

Opengebroken innerlijk
Lyotard over de lichamelijke ondertoon
van de *Confessiones*

Nog juist in de twintigste eeuw verscheen postuum een klein geschrift van de hand van Jean-François Lyotard: *La Confession d'Augustin (Augustinus' Belijdenis)*.¹ Het bevat een tweetal voltooide essays en een aantal onvoltooide fragmenten, geschreven naar aanleiding van, en deels in de marge van, de *Confessiones*. Het geheel had een samenhangend boek moeten worden, maar door het voortijdig overlijden van Lyotard in 1998 is het onvoltooid gebleven.

Met dit werk schaart Lyotard zich in de rij van hedendaagse denkers die Augustinus herlezen en opnieuw interpreteren: Martin Heidegger, Hannah Arendt, Karl Jaspers en Jacques Derrida. Vanwaar dit herlezen en waar leidt het toe? Wie er wat dieper op ingaat merkt dat elk van deze filosofen iets van zijn (haar) eigen intrinsieke motivatie en drijfveren bij Augustinus ontdekt. Interpreteren is ook altijd in een spiegel kijken, of beter misschien: door de grote tekst die men herleest (*Confessiones*) naar het eigen project kijken. Zeker is dat het geval bij Heidegger, die zijn eerdere lezing van het tiende boek van de *Belijdenissen* verwerkte in een aantal paragrafen van *Sein und Zeit*, zodat bepaalde kenmerkende structuren van de existentie terug te leiden zijn op Augustinus' zelfonderzoek.² Bij Lyotard valt op dat de herlezing van Augustinus nogal laat komt in zijn leven, na een periode waarin hij de rol van Augustinus in de westerse filosofie vooral kritisch en afstandelijk bekeek. In *La Confession d'Augustin* is op het eerste gezicht geen sprake van afstand. Bijna gretig eigent Lyotard zich de meest re-

ligieuze tekst van Augustinus toe, hij schrijft met Augustinus mee, en lijft tegelijkertijd de denk- en schrijfbeweging van de *Belijdenissen* in bij zijn eigen project.

Veel aantekeningen in dit essay van Lyotard over Augustinus gaan over het innerlijk. Dat is niet toevallig en sluit aan bij de teneur van de *Belijdenissen*, waarin de innerlijkheid een van de grote thema's is. Als gevolg daarvan wordt Augustinus in de westerse filosofie beschouwd als eerste denker die het innerlijk als psychische ruimte heeft ontdekt en verkend.³ Maar Lyotard plaatst bij deze ontdekking een aantal nieuwe accenten die zijn herlezing spannend en controversieel maken. In de eerste plaats leest hij het innerlijk niet als een ontkenning van de lichamelijkeheid, maar juist als gevolg van een lichamelijke affect. Zodoende ontwikkelt hij een eigen visie op boek x van de *Belijdenissen* en op de relatie tussen innerlijkheid, zelfonderzoek en schrijven. Alle moeten ze in verband gebracht worden met de ervaring die Augustinus had van God: een ervaring die niet tot het innerlijk kan worden herleid, maar die wel sporen in het innerlijk heeft achtergelaten. Is het innerlijk misschien het effect van een groot affect? Ontstaat het als gevolg van de aanraking van/confrontatie met een 'Buiten', een exterioriteit die nooit in het innerlijk opgaat?

Door deze invalshoek zet Lyotard met zijn herneming van Augustinus een nieuwe toon. Meer dan de andere wijsgerige herlezers van de twintigste eeuw haalt hij het affectieve en lichamelijke element in het boek naar de oppervlakte; en dat heeft weer gevolgen voor zijn denken over innerlijkheid naar aanleiding van Augustinus.⁴ Ik zal in deze bijdrage proberen een indruk te geven van deze verschuivingen. Het geheel staat in het teken van één hoofdvraag, die via Augustinus ook Lyotard sterk bezighoudt: hoe kan een innerlijk dat door iets absoluuts geraakt is, ooit nog innerlijk genoemd worden? Met andere woorden: is er wel sprake van een innerlijk in de *Belijdenissen*, of is dit innerlijk, zoals het zich in de tekst presenteert, in zijn zoeken, zijn zelfon-

derzoek en zijn bevragen van zichzelf, altijd al een opengebroken innerlijk, en daarmee een interioriteit waarvan de wezenstrek is dat deze zich niet meer kan afsluiten met zichzelf, en dus eigenlijk ook nooit meer alleen is?

LYOTARD EN AUGUSTINUS

Voor we dieper op het innerlijk in de *Belijdenissen* ingaan, eerst iets meer over de achtergronden van Lyotards herlezing van de *Confessiones*. Waarom greep hij opnieuw op Augustinus terug? Geeft hij daarbij de kritische positie op die hij eerder had ten aanzien van Augustinus als christelijk filosoof? Een van de markante trekken van de postmoderniteit is volgens Lyotard immers het krachteloos worden van de grote vertellingen van Verlichting, christendom en marxisme. Deze verhalen blijken conceptuele, rationele constructies te zijn die tegenbewegingen opslokten. Augustinus' geschiedfilosofie, uitlopend op een eschatologisch visioen, is voor Lyotard een voorbeeld van zo'n klassiek 'groot verhaal' dat in de twintigste eeuw zijn invloed verloren heeft.

Een andere lijn in het denken van Lyotard is zijn aandacht voor energie en libido. In *Économie Libidinale* ontvouwde hij op basis daarvan een denken in het spoor van Nietzsche. Binnen deze op zijn kop gezette metafysica krijgt de kerkvader Augustinus de rol van de grote nihilist: hij is het voorbeeld van een filosoof die trachtte de seksuele energie te onderdrukken door haar aan een absoluut principe te verbinden. In de ontkenning van zijn meest intieme driften ontkent hij zichzelf.⁵

Ondanks deze kritiek is Lyotard kennelijk iets gaan herkennen in Augustinus. Verschillende motieven kunnen aanleiding geweest zijn: de religieuze onderwerpen die bij Augustinus centraal staan en die bij Lyotard een krachtige onderstroom van zijn denken vormen. Daarnaast de esthetica van het sublieme en in verband daarmee het nieuwe denken over affectiviteit dat hij ontwikkelde, onder invloed

van Freud en Burke.⁶ Hij gaat dan in op de vraag hoe gevoelservaring eigenlijk in het werk gaat. Is de tegenstelling tussen ratio en emotie wel voldoende om te begrijpen wat een affect of een gevoel precies is? En worden heel sterke affecten eigenlijk beleefd? Is het wel adequaat om te zeggen dat zij ons denken uit balans brengen? Of is er meer aan de hand en kunnen deze affecten zelfs met het gevoel niet ervaren worden? In een gesprek met Kearney legt Lyotard uit wat eigenlijk het intrigerende is in schrijvers, denkers en kunstenaars wier werk in het teken staat van de omgang met zo'n krachtig affect: Kafka, Van Gogh, Artaud en Montaigne. In deze reeks noemt hij ook Augustinus.⁷ Allen zagen zij in dat het onmogelijk is zich *direct* tot het affect te verhouden; dat gebeurt altijd in retrospectief. Vanwege de overmaat van ervaring die zich aandient in het affect zelf, moet het worden beschouwd als een rest, een overblijfsel uit het verleden dat zich in het heden aandient en daar om aandacht vraagt. De genoemde auteurs en kunstenaars ontwikkelen in hun werk een strategie die aan de werkwijze van Freud herinnert: telkens opnieuw keren ze terug naar deze rest in het heden. Ze leggen zich toe op de anamnese, sluiten zich niet af voor wat hen achtervolgt. Ze wijzen de rest aan, trachten haar te benoemen, en gaan er zodoende mee aan het werk (*durcharbeiten*). Wat deze heel verschillende auteurs verenigt en 'postmodern' maakt, is volgens Lyotard dat ze ieder op hun eigen manier recht doen aan het onvergetelijke van wat zich aandient in het heden en telkens weer vergeten dreigt te raken.

Het ligt dus voor de hand dat Lyotard vooral dit bij Augustinus heeft opgezocht: de manier waarop hij schrijvend recht doet aan de ervaring van een overweldigende aan-doening (affect), die hij ooit gehad heeft, niet vergeten kan en die zich in het heden aandient als een onderbreking van het filosofisch en theologisch redeneren. Een onderbreking, barst of kloof die zich niet laat helen en die tenslotte ook een verborgen inspiratiebron blijkt te zijn.

INNERLIJKHEID ALS ZIELENVLEES

Wat levert deze leeswijze nu op aan nieuwe inzichten over de tekst van de *Belijdenissen* en de manier waarop hier het innerlijk ter sprake komt? Het commentaar van Lyotard zet in bij een beroemde passage uit het tiende boek van de *Belijdenissen* die vooral over zintuiglijkheid gaat:

Gij roept, gij schreeuwt, gij hebt mijn doofheid doorbroken. Gij schittert, gij blinkt, gij hebt mijn blindheid verdreven. Gij verspreidt uw geur, ik ben ervan doordrongen en ik hijg naar u. Ik heb u in mijn mond geproefd, zie mij, uitgehongerd, uitgedroogd. Gij raakte mij aan op mijn huid en ik brand van geestdrift voor uw vrede. (AB 15)

Deze tekst leest Lyotard samengebracht met de tekst over het onontkoombare 'te laat' van de liefde die zich op God (U) richt:

Gij schoonheid, ik heb zo lang getreuzeld u lief te hebben, gij die zo oud en zo nieuw zijt, wat heb ik getreuzeld u lief te hebben. Maar zie, gij waart ook diep in mijn binnenste, terwijl ik buiten was, bezig u te zoeken temidden van die zo sierlijke vormen die gij hebt gemaakt, ik stortte me op hen en ik stortte me er in ongenade. Gij waart met mij, maar ik was niet met u. (AB 16)

Vooraf op grond van deze twee teksten vormt Lyotard zich een beeld van het affect waarmee Augustinus' ervaring met God gepaard ging. Hij haalt daarin het lichamelijke en zintuiglijke karakter naar voren door te spreken over een bestorming van het lichaam, die ervoor zorgt dat het innerlijk niet bij zichzelf kan blijven: het raakt omgekeerd, het is buitenkant geworden doordat Gods eigen buitenkant erin binnengeleid is. De uitwendigheid van de Gij die zich aandient in deze ontmoeting heeft zich toegang verschaft tot het innerlijk en is er gaan wonen; zo is het innerlijk een

heiligdom geworden van die ander – ‘*penetrable meum*, zijn heiligdom in mij’ (AB 57).

De godsontmoeting is een verrassing, waarbij het ‘vlees’ van de ziel⁸ door een onverwachte en moeilijk te plaatsen ervaring wordt overrompeld. Hoe reageert het op deze overval? Verzet het zich, begint het misschien te roepen of te schreeuwen? Lyotard signaleert dat het gebeuren Augustinus aanzet tot zingen en poëtisch spreken. Wat ontstaat is een psalm, een ‘Sprechgesang’ dat rijm en ritme verleent aan de aanvallen op het innerlijk. Begrijpt de ziel (die nu vooral vlees en lichaam is) dan eigenlijk wel wat er gebeurt? Vlees kan niet begrijpen, zegt Lyotard, ‘vlees voelt’ en beleeft een genot zonder geschiedenis, zonder afstand of nabijheid (AB 17,19).

Een bezoek dat zo absoluut is, kan niet een welbepaalde plaats krijgen in de biografie, het is een trance die niet ophoudt en daarom ook geen begin kent. Maar het is deze energie, suggereert Lyotard, die de pen van Augustinus in beweging zet, en ze is door de trance opgewekt. De pen (*stilus*) van Augustinus kan en wil niets anders dan poëzie schrijven.⁹ In de hierboven geciteerde passage over het binnenkomen van God via de vijf zintuigen leest Lyotard een variant op de antieke figuur van het erotische ‘blazen’, dat tot ons is gekomen via het hoofse canto: een laatmiddeleeuwse dichtvorm waarin de eigenschappen van een vrouw één voor één bezongen werden. De toonzetting van zo’n *blason* was dikwijls sensueel.¹⁰ De psalm is dus in feite het ‘blazen van een lichaam in vervoering’ (AB 17). Een lichtelijk veranderd blazen is het intussen wel: niet de beschrijving van het lichaam van de geliefde, deel voor deel, maar een beschrijving van de toestand van het *eigen lichaam* nadat het door de beminde is bezocht.

Lyotard leest het begin van de *Confessiones* dus als een mystiek gedicht dat gelijkenis vertoont met het Hooglied. De innerlijke mens van Augustinus wordt door deze gebeurtenis tot een en al getuigenis (AB 20). Hij is zichzelf niet meer, want hij is omgevormd tot 'de ander van het daar'. Zo werd hij tot getuige van 'iets' waarvan eigenlijk geen getuigenis mogelijk is. Als het bezoek verdwenen is voelt hij zich vreemd in de wereld: de dingen die hij om zich heen ziet zijn *zichzelf* niet meer. Ze verwijzen naar het onzichtbare, naar God, die zich vooral aanwezig stelt in zijn afwezigheid.

Door deze ingrijpende ontmoeting is bij Augustinus het evenwicht tussen *binnen* en *buiten* verstoord geraakt. Aan de ene kant is er het inzicht dat God, naar wie hij daarbuiten op zoek is, daar juist niet gevonden kan worden. 'God zijn wij niet', zeggen de dingen, maar 'hij heeft ons gemaakt'. De afwezigheid van God 'daarbuiten' is een reden zich tot het innerlijk te keren, en te gaan zoeken in zijn geheugen, dat hij vergelijkt met een paleis waar talloze kamers te vinden zijn die weer naar andere kamers verwijzen. Ook daar treft hij God niet zomaar aan: God is niet in het geheugen, maar op een plaats die geen plaats is. U bent 'in u, boven mij' (*in te, supra me*), schrijft Augustinus. God blijkt bij het geheugen aanwezig te zijn als de *waarheid* ervan, als de horizon eromheen die het bewustzijn zelf niet omvatten kan.

Dit inzicht over God leidt ook tot zelfinzicht. De ontdekkingen over God geven toegang tot een ander perspectief op de eigen ziel of geest. Als God boven de geest woont, als Hij *eromheen* woont, dan zal de geest zichzelf nooit helemaal kunnen omvatten.

De geest is dus te beperkt om zichzelf te omvatten. Maar waar zou het dan zijn, datgene wat hij van zichzelf niet vat?
(x,viii)

God – zo schrijft Lyotard met Augustinus mee – is *oneindig* ten opzichte van elk aspect waaronder men hem probeert te begrijpen. Hij moet vergeleken worden met een uitgestrekte zee die een spons omvat (AB 23). Deze spons, hoe groot ook, blijft altijd eindig ten opzichte van de zee die haar (hem) in zich bergt. Het bezoek is te groot voor de geest van de belijder, maar tegelijkertijd is hij er vol van en zoekt naar woorden.

...zoekend naar een voorstelling van de wijze waarop gij, heer, aanwezig zijt in de schepping, gebruikt hij het volgende beeld: de totaliteit van lichamen, inbegrepen de plaatsen die bezet zijn door zuivere geesten als waren zij lichamen, vormt één enkele, zeer grote massa, die ik me niet groot genoeg kan voorstellen, want ik weet niets van haar reële omvang, ze vormt dus nog altijd een naar alle kanten beperkte massa, terwijl gij, heer, haar omvat en van alle kanten binnendringt, *ex omni parte ambientem et penetrantem eam*, want gij zijt oneindig ten opzichte van elk aspect waaronder men tracht u te vatten. Het is, voegt hij toe, alsof een zee, één enkele zee zich uitstreckte van elk mogelijk heinde tot elk mogelijk verre, ja tot over het onmetelijke heen, en die zee zou een grote spons in zich dragen, die men zich net zo groot kan voorstellen als men wil, maar die toch altijd eindig blijft, en die spons zou door en door verzadigd zijn van de grenzeloze zee [V II, v].

SCHRIJVEN IS NIET ASCETISCH

Augustinus werd dan wel bekend en soms ook bekritiseerd om zijn ascetisme, maar Lyotard stelt nu vast dat de schrijver van de *Belijdenissen* zich in stilistisch opzicht allerminst ascetisch opstelt. De belevingen die Augustinus opdoet met God mogen dan overweldigend zijn, toch kiest hij er niet voor om zich in een bescheiden zwijgen te hullen. Integendeel: hij laat zich als schrijver helemaal gaan, hij zoekt diverse stilistische ingangen om te vertellen wat

hem overkomen is. Telkens vindt hij nieuwe manieren om de extase te beschrijven. Hij houdt zijn woorden daarbij niet terug, maar verdrinkt er bijna in, net als de lezer. In zijn beschrijvingen van de ontmoeting met God is hij niet terughoudend en karig, maar eerder *spilziek*. De godservaring stuurt hem niet in de richting van de beperking, de juiste bepaling of de redelijke doordenking, maar leert hem juist opnieuw te voelen en te genieten. Lyotard beschouwt deze tot leven gewekte sensualiteit als vorm van een heilige vreugde. Augustinus' verlangen is niet nihilistisch, maar uiterst lichamelijk. Geloofservaring zoals die van Augustinus betekent niet noodzakelijk dat je je zinnelijke driften onderdrukken moet. Integendeel: die kunnen door de godsontmoeting en het godsverlangen juist verder worden opgezweept. De ervaring van God hoeft niet dialectisch, negativistisch en repressief te zijn (AB 24).

Intussen ontstaat er wel een interessante spanning tussen de lichamelijk beleefde godservaring en de ervaringen waarvan Augustinus afscheid moet nemen: alles wat verbonden is met zijn oude leven van plezier, nietigheid en ijdelheid. Immers, als het bezoek van God in het kader van een erotisch verlangen begrepen kan worden, komt het dan niet op één lijn te staan met dat wat Augustinus duidt als de *consuetudo*, de 'macht der gewoonte', de macht die hem aan zijn oude leven laat hechten? Er is een gelijkenis tussen het bezoek en de macht der gewoonte, de valstrikken waarin het seksuele hem laat lopen (AB 29).

Vooraf in paragrafen over de begeerten (*concupiscentiae*) in boek x blijkt dat de bekeerde Augustinus nog altijd een gevecht moet leveren tegen zijn plezier in lichamelijk genot, zijn ongebreidelde nieuwsgierigheid en zijn al even grenzeloze eierzucht. Wat is er door de bekering nu eigenlijk veranderd? Is ze niet principieel onvoltooid, onaf? Dat is ook de vraag die Lyotard stelt en uitwerkt in de paragrafen die volgen. Hij legt daar een verband tussen de onvoltooidheid van de bekering, de seksualiteit en de tijd. Ook het schrij-

ven wordt erbij betrokken. De *Belijdenissen* zijn immers de poging om door de tijd heen schrijvend een verband te zoeken in de levenservaringen die tot de bekering hebben geleid. Al schrijvend onderzoekt Augustinus wat hem eerder van de bekering afgehouden heeft én wat hem *na* de bekering steeds weer verwijdert van het overrompelende moment van die ontmoeting.

De zondaar is weliswaar bekeerd, maar niet met zijn hele leven 'naar de andere kant van het firmament gesprongen'. De tijd is nog altijd de tijd van de verdaging en het uitstel, een tijd waarin een directe ontmoeting met het absolute niet mogelijk lijkt (AB 24). Lyotard vindt in het slot van de *Belijdenissen* een duidelijke aanwijzing dat de bekering onvoltooid was en het bittere gevoel dat ermee gepaard gaat. Was Augustinus ooit wel klaar met zich te bekeren? Of is en blijft hij de 'boeteling' die vast is blijven zitten aan alles wat hem daarvoor ook al zo stevig in de greep had: zinnelijkheid, ongeremde nieuwsgierigheid en ambitie? En is de tijd wel de *grote tijd*, die uitloopt op de zekerheid van een uiteindelijke ontmoeting met God, waarin de ziel rust zal vinden? Of is de tijd vooral, nog altijd, wat hij steeds al was: de tijd van futiele geschiedenissen, een verloop dat eindigt met de dood – omdat die andere tijd, de tijd waarin God (gij) gisteren en heden dezelfde is, voor het eindige schepsel onbereikbaar is?

SCHRIJVEN ALS GETUIGEN

Welke plaats heeft het schrijven nu? Het schrijven van Augustinus is niet ascetisch, zeiden we zojuist met Lyotard, maar het is wel een vorm van zelfonderzoek. Er zijn nog meer motieven voor het schrijven te vinden: is het niet een poging de overrompelende gebeurtenis te redden van het vergeten? Tegelijkertijd is de belijdenis een offer, gewijd aan God, maar ook aan de broeders die met de opgetekende ervaringen hun voordeel kunnen doen. Maar, vraagt Lyotard zich af, hoe moet Augustinus zich in verhouding

tot de anderen (zijn lezers) bevrijden van dit schrijven dat hem roem bezorgt, en dat hem zodoende weer afleidt van de godservaring waarnaar hij blijft verlangen (37/38)? Hoe bevrijdt hij zich van de invloed van het denken (de *animus*), dat hem doet verlangen de disparate stukken van zijn innerlijk in een redelijk verband te brengen? Anders gezegd: hoe kan hij al schrijvend werkelijk recht doen aan de gebeurtenis die hem ooit in de greep kreeg en meesleepte?

Deze vragen lopen uit op het bepalende verschil (of 'geschil') waarvan Lyotard meent dat het niet gelijkgetrokken kan worden. Het schrijfproces van de *Belijdenissen* is volgens hem het effect van een gebeurtenis die te groot is om te ontvangen en die daarom nooit helemaal in het innerlijk of het geheugen kan worden ondergebracht. De 'gij' die Augustinus heeft ontmoet kan niet in het geheugen zijn aangekomen voor er een ontmoeting heeft plaatsgevonden. Maar een werkelijke ontmoeting lijkt niet mogelijk te zijn, die kan niet worden beleefd op grond van het ik. Het effect van de ontmoeting lijkt immers een gewelddadige opheffing (explosie) van het ik te zijn (AB 20,43). Er is een grote afstand tussen deze explosie en het denken, dat door dit bezoek gespleten blijft en gescheiden van zichzelf. Bij die kloof blijft Lyotard stilstaan. Hij constateert dat Augustinus haar herkend heeft, maar misschien is hij zich niet voldoende bewust geweest van de betekenis van deze kloof.

HET INNERLIJK ALS DORST NAAR GOD

We kunnen nu de titel van het boek van Lyotard verklaren: het zou in de *Belijdenissen* slechts moeten draaien om één *Confession*, één *Belijdenis*: de belijdenis van het onvermogen van de schrijver om recht te doen aan de overweldigende ervaring waarmee de 'gij' van zijn tekst zich heeft gepresenteerd. Het probleem is misschien dat er een tekst en zelfs een boek moet ontstaan waarachter de echte getuige – het zienvlees, dat alleen maar voelen kan – verdwijnt.

Waarom dan toch schrijven? Ook het schrijven is getuigen, maar in het schrijven ziet Lyotard Augustinus heen en weer gaan tussen de *animus* – het intellect, dat filosofisch rede-neert – en de *anima* – het zielenvlees dat door de ontmoeting getroffen is. De tekst van de *Belijdenissen* verschijnt dan als een poging betekenis te geven aan iets dat een onnoemelijk teveel aan betekenis heeft en daardoor betekenisloos dreigt te worden. Het is bovendien een libidinale, meeslepende ervaring die nog meer om herhaling smeekt dan de andere, meer wereldse lusten waarmee Augustinus in zijn eerdere leven bekend was.

Daarmee geeft Lyotard niet alleen een nieuwe benadering van Augustinus' innerlijk, dat ontstaat als resultaat van een overweldigend affect (vanwege Gods overmaat), maar geeft hij in één beweging ook een ander perspectief op de verhouding van godsliefde en eigenliefde: beide vormen van liefde beginnen op elkaar te lijken, het zijn allebei gestalten van dezelfde lust.

Deze benadering is niet zonder problemen. Om slechts één punt te noemen: er lijkt in dit concept geen ruimte meer te zijn voor het agapeïsche element van de liefde, zowel in Augustinus zelf (wat tot uiting komt in zijn verhouding tot de broeders) als de gevende liefde van God, die hem de ervaring gaf te worden samengebracht uit de verstrooiing.¹¹ Aan dit heel belangrijke element dat de toon zet voor het tiende boek van de *Belijdenissen* geeft Lyotard helemaal geen aandacht. Hij lijkt het te beschouwen als 'theologie', een kwestie van 'gewoontevorming' (AB 43) waarmee de schrijver Augustinus zich verijdert van wat werkelijk van belang is: de barst, de afgrond van geestesvervoering die door zijn tekst heen loopt, maar waarvoor hij, in zijn leven en schrijven, steeds verder terugschrikt. Lyotard schetst van Augustinus dus vooral een portret dat in het teken staat van zijn eigen denken over de esthetica van het sublieme: hoe te getuigen van iets dat aan de geëenwoordiging ontsnapt?

Toch kan zo'n eenzijdigheid ook behulpzaam zijn. Als Lyotard iets zichtbaar maakt, dan is het wel deze barst, dit niet te helen verschil, dat door de theologie en de filosofie loopt. Via Augustinus stelt hij een belangrijke vraag aan het filosofisch en theologisch spreken en schrijven. Welk spreken kan recht doen aan de gebeurtenissen die het innerlijk zozeer raken dat het letterlijk *buiten zichzelf* is geraakt? Misschien moet het in de eerste plaats een poëtisch spreken zijn, in het spoor van de psalmen. Wie dat tot zich door laat dringen, zal wel oppassen om het innerlijk en de ziel apart van het lichaam te beschouwen. Het verlangen van het innerlijk naar God is in de taal van de psalmen een lichamenlijk verlangen: een 'dorst naar God'. Dat verklaart de lichamenlijke ondertoon van *Augustinus' belijdenis*.

LITERATUUR

- B. Blans, Lyotard and Augustine's Confessions, *Augustiniana* 53, 2003, pp. 31-51.
- G.L. Bruns, The Senses of Augustine (On Some of Lyotard's Remains), *Religion & Literature*, Vol. 33/3, Autumn 2001, pp. 1-23.
- C. Doude van Troostwijk, Augustinus aan zee. Absolute taal en temporaliteit in Lyotards lezing van de *Belijdenissen*, in: Jean-François Lyotard, *Augustinus' belijdenis*. Baarn-Kapellen: Kok Agora-Pelckmans 1999.
- Richard Kearney, *States of Mind. Dialogues with contemporary thinkers on the European mind*. Manchester 1995.
- J.-F. Lyotard, *Économie Libidinale*. Paris: Minuit 1974.
- , *La Confession d'Augustin*. Paris: Galilée 1998, vertaald door C. Doude van Troostwijk en F. van Peperstraten als *Augustinus' belijdenis*. Baarn: Kok Agora 1999.
- , *Postmoderne fabels*, vertaling Ineke van der Burg. Kampen: Kok Agora 1993.
- , *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd*, vertaling Ineke van der Burg e.a. Kampen: Kok Agora 1992.
- F. van Peperstraten, *Jean-François Lyotard, Gebeurtenis*

en rechtvaardigheid. Kampen-Kapellen: Kok Agora-Pelckmans 1995.

Renée van Riessen (red.) *Augustinus modern en postmodern gelezen*. Budel: Damon 2009.

Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge 1989.

NOTEN

- 1 Jean-François Lyotard, *La Confession d'Augustin* (1998), vertaald door Chris Doude van Troostwijk en Frans van Peperstraten als *Augustinus' Belijdenis* (1999). Verwijzingen in de tekst naar de Nederlandse vertaling, afgekort als AB gevolgd door het paginanummer.
- 2 Zie Ben Vedder, 'Martin Heidegger over Augustinus' verlangen' in: Renée van Riessen (2009: 23-40).
- 3 Zie Charles Taylor (1989: 127-141). Het aan Augustinus gewijde hoofdstuk heet 'In interiore homini'. Zijn bijdrage was de aansporing zich 'naar binnen' te keren: 'Augustine is always calling us within' (129).
- 4 Het geheel staat in het teken van de esthetica van het sublieme, zie hierover *Het onmenselijke* (1992: 93-115 en 130-140) en het essay 'Anima minima' in *Postmoderne fabels* (1993).
- 5 Lyotard (1974: 17).
- 6 Zie noot 4 over de esthetica van het sublieme bij Lyotard, zie ook Van Peperstraten (1995: 77-89).
- 7 Kearney (1995: 303).
- 8 Lyotard gebruikt in dit verband het neologisme 'l'âme-chair' in de vertaling 'zielenvlees' (Lyotard 1998: 22-23).
- 9 Aan de hand van Lyotards essay wijst Gerald Bruns op het 'heidense' spoor van Ovidius in Augustinus' schrijven, zie G.L. Bruns (2001: 1-23).
- 10 Vergelijk bijvoorbeeld het 'Blason du beau têtin' van Clement Marot. Shakespeare stak de draak met het *blason* in Sonnet CXXX 'My Mistress' Eyes are nothing like the Sun'. De herkomst van het blazoen dateert van voor de middeleeuwen: ook Catullus schreef gedichten in deze

trant, waardoor het aannemelijk is dat Augustinus deze dichtvorm gekend heeft.

- 11 Zie voor een uitvoeriger kritiek op dit aspect van Lyotards herlezing mijn 'Onvoltooid verlangen, Lyotard over Augustinus' in Renée van Riessen (2009: 114-116 en 122-127) en Bert Blans (2003: 48-51).