

DONALD LOOSE

Fénelon over de zuivere liefde

INLEIDING

François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715) was *précepteur* (privéleraar) van de hertog van Bourgogne. Voor zijn pupil schreef hij aan de Oudheid ontleende educatieve *Fables*, *Dialogues des Morts* en *Les Aventures de Télémaque*, een vorstenspiegel in de vorm van een roman. Hij had sympathie voor Madame de Guyon, die een quiëtistische vorm van mystiek propageerde. Als bisschop van Cambrai kwam hij daardoor in de problemen met de officiële leer van de katholieke kerk. Vooral bisschop Bossuet (*l'aigle de Maux*) stond tegenover Fénelon (*le cygne de Cambrai*) betreffende het thema van de zuivere liefde. Dat komt aan bod in *Sur le pur Amour* en zijn verdedigingsgeschrift *Explication des Maximes des Saints*.¹

Fénelon beriep zich inderdaad wel op de mystiek om zijn doctrine van de zuivere liefde te verdedigen, maar eigenlijk was de filosofie van de moderniteit veeleer bepalend voor zijn leer. De moderne filosofie legde de prioriteit bij de bepaling van de wil door het subject in plaats van de wil vanuit het gewilde object of het doel te laten bepalen. Dat betekent dat het klassieke teleologische, eudaimonistische element (het verlangen naar geluk als einddoel) secundair werd ten opzichte van het motief van de wil. Niet wat men wil is bepalend voor de wil, maar hoe men wil en waarom men iets wil. Fénelon wijst hier al op iets wat later in de ethiek van Kant allesbepalend wordt.

Bij Fénelon gaat het echter niet alleen om een ethiek of om het uitzuiveren van het morele motief van de wil. Het gaat om het uitzuiveren van de relatie van de gelovige tot

God. Primair is de absolute almacht en vrijheid van God in het geding. God kan niet ondergeschikt worden aan een objectieve logica van voorgegeven natuurlijke verhoudingen en doelen. Gods almacht primeert op de universele wetten van de rede en de natuur, inclusief ons natuurlijk verlangen naar geluk en gelukzaligheid. God is absoluut vrij om met dat verlangen van de mens zo om te gaan als zijn almachtige vrijheid Hem veroorlooft. Daarom moet de mens zelfs, in zijn verlangen God te zien, gered te worden en de eeuwige zaligheid te veroveren, leren niet van God te houden om zelf gelukkig te zijn. Dat zou een op eigenbelang gebaseerde verhouding tot God zijn. De zuivere liefde tot God doet afstand van dat motief.

Er spelen dus twee wijsgerige thema's in de doctrine van de zuivere liefde. Enerzijds een kritiek op het natuurlijke godsverlangen. Anderzijds de positieve doctrine van de prioriteit van het zuivere motief van de wil op het object van de wil. Men kan Fénelon interpreteren als een poging de almacht van God via de wil (de praktische rede) te red- den uit de determinismen van de theoretische rede. Als er een natuurlijk, onophefbaar verlangen van de mens is om tot God op te klimmen in een opwaarts verlangen (*eros*) gelukkig te zijn, is God dan nog vrij om daar op vrije wijze mee om te gaan? Het inwilligen van de menselijke eros wordt gecorrigeerd door de autonome neerwaartse lijn van de *charité, caritas, agapè* van Godswegen. Bij Fénelon worden dit uiteindelijk twee aan elkaar tegengestelde motieven. Zijn we van God of van onszelf? Laten we recht doen aan God en aan onszelf. Hebben we onszelf gemaakt? Heeft God ons voor onszelf geschapen of voor Zichzelf? Waar- aan hebben we ons bestaan te danken, aan God of aan ons- zelf? Laten we dan de orde respecteren. Is het voor ons ge- luk of voor zijn eigen glorie dat God ons heeft geschapen? Het is voor zijn eigen glorie en dus moeten we ons schikken naar de orde van de schepping. We moeten Gods glorie eer- der willen dan onze gelukzaligheid.²

Er kan geen sprake zijn van een natuurlijke, onvrijwilli-

ge aanleg of verlangen die de juiste orde zouden respecteren. Fénelon problematiseert de synthese die Augustinus had bewerkstelligd³ en hij distantieert zich van het aristotelisme en thomisme. Bossuet verdedigt die lijn van het natuurlijke godsverlangen. Met de kritiek op het natuurlijke verlangen naar God hangt bij Fénelon het positieve pleidooi voor het zuivere motief van de wil samen. In de wilsfilosofie van de moderne tijd vallen het gewilde object en het motief van de wil in eerste instantie uiteen. De wending naar de subject-pool in de wilsfilosofie leidt ertoe dat de analyse van het vrije wilsmotief een zelfstandig, verabsoluteerd thema wordt, dat op zich bepalend is voor de goede wil of de zuivere liefde. De bepalingsgrond van de wil wordt niet langer in het beoogde object gezocht, maar in de wijze van willen. Dat bereikt zijn zuiverste expressie in de analytiek van de zuivere praktische rede in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. Bij Fénelon wordt die zuivere wijze van willen echter bepaald door de aard van de absolute, goddelijke wil, die wij, omdat hij absoluut is, niet kunnen willen kennen of willen inzien. Als God onbekend wordt, dan wordt zijn wil willekeuriger, want dat is de garantie van zijn almacht in vrijheid. Dan is de juiste wilsbepaling van de mens ten aanzien van die almachtige en absolute onkenbare wil een wil die zelf niet meer iets kan willen willen wat ze als het juiste gewilde object nog zou kunnen begrijpen. Het object van mijn wil is zelf een absolute wil. We kennen het uiteindelijke object niet meer van wat we willen. De juiste wil wil dan uiteindelijk het 'niet willen'. Voor Fénelon is dat nog de uitdrukking van de deemoed van de mens voor zijn God: 'Niet mijn wil, maar Uw wil geschiede'. Of ook: 'Mijn God, mijn God waarom hebt Ge mij (mijn wil) verlaten'. Het antwoord van Fénelon is: God heeft mij en mijn eigen wil verlaten om zijn almachtige wil in de lege ruimte, het niets van mijn wil, in te voegen. Fénelons meditatie voor Goede Vrijdag en Stille Zaterdag zijn hier interessante uitwerkingen van.⁴

De twee thema's vertonen dus een expliciete samen-

hang. Als het uiteindelijke (doelbepaalde) object van de wil verdwijnt omdat het verabsoluteerd – losgekoppeld – wordt van de natuurlijke eros van de mens en onkenbaar wordt, dan wordt dit klassieke einddoel een willekeurige almachtige God die wij niet kunnen kennen. Dan wordt vanzelf de wil gereduceerd tot een verabsolutering van haar zuivere, niet objectbepaalde motivering. Fénelon is zo een scharnier tussen de filosofie van de Oudheid en de moderniteit, tussen Aristoteles en de scholastiek enerzijds en Kant, later Schopenhauer, Freud en Lacan anderzijds. De synthese van de scholastiek en van Augustinus gaat hij onder andere door de lectuur van Franciscus van Sales weer uiteengooien in de elementen van de Oudheid waaruit die synthese was ontstaan: een bepaalde lectuur van Plato en een aristotelische ontologie, een eros-element en een agapè-element (*charité, caritas*) komen tegenover elkaar te staan. Hij moet daartoe zelf de Oudheid en het platonisme weer herinterpreteren, in het bijzonder het *Symposium* van Plato.

PLATO'S SYMPOSIUM

Fénelon refereert in traktaat XXIII *Sur le pur Amour* van *Lettres et Opuscules spirituels* aan de grote traditie van Cicero en zijn traktaat *De Amicitia*, over de vriendschap, dat betoogt dat ware vriendschap belangeloos is. Het doel van de vriendschap is de vriendschap zelf en niets anders. Daarom verdraagt de vriendschap ook niet de bijmenging van een ander motief (belang, eer, voordeel, nut) in het zuivere motief. Daarom is de vriendschap jaloers en terecht. Daarom heet ook de God van het christendom volgens Fénelon terecht een jaloerse God. Fénelon is een groot retoricus en hij draait zoals Augustinus en Pascal graag de grote vanzelfsprekendheden om, in de hoop uit een vergissing de waarheid te laten oplichten. Als wij mensen, die uit zichzelf nergens recht op hebben, zo jaloers zijn in de vriendschap en de liefde, hoeveel te meer dan God die overal recht op

heeft. Als wij zo gevoelig zijn voor jaloersheid in de vriendschap, laat dit dan tenminste duidelijk maken hoe belachelijk dat is, wanneer we dat alleen op ons betrekken, en laat het ons veeleer doen inzien wat de waarheid is van de zuivere liefde tot God.

De zuivere liefde herkent Fénelon in de Oudheid niet alleen bij Cicero. Die had het zelf van Socrates in de geschriften van Plato. Fénelon verwijst dan onder andere naar het *Symposium*. Hij refereert hierbij alleen aan de eerste rede, die van Phaedrus, en dan vooral aan één enkel thema, waarvan hij bovendien de teneur verdraait en zelfs omkeert. Phaedrus zegt in *Symposium* 180b 'dat er iets goddelijks is in degene die bemint, dan in degene die wordt bemind'.⁵ Een minnaar (*erastes*) is immers een goddelijker wezen (*theioteron*) dan de geliefde (*eromenos*, hier in deze context *ta paidika*, de jongeling), want hij is een door god bezetene (*entheios gar estin*). Phaedrus pleit uiteindelijk echter zelf voor de grotere liefde van de beminde (*eromenos*), de positie waarin hij zelf verkeert. Zijn argument is namelijk dat daar waar de minnaar door een goddelijke kracht bevangen is, de beminde op dit punt juist niet in de passieve positie van een bezetene van god verkeert, maar geheel zelf, actief, een gelijkwaardige liefde moet opbrengen. Het door een god bevangen zijn is een extra kracht die hij in zijn verhouding in aanvang niet heeft. Fénelon keert het argument om en wel twee keer. Hij laat het een meerwaarde verwoorden voor de minnaar. Er is iets goddelijks in hem. Zijn liefde is goddelijker. En ze is goddelijk, niet omdat hij ongewild door een god bevangen is, maar omdat de goddelijke wil in hem gekomen is. Dat kan alleen omdat hij zijn eigen wil tot niets heeft herleid. Wat de liefde als het meest goddelijke inhoudt is zichzelf te vergeten (*l'oubli de soi*), geen belang te hechten aan zichzelf (*le désintéressement*). De ware liefde zou ook volgens Plato een liefde voor het goede als zodanig zijn, zonder hoop op retributie, zonder interesse in een 'return' (*sans retour d'intérêt*). Dan verwijst hij naar het door Phaedrus aangehaalde voorbeeld

van Alcestis die bereid was te sterven in de plaats van haar echtgenoot Admetus. Dat was een daad van zuivere liefde, zonder eigenbelang, zonder hoop op 'return' voor haarzelf. Fénelon interpreteert eros dan als agapè, liefde zonder *return*, zonder verlangen naar een object. Dit thema 'sans retour' zal ook essentieel zijn in de analyse van het ware zuivere wilsmotief in *Sur le pur Amour*.

Anders dan bij Kant kan het dan zelfs niet meer om een reflexiviteitsfilosofie gaan, waarbij in een transcendentale denkbeweging de reflectie van de wil over zichzelf nog de juiste objectieve bepalingsgrond van de wil zelf kan bepalen. De zuivere liefde kan niet meer op zichzelf terugkeren en moet alles, ook zichzelf, geheel uit handen geven. Ze moet de reflectie opgeven en innerlijk leeg worden als eigen wil. De wil moet verlaten willen worden opdat Gods wil geschiede. Daar waar Kant een praktische *Vernunft*, dus reflecterende rede over zichzelf ontwikkelt, rest Fénelon alleen de mystieke overgave als uiteindelijke waarheid van de vrije wil. Maar anders dan het goddelijke 'bevangen worden' in het *Symposium* is voor Fénelon de cultus van de ware liefde een actief en gestaag trainen van de eigen vrije wil om zelf niets meer te willen, zodat de goddelijke wil in mij kan willen. Het is daarom ook geen quiëtisme maar een moderne wilswilfilosofie.⁶

Vandaar dat volgens Fénelon ook voor Plato geldt dat wat van de mens een god maakt, is de ander te verkiezen boven zichzelf, tot in het vergeten van zichzelf, tot in de zelfopoffering, een zichzelf voor niets te achten. Dat is een goddelijke inspiratie. Het onveranderlijk schone zelf onttrekt de mens aan de mens.⁷ Waar het op aankomt is zichzelf verlaten, zichzelf vergeten, zich verliezen, zich in de afgrond storten van de enkelvoudige liefde tot het oneindig schone.⁸ Dit idee is daarom het meest goddelijke in ons omdat we dit juist nooit zelf zouden kunnen verzinnen want het staat haaks op ons natuurlijk begeervermogen.⁹ Bossuet repliceerde dat de ziel zich niet moest verliezen of vernietigen (*se perdre*) en zich niet in de afgrond moest stor-

ten (*s'abimer*), maar zich moest verbreden en verruimen om God te ervaren (*se dilater*).¹⁰

Fénelon neemt nog een ander thema van Phaedrus over, die daar zelf een argument aan ontleent voor de superioriteit van de *eromenos*, maar wat de bisschop weer tegen de oorspronkelijke betoogtrant keert. De beminde acht het goedkeurend oordeel van zijn minnaar belangrijk. Daarom overtreft hij zichzelf in grote en schone daden om waardig te zijn in het oog van de minnaar. Fénelon alludeert er in die zin op dat hij er ons op wijst hoe zelfs de eigenliefde zo nog ongewild eer bewijst aan de ware ongeïnteresseerde liefde. Zelfs de eigenliefde doet zich graag voor als genereus en omwille van de ander.¹¹

Fénelons lectuur van het *Symposium* is dus op zijn minst tendentieus.¹² Vooreerst is de visie van Phaedrus niet zonder meer de sleutel voor het *Symposium*. Bovendien verdraait Fénelon de teneur van diens betoog. Er zijn overigens nog veel andere hoofdfiguren. Zo heeft hij het hier helemaal niet over Alcibiades, hoewel hij er vier *Dialogues des morts* aan heeft gewijd, ten behoeve van de opvoeding van de hertog van Bourgogne. Hij schildert hem daar zeer negatief af. In de rede van Phaedrus worden ook nog twee andere voorbeelden genoemd van zelfopoffering van de minnaar voor de beminde of de beminde voor de minnaar. Naast Alcestis is er Orfeus, maar die wordt ook in het *Symposium* als tegenvoorbeeld genoemd: hij wilde niet sterven, hij wilde alleen Euridice voor zichzelf terug. Maar er is ook Achilles, hier de jongste, de *eromenos*, die wilde sterven na de dood van zijn minnaar Patroclus. Dat voorbeeld illustreert het best de teneur van de rede van Phaedrus, namelijk dat de liefde van de *eromenos* de grootste is. Daarom hebben de goden Achilles op de eilanden der gelukzaligen opgenomen. Waarom doet Fénelon hier niets mee? Het is een voorbeeld van belangeloze liefde, zonder beoogde 'return'. Ook Achilles komt in de *Dialogues des morts* wel voor, maar dan als een hovaardige veroveraar die – net als

Alcibiades – door zijn eigen mateloosheid en woede schuld heeft aan de dood van vele Grieken, zelfs aan de dood van Patroclus. Op het eiland der gelukzaligen is hij dan ook niet gelukkig, maar eerder een doelloos dolende schim. Klaarblijkelijk wilde de *précepteur* van de hertog van Bourgogne Achilles niet als voorbeeld stellen en wellicht is de bisschop ook op zijn hoede voor de homo-erotische connotaties.

DE ZUIVERE LIEFDE

In hetzelfde traktaat *Sur le pur Amour* refereert Fénelon aan het getuigenis der heidenen dat zijn doctrine ondersteunt.¹³ Hij begint dat traktaat met erop te wijzen dat God wel ons geluk wil, maar dat is niet het hoogste doel (*fin principale*) van zijn schepping en het is niet een doel dat gelijk is aan het doel van Zijn eigen glorie. God wil ons geluk voor Zijn glorie. Ons geluk is daar slechts een ondergeschikt doel van, dat God zelf terugvoert naar het einddoel en het essentiële doel, Zijn eigen glorie. We moeten ons geluk alleen maar willen omwille van de glorie van God. We moeten God verkiezen boven onszelf, zoniet dan zouden we als schepsel Gods orde omkeren. Gods orde is dus niet de natuurlijke orde van de schepping, waarin een natuurlijk geluksverlangen zou zijn ingeschreven als een orde van verlangen die opklimt naar een hoogste goed en laatste doel. De ware orde is de door de almachtige God-schepper gewilde orde. Als een almachtige wil regeert Hij de wil van het daaraan ondergeschikte schepsel. Het is God zelf die aan de ziel het vermogen geeft deze orde te willen, het licht en de kracht schenkt Hem boven alles te willen zodat we het eigen geluk alleen nog willen als een ondergeschikt middel voor zijn glorie.

Er is dus geen natuurlijke neiging naar de gelukzaligheid.¹⁴ Augustinus kon dat onderscheid tussen ons geluksverlangen en het verlangen naar God ook wel onderstrepen, maar dan vanuit een gelijkstelling tussen God en ons

geluk als einddoel. God is zelf onze *beatitudo*, ons geluk. Als we ons uiteindelijk geluk willen, dan willen we God. Als we naar God verlangen, dan verlangen we tegelijk naar onze ware bestemming, ons geluk. Dat mag oorspronkelijk zo geweest zijn in Gods absolute wil volgens Fénelon, maar de mens heeft door de zondeval tegen die orde gerevolteerd. Hij heeft zichzelf tot centrum van alle verlangens gemaakt en daarmee is de betrouwbaarheid van de natuurlijke verlangens van de mens geheel verlorengedaan.¹⁵ De jansenistische lectuur van Augustinus legt daar alle nadruk op.¹⁶ Daarom is het tweede thema, de juiste zelfbepaling van de ware wilsvrijheid door het subject, zo belangrijk. Het gaat namelijk niet om natuurlijke verlangens maar om vrije wilsdaden. Daarin is het motief beslissend. Waarom willen we iets? God heeft ons niet verboden ons geluk als het object van ons willen na te streven. Hij wil juist dat we ons geluk in Hem vinden. Maar dit motief moet ondergeschikt zijn aan het motief dat we Zijn glorie willen die gelegen is in het feit dat wij in Hem gelukkig willen worden. We kunnen die orde in de motieven niet willen omkeren. En daarom kunnen we ook de orde van de natuurlijke aanleg van ons verlangen niet willen inwilligen, want die verkiest altijd het eigen geluk boven wat we behoren te laten primeren als motief.

We moeten Gods glorie willen en ons geluk, dat daarmee objectief samenvalt, maar dat subjectief niet als motief mag functioneren. We moeten dat enkel en alleen willen omdat God dit zo gewild heeft en omdat hij het ons in vrijheid beloofd heeft. We moeten niet ons geluk willen en daarom God liefhebben als middel daartoe. Daarom moeten we ook van God houden in de onmogelijke veronderstelling dat Hij allen die Hem liefhebben gelukkig maakt, maar dat ik van die belofte zou zijn uitgesloten. De opklimmende trap naar de zuivere liefde ziet er als volgt uit:

- 1 Men kan God liefhebben, niet om Hemzelf, maar om de goede dingen die van Hem onderscheiden zijn, die van zijn macht afhangen, en die men hoopt van Hem te mogen ontvangen. Dat is slaafse liefde.

- 2 Het is mogelijk om, ook al is men gelovig, geen enkele mate van liefde (*caritas*) te bezitten. Men weet dat God onze enige zaligheid is, dat wil zeggen het enige object waarvan de aanschouwing ons gelukzalig maakt. Indien men in dat geval God liefheeft als het enige mogelijke instrument van ons geluk en vanwege het onvermogen om ons geluk in enig ander object te vinden, indien men God als middel tot het geluk beschouwt, dat men uitsluitend met zichzelf in verband zou brengen als laatste doel, dan zou die liefde veeleer een liefde voor onszelf zijn dan een liefde voor God. Die liefde zou in elk geval tegen de orde zijn, want zij zou God beschouwen als object of instrument voor ons eigen geluk. Dat is liefde uit begeerte.
- 3 Men kan van God houden met een liefde die men de liefde van de hoop noemt. Zij is niet geheel door eigenbelang bepaald, want zij kent een begin van liefde voor God omwille van Zichzelf. Maar ons eigenbelang is wel de voornaamste en overheersende beweegreden ervan.
- 4 Er bestaat een liefde van de *caritas* die, hoewel nog vermengd met een restant eigenbelang, toch ware rechtvaardigende liefde is, omdat de belangeloze beweegredenen hier overheersend zijn.
- 5 Men kan God liefhebben met een liefde die een zuivere *caritas* is, niet vermengd met enig zelfbelang. Men zou evenveel van Hem houden, in de onmogelijke veronderstelling¹⁷ dat Hij geen besef zou hebben van onze liefde, of indien Hij hen die Hem liefhebben eeuwig ongelukkig zou willen maken.

Alleen die laatste is belangeloze liefde, zuiverder dan de liefde waarin het motief nog dubbel is, want alleen die liefde geeft alles aan God zelf en eist niets voor zichzelf op.

Ook die liefde wil gelukzaligheid, maar enkel en alleen omdat God ze mij wil geven, opdat Zijn wil, en niet mijn wil geschiede. De onmogelijke veronderstelling die als gedachte-experiment de liefde uitzuivert, is alleen onmo-

gelijk omwille van Gods gratuite belofte. God had mijn ziel kunnen uitzonderen van zijn algemene wil en universele belofte aan alle anderen. Wie zou durven beweren dat God dit niet zou kunnen willen? Het schepsel dat niet uit zichzelf bestaat, bestaat slechts bij de gratie van Gods heilige wil. God moet onophoudelijk de weldaad van zijn schepping overdoen, wil de ziel van het schepsel niet in de afgrond van het niets vervallen en haar met dezelfde kracht in stand houden waarmee hij haar heeft geschapen. De onmogelijke veronderstelling is dus wel degelijk denkbaar als een louter rationele mogelijkheid. Ze veronderstelt alleen een eenvoudige uitzondering op een regel, die op zichzelf immers toch al geheel gratis en willekeurig is (*gratuite et arbitraire*). Alleen Gods belofte – Zijn vrijwillig raadsbesluit – dat wie Hem boven alles liefheeft in Hem zijn geluk zal vinden, maakt de veronderstelling dan onmogelijk voor wie Hem bovenal liefheeft.¹⁸

Malebranche verzette zich tegen deze ‘*règle purement gratuite et arbitraire*’ en verdedigde de universele rationaliteit als een wet waaraan ook God zichzelf verplicht. Bossuet keerde zich ook tegen het ontkoppelen van het motief. De liefde tot God omwille van de liefde vanwege God (*agapè*) hoort als motief onverbrekkelijk samen met het motief van het verlangen (*eros*) van ons eigen geluk.¹⁹ Fénelon radicaliseerde alleen maar zijn stelling. Stel dat God van mij niet wil weten. Hij weigert me zijn Rijk dat hij aan anderen verleent; Hij wil niet van me houden noch door mij eeuwig worden bemind, dan nog moet ik Hem liefhebben als mijn eerste en hoogste goed. Ik ben dan nog verplicht volgens Fénelon Hem nog met heel mijn hart en al mijn krachten lief te hebben als ik mijn laatste adem uitblaas.²⁰

Slaat de liefde hier niet om in zelfhaat? Wordt eros dan niet een doodsdrijf, waar Freud later voor waarschuwt? Men kan zich afvragen wat liefhebben hier dan nog kan betekenen. Als ik daar niet in slaag zou ik volgens Fénelon echter een monster zijn, een ontaard schepsel (*une créature déna-*

trée). Dat God het eeuwig bestaan en het eeuwig geluk verplicht zou zijn aan zijn schepselen die Hem liefhebben, noemt hij een monsterachtige doctrine.²¹ Zijn eigen leer laat juist de rechten van God zien en de mogelijkheid van de noodzaak lief te hebben zonder eigen rechten en zonder eigen belang. En daarvan getuigen volgens Fénelon zelfs de heidenen, met name Cicero en Plato in het *Symposium*.

BESLUIT

Fénelon lijkt de radicalisering van een lange voorgeschiedenis. We herkennen inderdaad het schema van de opstijgende trap naar de ware liefde al bij Plato. Via Plotinus en Augustinus wordt het een belangrijk patroon in de orde van de schepping en verlossing. Wanneer het object van het natuurlijk menselijk verlangen naar geluk problematisch wordt, slaat alle aandacht om naar de juiste wilsintentie. Wanneer we niet meer weten wat we uiteindelijk willen, dan krijgt de cultus van de juiste ingesteldheid van de wil steeds meer aandacht. De voorstelling van een persoonlijke God in de christelijke traditie kon zich daarin inpassen. Wanneer we de onkenbare God als einddoel van ons verlangen zien, dan moeten we Hem vooral als een absoluut en in zichzelf vrij subject erkennen, dat we niet kunnen willen kennen, maar wiens wil we erkennen. Via Bernardus van Clairvaux, Scotus, Suarez en Franciscus van Sales komt deze tendens in zijn meest geprononceerde vorm tot uitdrukking bij Fénelon.²²

Het thema blijft echter minstens zo belangrijk na Fénelon.²³ Als God dood wordt verklaard, dan wordt deze mystieke traditie van de wil, die niet iets zelf moet willen, een cultus van de leegte om haarzelf, van het willen van het niets, het nirwana, het nihilisme. Kant spoorde nog met Fénelon omdat de godsidee als regulatief sluitstuk bewaard bleef. Hij hamerde enerzijds in de ethiek als nooit tevoren op de zuivere wilsbepaling als motief. Het radicale kwaad

bestaat in het zelfbedrog een onzuiver motief, dat door neiging en begeerte is vertroebeld, als een zuivere morele wil te willen zien. Het integrale object van de moraliteit sluit anderzijds gelukzaligheid niet uit – het veronderstelt die juist – maar dan als een vorm van hoop op geluk in samenhang met zaligheid en een geluk dat gegrond is op de gelukwaardigheid omwille van de morele volmaaktheid (heiligheid). De onmogelijke veronderstelling is voor Kant ook redelijk ondenkbaar. Wel is ook voor Kant het einddoel van de schepping Gods eer. Die bestaat erin dat een vrij wezen, de mens, Gods wil doet. Daarom is het einddoel van de schepping gelegen in een wezen dat zelf in staat is zijn wil in vrijheid te bepalen – af te zien van neiging en de geluksvraag – en dat als enig motief van zijn handelen te nemen, zonder het geluk als primair beoogd doel te overwegen. Wel wordt het geluk aan de moreel geïntendeerde mens als hoop gegeven.²⁴

Schopenhauer verwijt Kant uiteindelijk toch te zwichten voor het geluksverlangen met het postulaat van de verwerkelijkheid van het hoogste goed als synthese van deugd en geluk.²⁵ Beter is het niets meer zelf te willen, het niets zelf te willen of het nirwana. De mystici hebben dit begrepen. Schopenhauer citeert Madame de Guyon: ‘Men is in dit leven reeds gestorven en zal de fysieke dood niet meer ervaren. Soms vraag ik me af of ik leef.’²⁶

Freud heeft Schopenhauer gelezen en wijst erop hoe zijn eigen leer over eros voorbij het lustprincipe ‘de haven van de filosofie van Schopenhauer is binnengelopen’ als men inziet dat de verwantschap tussen *eros* en *thanatos*, tussen genot en doodsdrijf, onvermijdelijk is.²⁷ Het lijkt alsof het lustprincipe uiteindelijk in dienst staat van de doodsdrijf, het afsterven van de lust, *le pur amour*, *la jouissance* voorbij het genot, zoals Lacan dat later uitwerkt.²⁸

Een expliciete herinnering aan Fénelons onmogelijke veronderstelling is de melancholische verzuchting van M. Blanchot: ‘Moge het geluk allen ten deel vallen op voorwaarde dat ik er zelf door deze wens van uitgesloten ben’,

in een boek dat het schrijven van het ontij beoogt.²⁹ Ontij (*le désastre*) is de tijd waar geen ster (*aster*) meer de weg wijst naar een doel, wanneer geen ster (*sidus*) meer als baken dient voor het verlangen (*desiderium, désir*), dat – als de God van Fénelon dood is – alleen nog cirkelt rond de leegte.³⁰ Als het beminnenswaardige einddoel van ons verlangen verdwijnt, dan rest – zoals bij Kirilov in Dostoevski's *Boze Geesten* – alleen nog het willen van het niets als het ultieme en zuiverste motief van de vrijheid.

NOTEN

- 1 *Sur le pur Amour*, in: *Lettres et Opuscules spirituels, XXIII*, in: Fénelon, *Oeuvres Complètes*. vol. I (Pléiade – Gallimard, Parijs 1983), p. 656-671; 'Exposition des divers Amours dont on peut aimer Dieu', in: *Explications des Maximes des Saints, Oeuvres Complètes*. vol. I, p. 1008-1012.
- 2 *Sur le pur Amour*, p. 658.
- 3 Die synthese van *eros* en *agapè* wordt ook verworpen door A. Nygren, *Agape and Eros*, СПС К, Londen 1953.
- 4 *Oeuvres Spirituelles: Exhortations, entretiens, sermons, VI* in *Oeuvres Complètes*, vol. I (Pléiade – Gallimard, Parijs 1983), p. 951-955.
- 5 Qu'il y a quelque chose de plus divin dans celui qui aime que dans celui qui est aimé. *Sur le pur Amour*, p. 667.
- 6 R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénelon*, Kohlhammer, Stuttgart 1963; H. Gouhier, *Fénelon Philosophe*, Vrin, Parijs 1977; R. Devillairs, *Fénelon. Une Philosophie de l'Infini*, Cerf, Parijs 2007.
- 7 *Sur le pur Amour*, p. 667.
- 8 *Sortir de soi, s'oublier, se perdre s'abîmer dans l'amour simple du beau infini* (p. 669); *s'effacer le moi et n'en laisser aucune trace* (p. 670) *oubli de soi, sacrifice total de son être, perte de tout soi même pour jamais = le plus divin dans l'homme* (p. 671).
- 9 *Sur le pur Amour*, p. 669-670.

- 10 J.L. Chrétien, 'Bossuet sur les grands Chemins', in: *La Joie Spacieuse. Essai sur la Dilatation* (Éd. du Minuit, Parijs 2007), p. 135-151.
- 11 *Sur le pur Amour*, p. 669.
- 12 Zie hierover ook J. Le Brun, *Le pur amour. De Platon à Lacan* (Seuil, Parijs 2002), p. 35-47.
- 13 *Sur le pur Amour*, p. 656 en 664.
- 14 *Ibid.*, p. 657: *pas d'inclination naturelle pour la béatitude*.
- 15 *Ibid.*, p. 658.
- 16 Het jansenisme is een religieuze beweging uit de 17de eeuw, gekenmerkt door een ascetische wereldverwerping en een pessimistische ethiek. Het is genoemd naar de Leuvense hoogleraar en bisschop Jansenius, auteur van het omstreden boek *Augustinus* (1640).
- 17 *Ibid.*, p. 659: *la supposition impossible*.
- 18 *Ibid.*, p. 659-661.
- 19 'Rien ne nous peut arracher du coeur le désir d'être heureux, et si nous pouvions gagner sur nous de ne nous en pas soucier, nous cesserions d'être assujettis à Dieu'. Geciteerd in Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*, p. 36 noot 46.
- 20 *Sur le pur Amour*, p. 662.
- 21 *Ibid.*, p. 663.
- 22 Zie hierover J. Burnaby, *Amor Dei* (Wipf and Stock Publishers, Eugene 2007), p. 255-297. Burnaby biedt een overzicht van de voorgeschiedenis van het thema van de zuivere liefde van Augustinus tot Fénelon.
- 23 Zie hierover Le Brun, *Le pur Amour*, p. 213 e.v.
- 24 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft: Dialektik en Kritik der Urteilkraft*, § 87 en 91.
- 25 A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral, Sämtliche Werke*, Bd 3 (W B G, Darmstadt 1989), p. 631-815 en *De wereld als Wil en Voorstelling*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1997.
- 26 Schopenhauer verwijst in *De wereld als Wil en Voorstelling* naar Madame de Guyon in vol. I, p. 553, 560 e.v., vol. II, p. 765 e.v. en naar Fénelon in vol. I, p. 555.

- 27 S. Freud, 'Aan gene zijde van het lustprincipe', in: *Psychoanalytische theorie*, vol. 1 (Boom, Amsterdam 1985), p. 93-186: 148.
- 28 J. Lacan, *L'Éthique de la Psychanalyse*, le séminaire v 11, Seuil, Parijs 1986.
- 29 M. Blanchot, *L'Écriture du désastre* (Gallimard, Parijs 1980), p. 40.
- 30 Voor het etymologisch verband tussen de ster als gids en het verlangen, zie C. Verhoeven, *Rondom de leegte* (Ambo, Utrecht 1967), p. 206.