

Vető Miklós:
Fénelon, Pascal és a janzenisták
Egy akaratmetafizika perspektívái

A jelen tanulmánynak nem célja Pascal és Fénelon összehasonlítása, továbbá az sem, hogy megkísérelje szisztematikusan és a teljesség igényével tárgyalni Pascal-t Fénelon szemszögéből. Fénelon-ról nehéz lenne azt állítani, hogy rendszeres „Pascal-olvasó” lett volna, bár bizonyára olvasta a *Gondolatokat*, és néha idéz a *Vidéki levelekből* is, amelyek ellen utolsó nagy művét, az 1714-ben keletkezett *Lelkipásztori instrukciót (Instruction pastorale)* írja. Azonban vállalkozhatunk arra, hogy megvizsgáljuk a pascali gondolatok hatását Cambrai érsekére,¹ vagyis megnézzük, hogyan van jelen általában Pascal a féneloni életműben.² A vizsgálandó két író életműve ugyanis természetüknél fogva jelentős analógiát mutat, egészen pontosabban abban, hogy nem lehet egyöntetű értelmezői keretek közé kényszeríteni őket. Pascal, bár bizonyára nagy filozófus, de írásainak egy jelentős része lényegében teológiai jellegű, hogy ne is beszéljünk természettudományos munkáiról, Fénelon pedig, bár írt néhány fontos filozófiai művet, életművének egésze nem közvetlenül filozófiai természetű, még ha lehetséges is annak tisztán filozófiai olvasata. Meggyőződésünk, hogy valójában csak egy ilyen olvasat teszi lehetővé az életmű alapvető egységének megragadását! Fénelon Pascalt teológiai szemszögéből olvassa és kritizálja, de egy olyan teológia szemszögéből, melynek kategóriái nagy része filozófiai természetűek. Valójában Fénelon nem önmagáért olvassa Pascalt, hanem úgy, mint a janzenizmus egyik legnagyobb képviselőjét: annak leghatékonyabb és legközismertebb figuráját látja benne. A *pur amour* vitájának lezárulása után, melynek

¹ François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715) Cambrai érseke volt 1695-től haláláig (a szerk.).

² Fénelon művei kapcsán a következő rövidítéseket használom: I, II = *Œuvres* I, II, Paris, Pléiade, 1983, 1997; *Corr.* = *Correspondance de Fénelon*, Paris, Klincksieck majd Genève, Droz, 1972; *OC* = *Œuvres Complètes de Fénelon*, Paris, Leroux et Juby, 1848-1852, *Issy* = *Explication des articles d'Issy*, A. Chérel, Paris, Hachette, 1915.

következménye lesz Cambrai érsekének a Szent Szék általi elítélése, gyakorlatilag egész irodalmi munkásságát arra szánja, hogy szembeszálljon a janzenizmus-sal, és amikor ellenvetéseit kifejezetten Pascalnak címezi, abba beleérti Arnauld, Nicole és Quesnel munkásságát is, és Pascalon keresztül lényegében magát Janseniust támadja. Jansenius nagy művének címe *Augustinus*, márpedig Fénelon életének utolsó tíz esztendejében megállás nélkül dolgozik „szent Ágostonról szóló művén”,³ – melyet egyébként soha nem fejezett be – és melynek célja, hogy helyettesítse „Augustinus Ypresist” „Augustinus Camaracensis-szel”.⁴ Pascalon keresztül Fénelon három nagy témakörben támadja a janzenizmust: először is a hatékony kegyelem és a döntési szabadság „közvetlen képessége” kapcsán, majd a kétféle gyönyör (*delectatio*) problémája kapcsán, és végül azokban a kérdésekben, amelyeket a Formuláré aláírása vetett fel, és mely visszautasítja az egyházi bíróság által elítélt öt kijelentést.⁵ A harmadik problémakör nem kimondottan filozófiai jellegű, az első pedig elszakíthatatlanul kötődik a késő skolasztika hitvitáihoz.⁶ A kétféle gyönyör teológiai problémája azonban egy tisztán filozófiai analízist tesz lehetővé, és főként rávilágít arra, hogy e teória féneloni kritikája hogyan járul hozzá egy olyan metafizika megfogalmazásához, amely meghaladja az akaratnak az antikvitásból örökölt ontológiai értelmezését, és Kant munkássága felé mutat.⁷

³ *Corr.* XIV, Genève, Libr. Droz, 1992, 249.

⁴ H. Hillenaar: *Fénelon et les Jésuites*, La Haye, Nijhoff, 1967, 292. Vö: „Augustin d’Ipres” *OC* V 426. (Jansenius Ypres püspöke volt, Camaracensis pedig Cambrai latinosított neve. A szerk.)

⁵ Ld. erről magyar nyelven: Pavlovits Tamás: *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig*, Gödöllő, Attraktor, 2010, 68 skk., valamint 158 skk.

⁶ Fénelon a következőkben hivatkozik Pascalra: *OC* III 574-575, 628-632, IV 383, V 227, 360, 377-379, *Corr.* X 45, XII 10-11, 109, 234, XIV 249, XVI 72. Ami a Fénelon és Pascal kapcsolatáról szóló szakirodalmat illeti – bár rengeteg megjegyzés és utalás történik rá elszórva mindenütt – az gyakorlatilag nem létezik. Lásd azonban L. Devillairs: *Fénelon, une philosophie de l’infini*, Paris, Cerf, 2007, és L. Devillairs: „L’homme image de Dieu. Interprétations augustiniennes (Descartes, Pascal, Fénelon),” *Archives de Philosophie* 72, 2009, 293-215, valamint H. Bouchilloux mélyreható tanulmányát: „La querelle de l’amour: Pascal, Malebranche, Fénelon,” in *Le rayonnement de Port Royal. Mélanges en l’honneur de Philippe Sellier*, D. Descotes et al. szerk., Paris, Champion, 2001, 95-108.

⁷ Fénelon-nak az akarat filozófiájának történetében elfoglalt helyéről lásd: Miklós Vető: *La naissance de la volonté*, Paris, L’Harmattan, 2002, 78-104.

I.

Fénelon a janzenistákat Pascalon keresztül bírálja, akit azonosít Arnauld-val és Nicole-lal.⁸ Szinte szóvivő szerepet kap Pascal, ő lesz az ypres-i Ágoston tanításának leghűségesebb megszólaltatója és legkiválóbb tanúja.⁹ Arnauld és Nicole kétségkívül hatalmas terjedelmű tudományos munkásság szerzői, de eme nagy teljesítmény ellenére sem tudtak valóságos befolyást gyakorolni a nem teológusokból álló olvasótáborra. Másképpen állt a helyzet Pascal esetében. Fénelon, a burgundiai herceg volt nevelője amiatt nyugtalanodik egy 1703-ban írt levélben, hogy előkelő tanítványa milyen veszélynek lehet kitéve, amennyiben a *Vidéki levelek* olvasásába fogna. „Kíváncsi természete [és] a könyv nagy hírneve miatt bizonyára meg fog vele ismerkedni”. Szükség van tehát olyan „ellenméregre”, amelyet „az én nagy tanulmányom” jelent majd számára. E munka egy része „az első két *Vidéki levél* részletes elemzését fogja tartalmazni, kimutatva Pascal úr eretnekségét, melyet olvasótáborra körében terjesztett mindenki nagy tetszésére. Így lehet csak igazán felfedezni azt a rejtett mérget, amit ez a könyv tartalmaz”.¹⁰ Tízegynéhány évvel később Fénelon összefoglalja a janzenizmus elleni harcát a *Lelkipásztori instrukció dialógus formájában Jansenius rendszeréről (Instruction pastorale, en forme de dialogues, sur le système de Jansénius)* című írásában. Ebben újra figyelmeztet arra „a mélyre ható és veszélyes benyomásra, amelyet a *Vidéki levelek* okoztak közönségükre”,¹¹ „amelyek mindenkit elbűvölnek”. Sajnálatos módon „szerzőjük világosan kiáll” olyan tanítások mellett, melyeket az Egyház elítélt, hiába „nyilvánul meg zseniális módon szellemisége utánozhatatlan kellemével ezekben a *Levelekben*”.¹²

Ezek a dialógusok, amelyeket egy kommentátoruk „Fénelon antijanzenista *Vidéki levelei*”-nek¹³ nevezett, miközben élesen bírálják a janzenista teológiai rendszer egészét, érvelésükkel elsősorban „a két gyönyör” (*deux délectations*) teóriáját veszi támadás alá. Jansenius szerint „a gyönyör (...) olyan nem

⁸ Vö: OCV 383.

⁹ Vö: OCV 360, 574.

¹⁰ *Corr.* XII 10s, vö: „A *Vidéki Levelek* közül a legelsőik tartalmazzák a legveszélyesebb janzenizmust”, uo., X 45.

¹¹ OCV 227.

¹² OCV 632, vö: *Corr.* XVI 72.

¹³ F.-X. Cuche: „Les *Provinciales* anti-jansénistes de Fénelon”, *Le rayonnement de Port-Royal. Mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, D. Descotes et al. szerk., Paris, Champion, 2001, 569-595.

akaratos cselekmény, melyet az ég égetett bele az akaratba”.¹⁴ Vonatkozhat a jó iránti vágyra éppúgy, mint a rossz iránti vágyra, mindkét esetben „*kikerülhetetlenül* és (...) *legyőzhetetlenül*” uralja az akaratot.¹⁵ A kétféle gyönyör mindig „győzedelmeskedik”. Pascal műveiben, melyek közül számosat nem ismerhetett Fénelon, nagyszerű módon írja le ezt a hatásmechanizmust. Az *Írások a kegyelemről* című csodálatra méltó értekezéseiben így fogalmaz: „Jézus Krisztus kegyelme nem más, mint Isten törvényébe való belefeledkezés és gyönyör (...) mely meghaladja a test alantas vágyait”. Ez a kegyelem „sokkal nagyobb gyönyörrel tölti el az akaratot a jóban való részesedés révén, mint amit a rosszban való alantas vágy nyújthat, és (...) ily módon a szabad akarat, amelyet a Szentlélek által sugalmazott gyöngédségek és örömök jobban hatásuk alá vonnak, mint a bűnben rejlő vonzalmi erők, kikerülhetetlenül (...) Isten törvényét fogja választani”. És „mindazokat viszont, akik nem részesülnek e kegyelemben, alantas vágyaik olyannyira fogva tartják és elbűvölik, hogy (...) jobban szeretnek (...) megmaradni a bűnben, mint nem vétkezni”, mert „ebben több kielégülést találnak”.¹⁶ Egyébként ezek a már igen rendszerezett megfogalmazások előre vetülnek a Roannez kisasszonyhoz írt levelek egyikének drámai soraiban is: „Hiszen azokhoz vagyunk hasonlatosak, akik (...) azért hagyják el Istent, mert a földi örömeiben több kedvüket lelik, mint az Istennel történő egyesülésben (...). Hozzájuk hasonlóan tehát mi sem hagynánk el soha a világot, hogy magunkhoz öleljük Jézus Krisztus keresztyét, ha nem lennének nagyobb kedvünket a megalázottságban, a szegénységben, a nélkülözésben és az emberek megvetettjeiben, mint a bűn megízlelésében”.¹⁷ Ezek az írások jóval Fénelon halálát követően láttak napvilágot.¹⁸ Ellenben a tizennyolcadik *Vidéki levél*, amelyre Fénelon explicit módon utal,¹⁹ szemléletesen foglalja össze a kétféle gyönyör teóriáját. Kétségkívül, bűnbe esésünk után akaratunk az alantas vágy (*concupiscence*) rossz uralma alá került, eme gyászos öröm vonzásába,

¹⁴ OCV 516.

¹⁵ OCV 3.

¹⁶ Pascal: „Écris sur la grâce,” in *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 318. A szent ágostoni idézetek, a *Excerpta*-k, amelyek gyakorlatilag ennek a szövegnek az alapját képezik, megtalálhatók külön Pascal: *Œuvres complètes*, szerk. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, III. 684-693.

¹⁷ Pascal: *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, 269.

¹⁸ A *Lettres aux Roannez* néhány részlete már megjelent az 1670-es Port-Royal kiadásban.

¹⁹ OCV III 575.

azonban mindig lehetséges, „hogy Isten megváltoztassa az emberi szívet égi szelídsége révén, amely (...) felülkerekedvén a test alantas vágyán, eléri, hogy az ember (...) undort érezzen a bűn csábításai iránt (...) és miután Istenben nagy öröme lelt, maga vesse alá magát neki kikerülhetetlen módon”.²⁰

II.

Fénelon „a győzedelmes gyönyör” tanát támadva egy olyan teológiai felfogással száll szembe, mely alássa Istennek az egyetemes üdvözülést akaró keresztény tanítását, és mely összezavarja és kikezdi az emberi akarat szabadságát is. A Kálvin és Luther által vallott előrendelés fogalmához közel álló janzenista túlkapások állandó ostromozása ugyanakkor egy tisztán filozófiai vonatkozást is takar. Ha a győzelmes gyönyör révén ellenállhatatlanul vagy a jó, vagy a rossz felé mozdulunk el, az azért van, mert az akarat egy homogén fakultás az autonóm megkülönböztetés képessége nélkül, amely egyedül csak önmagával eshet egybe. Az akarat feletti uralom, legyen az „az igazság szelíd uralma” vagy „az alantas vágy halálos élvezetének való alávetettség”,²¹ egyet jelent a *voluntas* olyan ontológiai kategóriává való redukálásával, melyben még a hagyományos materiális és formális megkülönböztetésnek sincs helye. Az akarat „az anyagra”²² jellemző azonnaliségra korlátozódik, és teljesen alárendelődik az örömnél, vagy még inkább azonossá válik vele.

Jansénus szigorú teológiája olyan örömmetafizikát takar, amely az emberi akaratot alapvetően az azonnaliség kategóriájával jellemzi. Az akarat természetzi mivoltunk spontaneitásában nyilvánul meg, ősi hajlamaink fejeződnek ki benne. Az „akarok” jelentése nem más, mint az hogy „nekem úgy tetszik”.²³ Hajlok valamilyen dologra, azonban a hajlam legyőzhetetlensége, megoszthatatlan felsőbbisége nem foglal magában semmiféle valódi ráhatási lehetőséget vagy választást. A gyönyörködés örömet okoz bennünk, „ezek a megfontolatlan vágyak (...) olyan hajlamok, melyek kitéphetetlenül benne vannak az ember-

²⁰ Pascal: *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, 462.

²¹ Lásd J. Russier: *La foi selon Pascal*, Paris, PUF, 1949, 2. kötet, 348.

²² Lásd Jansénus tanítását J. Carreyre: *Jansénisme. Dictionnaire de Théologie Catholique I*, LX, 346. Fénelon Szent Tamást idézi, hogy leírja a szabadság lehetőségét a gyönyörben, pontosabban „az ésszerű” gyönyörben, *OC V 278*.

²³ *OC III 373, V 274 stb.*

ben, akárcsak a nehézkedés a kövekben”.²⁴ Az örömet csak én magam érzem, mégis rendelkezik egy olyanfajta bizonyossággal, amit a rendelkező akarat sohasem tudhat magáénak. Tévedhetek – mondja Fénelon a janzenista doktrína elemzése kapcsán –, de az általam érzett öröm nem téved, ezért tiltja meg számomra a reflexiót és a rálátást: „Az öröm maga határoz, megkerülhetetlen módon (...) Amennyiben feltevéseim szerint választottam volna, tévedhettem volna. Azonban én semmit sem választottam, az öröm döntött helyettem”.²⁵

A győzedelmes gyönyör az akarat világába újra becsempészi a szükség-szerűséget, és egy olyan filozófia részét képezi, mely a spontanitást szabadságként értelmezi, a szabadságot pedig az erővel azonosítja. Janseniusnál semmi sem tehet annyira szabaddá, mint az öröm, ugyanis semmi sincsen a természetben, ami erősebb lenne az örömnél.²⁶ Az öröm erőt jelent, és a nagyobb erő le fogja győzni megkerülhetetlen módon a kisebb erőt. Fénelon ezt írja egyik püspöktársának szóló levelében: a janzenista doktrína „a két ellentétes gyönyör rendszerére redukálódik, ebben szükségszerűen mindig azt a gyönyört kell követnünk, amely a legerősebb”.²⁷ Az ilyenfajta erőfölény érvényesítésében az elmének nincs értékelési lehetősége, ez a fölény rákényszeríti magát az elmére: „mindenfajta megfontolási lehetőség nélkül, magával ragad bennünket az öröm megkerülhetetlen és mindig győzedelmes vonzereje”.²⁸ Olyan hatalom uralma alá kerülök, mely nem racionális, olyan logikának engedelmességek, mely tisztán matematikai, mennyiségi természetű. Fénelon utolsó, befejezetlenül maradt *Rendelkezésében (Ordonnance)* gúnyosan ír „erről a bájos rendszerről, mely nem hagy számomra semmilyen más törvényt, mint a legnagyobb örömét”, ahol „sosem kell ok-okozatokat keresnem”, hanem csak „éreznem kell, és engedni a legerősebb érzelemnek”.²⁹ Mint minden erőt, ennek az érzelemnek az erejét is egy „hőmérő” működéséhez hasonlóan lehet megmérni, mely „megállapítja a hőmérséklet mértékét”.³⁰ Ebből következően „a többé-kevésbé erősebb gyönyör

²⁴ I 657s.

²⁵ OCV 411.

²⁶ J. Carreyre: *Jansénisme*, 418.

²⁷ *Corr.* XIV. 185.

²⁸ OC 426 sk.

²⁹ OCV 539s.

³⁰ OCV 418. „A belső élet az öröm alapján kerül értékelésre, akárcsak egy hőmérő, mely megmutatja, hogy mi a hideg és a meleg”. OC II 173. Lásd erről: F. Trémolières: *Fénelon et le sublime*, Paris, Champion, 2009, 420 skk.

lesz szükségszerűen *a mértéke* erényeinknek vagy hibáinknak”,³¹ a gyönyör ad magyarázatot és határozza meg érzelmeinket és cselekedeteinket.

A mennyiség szerinti ilyenfajta meghatározottságból hiányzik az akarat által irányított cselekvés minden kritériuma, minden minőségi, formális meghatározottsága. Az öröm érzésének növekedése vagy csökkenése által meghatározott akarat olyan, „mint egy szélkakas, mely a szél irányának megfelelően fordul”.³² A szélkakas metaforája az akarat változékonyságát, oktalanságát fejezi ki, és mint ilyen nem igen felel meg a szigorú dominanciáról vallott képnek, azaz egy olyanfajta meghatározottságnak, melyet a mennyiség tökéletesen uralna, így tehát az nehezen egyeztethető össze bármiféle meghatározottsággal. A győzedelmes gyönyör által uralt akarat állhatatlansága valójában csak egyik oldala a primordiális közvetlenségnek, másik oldala pedig a mennyiség. Fénelon utolsó *Rendelkezésében* a győzedelmes gyönyör téziséét két példával illusztrálja. Egyrészt „a két ellentétes irányú széllel”, ahol „a legerősebb fordítja meg a szélkakast, hiába fúj a kisebb erejű szembeszél”, másrészt „a két súly” példájával, ahol „a nehezebb súly magával rántja a könnyebbet”.³³ Az állhatatlanság éppúgy, mint a szigorú mennyiségi jelleg egy olyan „mechanikus”³⁴ törvényszerűséget takar, melyet nem lehet összeegyeztetni az akarat autonóm felfogásával. Fénelon a janzenizmust a szabadság nevében támadja, visszatartja a szabad akaratnak olyas felfogását, mely annak mechanizmusát egy mérleg játékához teszi hasonlóvá, amely „gépies szükségszerűséggel hajlik ide vagy oda”.³⁵ Kritikával illeti ezt a rendszert, hiszen „az akaratnak semmiféle szabad mozgásteret”³⁶ sem biztosít. A szabadság ilyen mindenre kiterjedő védelmezésére nemcsak teológiai és erkölcsi megfontolások sarkalják. Fénelon olyan gondolkozásmódot támad, mely nem enged teret az emberi szabadságnak, mely erkölcsi döntéseinket úgy értelmezi, mint a kegyelem mozgásterét által behatárolt, a vele való viszony által befolyásolt tevékenységeket: az erényes cselekedet abból a gyönyörből fakad, amelyet a kegyelem tölt el jóval, a bűnös cselekedet pedig a kegyelem visszahúzódásának okán az alantas vágy eluralko-

³¹ OCV 418.

³² OCV 421.

³³ OCV 466. vö: „Ez a két öröm olyan, mint egy kút két vödre. Nem lehet felhúzni az egyiket a nélkül, hogy a másikat ne engednénk le” V 231 s.

³⁴ OCV 540 vö: „mechanikus törvényszerűség” V 231, „egyfajta mechanizmus dönt” V 254, „egy igen egyszerű mechanizmus” V 384.

³⁵ OCV 362.

³⁶ OCV 259.

dásából következik. Spaemann éles szemmel veszi észre, hogy „Fénelon, amikor a Port-Royal-t támadja, akkor a kegyelem ama felfogásával száll szembe, mely azt gyönyörként azonosítja, vagyis azonnali érzelmként”.³⁷ Azonban Fénelon nemcsak a kegyelem azonnaliságát utasítja vissza, hanem tagadja az akarat minden pillanatának és elemének olyan azonnaliságát, ami az akaratot az ontológiai szintre redukálja.

III.

A janzenizmus ellen folytatott küzdelem Fénelon irodalmi munkásságának utolsó periódusára terjed ki. Filozófiai szempontból a „mérgező” erejű párt ellen folyó vita csúcspontjának számít a győzedelmes gyönyör kettősségének erőteljes kritikai elemzése. A *Lelekipásztori Rendelkezések* az akarat filozófiájának nagy pillanatait rögzítő lényeges dokumentumoknak tekinthetők. Ezekben az írásokban Fénelon arra vállalkozik, hogy megkülönböztesse az akaratot a gyönyörtől, a szabadot a természetestől, különbséget tegyen a *voluntas*ban a materiális és a formális között. Az akarat fogalmának kritikai elemzését végzi el, és e nagy metafizikai „vállalkozás” szorosan kapcsolódik a többi nagy féneloni kategóriához, gyökerei korábbi reflexiókra nyúlnak vissza. A szakirodalom gyakran hajlott arra, hogy elválassa a tiszta szeretet (*pur amour*) problémáját vitató írásokat az antijanzenista szövegektől. Valójában Fénelon e két fő gondolati vonulata szervesen összekapcsolódik egymással.³⁸ A janzenizmus kritikáján keresztül az a fogalmi célkitűzés valósul meg, hogy megalkosson egy olyan szabadság- és kegyelemtani elméletet, amelynek eredményeként létrejöhet a különbségtétel az akarat cselekménye és annak működése között, és e különbségtétel pedig elvezessen egy szándékdoktrína kidolgozásának lehetőségéhez. Ami a tiszta szeretet tanítását illeti: e tan lényegi eleme a remény és a *caritas* megkülönböztetésén keresztül elkülöníteni a magam mennyei boldogságának vágyát attól a szeretettől, amivel Istennek *Önmagáért* tartozunk, azonban e tan *sui generis* filozófiai célkitűzése az akarat materiális és formális pillanatainak egymástól tör-

³⁷ R. Spaemann: *Fénelon. Reflexion und Spontaneität*, 2. kiadás, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, 125.

³⁸ A legszigorúbb fenntartásokkal ugyan, de megállapíthatjuk, hogy Bossuet és a janzenisták teológiája között metafizikai hasonlóságok vannak. Nicole-nak Bossuet-re gyakorolt hatásáról lásd: J. Le Brun: *La spiritualité de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1972, 410-413, 424-431.

ténő elválasztása. Fénelon beszél arról „a lehetetlen feltevésről”, hogy továbbra is szeressem Istent, aki kárhozatra ítéel engem, az ehhez a témához kapcsolódó viták, ellentétek és botrányok pedig, annak ellenére, hogy már több régi keresztény szerző művében is fellelhetők voltak, azzal a következménnyel járnak, hogy elhomályosítják a „tisza szeretet” problémájának kimondottan filozófiai tárgyalását. Azt a különbséget fedik el tehát, ami egyrészt az akarat, mint homogén természeti erő, ontológiai elv, saját létében megmaradó törekvés és önmagának való elégségesség, másrészt mint egy formális és a szabadságot biztosító elv között áll fenn.³⁹

A Bossuet és a Fénelon között folyó vita középpontjában a tiszta szeretet megfogalmazása körüli fogalmi kérdés áll: akarhat és cselekedhet-e az ember más célból, mint saját boldogsága, hiszen ezt a boldogságot az öröm hívja életre, teszi nyilvánvalóvá? A tiszta szeretet tézise szerint akkor is szeretnünk kell Istent, ha ő kárhozatra ítéel minket, azonban hogyan szerethetnénk azt, aki megfoszt minket mindenfajta boldogságtól, és aki szerencsétlenségbe hajt, kényszerít minket? Bossuet úgy gondolja, hogy az ember csak mint a mennyei boldogság forrását képes szeretni Istent, a mennyei boldogság pedig a legmagasabb rendű boldogság és a legerősebb fajta öröm. A boldogság keresése ösztönből fakad, „az egész természet kiáltását”⁴⁰ jelenti, semmilyen célt nem lehet követni, semmiféle érzelmet nem lehet érezni, még Isten szeretetét sem, amennyiben őt nem jötevéként fogjuk fel magunk számára. „Meaux püspöke – írja Fénelon – nem ismer más valódi szeretetet, mint azt a vágyat, amely a boldogságunknak megfelelő tárgyra irányul”.⁴¹ Tanítása azt foglalja magában, hogy „a végtelenül tökéletes Istent csak annyira és azért lehet szeretni, amennyire ez a tökéletesség hasznos”.⁴² Ez azt jelenti, hogy „lefokozzuk a szeretetet, és

³⁹ Fénelon kezdeti filozófiai írásainak egyik fő témája az öröm doktrínájának olyanfajta kritikája, mely az örömet teszi meg az ember erkölcsi és vallási életének meghatározó elemévé, és mely az akaratot „naturalizálni” akarja: *Malebranche rendszerének cáfolata (Réfutation du système du père Malebranche sur la Nature et la Grâce)*. E Fénelon életében kiadatlan írás lényegében előre vetíti azt a metafizikai és teológiai anti-eudaimonizmust, mely majd a Bossuet és a janzenizmus ellen folytatott viták középpontjában fog állni, lásd II 485 skk. Vö: J.-M. Lelannou: „Fénelon. Appropriation et détachement”, in F. Leduc-Fayette szerk.: *Fénelon. Philosophie et spiritualité*, Genève, Droz, 1996, 116.

⁴⁰ Bossuet: *Principes communs. Instruction sur les états d'oraison*, Paris, Firmin Didot, 1897, 96, vö: J. Le Brun: *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, 85 skk.

⁴¹ OC III 165.

⁴² OC II 403.

lealacsonyítjuk a vallást egy olyan istenszeretetre, mely az alantas vágyból táplálkozik”.⁴³

Fénelon Szalézi Szent Ferencnek a tiszta szeretetről szóló egyik híres mondásával illusztrálja saját tanítását. „Az önmagától elidegenedett szív”, vagyis az istenszeretettől eltelt ember természetesen vágyik az üdvözülésre, de azt csak az Istennek való engedelmisségen keresztül, Isten akaratával megegyező módon keresi, célja az Ő dicsősége, és ennek elérését nem saját javaként tartja számon. „Amennyiben úgy tudná, hogy kárhozata kedvesebb lenne Isten számára, mint üdvössége, odahagyná üdvösségét és kárhozatába rohanna”.⁴⁴ Kétségtelen, hogy Szalézi Szent Ferenc itt egy paradoxon által fejezi ki magát, ugyanis a keresztény ember tudja, hogy hinnie kell Isten egyetemes üdvözítő akaratában, azonban a lelki vezetőnek azt kell megmutatnia, hogy aki az imaélet útjára lép, „annak készen kell állnia arra, hogy örökre elveszzen, ha Isten valami lehetetlen módon ezt akarná”.⁴⁵ Fénelon először teológusként kívánja kifejezni doktrínáját. Az üdvösség vágyában két hitbéli erény játszik szerepet: a remény és a szeretet. „A remény formális tárgya Isten jósága, mely mindannyiunk számára a jót jelenti”⁴⁶, „a szeretet formális tárgya pedig Isten jósága vagy szépsége, melyet önmagában kell értelmezni”⁴⁷. Kétségkívül, minden embernek *remélnie* kell, vagyis vágyania kell saját üdvösségére, azonban a legfelsőbb szinten az erény beteljesedése a *szeretet*, vagyis még ha továbbra is vágyunk üdvösségünkre, ezt Isten dicsőségének szempontjából kívánjuk, úgy, mint Isten által akart dolgot. A szeretet révén a lélek képes Istent úgy szeretni, mint „személyes javát. Kívánja maga számára, azonban nem önszeretéből”.⁴⁸ A Bossuet-vel kapcsolatos minden ellentét e megkülönböztetés körül forog, Fénelon újra és újra előhozakodik vele, az egyházatyák szövegeire támaszkodva illusztrálja azt, híres teológusokat, mindenki által tisztelt misztikusokat idéz. Isten „tiszta” szeretetéről van szó, vagyis, hogy őt önmagáért szeretjük; nem azért, amit *nekünk ad*, hanem mert ő Önmagában van. Másképp szólva, „érdek nélküli” módon kell őt szeretni. Márpedig ez a spirituális és teológiai tanítás egyedül az akaratfilozófia elemzésén és tézisein keresztül érhető meg.

⁴³ OC III 355.

⁴⁴ Saint François de Sales: *Traité de l'Amour de Dieu*, IX. In *Œuvres*, Pléiade, 770 in I, 1025.

⁴⁵ *Issy* 60.

⁴⁶ OC III 131.

⁴⁷ I 1021.

⁴⁸ I 1011.

Üdvösségünk vágyának értelmezése a remény kategóriáján keresztül azzal a veszéllyel jár, hogy felborul az istenközpontú perspektíva, és emberközpontúvá válik, sőt még inkább *egocentrikussá*. Aki az üdvösséget önmaga kedvéért, mint saját javát keresi, az úgy szereti Istent, mint saját boldogságának zálogát vagy üdvének forrását, vagyis eszközként használja őt. Ez a teológiai félresiklás magában hordozza a kifejezett morális félresiklást, amely abban áll, hogy a másikat magunk szemszögéből és magunk miatt szeretjük. Másként szólva: ahelyett, hogy az akaratot egy tiszta gyakorlati szeretet vezérelné, egy patológikus szeretet uralkodik rajta. Hogyan lehetne megoldani ezt az alapvető nehézséget, hiszen tudjuk, hogy önmagunk szeretete legitim, sőt nélkülözhetetlen? Ehhez a szeretet fogalmának általános újraértelmezésére van szükség. A reménynek, mint az önszeretet teológiai helyének nem szabad sem ellehetetlenülnie, sem pedig az erkölcsi akarat középpontjába kerülnie. Szeretni kell magunkat, és forrón vágni kell arra, ami jó saját magunk számára, azonban ez csak másodlagos lehet, a felsőbb rendű szeretet az elsődleges. Ez a felsőbb rendű szeretet a *caritas*, amit Fénelon érdektelen szeretetként definiál, ezzel szemben a remény önmagában csak érdektől vezérelt szeretet lehet.

A tiszta szeretettel kapcsolatos egyet nem értés előre vetíti az érsek janzenizmus ellenes kemény kritikáját.⁴⁹ Fénelon világosan fogalmaz: „Az a fajta szeretet, amellyel Istent, mint az üdvözülés egyetlen útját, eszközét szeretjük, és amelyet kizárólag saját magunkra, mint végső célra vonatkoztatunk” nem más, mint „alantas vágyból fakadó szeretet”.⁵⁰ Eudaimonista teológusok bizonyára arra helyezik a hangsúlyt, hogy „Isten természetes hajlamot adott nekünk az üdvözülésre, ami nem más, mint ő maga”. Tehát „gondosan meg kell különböztetni azt a gyönyört, amit Isten adott nekünk önmagát mutatva, hogy üdvözülhessünk, attól az igen erős hajlamtól, hogy önmagunkat helyezzük a középpontba, és Isten iránti szeretetünk mélyén saját üdvözülésünket keressük”.⁵¹ Ha a szeretet csak és kizárólag a boldogság kereséséből áll, akkor „elsősorban önmagunkat szeretjük egy azonnali és abszolút szeretettel (...) és csak ez után szeretjük Istent, mely szeretet az elsősorban alapul, ahhoz viszonyul, és ezért csak az alantas vágy szentesítéséről” beszélhetünk.⁵² És mint azt Fénelon

⁴⁹ Mint azt G. Perrotti megjegyzi, Fénelon harca a kegyelemnek érzéki gyönyörként való felfogásával szemben „occupò l'arco della sua esistenza”, *Il Tempo e l'Amore. Metafisica et spiritualità i Fénelon*, Naples, Bibliopolis, 1994, 189.

⁵⁰ I 1012.

⁵¹ I 657.

⁵² OC III 165.

már a *Malebranche rendszerének cáfolata (Réfutation du système du père Malebranche)* című írásában megjegyezte: „bármit, amit alantas vágygal szeretünk, csak önszeretettel szerethetünk”.⁵³ Itt a féneloni metafizika formalizálódásának folyamatát figyelhetjük meg. Istent nem lehet alantas vágygal szeretni, még „szent” alantas vágygal sem, mert amennyiben eltekintünk az alantas vágy eredendően érzéki felhangjaitól, az „én” világába helyezük azt át. És az „én”, mely állandó kritika célpontja Fénelonnál, olyan metafizikai kategória lesz, amelyet a „saját” (*propre*) fogalmán keresztül magyaráz.

IV.

Fénelon – akárcsak a 17. századi nagy moralisták, kezdve La Rochefoucauld-val és Pascallal – elítéli és vitatja az *ént*. Az immoralitás, a hitetlenség alapjának tekinti azt, a hedonizmus, az eudaimonizmus központi kategóriájának, és a tiszta szeretet teoretikusaként ezt kritizálja Bossuet-nél. Az én szembehelyezkedik Istennel, azaz önmagunk szeretetének alanyaként, annak jeleként értelmeződik, alapvető és ősi ellensége, ellenlábasa a *caritas*nak, ezért Fénelon szüntelenül ostromozza és kritizálja. Az én „szeretetünk központi helyét foglalja el. Minden mást csak e miatt az én miatt szeretünk”, és az önmagunktól való megszabadulás, mely az igazi lelki fejlődés végső állomása, nem jelent mást, mint ennek az énnel a „kitépését”.⁵⁴ Lelki-erkölcsi életünk minden pontján, minden szakaszában találkozunk az énnel, mely egy hatalommal teli és rosszindulatú realitás, és mégis mentes mindenfajta állagtól, valóságos állandóságtól. Az én cselekszik és kárt okoz, de valójában *nincs*, mert *nem létezik*. Csupán csak „semmiségek sokaságából”⁵⁵ áll, „egy tudom is én kicsodából”, „a lét árnyékából”.⁵⁶ Az én maga az állandó változékonyság, „azonnal eltűnik, mihelyt meg akarjuk találni”, olyan „folyékony létező (...) amely sohasem fordul elő a maga teljességében”.⁵⁷ Gondolkodásom, vágyaim alapját képezi, és mégis „nem tudom, hogy hogyan legyek bizonyos abban, hogy a tegnapi én megegyezik a

⁵³ II 487.

⁵⁴ I 595.

⁵⁵ *Értekezés Isten létéről és tulajdonságairól*, ford. Mezei Balázs, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 290.

⁵⁶ Uo. 317.

⁵⁷ II 753.

maival”.⁵⁸ Cseppfolyósága, állandó változékonysága rámutat arra, hogy nem egy szubsztancia. Azonban itt nemcsak ontológiai jellegének hiányáról van szó: az én nemcsak tünekeny, mulandó, instabil, vagyis egy minimális létfokkal rendelkező realitás; és nemcsak egy igen gyenge létező, hanem, és főleg, nem valamely létező, nem entitás. Az én nincs, azonban keresi önmagát, és Fénelon nem habozik kimondani: „az én az (...) ami azt mondja én, az, ami azt keresi, hogy miben áll az én”.⁵⁹ Valójában az én nem egy szubsztancia, hanem az önmagunkhoz való viszony. És ez a viszony nem egy semleges metafizikai kategóriát takar, hanem egy romlott realitást. Legvégső fokon, „az *én* (...) maga az akarat, amely mindent az önszeretet módján akar”. Vagyis az én kezdettől fogva, eredendően egy „*kisiklott én (moi dérégé)*”.⁶⁰

Az önszeretet (*amour-propre*) voltaképpen a féneloni én szinonimája, ahol maga a kifejezés összetétele is utal arra, hogy egy viszonnal van dolgunk. Ez a viszony a saját magamra való visszautalást jelenti, az önmagamra történő *reflexiót*, melyet a *Spirituális levelek (Lettres Spirituelles)* állandóan ostromoznak, ez a visszautalás mindenre kiterjed, ami körülvesz bennünket, mindenre, amit keresünk, és amire vágyunk. Állandóan munkálkodunk a világban, azonban minden tevékenységünket, minden kutatásunkat a magunkhoz való kötődés irányítja és mozgatja. Úgy tűnik, mintha célkitűzéseinket követnénk, megoldanánk problémákat, feladatokat látnánk el. Vagyis, mintha a hozzánk közel állókért dolgoznánk, a társadalomért, valamifajta ügyért. Valójában „magunkon kívül semmit sem szeretünk, csak amennyiben magunkra tudunk valamit vonatkoztatni”.⁶¹ A magunkhoz való kötődés, saját magunk szeretete minden cselekedetünket megmérgezi, egész akaratunkat, sőt még az erkölcsre és a vallásra való vágyunkat is beszennyezi, végül is ezeket ellentétükbe fordítja át. „Saját magunk természetből fakadó szeretete gyakran arra késztet, hogy olyan adományokra vágyjunk, amit a hit ad meg nekünk”.⁶² Még a természetfeletti erényekben sem jogosan tetszelgünk, hiszen tetteink mozgatórugója „a természetfeletti adományok iránti természetes vágy”⁶³ is lehet. Ily módon ezeket az

⁵⁸ II 775s.

⁵⁹ II 779.

⁶⁰ *Corr.* XVIII 210.

⁶¹ I 616.

⁶² *OC* III 146.

⁶³ *OC* III 147.

adományokat elfecséreljük, és terméketlenné tesszük a kegyelmet, sőt „azt méreggá változtatjuk”.⁶⁴

Ebből a halálos egoizmusból való kigyógyulás nem a szigorú aszketizmus gyakorlása révén érhető el, valamint nem következik belőle az önmegsemmisítésre való törekvés sem, hanem egyet jelent az akarat irányváltásával, vagyis azzal, hogy a „saját magam”, a „saját” jellege elhalványul. Fénelon a „saját” jelzőt nem a természetes, a szociális énre vonatkoztatja, az énre, mint ontológiai entitásra, hanem az önmagamhoz való visszatérésre. A tiszta szeretet valóban megköveteli, hogy „teljesen megfeledezzünk magunkról”, azonban ez az elfeledkezés „csak a saját érdekekről, mint sajátáról való megfeledkezést jelent; nem jelenti azt, hogy figyelmünket ne fordítsuk egyáltalán magunkra”.⁶⁵ Az embernek továbbra is aludnia kell, ennie, dogoznia, valamint egy magasabb szinten törekednie arra, hogy jó dolgokat cselekedjen, és foglalkozzon az üdvösségével, azonban ezt nem úgy kell megvalósítania, hogy saját magára összpontosít, ezzel ugyanis létezésének fennmaradó részét alárendeltté tenné, szolgáskorba kényszerítené. „Nem szabad (...) birtokolni még saját erényünket sem”.⁶⁶ Arra kell törekedni, hogy kívánjam Isten Országának eljövételét, azonban „erre magam vágyok, de nem saját magam miatt”.⁶⁷ Az érdekmentes lélek mindenekelőtt Istent akarja, és „amennyiben önmagának akarja őt, azt nem önszeretettől teszi”.⁶⁸

Az önszeretetre és önérdekre vonatkozó féneloni tanítás kettős talapzatra épül: egy ontológiai-metafizikaira és egy etikai-metafizikaira. A „saját” (*propre*) a reflexió, tehát a viszony fogalma, de van egy előzménye is, ami a lelki fakultás értelemében vett akarat elméletével kapcsolatos. Az arisztotelészi-tomista hagyományban a vágy és az akarat összefüggnek, éppúgy, ahogy az érzéki vágy az intellektuális vágygal. Fénelon Malebranche-sal szemben megfogalmazott kritikájától kezdve egészen antijanzenista rendeleteiig vitatja ezt a koncepciót. Az akaratot betetőző szeretet nem egyenlő a vágygal. „Ha a vágyakozás teljes egészében rokon lenne a szeretettel, senki sem szeretné önmagát, hiszen arra vágyakozunk, ami nincs birtokunkban”,⁶⁹ miközben nyilvánvalóan „birtokában va-

⁶⁴ I 619 vö: I 644.

⁶⁵ *Issy* 28.

⁶⁶ *Corr.* II 145.

⁶⁷ *Issy* 7.

⁶⁸ I 1011.

⁶⁹ *OC* III 360.

gyunk” saját magunknak. Ami pedig mások szeretetét illeti, csak részlegesen, vagy még inkább másodsorban tartozik csak a jóindulatú és valóságos szeretet a vágy kategóriájába. Valamit kívánok a másiknak, azonban „szükségszerűen jobban” szeretem őt, akinek a jót kívánom, mint magát a jót.⁷⁰ A vágy önmaga felé irányul, a létezésben való megmaradást szolgálja, elmélyíti azt, ugyanakkor a szeretet természeténél fogva feltételezi, hogy a szeretet révén kilépünk önmagunkból. Fénelon, Pszeudo-Dionüsziosz nyomán azt taglalja, hogy a szeretet igazsága abban áll, hogy „az isteni extatikus szeretet (...) a lelket önmagán kívülre helyezi, ezzel mentesítve azt mindenfajta önzéstől, önszeretettől”.⁷¹

A szeretet természetének extatikus voltáról szóló tanítás az önszeretet alapvető kritikáját jelenti, azonban ezek tisztán filozófiai jellegű megkülönböztetések és fejtegetések, és hagyományos jellegűek, valamint arra szolgálnak, hogy Fénelon kibonthassa ezzel kapcsolatos tanítását. Erkölcsi és spirituális cselekedeteink lelke a „szándék” (*intention*),⁷² az, amit Isten „akar” a cselekedetben, azonban a szándék fogalma csak akkor válik láthatóvá, ha megkülönböztetjük az anyagi, azaz fizikai műveletet „akaratumk tiszta aktusától”.⁷³ Az akarat, mint cselekedeteink forrása és mozgatóereje úgymond csak egy természetes szerv, ami azonban nem természetes benne, az „a jóra vagy a rosszra való felhasználása”, vagyis erkölcsi szándékossága.⁷⁴ A szándék és a cselekedet, valamint a végrehajtás megkülönböztetése nyilvánul meg az akarat célja és indítéka, valamint tárgy között megkülönböztetésben. Fénelon így finom megkülönböztetést tesz saját magunk üdvösségének vágya és Isten szeretete között, és megjegyzi, hogy „azok a dolgok, amelyeket nem lehet a tárgy felől megkülönböztetni, valóságosan megkülönböztethetők lesznek az indítékok szempontjából”. Csak Isten lehet a hűséges lélek üdvössége, azonban lehetséges, hogy a lélek olyan érdektelenül szeresse őt, hogy üdvözítő látása ne növelje benne az iránta érzett szeretetet anélkül, hogy önmagára gondolna, és hogy akkor is ugyanúgy szeresse őt, ha sosem lenne üdvösségének tárgya”.⁷⁵

Az indíték és a tárgy megkülönböztetése, amely e meghatározás következménye, lehetővé teszi az egoista célkitűzés elítélésének igazolását, miközben

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Estat passif* in L. Goré: *La notion de l'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Grenoble, Allier, 1956, 226.

⁷² I 657.

⁷³ OCV 271.

⁷⁴ OCV 289, vö: F. Trémolières, *Fénelon et le sublime*, 503 n. 177

⁷⁵ I 1016.

megengedi, hogy másodlagos és alárendelt módon lehetséges legyen a vágyott célkitűzés. Az indíték vagy cél, valamint a tárgy szembeállítására még naturalista, ontológiai fejtegetésekre vezethető vissza, ennek morális kifejtése csak későbbi következik be. Bárki, aki az emberek viselkedését, cselekedeteit vizsgálja, tudja, hogy „egy külső tárgy sosem lehet vétkes (...), a véték csak egy belső tárgyban létezhet”.⁷⁶ Jól meg kell feleltetni azt, hogy „mi az, amit önmagunknak kívánunk, azonban nem a saját érdek indít erre minket”,⁷⁷ a nagy *Rendelet* világosan kijelenti: „a saját érdek nem egy külső dolgot jelent, hanem belső érzelmi viszonyulást”.⁷⁸ Mindenesetre, a „saját”-nak a belsőre való visszavezetése, és megfeleltetése egy érzellemmel még egy olyan pszichologizálás szintjén mozog, amelyet a nyugati filozófia már ókori kezdeteitől fogva meghaladott. A sztoikusok nyomán Szent Ágoston is megkülönbözteti az *officiumot* és a *finist*, vagyis a cselekedetet és a célt, és figyelmeztet, hogy a feladatot el kell végezni, azonban lehetséges, hogy ez nem igazi céljának megfelelően történik. Amikor a tárggyal, ami csupán akaratom materiális ráirányultsága, szembeállítjuk a célt, „az nem jelent mást, mint annak a teljes akarását, amit akarunk”.⁷⁹ A cél az „motiváció”, és az egoista akaratban, „az akarat, amennyiben saját (...) mindig azt a sajátlágosságot (*propriété*) fejezi ki, amely annak akarásának, amit akarunk, formális oka”.⁸⁰

V.

A sajátlágosság (*propriété*) kategóriájának elutasítása nemcsak morális és spirituális gesztus, hanem magában foglal egy tisztán metafizikai aspektust is. Pontosabban szólva, egy olyan akaratkonceptiót takar, mely az akaratot különválasztja az öröm érzésétől, vagy még általánosabban fogalmazva, szakít minden materiális értelmezéssel. A janzenisták nem fordítottak gondot olyan kategóriákra, melyeket a lelki élet „modern” teoretikusai fejtek később ki. Nicole az *Érzékek Éjszakájának* „szárazságát” „a kegyelem hiányával”⁸¹ magyarázza. Azt

⁷⁶ OC III 137.

⁷⁷ OCV 380.

⁷⁸ OCV 384.

⁷⁹ OC III 137.

⁸⁰ OC III 181.

⁸¹ Nicole: *Traité de l'Oraison*, Paris, 1679, 497, R. Spaemann, *Fénelon*, 329. Fénelon keserű kommentárt fűz Nicole misztikus áhitatkritikájához: *Corr.* IV, 74, vö: B. Guion:

veti a misztikusok szemére, hogy a „sajátlagosság” fogalmával helyettesítették az alantas vágyat, miközben ezt a fogalmat az egyházatyák nem ismerték. Ebből kifolyólag nincsen jele a megigazulásnak, a szentté válásnak nincs többé kritériuma. Nicole határozottan kijelenti: „Nem azért tudjuk [cselekedeteinkről és imáinkról], hogy jók, mert Istentől valók, hanem azért tudjuk, hogy Istentől származnak, mert jók”.⁸² Ez a hatásos tömörséggel megfogalmazott definíció előrevetíti a 18. század janzenista moralizálások összes buktatóját, féneloni kontextusban pedig az akarat materiális felfogását jelenti, amelyet a tiszta szeretet teoretikus meghaladni igyekszik. Ellenvetéseiben Nicole cáfol egy olyan felfogást, amely szerint a szeretet elválasztható lenne az érzelemtől, az ízléstől, vagyis a pszichológiai síktól, és – főként – visszavonhatatlanul kizárja a morális cselekvés egy olyan felfogását, amely elkülönítené egymástól az akarat formai elemét az akarat eszközétől és annak materiális megvalósulásától.

A patrisztikai hagyomány szellemében Fénelon szigorúan figyelemzetet, hogy „a pokoltól való természetes rettegés” nem spirituális és morális érzés: „inkább a fájdalomra, semmint a bűnre tesz érzékeny”. Létezik azonban egy másfajta félelem, „a fájdalom természetfölötti félelme”, amely „Isten adománya”,⁸³ és amelyet nem lehet elválasztani a tiszta szeretettől, attól, amikor Istent önmagáért szeretjük, szépségéért és dicsőségéért. A pokoltól való természetes és természetfölötti félelem érzése, érzelme nem különböző, csupán formai szempontból különül el. Egy hasonló felfogás jut érvényre jó cselekedeteink tekintetében is, itt a materiális megegyezés együtt jár egy éles formai ellentéttel. „A tökéletes ember – kommentálja Fénelon a *Szentek mondásait* (*Maximes des Saints*) – ugyanazokat a dolgokat kívánja, mint a tökéletlen”, azonban másfajta vágy hajtja: „önmagának természetfölötti szeretete”.⁸⁴ Majd mély meglátással teszi hozzá: „Amikor Istent szeretjük, körülbelül ugyanazon dolgokat cseleked-

Fénelon et Nicole. L'impossible dialogue autour de l'Explication des Maximes des Saints, in F.-X. Cuche és J. Le Brun szerk.: *Fénelon. Mystique et Politique*, Paris, Champion, 2004, 49-64.

⁸² Nicole: *Réfutation des principales erreurs des Quiétistes*, Paris, 1695, 70. Gouhier ezt a művet az *Explication des Maximes des Saints*, „anticipált cáfolatának” nevezi: *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, 28. Ami Nicole jelenlétét illeti a nagy *Instruction pastorale en forme de dialogues sur le Système de Jansénius*-ban lásd R. Faille: *Fénelon, lecteur de Nicole*, Chroniques de Port-Royal, 45. 1996, 333-344.

⁸³ OCV 138.

⁸⁴ OC II 302.

jük, mint megtérésünk előtt”, azzal a „boldogító különbséggel”, hogy ettől kezdve „szabadon (...) az Istenbe vetett bizalommal”⁸⁵ cselekszünk.

Fénelon különbséget tesz indíték és tárgy között, vagyis az akarat formális és materiális oldala között, és akaratfilozófiájának effajta felfogása teológiai látásmóddal egészül ki, ez a filozófiai álláspont megegyezik az erkölcsi cselekvések szempontjából a hagyományos keresztény tanításokkal. A győzedelmes gyönyör janzenista determinizmusa ellen folyó harcot a felszabaduló szabadság keresztény víziója inspirálta, amely „az összes cselekedet kizárólagos alapelveként és egyetlen indítékaként”⁸⁶ a tiszta szeretetet jelöli meg. A materiális és formális fénelon-i megkülönböztetése beleilleszkedik abba az akaratfilozófiai vonulatba, melyet először a sztoikusok és Ágoston fogalmaztak meg, ez újra felszínre tör Scotusnál, majd a késői Malebranche-nál⁸⁷ az akarat és szabadság szembeállításánál, végül a kanti tanításban teljesedik ki a szándék tiszta gyakorlatának moráljában.⁸⁸ A tiszta szeretet doktrínája és a győzedelmes gyönyör cáfolata egy tisztán vallási tanítás függvényeként jelenik meg. A *Szentelek mondásaiban*, az *Instrukciókban* és a *Lelkipásztori rendelkezésekben* szüntelenül ostromozza azokat a filozófiai téziseket, melyek a vágyak homogenitását hirdetik, és nem vesznek tudomást a szándék elsőbbségéről. Ezek az írások az érdektelen szeretetről szólnak, és az akarat uralmát tanítják a különféle determinizmusokkal szemben, e tényből kifolyólag tanúságot tesznek amellet a szabadság mellett, amely a keresztény szeretet révén valósul meg az evangélium tanításában, mely a lélek elsőbbségét hirdeti a betű felett, vagyis azt, hogy minden cselekedet és akarat a szándék által lesz végső soron minősítve.

(Gutbrod Gizella fordítása)

⁸⁵ I 753.

⁸⁶ I 1094.

⁸⁷ Vö: M. Vető: *La naissance de la volonté*, 105-149.

⁸⁸ A janzenisták győzedelmes gyönyöre hasonlít Bossuet hedonizmusára, amely végül a felvilágosodás materializmusába torkollott Franciaországban. Ami Németországot illeti, a kantiánizmus révén a „fénelonizmus” úgy tűnik, „győzedelmeskedik”, R. Spaemann: *Fénelon*, 59.