

## Donkere schoonheid

### INLEIDING

In de geschiedschrijving van het zelf neemt Augustinus een centrale plaats in. Charles Taylor noemt hem een sleutelfiguur in de ontwikkeling van de notie van het zelf omdat hij de identiteit van de mens niet slechts situeerde in de identificatie met het transcendente goede dat buiten de mens gesitueerd is, maar in de identificatie met het innerlijk. In deze zin zou er met Augustinus' wending naar het innerlijk in zekere mate een breuk met het klassieke denken plaatsvinden.<sup>1</sup> Die these was al eerder naar voren gebracht door Pierre Hadot, voor wie deze wending eveneens een zekere mate van subjectivering van alle kennis inhield.<sup>2</sup> Philip Cary sloot daarbij aan en legde eveneens de nadruk op de wending naar het innerlijk.<sup>3</sup> Zo lijkt dus sinds geruime tijd de *communis opinio* dat de verbinding tussen innerlijk, zelf en identiteit met name door Augustinus tot stand is gekomen.

In het onderstaande wil ik pleiten voor de these dat er bij Augustinus sprake is van de uitwerking van het platoonse thema van het herinneren van het vergetene en dat het daarbij niet zozeer gaat om een wending naar het innerlijk, als wel om de ontdekking van het belang van de notie van het beeld (*imago*), de notie die hem in staat stelt zijn kenleer een volstrekt eigen karakter te geven. Vervolgens laat ik zien dat hij die notie ook gebruikt om een schets te geven van het menselijk bestaan, en zodoende een eigen antropologie ontwikkelt. Ten slotte teken ik aan dat Augustinus' notie van beeld niet zonder meer is overgenomen door latere denkers, zoals duidelijk blijkt bij Petrarca. In de receptie

van Augustinus' denken krijgt de notie van het beeld een ander karakter.

#### DE SOLILOQUIA

In zijn vroegste werk, de *Soliloquia*, is er sprake van een gesprek tussen Augustinus en zijn verstand (de *Ratio*). Het gaat daar dus in zekere zin om een beeld dat Augustinus van zichzelf geeft en de notie *imago* zal dan ook aan een indringende analyse worden onderworpen. In het eerste deel van het boek stelt de *Ratio* hem de beroemde vraag: 'wat verlang je te kennen?' 'God en de ziel', is het antwoord, 'niets meer'.<sup>4</sup> Ervan uitgaande dat de ziel hier geen ander begrip is dan de aanduiding van de kern van de mens, het zelf, luidt de vraag dus wat de band is tussen God en het zelf. Die vraag blijkt vervolgens alleen maar beantwoord te kunnen worden door de notie van het beeld in te voeren en Augustinus doet dat uitgebreid in het tweede boek van de *Soliloquia*. Daar maakt hij duidelijk dat het beeld zowel waarheid als onwaarheid bevat. Hij geeft velerlei voorbeelden, maar dat van het portret is het sprekendst en in zijn geval ook het toepasselijkst. Hij zegt dat een portret enerzijds inderdaad de afgebeelde persoon is, maar anderzijds toch ook niet omdat het nu eenmaal niet de persoon zelf is. De gelijkenis tussen beeld en echte persoon is dus nu eens moeder van de waarheid (*mater veritatis*), dan weer moeder van de onwaarheid (*mater falsitatis*). Op een eerste niveau verwijst het begrip 'beeld' dus naar het samengaan van waarheid en onwaarheid.

Maar er is in dit gesprek ook nog een tweede laag. Omdat het bij de *Soliloquia* gaat om een *monologue intérieur*, een gesprek van de auteur met zichzelf, gaat het om een zelfportret. Augustinus tracht weer te geven wat hemzelf beweegt. Tegelijkertijd is de inhoud van dat zelfportret de uitspraak dat hij niet alleen zichzelf maar ook God wil kennen. Het zelfportret dient dus tegelijkertijd ook een portret van God te zijn. Dat zet de vraag naar de band tussen

God en mens op scherp. Je zou het zo kunnen formuleren: Augustinus gebruikt het middel van het literaire zelfportret of zelfbeeld om de vraag naar de relatie tussen God en mens helder voor ogen te krijgen. In het beeld van hemzelf moet het beeld van God dus ook begrepen zijn. Hierbij geldt dan, conform de eerste laag, dat beelden zowel waarheid als onwaarheid kunnen bevatten. Augustinus wil hier dus niet direct uitgaan van de bijbelse notie van het begrip 'beeld' (bijvoorbeeld aan de hand van Genesis 1,27); hij ontwerpt een eigen beeldbegrip dat een centrale rol kan spelen in de kenleer. Waarbij opvalt dat voor Augustinus het verwerven van godskennis bepaald mogelijk is. Een aantal keren vermeldt hij dat God *intelligibilis*, met het verstand te bereiken, is.<sup>5</sup> Die weg loopt dan via verschillende stadia: de reiniging van de ziel, de contemplatie en het schouwen.<sup>6</sup> Dit is een puur platonisch schema, waarin de *ascensio* een reële mogelijkheid is. Augustinus vermeldt hier nog niet de kritische noties die al bij Plotinus te vinden zijn en die hij later in zijn triniteitsleer zal integreren.

Tenslotte is er nog een derde laag. Het geschrift opent, zowel in het eerste als in het tweede boek, met een gebed: Augustinus richt zich daar direct tot God. Die tweespraak past nog in het kader van het feit dat Augustinus tracht in het zelfbeeld ook het godsbeeld te ontdekken. Maar dit boek is niet geschreven voor God, noch voor Augustinus zelf, maar voor de lezer. Bij het gebed heeft de lezer het gevoel dat hij mag meeluisteren als Augustinus zich richt tot God, dat hij een blik werpt in de ziel van de auteur. Dat is waar, maar het is niet de gehele waarheid, want het gebed heeft niet alleen de intentie zich te richten tot God, maar ook tot de lezer. Dus tot wie richt Augustinus zich nu eigenlijk? Is de aangesprokene God of de lezer of beiden? Wellicht is het inderdaad zo dat het boek ook een pedagogische functie heeft en dat het in de meest concrete zin aan geeft wat Hadot betoogde met zijn stelling dat klassieke wijsbegeerte geen theoretische bespiegeling is maar spirituele oefening.<sup>7</sup> De lezer wordt dan aangemoedigd een

mysterie te ontdekken zonder dat hij zich dat meteen bewust is. Maar het geeft ook aan dat Augustinus' doel zeker niet is autobiografisch te schrijven. Een dergelijke insteek zou voorbijgaan aan de eisen dat het zelfportret ook een Godsportret moet zijn en dat het de lezer moet invoeren in dit mysterie van de samenhang tussen het zelf en God.

Aldus de eerste schets die Augustinus geeft van het innerlijk, een schets die enerzijds autobiografisch wil zijn en anderzijds een portret van God en een uitdrukking van het verlangen naar Hem. Een dergelijke geraffineerde beschrijving van de eigen ziel kennen we niet uit de oudheid. Zeker, er zijn geschriften die verwant lijken. Denk bijvoorbeeld aan de *Meditationes* van Marcus Aurelius of aan de wijze waarop Caesar zijn eigen daden in Gallië beschrijft in zijn *Commentarii de Bello Gallico*. Hij doet dat door over zichzelf te spreken in de derde persoon en geeft daarmee haarscherp aan dat hij naar zichzelf kijkt als een subject naar een object. Het zelf dat zichzelf in de derde persoon beschrijft, legt dat zelf als het ware buiten zichzelf. Zo iets gebeurt ook als het zelf over zichzelf in de eerste persoon meervoud schrijft, zoals Marcus Aurelius doet. In vergelijking met hen is de insteek die Augustinus kiest verrassend. Hij neemt afscheid van het objectiverende schrijven over het zelf en tracht een nieuwe benadering te vinden, die toch niet meteen subjectivistisch genoemd kan worden. Het is immers niet alleen bedoeld als autobiografie, al draagt het wel de sporen ervan in zich; en voor zover het een autobiografisch geschrift is, is het een zeer bijzonder literair zelfportret. Bedenk hierbij ook dat het eerste geschilderde zelfportret (*sensu stricto*) van vele eeuwen later dateert, het gaat dan om de zelfportretten van Albrecht Dürer die hij schilderde vanaf 1484.<sup>8</sup>

Augustinus' eerste onderzoek naar het zelf is dus een bijzonder moment en het lijkt inderdaad logisch te stellen dat het geldt als een wending naar het subjectivisme, of in elk geval als een waterscheiding tussen klassieke en mo-

derne tijd. Conform dergelijke thesen kan men vermoeden dat Augustinus' onderzoek naar het persoonlijke innerlijk het begin vormt van het westerse individualisme – en zelfs van het begin van de versplintering die het postmodernisme *en détail* beschreef toen het stelde dat er geen algemene waarheid, geen ratio, geen algemeen geldende moraal is, en dat onze werkelijkheid gefragmenteerd is. Toch is dit vermoeden onjuist; althans, zolang wij ons beperken tot de *Soliloquia*. Want daar gaat het inderdaad om de mogelijkheid God te bereiken en Hem te leren kennen, alle begrip is erop gericht zich te verenigen met het zijn. Hier zien we een klassiek parallellisme tussen logica en ontologie: het gesprek met zichzelf lijkt immers de enige mogelijkheid om de eigen logica geboren te laten worden in de eigen werkelijkheid.<sup>9</sup> Die eenheid tussen de orde van het kennen en de orde van het zijn wordt met name gewaarborgd door de notie van het beeld. Immers, het beeld stelt in staat tot identificatie van het werkelijke via de afbeelding, zonder afbreuk te doen aan het onderscheid tussen beiden. De onwaarheid die het beeld in zich draagt (het beeld met de afbeelding is niet hetzelfde als de echte zaak), heeft in die zin geen morele lading. Het is veeleer de aanduiding van het feit dat er nu eenmaal een onderscheid gemaakt moet worden tussen het beeld en het werkelijke. Niet voor niets zegt Augustinus in dit eerste werk dat een toneelspeler juist onwaar moet zijn om waarheid te kunnen tonen.<sup>10</sup>

Bovendien is in dit gesprek met zichzelf dat erop gericht is 'God en de ziel' te leren kennen, de band tussen God en de mens uiterst vitaal: hier kan de mens zich tot God keren en kan God gekend worden. Het is mogelijk voor de mens op te stijgen naar het goddelijke en de tocht te ondernemen naar het hogere. De afstand tussen God en mens is niet onoverbrugbaar. Integendeel, God en mens kunnen in zekere zin een eenheid vormen.

Dus in de *Soliloquia* vinden we geen spootje, geen kiem van fragmentatie. Die zal pas haar opwachting maken in de *Confessiones*. Dan beschrijft Augustinus inderdaad let-

terlijk de versplintering van de mens en zegt dat wij mensen uiteengevloed zijn in het vele: *a quo in multa defluximus* (x,29,40). Hoe komt dat? Niet alleen doordat wij als subject onszelf niet geheel kunnen objectiveren en doordat de innerlijke splitsing tussen subject en object in onszelf een terugkerend, nimmer eindigend, karakter heeft. Wel doordat wij zijn vervreemd van God. Wat wij aan mogelijkheden hadden is door ons eigen toedoen geperverteerd geraakt. Augustinus maakt dit duidelijk met het voorbeeld van de perendiefstal. Daar ging het niet om het plezier van peren eten, integendeel, de peren werden weggegooid. Het ging wel om pervertering van de vrijheid van de mens tot een imitatie van de goddelijke almacht.<sup>11</sup> Augustinus bedoelt hier: omdat de mens zijn eenheid met God niet bewaarde, is hij in een waaier van zelfbeelden terechtgekomen.

Het gaat Augustinus ten diepste dus niet om kenleer en ontologie, maar om de zondeleer. Zo belanden we dan op een dubbel niveau. Enerzijds is Augustinus de auteur die met brille en verve het innerlijk onderzoekt, die innerlijke eenheid tracht weer te geven en zoekt naar de verbinding tussen subject en object; anderzijds is hij de man die de macht van de zonde als onoverkomelijk ziet en afschildert als de macht waardoor wij uiteenvallen. Hier stuiten we op de schoonheid en de duisternis waartussen Augustinus zich altijd zal bewegen, op zijn duistere schoonheid. Maar op de bodem van die dubbelheid ligt de grote vondst dat de notie van het *beeld* nu juist een mens in staat stelt zijn innerlijke eenheid te vinden en te reiken naar een eenheid met God.

#### DE CONFESIONES

Deze tweede macht, de zonde die een mens van zijn eenheid berooft, komt dus aan de orde in de *Confessiones*, het tweede zelfportret. Gewoonlijk wordt dit werk vertaald als de *Belijdenissen*, maar recentelijk in het Frans ook als *Les Aveux* (*Bekentenissen*),<sup>12</sup> wat wellicht beter aangeeft dat het

boek bijna een liefdesverklaring aan God is. In dit boek, dat niet alleen begint met een gebed maar zelfs is vormgegeven als een gebed, bekent Augustinus zijn leven aan God. En weer mogen wij meelesen. Het voelt, nog sterker dan in de *Soliloquia*, alsof wij in de gedachten en het hart van Augustinus kijken. Tegelijkertijd is dit boek meer dan de *Soliloquia* geschreven voor de lezer. En het is ook nog uitdrukkelijker een zelfportret, een autobiografie. Het verhaalt het leven van Augustinus tot aan zijn bekering en de dood van zijn moeder. Daarna volgt een verhandeling over het geheugen en tot slot zijn de laatste boeken een commentaar op het begin van Genesis.

De *Confessiones* heeft een exemplarische betekenis in de cultuurgeschiedenis. De *Soliloquia* is nagevolgd door Abelardus (*Soliloquium*) en Petrarca (*Secretum*), maar de *Confessiones* is het begin geworden van een genre. Denk aan *Les Confessions* van Rousseau en al die andere fameuze autobiografieën als *Dichtung und Wahrheit* (Goethe), *Portrait of the Artist as a Young Man* (Joyce), *À la recherche du temps perdu* (Proust), *Speak Memory* (Nabokov): grote autobiografieën waarin eveneens gespeeld wordt met het thema van de verdubbeling die een mens steeds in zichzelf aantreft.

In de *Confessiones* beschrijft Augustinus zijn gang naar God en wordt het duidelijk dat de mens niet God zoekt, maar omgekeerd dat God de mens zoekt. De eenheid van een mens ligt daarin dat hij dit onderkent en belijdt – en dus ook onderkent dat het verloren zijn van God niet echt door een mens kan worden opgeheven maar dat God daarin beslissend is. Anders gezegd, dat Gods genade het enige is dat echt telt in het leven. Het optimisme van de *Soliloquia* is voorbij, in de *Confessiones* toont het zelfportret een neergang waar een mens alleen uit kan worden opgetild door Gods genadig ingrijpen. De twee sporen in Augustinus' zelfportretten lopen door in zijn latere werk; ze doen de vraag rijzen: wat is de continuïteit in zijn denken? Is er een moment dat zijn hart slechts een enkele taal spreekt?

Om die vraag te beantwoorden, richten we ons op boek x van de *Confessiones*. Dat boek behelst een analyse van het geheugen en is een weergaloze beschrijving van alle vragen waar een mens zich mee geconfronteerd ziet als hij zijn geheugen nader wil beschouwen. Om een van die vragen te noemen: hoe moeten wij begrijpen dat we spreken van vergeten, terwijl het tegelijkertijd duidelijk is dat we dat woord wel gebruiken, maar dat het niet de waarheid is? Want als het waar zou zijn, zou het niet mogelijk zijn dat we zeggen dat we iets vergeten zijn; als we kunnen zeggen dat we iets vergeten zijn, dan herinneren we ons het vergeten en kunnen we dus niet zeggen dat iets werkelijk vergeten is. Zou het werkelijk vergeten zijn, dan zou er geen herinnering aan dat vergeten bestaan. Dus kunnen we wel zeggen dat we werkelijk vergeten? Of blijft van het vergeten een beeld achter dat nu juist tot de herinnering behoort? Dit slechts als voorbeeld van de vele vragen waar Augustinus ons opmerkzaam op maakt. Laten we ons wenden tot Augustinus' uitleg van het verband tussen *memoria* en *historia*, tussen geheugen en geschiedenis, tussen het persoonlijke en het algemene.<sup>13</sup> Hoe wordt herinnering tot geschiedenis? Hoe schrijven wij sowieso *historia*? Als we dat weten, dan weten we niet alleen het hoe van de geschiedschrijving, maar ook het wie: wie schrijft mijn geschiedenis? Dat suggereert dat het zelf een narratief concept is, wat vervolgens weer zou leiden tot de volgende vragen. Gesteld dat ikzelf mijn geschiedenis schrijf, schrijf ik dan mijn leven of mijn verleden, iets dat voorbij is gegaan en waarvan ik de band met mijn 'ik' maar moeilijk kan vaststellen? Scherper gesteld, als ik mijn geschiedenis schrijf, schrijf ik dan dus ook mijn eigen leven? Waar komt dan mijn leven vandaan? Welnu, voor Augustinus is onmogelijk te stellen dat ik het zelf bij elkaar schrijf. In die zin is de *Confessiones* juist een afscheid van de retorica, de discipline waarin Augustinus had geëxelleerd, maar die hij uiteindelijk karakteriseert als bedrog.<sup>14</sup> In de retorica heerst immers de suggestie dat je de werkelijkheid zelf maakt en vormt. Quod non. Als ik dus



mijn leven niet vormgeef met mijn eigen woorden, wiens woorden vormen dan wel het hart van mijn bestaan?

Die vraag lost Augustinus op aan de hand van het begrip 'beeld'. De redenering is daarbij als volgt. Alles wat wij ons herinneren is gebaseerd op beelden. Alles wat wij gezien, gelezen, geleefd hebben, blijft in ons achter als beelden. Bovendien is dit een proces dat nauwkeurig in zijn werk gaat. Het geheugen werkt geordend en niets van de ene categorie raakt vermengd met een andere. Kleuren worden ergens anders opgeslagen dan geuren en geluiden. Soms springen herinneringen naar voren; dat zijn de herinneringen die ernaar snakken weer gezien en gehoord te worden. Soms zijn ze traag en komen maar langzaam uit hun holen. Alle herinneringen liggen als het ware opgeslagen in aparte laden en een vermenging kan niet plaatsvinden. Dat betreft zowel fysieke zaken, zoals een stad die je hebt gezien en gekend, als niet-fysieke, zoals een taal die je hebt geleerd of een vraag die je is gesteld. Natuurlijk zijn die beelden 'slechts' de beelden van iets en niet de dingen zelf. Voorts zijn er zaken die we ons herinneren en die niet op beelden berusten, bijvoorbeeld cijfers. Herinneringen gaan dus enerzijds terug op beelden, anderzijds gaan zij niet terug op beelden maar op herkenning. Op dit punt zal Augustinus nog terugkomen. Overigens is de omvang van het geheugen zo groot en is zijn werking eigenlijk zo onbevattelijk, dat Augustinus het vergelijkt met een groot gebouw. Maar ook met grotten en holen, en hier wordt de platoonse achtergrond van zijn denken over geheugen en herinnering zichtbaar. Want zodra het woord 'grot' valt, kan er slechts aan de gelijkenis van de grot uit de *Politeia* worden gedacht. We komen ook daar nog op terug. Eerst echter een vervolg van het beeldend karakter van het geheugen.

Ook gevoelens, zegt Augustinus, berusten op beelden: wij herinneren ons pijn omdat we een beeld van pijn hebben. Hier wordt het beeld van het geheugen complexer; er

treedt een soort verdubbeling op. Want als ik mij herinner dat ik een specifieke pijn eerder voelde, herinner ik mij dat er al een herinnering aan de pijn bestond. Derhalve maakt de herinnering dus zelf ook weer deel uit van de herinnering. Visueel geformuleerd, gaat het hier om het perspectief van het Droste-blik. De herinnering is dus eindeloos, het paleis van het geheugen heeft geen muren, geen slotgracht. Kunnen we het dan wel kennen? Eigenlijk ook niet. Maar toch, maar toch. Wij herinneren ons de zon. Steeds weer. Maar juist daar gaat nu het verdubbelingseffect niet op. Er is geen sprake van een beeld van een beeld van een beeld. Nee, steeds gaat het om een beeld van de zon. Dankzij dat beeld herken ik wat ik zie. Het beeld brengt dus kennis, herinnering brengt kennis. Alleen dankzij de rol van het beeld ben ik in staat te begrijpen wat het geheugen is: een beeld van mijzelf. Dat beeld, hoewel dus niet de zaak zelf, creëert niettemin eenheid in mijzelf. Een eerste conclusie moet daarom zijn dat Augustinus de notie van het beeld niet gebruikt om aan te geven dat de mens in een eindeloze subjectiviteit ten onder gaat, maar dat juist in het schetsen van het zelfbeeld de eenheid schuilt die de mens nastreeft. Juist in het beeld kom je jezelf tegen en is er toch geen sprake van een reductie van het zelf tot een object, noch van een eindeloos wijkend subject. Dat is pure winst. Wat Augustinus beoogt is niet zozeer een opsplitsing van de mens in een eindeloze fragmentatie, maar veeleer een herstel van zijn eenheid. Die eenheid bereikt hij door, net als in de *Soliloquia*, het beeld centraal te stellen en dit te maken tot de drager van de herinnering, de kennis die ons weer tot eenheid maakt. Wat evenwel het onderscheid bepaalt met de *Soliloquia*, is het feit dat dit beeld niet meer een neutraal gegeven is. Het is zijn band met het zelf kwijtgeraakt door de zonde. Terwijl in de *Soliloquia* nog sprake was van de noodzaak van reiniging, is er nu sprake van een verwijtbare fout, de zonde. Toch behoudt de notie van het beeld zijn volle gewicht, want deze notie waarborgt de mogelijkheid tot kennis en tot hervinden van eenheid. Er is

dus geen sprake van een aanzet tot subjectivering; eerder het tegenovergestelde.

Maar hoe is het dan met God? Hij maakte toch ook deel uit van het zelfportret en was toch ook degene die voorwerp was van de zoektocht? Is ook hij herinnering? Zo ja, heeft hij dan ook een beeld achtergelaten? Augustinus' antwoord is bijzonder. Inderdaad, zegt hij, God is herinnering. Immers, alle kennis van God wordt geboren uit verlangen naar Hem, maar verlangen kan niet bestaan zonder dat er kennis bestaat van datgene waarnaar wordt verlangd. Wie op een warme zomerdag verlangt naar een glas koel water, moet de verfrissende ervaring van koel water kennen om ernaar te kunnen verlangen. Een mens kan dus niet naar God verlangen zonder Hem ergens te kennen, dat wil zeggen het beseft te hebben dat Gods aanwezigheid al in hem aanwezig is voordat hij zich dat bewust is. Er is een innerlijk bestaan Gods in de mens dat zichtbaar wordt in het verlangen van de mens naar God. Op die wijze is God dus aanwezig in het geheugen. Niettemin, Hij heeft daar geen beeld achtergelaten, zelfs niet het beeld van Christus. Maar wij komen God op het spoor als we beseffen dat we verlangen naar geluk en dat geluk het verlangen is naar waarheid. Waarheid vind je door haar te herkennen – en hier treffen we het platoonse motief – maar wie haar gevonden heeft zal ook beseffen dat de waarheid groter is dan daar waar zij woont. Zij woont in de mens, maar is groter dan de mens. De mens is als het ware de grot waarin de waarheid weerspiegeld wordt. De waarheid woont dus in het geheugen, maar is tevens veel groter dan dat geheugen. Zij is het leven.

Het geheugen wordt door deze uitgestrektheid naar leven in de waarheid schrijver van de geschiedenis, maar ook van het heden en van de bestemming van het bestaan. Beter gezegd, in het geheugen komen wij de waarheid op het spoor die ten diepste niets anders dan God kan zijn en die wij moeten zien als de uiteindelijke vormgever van ons bestaan. Wij schrijven niet ons eigen bestaan, wij schrijven onze herinneringen op en stuiten aldus op een waarheid

die niet in onze eigen hand en woorden ligt, maar in Gods hand. De waarheid die we vinden, creëert dus ook de eenheid die het bestaan behoeft. Het is de eenheid die God en mens in het zelfportret aan elkaar koppelt, die een gefragmenteerd mens weer tot een eenheid maakt en die hem verlost van de noodzaak steeds maar weer zichzelf te objectiveren. Natuurlijk heeft de waarheid een andere functie dan het beeld, maar wij ontdekken haar dankzij het beeld. In die zin horen het beeld van het zelf, het zelfportret, en het portret van God als de waarheid, bij elkaar. En toch juist door deze omschrijving van de waarheid wordt Augustinus zich bewust van het feit dat de mens in onwaarheid, in zonde, leeft als de herinnering aan God is vergeten. Omdat dit vergeten niet neutraal maar verwijtbaar is, is het zonde. Gelukkig kan God het vergeten doorbreken en kan Hij een mens wakker roepen en hem oproepen zich te herinneren waar de waarheid in zijn bestaan schuilt.

De conclusie moet dus zijn dat de notie van het beeld essentieel is in het denken van Augustinus. Dit begrip maakt de functie van de incarnatie zichtbaar maakt en toont de waarheid en eenheid ervan. Voor Augustinus is het niet mogelijk het beeld ondergeschikt te maken aan de werkelijkheid. Zo'n subordinatie of onderschikking zou kunnen leiden tot een versplintering van het subject, omdat het de goddelijke werkelijkheid versplintert. Dat weigert Augustinus. Juist de goddelijke eenheid, die wij kennen omdat het beeld ons op de weg zet van de waarheid, is de garantie van de menselijke eenheid. Wat bijzonder is bij Augustinus, is inderdaad de gerichte aandacht voor het zelf en de analyse van de mogelijkheden van dat zelf. Maar de notie van het beeld maakt het hem mogelijk te ontsnappen aan het dualisme van subject en object, aan een definitieve splitsing van het zelf. Het is pure schoonheid. Maar ook donkere schoonheid omdat het beeld uiteindelijk niet meer een neutrale kentheoretische notie blijft, maar wordt meegezogen in de zondeleer.

DE KEUZE TUSSEN BEELD ALS INCARNATIE  
OF ZELFREFLECTIE

Dit beeld van een *confessio* waarin het zelfbeeld centraal staat, maar met als doel de innerlijke eenheid van een mens te herstellen, zal Petrarca hernemen. Althans ten dele. In een brief gericht aan zijn biechtvader en geschreven vele jaren na dato, doet hij verslag van de beklimming van de Mont Ventoux die hij samen met zijn broer ondernam. Aangekomen op de top blijkt hij, niet geheel onverwacht, de *Confessiones* bij zich te hebben. Het was immers een geschenk van zijn biechtvader en dit exemplaar droeg hij altijd bij zich, ter gedachtenis, zo schrijft hij, aan ‘zowel de schenker als de auteur’. Ook in dit verslag is sprake van een zelfportret, van een *confessio*, want het gaat om een brief die geschreven is aan zijn biechtvader en dat is natuurlijk weinig anders dan een biecht, een *confessio*. Hij beschrijft hoe hij op de top van de berg de *Confessiones* openslaat en hoe zijn oog valt op de volgende passage uit boek x,8,15: ‘En dan gaan mensen eropuit om de hoge bergen te bewonderen, de machtige golven van de zee, de brede stromen van de rivieren, de wijde oceaan en de banen van de sterren, maar zij verlaten zichzelf.’ Petrarca realiseert zich wat er gebeurd is. Eerst had hij al bedacht dat hij precies tien jaar geleden zijn studie had afgerond, maar dat hij nog geen veilige haven had gevonden om terug te denken aan de stormen die over hem heen waren getrokken. Nu, bij dit citaat, bedenkt hij dat het tijd is naar binnen te keren. Een mens moet zichzelf vinden. Nog steeds is hij gehecht aan het materiële leven, terwijl heidense filosofen hem al hadden kunnen leren dat het om de ziel gaat. Het redden van die ziel, het opgaan naar God, dat is de ware top van het leven.

Petrarca doet oppervlakkig gezien hetzelfde als Augustinus. Hij leent zelfs diens literaire schema, een *confessio* die fungeert als zelfportret. Hij lijkt eveneens dit zelfbeeld te gebruiken om het godsbeeld op het spoor te komen.

Maar het zelfportret is veranderd: de uitdrukkelijke wens van Augustinus dat het ook een Godsportret moest zijn, is niet meer aanwezig. Integendeel, je zou kunnen zeggen dat het streven naar God bijna instrumenteel is geworden. Waar het om gaat is de top van het mens-zijn en dat is het behoud van je ziel. Dit echter werd al bepleit door de klassieke schrijvers en bij Petrarca hebben zij dan ook het laatste woord. Ovidius en Vergilius zijn zijn leidlieden. Op een andere wijze dan bij Dante, maar ook hier is Vergilius in zekere zin gids. Een gids die hem leert dat hij zijn ziel moet behouden en daar zijn volledige kracht aan moet wijden omdat een mens in staat is het lot te kennen en te overwinnen. Petrarca's Augustinus is daarom eerder een Pelagiaanse Augustinus dan een reële.<sup>15</sup> Het is een vertekening of receptie die we ook terugvinden in het *Secretum* van Petrarca, een tweespraak van Petrarca met Augustinus (gebaseerd dus op het schema van de *Soliloquia*) waar we een Augustinus treffen die zich als pure Pelagiaan opstelt. De reden is duidelijk: bij Petrarca is de focus verschoven. Het gaat nog steeds om het zelfportret en de *confessio* is daar een goede uitdrukking van. Maar de *confessio* is nu niet zozeer een belijden van Gods almacht als wel die van de mens. De les van de perendiefstal is afgewezen. Het beeld mist de transcendentie fundering van de eenheid die het tot stand moet brengen. De vraag is dan ook of juist dat ontbreken uiteindelijk niet weer toch de zo gevreesde subjectivering en fragmentatie van het zelf teweeg heeft gebracht.

Zo is de notie van het beeld dan uiteindelijk de vraag naar de aard van het zelf. Gaat het daar om het hervinden van eenheid of de erkenning van zondigheid, dus de opmaat tot verdeeldheid en breuk? Dan zouden we moeten kiezen voor het beeld als model van de incarnatie. Gaat het om een reflectie van het zelf, dan zal de keuze uitvallen naar een *humanum* dat zichzelf steeds maar niet kan begrijpen en vatten. De westerse cultuurgeschiedenis heeft er eeuwen mee geworsteld en lijkt na de Verlichting

te kiezen voor de optie van Petrarca. Een andere lezing van Augustinus toont hem ons niet als voorloper van Petrarca, maar als degene die de incarnatie inzet om het subject goddelijke glans te verlenen.

#### LITERATUUR

- Philip Cary, *Augustine's Invention of Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford 2000.
- , *Outward Signs. The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*. Oxford 2008.
- , *Inner Grace, Augustine in the Traditions of Plato and Paul*. Oxford 2008.
- Paul van Geest, Eginhard Meijering, Liuwe Westra, *De status van de kerkvaders. Geschiedenis, thema's, perspectief*. Zoetermeer 2009.
- Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris 1995.
- Joseph Leo Koerner, *The moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*. Chicago-London 1993.
- Willemien Otten, Does the Canon Need Converting? A Meditation on Augustine's Soliloquies, Eriugena's Periphyseon and the Dialogue with the Religious Past, in: Willemien Otten, Arjo Vanderjagt & Hent de Vries, *How The West Was won. Essays on Literary Imagination, the Canon, and the Christian Middle Ages for Burcht Pranger*. Leiden 2010, pp. 195-223.
- Brian Stock, *Augustine's Inner Dialogue. The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*. Cambridge 2010.
- Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge 1992.

## NOTEN

- 1 Taylor (1992).
- 2 Voor het eerst in zijn *Porphyre et Victorinus*. Paris 1968.  
Zie ook zijn *Introduction aux 'Pensées' de Marc Aurèle*. Paris 1992/97, p. 66, en *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris 2002.
- 3 Cary (2000; 2008).
- 4 Sol. I,2,7: *Quid ergo scire vis? Haec ipsa omnia quae oravi. Breviter ea collige. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*
- 5 Sol. I,1,2; I,1,3; I,8,11; I,8,15.
- 6 Sol. I,6,12-7,14.
- 7 Hadot (1995). Paul van Geest sluit daarbij aan door Augustinus' theologie een mystagogisch karakter toe te kennen. Zie Van Geest (2009: 103).
- 8 Koerner (1993).
- 9 Stock (2010).
- 10 Sol. 11,10,18. Zie Otten (2010: 195-223).
- 11 Conf. 11,4,9-10,18.
- 12 Saint Augustin, *Les Aveux. Nouvelle traduction des Confessions par Frédéric Boyer*. Paris 2008.
- 13 Zie daarvoor het baanbrekende werk van Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris 2000; Idem, *Soi-même comme un autre*. Paris 1990.
- 14 Zie bijvoorbeeld Conf. IV,14,23; VI,6,9.
- 15 Het pelagianisme is de leer die er de nadruk op legt dat een mens, ook na de zondeval, de mogelijkheid heeft om zonder zonde te leven en geheel te gehoorzamen aan Gods geboden. De nadruk die er wordt gelegd op de menselijke vermogens, stak Augustinus als niet realistisch, maar vooral als een leer waarin de genade van God geen wezenlijke rol meer wordt toegekend. Zij fungeert nog slechts als steuntje in de rug van een toch al welwillend mens die alles wil en kan.