerint „mindent vizsgáljatok meg: a jót tartsátok meg, a gonosz minden fajtájától tartózkodjatok! A béke Istene szenteljen meg titeket teljesen, és őrizze meg a ti lelketeket, elméteket és testeteket teljes épségben, feddhetetlenül a mi Urunk Jézus Krisztus eljövételére.” (1Thessz 5,21–23)