

Academiejaar

2024-2025

De waarde van vriendschap? Augustinus en Agamben, van individu naar gemeenschap

Kathleen Sterckx

Wijsbegeerte

Masterproef ingediend voor het behalen van de titel van Master in de Wijsbegeerte

Promotor

Prof. dr. Willem LEMMENS



Universiteit Antwerpen

Faculteit Letteren
en Wijsbegeerte

Abstract

In onze postmoderne tijd, gekenmerkt door individualisering en sociale fragmentatie, rijst de vraag hoe we een diepe en duurzame verbondenheid met elkaar kunnen verwezenlijken, in plaats van ons te isoleren in eenzaamheid.

Vanuit een hermeneutische lezing van Augustinus' *Belijdenissen* wordt de waarde van vriendschap onderzocht als existentiële ervaring en sociale werkelijkheid, evenals de ervaring van rouw om het verlies ervan. In dialoog met Giorgio Agambens essay *The Friend* wordt aangetoond dat Augustinus ons vandaag nog veel te zeggen heeft over de betekenis van vriendschap en haar intrinsieke kwetsbaarheid. Deze studie maakt zichtbaar dat vriendschap niet louter een aangename aanvulling op het leven is, maar fundamenteel constitutief voor ons bestaan.

Agamben reikt de filosofische taal aan voor wat Augustinus ons doet ervaren. Hun beider visie onthult vriendschap als een gedeelde wijze van bestaan, die behoort tot de hoogste waarden van ons mens-zijn.

Kernwoorden: Vriendschap – Rouw - Augustinus – Agamben – Verbondenheid - Kwetsbaarheid

Aantal woorden: 24652 (exclusief appendix 2)

Dankwoord

Een scriptie schrijf je nooit alleen. Grote dank gaat uit naar mijn promotor, professor Willem Lemmens, voor zijn begeleiding, kritische reflecties en bemoedigende woorden tijdens het schrijven van deze masterproef, en voor zijn respect voor mijn zelfstandigheid. Zijn vertrouwen en scherpe inzichten hebben mijn denken telkens verrijkt en mij aangespoord tot verdere verdieping.

In een werk over vriendschap en verbondenheid past het om ook de mensen te danken die mij in dit proces hebben gedragen. Aan Jef, voor zijn onuitputtelijke en onvoorwaardelijke steun (en geduld!). Aan Arne, Zara en Robbe, voor hun eerlijke interesse en medeleven. Bijzondere dank aan Sigrid, voor haar zorgvuldige en op onnavolgbare wijze uitgevoerde nalezing van de tekst. Aan Kaat, voor haar vertrouwen in mij en haar aanhoudende overtuiging dat ik dit kon. Aan Broeder Jonas en Luc, voor het lezen van mijn werk en hun eerlijke, opbouwende commentaar. Aan allen: deze scriptie draagt ook sporen van jullie vriendschap en van jullie nabijheid - mijn warme dank daarvoor.

Inhoud

Inleiding	5
1. Over de betekenis van vriendschap.....	7
1.1 Wat is vriendschap?	7
1.2 Historische verschuiving in het concept vriendschap	13
2. Amicitia bij Augustinus	18
2.1 Biografische momenten als hermeneutische sleutel tot Augustinus' vriendschapsbegrip	18
2.2 Relevantie en invloed van Augustinus	21
2.3 Wat is vriendschap voor Augustinus?.....	27
3. Rouw en de kwetsbaarheid van vriendschap	37
3.1 Rouw en vergankelijkheid bij Augustinus	37
3.2 Hedendaagse visie op rouw.....	44
4. Amicitia en Amico: Augustinus en Agamben in dialoog	51
4.1 Giorgio Agamben: een korte biografie.....	51
4.2 Vriendschap als filosofische getuigenis	51
4.3 Vriendschap tussen Augustinus en Agamben: Een kritische dialoog	58
CONCLUSIE	63
BIBLIOGRAFIE.....	64
Appendix 1: Tijdslijn van Augustinus' Leven	66
Appendix 2: Kritische zelfreflectie over het gebruik van generatieve AI	67

De waarde van vriendschap? Augustinus en Agamben, van individu naar gemeenschap.

Inleiding

Wat is de waarde van vriendschap, zowel voor het individu als voor de samenleving? Kan Augustinus ons hierover vandaag nog iets leren?

Is vriendschap van wezenlijk belang? In ons persoonlijke leven? Kan zij fungeren als het bindmiddel dat menselijke verbondenheid in de samenleving versterkt? En waarom raakt het verlies van een vriend ons zo diep? Hoewel vriendschap tot de meest betekenisvolle menselijke ervaringen behoort, heeft zij eeuwenlang in de marge van de westerse filosofie gestaan. Ook Augustinus heeft vriendschap niet systematisch gethematiseerd, maar ze is overal in zijn werk aanwezig - indringend en persoonlijk. Wat wordt er zichtbaar wanneer we zijn denken in dialoog brengen met dat van Giorgio Agamben, die vriendschap herwaardeert als politieke en existentiële categorie?

Aurelius Augustinus (354-430), beter bekend als Augustinus van Hippo en een van de meest originele denkers uit de westerse traditie, beschouwde vriendschap als een onmisbaar onderdeel van het menselijk bestaan. Zijn diepmenselijke en doorleefde beleving van vriendschap, en van de rouw om het verlies ervan, roept de vraag op waarom zijn woorden tot op heden met zo'n indringende kracht blijven raken. Hoewel Augustinus' denken diep geworteld is in een religieuze context, reiken zijn inzichten over vriendschap en verlies verder dan het strikt theologische. Mijn benadering van Augustinus is existentieel, in de lijn van denkers als Hannah Arendt, Jacques Derrida en Giorgio Agamben. Wat mij in eerste instantie aantrok om vanuit Augustinus te werken, is de ongeëvenaarde schoonheid en de filosofische diepgang waarmee hij over vriendschap schrijft. Augustinus is misschien niet de meest voor de hand liggende auteur als uitgangspunt voor een hedendaagse scriptie. Zijn naam is bekend, maar vaak fronsen mensen de wenkbrauwen wanneer ik vertel dat ik met zijn denken aan de slag wil. Met deze scriptie hoop ik ook aan te tonen dat hij een uitzonderlijk veelzijdig denker is, die met een onwaarschijnlijke taalgevoeligheid en intellectuele diepgang de meest fundamentele menselijke vragen onderzoekt.

In *Confessiones* (Belijdenissen), een van Augustinus' bekendste werken, wordt duidelijk hoe belangrijk vriendschap voor hem is: hij leeft altijd omringd door vrienden en benadrukt dat hij zonder hen niet gelukkig kan zijn. Volgens hem zijn er twee essentiële voorwaarden voor een goed leven: gezondheid en vriendschap. Dit alles prikkelt me om nader te onderzoeken wat Augustinus ons over vriendschap te zeggen heeft. Ik zal het denken van Augustinus benaderen vanuit een hermeneutisch perspectief, aangezien we woorden uit het verleden niet ongenueanceerd als richtinggevend voor onze eigen tijd kunnen beschouwen. Door zijn teksten niet enkel te reproduceren, maar ze te interpreteren, kunnen we ontdekken welke betekenis ze dragen voor ons nu en hoe ze onze eigen situatie kunnen verhelderen.

Ik pretendeer niet een diepgaande kennis van het Latijn te hebben en de teksten in de oorspronkelijke taal te kunnen lezen. Daarom werk ik met Nederlandse vertalingen. Uitzonderingen vormen de citaten uit *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus* (*Over tachtig verschillende vragen*) en uit *Confessiones* die afkomstig zijn uit de oorspronkelijke Latijnse tekst.

De filosofisch rijke visie van Augustinus op vriendschap onderzoek ik in verhouding tot die van de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben, die in *The Friend* (L'amico) een ontologische benadering van vriendschap ontvouwt. In zijn beschouwing overstijgt vriendschap het relationele en sociale; ze is een gedeelde bestaanswijze die aan gemeenschap voorafgaat en haar mogelijk maakt.

In deze scriptie onderzoek ik de waarde van vriendschap voor zowel het individu als de samenleving, en beoog ik aan te tonen dat Augustinus - in dialoog met Agamben - ons hierover nog altijd veel te zeggen heeft, in het bijzonder in een tijd van individualisering en sociale fragmentatie. Ten eerste sta ik stil bij de vraag wat vriendschap is en schets ik in grote lijnen hoe de betekenis en opvattingen over vriendschap door de tijd heen zijn verschoven. Vervolgens verdiep ik mij in Augustinus' visie op vriendschap en rouw, waarbij de vraag rijst hoe vriendschap en vergankelijkheid zich tot elkaar verhouden en hoe dit zijn denken en bestaan fundamenteel beïnvloedt. In dit kader neem ik ook kort een hedendaags perspectief op rouw in beschouwing, aan de hand van inzichten van rouwexperte Uus Knops. Ten slotte plaats ik Augustinus en Agamben in dialoog, waarbij ik onderzoek hoe Agambens hedendaagse reflecties over vriendschap in *The Friend* zich verhouden tot de Augustijnse benadering en in hoeverre deze verhouding ons dichter brengt bij een waarachtige beleving van vriendschap - een vriendschap tussen feilbare mensen, gekenmerkt door gebreken en kwetsbaarheid.

De kiem voor deze scriptie werd gelegd in het mastervak “Grondige studie ethiek”, gedoceerd door mijn promotor, professor Lemmens, waarin vriendschap werd bestudeerd vanuit verschillende denktradities.

1. Over de betekenis van vriendschap

1.1 Wat is vriendschap?

Vriendschap en filosofie zijn zo diep met elkaar verbonden dat filosofie zonder vriendschap niet zou kunnen bestaan.¹ Deze nauwe relatie, zoals Agamben benadrukt, is geworteld in het feit dat “filosofie” zelf het woord *philos* - vriend - in zich draagt.² In de klassieke wereld ervaarde men deze nauwe band tussen vriendschap en filosofie als vanzelfsprekend, maar tegenwoordig lijkt die relatie in diskrediet te zijn geraakt. Filosofen ervaren een zekere gêne bij de gedachte aan vriendschap als een wezenlijk onderdeel van hun denken, alsof het een ongemakkelijke, clandestiene metgezel is. Agamben illustreert dit met een correspondentieproject over vriendschap met de Franse filosoof Jean-Luc Nancy, dat paradoxaal genoeg juist door hun vriendschap werd bemoeilijkt. Zij verwachtten dat hun vriendschap een bevoorrechte toegang zou zijn tot het onderwerp, maar ze bleek een obstakel: de persoonlijke dimensie verduisterde de filosofische reflectie.³

Deze observaties roepen vragen op: vormde vriendschap in de antieke oudheid een meer natuurlijke context voor het denken? Is filosoferen in de loop der tijd verschoven naar een meer academische en op zichzelf gerichte activiteit, terwijl persoonlijke ervaringen er nooit helemaal van losstaan en het denken onvermijdelijk mee bepalen? Heeft de bijzondere aard van vriendschap - haar intieme en vaak ongrijpbare karakter - ertoe bijgedragen dat het thema binnen de filosofie nooit volledig centraal is komen te staan? Hoewel Aristoteles vriendschap uitgebreid behandelt in twee boeken van zijn *Ethica Nicomachea*, heeft het thema nadien nauwelijks nog een prominente plaats gekregen binnen het dominante discours van de westerse

¹ Giorgio Agamben, ‘The Friend’, in *What Is an Apparatus? And Other Essays*, vertaald door David Kishik en Stefan Pedatella (Stanford, California: Stanford University Press, 2009), 25.

² Agamben, 25.

³ Agamben, 26.

traditie. Filosofen hebben het onderwerp vriendschap wel besproken, maar vaak slechts als onderdeel van bredere discussies.

Een bekend motto dat vaak opduikt wanneer er over vriendschap wordt gefilosofeerd, schrijft Diogenes Laërtius⁴, een Griekse biograaf van beroemde filosofen, toe aan Aristoteles, hoewel het nergens in diens geschriften voorkomt: *O philoi, oudeis philos* (O vrienden, er zijn geen vrienden). Deze oorspronkelijke en raadselachtige paradox wordt betwist. Er zou een schrijffout in de overleveringen zijn gemaakt, waarbij één letter te weinig is overgenomen. Na een korte opzoeking vond Agamben in de nieuwe editie van Laërtius' *Leven en leer van beroemde filosofen* uit 1616 een schijnbaar bijna identieke variant, maar met een geheel andere en minder raadselachtige betekenis: "*Oi philoi, oudeis philos*" (Hij die (te) veel vrienden heeft, heeft geen enkele vriend).⁵ Montaigne, Nietzsche en Derrida gebruiken de oorspronkelijke variant, volgens Agamben niet uit onwetendheid, maar omdat de betekenis van de mysterieuze formulering een fundamentele rol speelde in de structuur van hun denken. Net als Agamben erkent Derrida in *Politiques de l'amitié* het betekenisverschil tussen de twee varianten, en kiest hij doelbewust voor de oorspronkelijke paradox als uitdrukking van de onophefbare spanning tussen singulariteit en gemeenschap in vriendschap.⁶ Voor Agamben is de tweede betekenis helder, en uit wat ik erover gelezen heb, blijkt dat dit ook de gangbare opvatting is. Toen ik dit voor het eerst las, was het ook voor mij meteen duidelijk dat de tweede versie de juiste moest zijn. Het is algemeen bekend dat wie (te) veel vrienden heeft, geen enkele echte vriend heeft. Aristoteles stelt in de *Ethica Nicomachea* dat het bij veel vrienden moeilijk wordt om vreugde en verdriet met grote betrokkenheid te delen.⁷ Met vrienden breng je tijd door en deel je je leven. Door de beperkte tijd en energie die de menselijke conditie kenmerkt, is het onmogelijk om dat met velen te doen. Toch nodigt de cryptische versie uit tot verder nadenken, omdat ze diepgaande filosofische vragen oproept over de mogelijkheid van ware vriendschap. In de context van Aristoteles' ideaal van wederkerige, op deugd gebaseerde vriendschap

⁴ Diogenes Laërtius (3e eeuw n.Chr.) is vooral bekend om zijn werk *Leven en leer van beroemde filosofen*, een verzameling biografieën en uitspraken van Griekse denkers. Hoewel zijn werk een waardevolle bron is voor de geschiedenis van de filosofie, wordt het vaak als anekdotisch en onkritisch beschouwd.

⁵ Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, vertaald door Rein Ferwerda (Amsterdam: Ambo, 2008).

⁶ Gido Berns, 'De Tijd van de Vriendschap. Vriendschap, Broederschap en Democratie bij Derrida', *Tijdschrift voor Filosofie* 75 (2013): 240-46.

De paradox hier is dat vriendschap verlangt naar nabijheid en gemeenschap, maar tegelijk blijft de ander altijd uniek en ongrijpbaar. Volgens Derrida toont dit motto dat vriendschap nooit volledig vast te leggen is - ze is tegelijk verbondenheid én een erkenning van verschil.

⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vertaald door Charles Hupperts en Bartel Poortman (Eindhoven: Damon, 2022), 273.

onderstreept dit motto hoe deze perfecte vriendschap ongrijpbaar is. Dwingt een moment van filosofische introspectie ons niet te erkennen dat wij zelf ook geen vriend hebben met wie we in volmaakte harmonie en wederkerige welwillendheid verkeren? *O philoi*, ja, we hebben vrienden, maar *oudeis philos* - geen met wie we een onwankelbare en ideale band delen. Als dat de norm is voor vriendschap, dan zijn er inderdaad geen vrienden. Dit leidt ons tot een verdere verkenning van de vraag: wat is vriendschap?

Agamben heeft een intrigerende visie die niet overeenkomt met de gangbare opvatting van vriendschap als een interpersoonlijke relatie. Hij beschouwt ze als een *synaistanesthai* - het gedeeld waarnemen van het bestaan - en als een *con-divisie* van zijn, een gedeeld-zijn dat de verschillen tussen vrienden niet opheft, maar juist laat bestaan. Hier kom ik later uitgebreid op terug, maar ik stip alvast een gedachte aan die later verder ontvouwd zal worden: wat als vriendschap niet zozeer iets is wat men “heeft”, maar een manier van samen-zijn die ons wezenlijk bepaalt?

Een vriendschapsband is eigenlijk geen vanzelfsprekende band, toch gaan mensen die aan. Het is van alle tijden dat mensen een vorm van verbondenheid ontwikkelen die buiten hun directe kring of gemeenschap valt. Toch is deze verbondenheid niet zo gemakkelijk te duiden, minder gemakkelijk dan een partnerschap dat maatschappelijk helder is. Vaak gaat het in dat geval over één persoon met wie je meestal samenwoont. De ouder-kindrelatie is wellicht nog duidelijker. Deze relaties zijn niet enkel biologisch of affectief, maar worden ook wettelijk vastgelegd en, in bepaalde omstandigheden, juridisch bemiddeld. Vriendschap daarentegen vul je vrij en variabel in. Wat je doet en hoe vaak je elkaar ziet, dat zoek je samen uit. Maar wie noem je eigenlijk vrienden? Het is een zeer breed begrip. Een paar fijne collega's kunnen vrienden zijn, op de sportclub heb je een groep mensen met wie het goed klikt, met de jeugdvrienden spreek je ook nog een paar keer per jaar af en dan zijn er nog vrienden waar je graag apart mee afspreekt. Wanneer noem je iemand “vriend”? Wat maakt een vriendschap “goed”? Hier zijn verschillende visies op.

Vriendschap is een universele relatie en van alle tijden, Aristoteles dacht er al over na. Het is niet toevallig dat hij hier ruim aan bod komt als sleutelfiguur in de filosofische traditie, als een van de weinigen die systematisch over vriendschap nadacht en er in zijn *Ethica Nicomachea* twee boeken aan wijdde. Bovendien vormt zijn ontologische analyse van vriendschap de basis voor Agambens herinterpretatie ervan. Naast de ontologische dimensie die Aristoteles aan vriendschap toekent, beschouwt hij haar ook als een wezenlijk element van het menselijk bestaan. Zoals hij stelt:

“Vriendschap is zeer noodzakelijk voor het leven, want niemand zou ervoor kiezen om zonder vrienden te leven, ook al is hij in het bezit van al het andere dat goed is.”⁸

In zijn *Ethica Nicomachea* benadrukt Aristoteles een essentieel kenmerk dat in vrijwel elk discours over vriendschap terugkeert, namelijk het bestaan van wederzijdse welwillendheid (*eunoia*) tussen vrienden. Pas wanneer deze welwillendheid gepaard gaat met de nodige tijd en vertrouwdeheid, kan men spreken van een echte vriendschap.⁹

De differentiatie die Aristoteles maakt in soorten vriendschappen, is al een groot deel van het antwoord op onze vraag wat vriendschap is. Hij identificeert drie vormen die corresponderen met drie dimensies waarop liefde binnen vriendschap gericht kan zijn: op nut, plezier of deugd. Bij de eerste, vriendschap uit nut, bieden vrienden elkaar praktische ondersteuning. Of het nu gaat om advies over een film, een restaurant, of hoe je je moet voorbereiden op een sollicitatiegesprek, vrienden zijn er om met je mee te denken. Hier is wederzijdse genegenheid wel aanwezig, maar die komt grotendeels voort uit wederzijds voordeel. Deze relaties zijn buitengewoon nuttig in ons dagelijks leven. De tweede vorm is plezier: het samen beleven van leuke momenten. Met vrienden kun je lachen, kostbare herinneringen maken en met één woord de draad weer oppikken of opnieuw in lachen uitbarsten. Dit wederzijdse plezier is zeer waardevol. De derde en wellicht de meest wezenlijke vorm is “het goede op zich”¹⁰: vrienden willen elkaar zien groeien en “wensen elkaar het goede toe om hun persoon zelf.”¹¹ Aristoteles noemt dit “karaktervriendschap”¹², ze brengt de beste kwaliteiten in beide personen naar boven. Deze vorm van vriendschap overstijgt eigenbelang; het gaat om een gedeeld streven naar deugd en wederzijds welzijn. Hij beschouwt dit als de hoogste vorm van vriendschap: de karaktervriendschap als ideaal waarin de vriend een tweede zelf is en je samen opgaat in een ideaal van deugdzaamheid waar wederzijds vertrouwen bestaat. Dergelijke onbaatzuchtige vriendschappen zijn volgens Aristoteles zeldzaam en “zo’n vriendschap vereist ook tijd en vertrouwdeheid. De wens namelijk om vrienden te zijn ontstaat snel, vriendschap niet.”¹³

Een meer hedendaagse vertaling van “ware vriendschap” zien we bij de Britse filosofe Elisabeth Telfer, die breder gaat en niet gefocust is op het morele.

⁸ Aristoteles, 232.

⁹ Aristoteles, 234-36.

¹⁰ Aristoteles, 236.

¹¹ Aristoteles, 236.

¹² Aristoteles, 236.

¹³ Aristoteles, 236.

“The first element in the passions of friendship is affection; friends must have affection for, or be fond of, each other. (...) Affection does not seem to have any necessary connexion with the particular character of him for whom it is felt.(...) Affection is in this sense irrational.”¹⁴

In tegenstelling tot Aristoteles stelt Telfer dat genegenheid voor de uniciteit van de ander niet noodzakelijk voortkomt uit waardering voor diens (morele) karakter. Waarom is die persoon je vriend? Je kan niet helemaal uitleggen waarom, zoals Michel de Montaigne het zo mooi verwoordt “omdat hij het was, omdat ik het was.”¹⁵ Eerst is er de uitverkiezing en dan volgt een opbouw van loyaliteit, trouw, vertrouwen en intimiteit.

Een zuivere vorm van vriendschap is onbereikbaar, Kant ziet het als een Idee¹⁶, Simone Weil als een mirakel.¹⁷ Volgens Montaigne is het slechts met één persoon mogelijk en verschijnt het hooguit eens in de driehonderd jaar.¹⁸ Voor hem is het geen gegeven voor de mens, maar eerder een zeldzame of ongrijpbare werkelijkheid.

Maar deze harmonieuze opvatting wordt door Nietzsche juist ondergraven: voor hem is vriendschap geen harmonie, maar een dynamiek van uitdaging en confrontatie. Voor Nietzsche is de ware vriend diegene die mij confronteert met mijn vreemde ander wat me helpt mijn eigen pad op te gaan.¹⁹ Zoals hij zegt:

“Uw vriend moet uw beste vijand zijn. Uw hart moet hem het meest nabij zijn wanneer u zich tegen hem verzet.”²⁰

Vriendschap bestaat niet ondanks conflict, maar dankzij conflict. Juist door oprecht tegen iemand in te gaan, toon je dat je de vriendschap serieus neemt.

Het is algemeen bekend, en hoe meer onderzoek ik doe, hoe meer ik erin bevestigd word: vriendschap laat zich niet in een vaste definitie vangen. Misschien toont vriendschap zich eerder dan dat ze zich laat analyseren? Kom je meer te weten wat vriendschap is door een daad?

¹⁴ Elizabeth Telfer, ‘Friendship’, *Proceedings of the Aristotelian Society* 70 (1970): 251-52.

¹⁵ Michel de Montaigne, ‘Over de vriendschap’, in *De essays*, vertaald door Hans van Pinxteren (Amsterdam: Athenaeum, 2019), 237.

¹⁶ Herbert James Paton, ‘Kant on Friendship’, in *Proceedings of the British Academy*, vol. 42 (London: Oxford University Press, 1956), 150.

¹⁷ Simone Weil, *Amitié: L'art du bien aimer*, Petite Bibliothèque, Rivages Poche (Paris: Rivages, 2016).

¹⁸ de Montaigne, ‘Over de vriendschap’, 232.

¹⁹ Daniel I. Harris, ‘Nietzsche and Aristotle on Friendship and Self-Knowledge’, *The Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017): 246-47.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Zo sprak Zarathoestra*, vertaald door Ria van Hengel, negende druk (Amsterdam: BV Uitgeverij De Arbeiderspers, 2024), 57.

Zit het in een woord? In de intonatie? In de blik? Is vriendschap een gevoel dat we ervaren bij het denken aan, zien, horen of herinneren van de vriend? De waarde van zijn bestaan in ons leven, die ons als mens sterker en beter maakt? De vriend die me de goesting geeft om een betere versie van mezelf te worden? Wat Agamben de perfecte allegorie van vriendschap noemt, vind ik daarom bijzonder treffend.²¹ Hij verwijst naar een schilderij van Giovanni Serodine, waarin Petrus en Paulus op weg naar hun martelaarschap zo dicht bij elkaar zijn afgebeeld dat ze elkaar niet kunnen waarnemen (hun voorhoofden raken elkaar bijna).²² Deze indruk van extreme nabijheid wordt nog versterkt door het stille gebaar van hun nauwelijks zichtbare, trillende handen onderaan het schilderij. Dit beeld vangt voor Agamben de essentie van vriendschap: een nabijheid die zich niet laat vastleggen of definiëren.

Terwijl voor Agamben vriendschap een nabijheid is die zich niet laat vastleggen, omschrijft de Nederlandse filosoof Paul van Tongeren haar als een trouwe, vanzelfsprekende aanwezigheid. Hij spreekt over de vriend noch als een ander zelf, noch als een vreemde, maar als een Alypius die er gewoon is. Van Tongeren verwijst hiermee naar de trouwe vriend van Augustinus en een belangrijke figuur in zijn leven.²³ In *Confessiones* wordt hij vaak genoemd als een constante aanwezigheid, als iemand die zowel Augustinus' zoektocht naar waarheid deelde als een eigen innerlijk traject doormaakte. Op Alypius zal ik later uitgebreider terugkomen, maar ik kan alvast zeggen dat hij in *Confessiones* de vriend is die altijd nabij is. Misschien hebben we vandaag, meer dan ooit, nood aan nabijheid. In onze hedendaagse, postmoderne tijd - gekenmerkt door liberale democratie, globalisering, "vloeibare" grenzen en existentieel nihilisme - lijkt, sinds de dood van God, elke vorm van vaste waarheid of zingeving haar vanzelfsprekendheid te hebben verloren.²⁴ In deze fragmentarische wereld neemt de vriend misschien een tussenpositie in - niet als spiegel, niet als vreemde, maar als iemand die er eenvoudigweg is, op wie ik kan terugvallen. De vriend als hoop die overblijft in een absurd bestaan.

De manier waarop we vriendschap vandaag begrijpen en beleven, is niet los te denken van de geschiedenis. Voordat ik inzoom op Augustinus en Agamben, is het zinvol eerst stil te staan

²¹ Agamben, 'The Friend', 30.

²² Het schilderij "Het afscheid van Petrus en Paulus op weg naar hun martelaarschap" van Giovanni Serodine (ca. 1625–1626) bevindt zich in de Galleria nazionale di arte antica, Rome.

²³ Paul van Tongeren, *Doodgewone vrienden: Nadenken over vriendschap* (Amsterdam: Boom, 2023), 181.

²⁴ Zygmunt Bauman, *Vloeibare tijden: Leven in een eeuw van onzekerheid*, vertaald door de Valk, J.M.M., Derde druk (Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2018). Bauman ontwikkelt het beeld van de "vloeibare moderniteit", waarin hij beschrijft hoe sociale structuren, identiteiten en zekerheden aan stabiliteit verliezen. Een korte toelichting op zijn visie volgt op p. 21.

bij de bredere filosofische traditie rond vriendschap, om hun benaderingen beter te kunnen situeren binnen een historisch kader.

1.2 Historische verschuiving in het concept vriendschap²⁵

De betekenis van vriendschap heeft in de loop van de geschiedenis uiteenlopende invullingen gekregen, vaak beïnvloed door culturele, religieuze en filosofische ontwikkelingen. We zien dat er door de tijd heen een blijvende spanning bestaat tussen persoonlijke verbondenheid en universele idealen, en tussen aardse relaties en transcendente doelen. Ik geef een kort historisch overzicht van hoe de betekenis van vriendschap in de loop der eeuwen op verschillende manieren is ingevuld aan de hand van een aantal denkers die naar mijn mening belangrijke inzichten over vriendschap hebben geformuleerd.

Voor klassieke filosofen zoals Aristoteles is vriendschap (*philia*) essentieel voor het goede leven (*eudaimonia*). Hij ziet vriendschap niet alleen als een persoonlijke deugd, maar ook als een sociaal en politiek fundament. Zoals eerder besproken, onderscheidt Aristoteles drie soorten vriendschap: die gebaseerd op nut, plezier en deugd, waarbij de hoogste vorm - de karaktervriendschap - gekenmerkt wordt door een wederkerig verlangen naar het welzijn van de ander.

Met de opkomst van het christendom onderging de betekenis van vriendschap een ingrijpende verandering. Ook bij Augustinus zien we hoe vriendschap in het transcendente wordt geplaatst: ware vriendschap overstijgt voor hem de puur menselijke verbondenheid en bestaat uitsluitend in en door God. Deze concrete *amicitia* (vriendschapsliefde) krijgt daardoor een bijzondere dimensie binnen de *caritas* (de goddelijke liefde). Voor Augustinus is ware vriendschap niet slechts een menselijke deugd, maar ook een leerschool voor *caritas*. In zijn *Confessiones* beschrijft hij hoe aardse vriendschappen destructief kunnen zijn wanneer ze losstaan van God. Liefde die niet op God gericht is, kan volgens hem leiden tot pijn, zoals blijkt uit zijn eigen rouw na het verlies van een vriend.

In de latere middeleeuwen, toen het christendom steeds dogmatischer werd, kreeg vriendschap binnen de filosofie minder aandacht. Het thema werd minder expliciet behandeld dan bijvoorbeeld in de twee boeken over vriendschap in Aristoteles' *Ethica Nicomachea*. De

²⁵ Veel van wat volgt in dit historische overzicht is geïnspireerd door de colleges binnen het mastervak “Grondige studie ethiek” (2024), waarin het thema 'Ethiek en politiek van de vriendschap van Aristoteles tot Derrida' centraal stond.

exclusieve band die vriendschap kenmerkt, werd vaak gezien als een vorm van eigenliefde (*amor sui*) en daarom bestempeld als egoïsme wat in strijd was met het christelijke ideaal van onbaatzuchtige naastenliefde. *Caritas* (naastenliefde) moest zich richten op een universele liefde voor alle mensen, niet op een selectieve band met een vriend.

Binnen kloostergemeenschappen was er nog wel ruimte voor spirituele vriendschappen, maar deze moesten strikt gericht zijn op gezamenlijke toewijding aan God. De Benedictijnse kloosterregel waarschuwde bijvoorbeeld tegen te hechte persoonlijke relaties, omdat deze rivaliteit konden veroorzaken.²⁶

In het tijdperk van het humanisme herwon vriendschap haar plaats als een waardevolle menselijke relatie. Montaigne, die ik eerder al aanhaalde, was een van de invloedrijkste stemmen van de renaissance en wijdde in zijn *Essais* een beroemd hoofdstuk aan vriendschap, getiteld *De l'amitié*. Hierin beschrijft hij zijn diepe en exclusieve band met Étienne de La Boétie, die hij als uniek en onvervangbaar ervaart. Zijn beroemde uitspraak “Omdat hij het was, omdat ik het was”²⁷ illustreert hoe vriendschap volgens hem ontstaat uit een bijna ongrijpbare harmonie tussen twee mensen, vrij van praktische redenen of verplichtingen. Montaigne onderstreept het persoonlijke en autonome karakter van vriendschap en breekt met de middeleeuwse nadruk op het goddelijke als fundament van relaties. In plaats daarvan wordt vriendschap steeds meer gezien als een individuele keuze, gericht op emotionele verbondenheid en onthecht van religieuze of maatschappelijke verplichtingen. De nadruk verschoof naar de aardse en menselijke waarde van vriendschap, zonder dat ze noodzakelijk in dienst moest staan van een hoger transcendent doel.

Zowel bij Montaigne als bij Augustinus lijkt de dode vriend echter de enige mogelijke ideale vriend. Voor Montaigne wordt vriendschap na het verlies van La Boétie geperfectioneerd in de herinnering, terwijl Augustinus rouw gebruikt om de blik te richten op de goddelijke bestemming. Beiden delen het inzicht dat de perfecte vriendschap in haar puurste vorm niet volledig gerealiseerd kan worden in het aardse leven. Dit paradoxale aspect, waarin verlies en idealisering samenkomen, vormt een fascinerende parallel tussen beide denkers. In de *Belijdenissen* schrijft Augustinus over “de heerlijke vriendschap, gerijpt in de gloed van gelijksoortige belangstellingen”²⁸ in bewoordingen die lijken te resoneren in Montaignes latere

²⁶ Benedictus van Nursia, *Regel Richtsnoer voor monastiek leven*, vertaald door Vincent Hunink (Eindhoven: Damon, 2014), 150.

²⁷ de Montaigne, ‘Over de vriendschap’, 237.

²⁸ Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, vertaald door Gerard Wijdeveld (Amsterdam: Ambo/Anthos uitgevers, 2023), 83.

essay over La Boétie. Augustinus herinnert zich de band als “een relatie die zoet was voor mij boven al het zoet van mijn toenmalig leven.”²⁹

Een figuur die voor mij bijzondere aandacht verdient, is François Fénelon (1651-1715), een Franse aartsbisschop en mystiek denker, vooral bekend om zijn traktaat *Sur le pur amour*. Als denker positioneert hij zich tussen de klassieke en moderne filosofie en biedt hij een unieke visie op liefde en vriendschap. Fénelon ontwikkelt Augustinus' ideeën op een nog radicalere manier door de nadruk te leggen op een zuivere, onbaatzuchtige liefde tot God, los van persoonlijke verlangens of wederkerigheid. Hij breekt met de synthese van Augustinus waarin het natuurlijke verlangen naar God en het streven naar geluk werden samengebracht, en stelt *eros* (menselijk verlangen) en *caritas/agape* (goddelijke liefde) radicaal tegenover elkaar. Waar Augustinus God en geluk als één einddoel ziet, benadrukt Fénelon dat ware liefde volledig onthecht moet zijn: niet gericht op eigen geluk, maar uitsluitend op de glorie van God. Dit maakt Fénelons interpretatie bijzonder, omdat hij het menselijke verlangen overstijgt in een mystieke overgave aan het goddelijke. Voor Fénelon is de wil niet gericht op een doel, maar moet hij volledig zuiver zijn in zijn motief. In dat opzicht vertoont zijn denken een zekere gelijkenis met Kant: hoewel Fénelon geen autonomie van de wil verdedigt, benadrukken beide denkers de zuiverheid van het motief, los van elke persoonlijke verwachting. Hiermee markeert Fénelon een belangrijke verschuiving richting de moderne filosofie, waarin het motief van de wil centraal komt te staan. Kant zet deze verschuiving voort, maar plaatst de wil in dienst van de praktische rede en de autonomie van het individu. Fénelon daarentegen verwierpt juist de zelfreflectie van de wil: hij moet volledig passief worden, zodat de goddelijke wil in ons kan handelen. Dit contrasteert ook met Augustinus, die weliswaar belangeloze liefde predikte, maar de wil nog steeds actief zag en gericht op het hoogste doel: de liefde tot God. Fénelon gaat verder door niet alleen belangeloosheid te eisen, maar ook het volledig loslaten van ieder verlangen, zelfs het verlangen naar God, waardoor de wil zichzelf volledig moet leegmaken om zuivere liefde mogelijk te maken.³⁰ Liefde en vriendschap zijn bij Fénelon daarom zuiver als ze geen enkele verwachting van wederkerigheid bevatten en volledig belangeloos zijn.

²⁹ Augustinus, 83.

³⁰ Donald Loose, ‘Fénelon over de zuivere liefde’, in *In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur*, onder redactie van Rudi te Velde, vol. 98, Annalen van het Thijmgenootschap 3 (Nijmegen: Valkhof Pers, 2010), 140-55, https://thijmgenootschap.nl/wp-content/uploads/2019/10/t98-3-8-donald-loose-fenelon-over-de-zuivere-liefde_0.pdf.

“Each wants, in the company of his friends, to be loved solely for himself and not out of interest.(...) Friendship is so jealous and so delicate that one atom that mixes with it injures it; it can suffer in the friend only simple gifts given without reserve from the depths of his love.”³¹

Fénelon benadrukt hier dat ware vriendschap, net als zuivere liefde, onbaatzuchtig en vrij van eigenbelang moet zijn. Zijn visie roept echter vragen op: is een dergelijke zuiverheid haalbaar in menselijke relaties, waar wederkerigheid en eigenbelang onvermijdelijk lijken? Of kunnen we het als een moreel kompas zien dat ons aanspoort tot een voortdurende inspanning om relaties te bevrijden van egoïsme en eigenbelang? Laat Fénelon ons daarmee zien dat vriendschap intrinsiek kwetsbaar is? Hoewel Fénelons visie radicaler is en geworteld blijft in een spiritueel ideaal, lijkt zijn focus meer seculier dan die van Augustinus. Hij legt sterk de nadruk op de interpersoonlijke dimensie en op onbaatzuchtigheid en zuivere liefde binnen menselijke relaties, terwijl Augustinus vriendschap alleen volledig mogelijk acht als deze gericht is op God.

In de moderne tijd, vanaf de achttiende eeuw, zien we bij Kant een rationalisering van vriendschap: zij moet een balans vinden tussen liefde en respect. Kant onderscheidt in zijn ethiek een dubbele paradox binnen liefde. Enerzijds is er de spanning tussen liefde voor de ander en zelfliefde: altruïsme impliceert overgave en asymmetrie, terwijl zelfliefde juist zelfstandigheid vereist. Anderzijds benadrukt hij het spanningsveld tussen respect, dat de autonomie en afstand van de ander erkent, en liefde, die juist die afstand wil overbruggen. De morele uitdaging ligt voor Kant in het vinden van een evenwicht waarin zowel overgave aan de ander als trouw aan het zelf in harmonie kunnen bestaan. Kant waarschuwt voor de gevaren van excessieve gevoelens in vriendschap en pleit voor een behoud van respectvolle afstand, waarbij hij zich afzet tegen de romantische idealen van een totale eenheid van zielen zoals Montaigne die verdedigt. Tegelijkertijd erkent Kant dat deze afstand altijd in spanning staat met de intimiteit en het wederzijds vertrouwen die hij essentieel acht voor morele vriendschap.³²

Waar Kant een evenwicht zoekt tussen afstand en nabijheid in vriendschap, ziet Nietzsche in de negentiende eeuw juist spanning en vreemdheid als essentiële bronnen van groei en

³¹ François Fénelon, *Pure Love*, in *Fénelon Moral and Political Writings*, vertaald door Ryan Patrick Hanley (New York: Oxford University Press Inc, 2020), 230.

³² Paton, *Kant on Friendship*.

authenticiteit. Zoals eerder besproken, ondergraaft Nietzsche de harmonieuze opvatting van vriendschap en ziet hij haar als een dynamiek van uitdaging en confrontatie. De ware vriend daagt ons uit, confronteert ons met onze eigen grenzen en helpt zo de leegte van het nihilisme te overstijgen.³³

In de twintigste eeuw introduceert Derrida het concept *aimance* - een bewust afwijkende en eigenzinnige vertaling van *philia*.³⁴ Het is een nieuwe term die afstand neemt van klassieke modellen, zoals bij Aristoteles of Cicero, waarin vriendschap vaak begrepen wordt als bezit, spiegeling of symmetrie. *Aimance* is een woord dat Derrida gebruikt om een vorm van vriendschap aan te duiden die niet perfect of wederzijds hoeft te zijn. Ze drukt een diepgewortelde, prereflectieve nood aan verbondenheid uit, die voorafgaat aan elke bewuste relatie.³⁵

Dit beknopte overzicht van uiteenlopende stemmen toont aan hoe complex en veelvormig vriendschap doorheen de filosofische traditie is gedacht. In deze scriptie vertrek ik vanuit de vraag: wat is de waarde van vriendschap, zowel voor het individu als voor de samenleving? En kan Augustinus ons hierover vandaag nog iets leren? Daarom wend ik me in het volgende hoofdstuk tot Augustinus zelf - om te begrijpen wie hij was, welke rol vriendschap in zijn leven speelde, en hoe ze via zijn levensverhaal in de *Belijdenissen* verschijnt als een wezenlijke kracht in zijn denken en bestaan.

³³ Harris, 'Nietzsche and Aristotle on Friendship and Self-Knowledge'.

³⁴ Berns, 'De Tijd van de Vriendschap. Vriendschap, Broederschap en Democratie bij Derrida'.

³⁵ Berns. Zoals Berns uitlegt in zijn interpretatie van *Politiques de l'amitié*, stelt Derrida dat vriendschap traditioneel wordt verbonden met broederschap - een begrip dat hij kritisch bevraagt vanwege de uitsluiting van vrouwen en de koppeling met autochtonie en mannelijkheid. Als alternatief introduceert hij het begrip *aimance*: een zelden gebruikt Frans woord dat de tegenstelling tussen actief liefhebben en passief bemind worden overstijgt. *Aimance* verwijst naar een vorm van vriendschap die opent naar een andere politieke en temporele ervaring van verbondenheid.

2. Amicitia bij Augustinus

2.1 Biografische momenten als hermeneutische sleutel tot Augustinus' vriendschapsbegrip

Voor een hermeneutiek van het vriendschapsbegrip bij Augustinus zijn enkele aspecten van zijn biografie van cruciaal belang. Zijn reflecties over vriendschap zijn immers nauw verweven met persoonlijke ervaringen van vriendschap, verlies en bekering.

Aurelius Augustinus (354-430) werd geboren in Thagaste, in het huidige Algerije. Doordat deze regio deel uitmaakte van het Romeinse Rijk, was hij naast Afrikaan ook Romeins burger. Zijn moedertaal was Latijn, terwijl hij het Grieks - waarmee hij weinig affiniteit had - zelden gebruikte. Omdat ik merkte dat het niet eenvoudig is om de chronologie van Augustinus' veelzijdige leven in bestaande biografieën te volgen, heb ik een tijdslijn opgesteld. Deze voeg ik als bijlage toe, in de hoop dat het de lezer een duidelijker overzicht van Augustinus' leven biedt.

Op 21-jarige leeftijd beleefde Augustinus een diepe crisis na het verlies van een dierbare vriend. De naam van de vriend wordt nergens vermeld, maar het gaat om iemand met wie hij als kind was opgegroeid: ze hadden samen gespeeld en schoolgelopen. Pas rond hun twintigste ontwikkelde zich een diepe vriendschapsband, gebaseerd op gelijksoortige belangstellingen. Augustinus schrijft: “Mijn ziel kon niet meer zonder hem”.³⁶ De dood van zijn vriend markeerde een keerpunt in zijn leven en zette hem op het pad naar zijn bekering. Zijn christelijke moeder, Monica, speelde hierin een belangrijke rol. Gedreven door een intense zoektocht naar waarheid en zekerheid voelde Augustinus zich rusteloos en onbevredigd. Hoewel hij veel inspiratie putte uit de geschriften van antieke denkers, confronteerde de dood van zijn vriend hem scherp met de vergankelijkheid en de sterfelijkheid van de mens. Was het deze ervaring, samen met de invloed van zijn moeder, die hem uiteindelijk tot het christendom bracht?

Tien jaar later, toen hij 31 jaar oud was, beleefde hij zijn bekende innerlijke strijd in een tuin in Milaan. Geplaagd door twijfel en verscheurd tussen zijn oude leven en zijn zoektocht naar waarheid, hoorde hij plots een stem die zei: *Tolle, lege! Tolle, lege!* (“Neem en lees!”³⁷).

³⁶ Augustinus, *Belijdenissen*, 83.

³⁷ Augustinus, 188.

Hij opende de Schrift en trof een passage aan uit de brief van Paulus aan de Romeinen, die zijn bekering bezegelde³⁸:

“Meteen stroomde er al een licht van zekerheid in mijn hart binnen en vluchtte al de duisternis van mijn weifelen heen. (...) en ik deelde het gebeurde aan Alypius mee.”³⁹

De vriend Alypius, die er gewoon is - tussen de lijnen door voel je hoeveel dit voor Augustinus betekent. Hij verwoordt de betekenis van Alypius niet expliciet, maar precies in die vanzelfsprekende nabijheid lijkt de kracht van vriendschap besloten te liggen. Vriendschap hoeft niet gearticuleerd te worden om wezenlijk te zijn; ze toont zich in het gedeelde moment, in het samen doorleven van een beslissende wending.

Augustinus behoorde lange tijd tot de canon van het westerse denken, maar tegenwoordig lijkt hij als filosoof wat op de achtergrond geraakt. Vanuit christelijke hoek is hij vooral sinds de moderne tijd op uiteenlopende manieren geïnterpreteerd, onder meer omdat hervormers als Luther en stromingen zoals het Jansenisme zich op hem hebben beroepen. Beiden grepen vooral terug op Augustinus' nadruk op genade: de overtuiging dat de mens zonder Gods genade niet in staat is het goede te doen. In hun eigen, radicale geloofsvisies leidde dit tot de gedachte dat de mens zelfs geen invloed meer heeft op zijn bekering - het is Gods genade alleen die redt, of niet.

Toch mogen we zijn intellectuele rijkdom en de bredere betekenis van zijn denken niet vergeten, die verder reikt dan het strikt religieuze kader. Augustinus leefde immers in een tijd waarin filosofie en theologie nog sterk met elkaar verweven waren. Hij speelde een sleutelrol in het ontwikkelen van een synthese die beide disciplines met elkaar in harmonie bracht. In de vierde en vijfde eeuw na Christus groeide het christendom in macht en invloed, maar het was nog niet het starre, dogmatische instituut dat het later in de middeleeuwen werd. Dat vind ik belangrijk om te benadrukken: we mogen Augustinus' hartstochtelijke geloof en zijn overtuiging dat de kerk een bijzondere verantwoordelijkheid draagt voor het heil van de mensheid, niet verwarren met machtswellust of een pathologische neiging tot indoctrinatie. Macht en eerzucht beschouwde hij als obstakels voor een authentiek en deugdzzaam leven.⁴⁰

³⁸ De passage uit Rom. 13,13 zegt: “Niet in brasserie en dronkenschap, niet in slaapkamers en oneerbaarheden, niet in twist en naijver, maar trekt de Heer Jezus Christus aan en vertroetelt niet het vlees in begeerlijkheid.”

³⁹ Augustinus, *Belijdenissen*, 188-89.

⁴⁰ Augustinus' afkeer van macht en eerzucht is op vele plaatsen in zijn werken zichtbaar. Zie onder andere *Belijdenissen*, p. 133, waar hij zijn vriend Alypius prijst omdat die zich als assessor verzet tegen machtsmisbruik van een bijzonder invloedrijke senator.

Misschien schrikt de complexiteit van zijn denken velen af, omdat het zich uitstrekt over uiteenlopende thema's en niet altijd makkelijk te doorgronden is. Bovendien verschuift zijn denken in de loop der jaren inhoudelijk, bijvoorbeeld van een neoplatonische inslag naar een steeds uitgesprokener theologisch kader. Niet alleen is zijn oeuvre veelzijdig, het is ook enorm omvangrijk, wat Augustinus niet geliefder maakt als auteur om te bestuderen. Buiten zijn bekendste werken - *Confessiones*, *De Civitate Dei* en *De Trinitate* - heeft Augustinus volgens T.J. van Bavel 93 werken geschreven. Daarbovenop komen nog een groot aantal preken en brieven, wat neerkomt op ongeveer 8000 pagina's.⁴¹ Zelfs voor intellectuelen is het vrijwel onmogelijk om zijn hele oeuvre te beheersen.

Dat Augustinus vandaag minder populair is, kan ook worden toegeschreven aan het wijdverspreide beeld van hem als een exponent van zijn tijd: een witte, dominante en patriarchale figuur. Hij leefde inderdaad in een tijd waarin vrouwen structureel een ondergeschikte positie innamen ten opzichte van mannen, zowel maatschappelijk als intellectueel. Uit wat ik gelezen heb, lijkt hij eerder vooruitstrevend te zijn geweest in zijn houding ten opzichte van vrouwen en toont hij een opvallend respect voor vrouwelijke spiritualiteit en intellect. Hij heeft ook grote waardering voor zijn moeder Monica en voor zijn minnares, aan wie hij vijftien jaar lang trouw bleef, ondanks haar lagere sociale en economische status. Volgens de normen van het Romeinse Rijk werd zij niet als een geschikte huwelijkspartner gezien.

Ik heb me vooral gericht op zijn meest toegankelijke en schitterende werk *Confessiones* (*Belijdenissen*). Voor het eerst in de westerse cultuurgeschiedenis schrijft iemand uitvoerig over zichzelf. Volgens Paul van Tongeren is het de eerste en een van de beste autobiografieën in de Europese cultuur.⁴² Met onwaarschijnlijke scherpzinnigheid observeert hij zichzelf en probeert hij te begrijpen wat hem beweegt. Hij schrijft het boek wanneer hij begin veertig is en begint zijn levensverhaal bij zijn geboorte. Voor de vroegste jaren baseert hij zich op de verhalen van zijn moeder, daarna put hij uit zijn eigen herinneringen. Het boek is opgezet als een gebed, waarin hij zich voortdurend richt tot God. Deze vorm geeft het werk een diepgaande eerlijkheid. In plaats van de beste versie van zichzelf te presenteren, wat verleidelijk is bij autobiografieën, richt hij zich tot degene die hem volledig doorgrondt en beter kent dan hij zichzelf: God. Dat stelt hem in staat om radicaal eerlijk naar zichzelf te kijken en zijn innerlijke

⁴¹ T.J. van Bavel, *Augustinus Van liefde en vriendschap* (Averbode: Altiora, 1986), 7.

⁴² van Tongeren, *Doodgewone vrienden: Nadenken over vriendschap*, 88.

zoektocht te delen. Het resultaat is een filosofische en diepzinnige reflectie op wie hij is, wat hem beweegt en waarom hij de keuzes heeft gemaakt die hij maakte.

Hoewel de Bijbel in de *Belijdenissen* centraal staat, met talloze verwijzingen naar psalmen en andere Bijbelse teksten in de marges, weerspiegelt het werk ook Augustinus' brede intellectuele achtergrond, waarin zijn scholing in retoriek en klassieke literatuur duidelijk naar voren komt. De inspiratie uit de klassieke traditie zien we ook in zijn pleidooi voor gematigdheid, innerlijk evenwicht, waarachtigheid en integriteit. Waarachtigheid, die hij omschrijft als de overeenstemming tussen denken, spreken en handelen, verwijst bijvoorbeeld naar een leven waarin innerlijke overtuigingen en uiterlijke daden in harmonie zijn - een kernidee uit de antieke filosofie. Augustinus verbindt deze deugden op geheel eigen wijze met een diepgaande zoektocht naar God, voortkomend uit zijn levenslange streven naar waarheid en zekerheid.

Wat bij het lezen onmiddellijk opvalt, zijn de vele vragen die Augustinus stelt. De vragen zijn niet alleen gericht op God, maar vooral ook op zichzelf en de wereld om hem heen. Deze constante stroom van gedachten toont hoe hij via introspectie en dialoog naar waarheid en zekerheid zoekt. Hiermee ontbloot hij de beperktheid van menselijke kennis en benadrukt hij het mysterie van het bestaan. Hij reflecteert op thema's als liefde, vriendschap, tijd, herinnering, de ziel en de relatie tussen mens en God. Ze behoeven niet altijd directe antwoorden, maar nodigen de lezer uit om mee te denken en actief deel te nemen aan zijn zoektocht naar inzicht.

Augustinus' streven naar troost en betekenis in vriendschap en rouw blijft tot op de dag van vandaag diep menselijk en herkenbaar. Voor we dieper ingaan op wat vriendschap voor Augustinus betekent, is het zinvol eerst stil te staan bij de blijvende relevantie van zijn denken, de tradities die hem hebben beïnvloed en de immense impact die hij zelf heeft uitgeoefend op de westerse filosofie en theologie.

2.2 Relevantie en invloed van Augustinus

2.2.1 Relevantie

Zoals ik al aangaf in de inleiding, zal ik Augustinus lezen vanuit het perspectief van onze tijd en daarbij een hermeneutische benadering hanteren. Zijn *Belijdenissen* maakt deel uit van de wereldliteratuur, een tekst die door de eeuwen heen telkens opnieuw is geïnterpreteerd. Maar

het is niet de bedoeling om zijn denken eenvoudigweg te gebruiken als antwoord op onze hedendaagse vragen. Wij stellen immers andere vragen en leggen andere accenten. Zo richten we ons vandaag bijvoorbeeld sterker op de impact van individualisering en autonomie op vriendschap en rouw. Door opnieuw te lezen wat er in het verleden is gedacht, leren we onszelf beter kennen - hetzij doordat we ons erin herkennen, hetzij doordat we worden uitgedaagd en geconfronteerd met ideeën die ons vreemd zijn geworden. Elke interpretatie vormt een gesprek tussen verleden en heden, waarin we niet alleen Augustinus beter begrijpen, maar ook onze eigen tijd kritisch kunnen onderzoeken.

Voor Augustinus is liefde de kern van het menselijk bestaan, wat misschien wel het meest kenmerkende aspect van zijn denken is. Wat betekenen zijn inzichten vandaag, in een wereld die zo anders is, maar waarin de vraag naar verbondenheid misschien wel belangrijker is dan ooit? Het uitdagende aan Augustinus' visie is dat ware vriendschap volgens hem uitsluitend via God mogelijk is. Dit moeten we erkennen en het kan als een struikelblok worden ervaren. Toch ziet hij verbondenheid, gemeenschap, liefde en waarheid als het fundament van het menselijk bestaan. Voor hem zijn dit geen abstracte idealen, maar concrete realiteiten die zichtbaar worden in het dagelijkse samenzijn, in gedeelde vreugde en troost, en in de zorg voor elkaar. Vanuit deze warme visie op vriendschap daagt hij ons uit om na te denken over hoe we, in een tijd waarin traditionele kaders hun vanzelfsprekendheid verliezen of geleidelijk vervagen en waarin verdeeldheid lijkt toe te nemen, meer naar elkaar toe kunnen groeien en diepere verbindingen kunnen vormen.

Socioloog en filosoof Zygmunt Bauman biedt een waardevolle reflectie op deze veranderende kaders onder meer in zijn boek *Vloeibare tijden*. Hij beschrijft onze huidige samenleving als een “liquid modernity”: een samenleving die fundamenteel getekend is door onzekerheid, instabiliteit en een verlies aan vaste structuren. Zoals vloeistoffen geen vaste vorm behouden, zo ontbreken ook in de samenleving blijvende structuren waarin verbondenheid duurzaam kan wortelen. Sociale banden worden vluchtiger, mensen maken zich sneller van elkaar los, en vaste kaders maken plaats voor flexibiliteit, individualisering en onzekerheid. In die vloeibare context lijkt de verantwoordelijkheid om richting en betekenis aan het leven te geven steeds meer bij het individu te komen liggen.⁴³ Nu het individu steeds meer op zichzelf wordt teruggeworpen om deze existentiële opdracht vorm te geven, rijst de

⁴³ Bauman, *Vloeibare tijden: Leven in een eeuw van onzekerheid*.

vraag of niet juist in deze vloeibare tijden de nood aan duurzame menselijke verbondenheid groeit - een verbondenheid die ons draagt waar vaste kaders dat niet langer doen.

2.2.2 Een veelzijdige en controversiële nalatenschap

Hoewel - zoals ik eerder aangaf - de filosofische stem van Augustinus enigszins op de achtergrond is geraakt en zijn gedachtegoed vanuit christelijke hoek, vooral sinds de moderne tijd, op uiteenlopende manieren is geïnterpreteerd, blijft hij een centrale figuur binnen zowel het christendom als de intellectuele traditie van het Westen.⁴⁴ Hij werd beïnvloed door uiteenlopende stromingen zoals het neoplatonisme van Plotinus, het manicheïsme⁴⁵, de Stoa en, in belangrijke mate, door Cicero. Augustinus liet zich niet alleen inspireren door de retorische technieken van Cicero, maar ook door zijn filosofische ideeën over ethiek, gemeenschap en vriendschap. Vooral Cicero's werk *Hortensius* had een diepe impact, zoals Augustinus expliciet vermeldt in boek III van zijn *Confessiones*.⁴⁶ Het inspireerde hem om wijsheid na te streven en zette hem op het pad van de filosofie. Waar Cicero in *Laelius de amicitia* de deugd als basis voor ware vriendschap ziet, integreert Augustinus dit idee in zijn christelijke visie door ware vriendschap te richten op de gezamenlijke liefde voor God als het hoogste goed.

Zijn neoplatonische invloeden zijn vooral zichtbaar in zijn beschrijving van de zoektocht naar God. Voor Plotinus is de *Ene* het hoogste, onveranderlijke principe van alle werkelijkheid, waaruit alles voortvloeit door een proces van emanatie. De *Ene* overstijgt alle veelheid en staat tegenover de vergankelijke dingen in de wereld, die slechts afgeleide, minder volmaakte manifestaties van deze oorspronkelijke bron zijn. De zoektocht naar God wordt zo ook een zoektocht naar het *Ene*, het blijvende te midden van het vergankelijke.⁴⁷

⁴⁴ De analyse van Augustinus' nalatenschap is gebaseerd op betrouwbare secundaire literatuur, waaronder biografische en thematische informatie uit:

- T.J. van Bavel, *Augustinus. Van liefde en vriendschap*, Averbode: Altiora, 1986;
- Paul van Tongeren, *Doodgewone vrienden*, Amsterdam: Boom, 2023;
- Gerard Wijdeveld (inl.), *Augustinus, Belijdenissen*, Amsterdam: Ambo, 2023;
- Paul van Geest, *Waarachtigheid. Levenskunst volgens Augustinus*, Amsterdam: Boom, 2021;
- *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, lemma 'Augustine'

⁴⁵ Het manicheïsme is een dualistische religieuze leer die uitgaat van een voortdurende strijd tussen goed en kwaad.

⁴⁶ Augustinus, *Belijdenissen*, 67.

⁴⁷ Christian Tornau, 'Augustine of Hippo', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta en Uri Nodelman, Summer, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/augustine/>.

Deze uiteenlopende invloeden vormde hij om tot een unieke en creatieve visie, die niet alleen zijn eigen denken bepaalde, maar de koers van de filosofie en theologie voor eeuwen zou beïnvloeden. Een treffend voorbeeld hiervan is zijn reflectie op de menselijke wil, een thema dat hij al vroeg in zijn werk uitwerkte en dat latere filosofische ontwikkelingen sterk heeft gevormd. De spanning tussen vrije wil en genade speelt een centrale rol in zijn denken: de mens heeft weliswaar een vrije wil, maar zonder goddelijke genade kan hij niet kiezen voor het goede. Zoals eerder aangegeven, resoneert deze gedachte in het latere werk van denkers zoals Fénelon (vgl. p. 15), bij wie vrijheid wordt gezien als overgave aan de goddelijke wil. Via deze traditie kan Augustinus indirect invloed hebben gehad op Kant, die - zoals ook reeds besproken - een vergelijkbare spanning tussen autonomie en morele plicht benadrukt, zij het in een seculiere context.

Schopenhauer verwijst meerdere keren expliciet naar Augustinus in *De wereld als wil en voorstelling* en spreekt met bewondering over diens opmerkelijke inzichten in de natuur en de menselijke wil.⁴⁸ Hij toont zich verbaasd en verrast dat Augustinus al eeuwen eerder gedachten had geformuleerd die hij zelf pas veel later, met schroom en aarzeling, had opgeschreven.⁴⁹ Ondanks het feit dat hij de theologische context verwerpt, erkent Schopenhauer de uitzonderlijke diepgang van Augustinus' reflecties.

Zijn invloed is ook voelbaar in de Reformatie. Zoals reeds aangehaald, grepen figuren als Maarten Luther - zelf lid van de augustijner orde - en Johannes Calvijn terug op Augustinus' leer over zonde en genade. Net als Augustinus benadrukten zij de absolute noodzakelijkheid van goddelijke genade. Tegelijkertijd bleef zijn invloed merkbaar in de katholieke traditie, waar denkers als Thomas van Aquino Augustinus' opvattingen over genade en de menselijke wil systematiseerden en combineerden met Aristoteles' filosofie.⁵⁰

In de 17e eeuw formuleerde René Descartes zijn beroemde “cogito, ergo sum” (Ik denk, dus ik ben), dat sterke overeenkomsten vertoont met Augustinus' eerdere reflecties op zelfbewustzijn, zoals de uitspraak “Si fallor, sum”⁵¹ (Als ik me vergis, besta ik)⁵² uit *De Civitate Dei*. Hoewel Descartes geen directe verwijzing naar Augustinus maakt, suggereert de SEP dat

⁴⁸ Arthur Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, vertaald door Hans Driessen (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2012), 789.

⁴⁹ Schopenhauer, 255.

⁵⁰ Tornau, ‘Augustine of Hippo’, hfdst. 11. Legacy.

⁵¹ Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei, Libri XI - XXII*, vol. 48, Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout: Brepols, 1955), 345.

⁵² Aurelius Augustinus, *De stad van God*, vertaald door Gerard Wijdeveld (Baarn: Uitgeverij Ambo bv, 1983), 528.

er een mogelijke invloed of overeenkomst is tussen hun ideeën over zelfbewustzijn en het bestaan.

“Augustine’s most famous anti-skeptical argument is what is commonly called his “cogito-like” argument because it is similar to (and probably inspired) the Cogito of Descartes.”⁵³

Toch is zijn nalatenschap niet zonder controverse. Zijn overtuiging dat dwang en geweld gerechtvaardigd kunnen zijn “uit liefde” om ketters op het rechte pad te brengen, is problematisch gebleken. Hoewel Augustinus marteling en executies afwees, legitimeerde hij boetes, opsluiting en geseling. Dit aspect van zijn denken werd in latere eeuwen door aanhangers misbruikt, met verstrekkende gevolgen.⁵⁴

In de 20e eeuw kreeg Augustinus' denken een heropleving in de filosofie. Na Edmund Husserl putte ook Martin Heidegger inspiratie uit Augustinus' reflecties over tijd, in het bijzonder uit *Confessiones* Boek XI, waarin Augustinus de relatie tussen verleden, heden en toekomst onderzoekt als fenomenen van het bewustzijn. Augustinus stelt de beroemde vraag: *Wat is tijd?* Hij worstelt met de paradox dat tijd iets lijkt te zijn wat iedereen begrijpt, totdat men het probeert uit te leggen.⁵⁵ Deze inzichten spelen een rol in Heideggers eigen denken over tijd als een existentiële structuur van het *Dasein*. In *Sein und Zeit* verwijst Heidegger expliciet naar Augustinus als een belangrijke denker over tijd en neemt hij diens analyse als vertrekpunt voor zijn eigen onderzoek naar “tijdelijkheid” (*Zeitlichkeit*).⁵⁶ Niet alleen Heidegger, maar ook Paul Ricœur bouwt voort op Augustinus' tijdsreflecties. In *Temps et Récit I: L'Intrigue et le Récit Historique* analyseert en verwerkt hij diens ideeën over tijd in zijn onderzoek naar de relatie tussen tijd en narrativiteit.⁵⁷ Ook in de taalfilosofie is Augustinus' invloed merkbaar. Ludwig Wittgenstein opent zijn bekende werk *Philosophische Untersuchungen* met een citaat uit *Confessiones* Boek I, waarin Augustinus zijn visie op taalverwerving beschrijft.⁵⁸ Daarnaast speelt Augustinus een sleutelrol in het denken van

⁵³ Tornau, ‘Augustine of Hippo’, hfdst. 5.1 Skepticism and Certainty. (Matthews 1992; Menn 1998; Fuchs 2010).

⁵⁴ Tornau, hfdst. 7.3 Ethics Love.

⁵⁵ In *Confessiones* Boek XI, hoofdstuk 14-16, stelt Augustinus de beroemde vraag: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio.* (Wat is tijd? Als niemand het mij vraagt, weet ik het; als ik het wil uitleggen, weet ik het niet.)

⁵⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 427.

⁵⁷ Paul Ricoeur, *Temps et récit, tome I: L'intrigue et le récit historique* (Paris: Editions du Seuil, 2006).

⁵⁸ Ludwig Wittgenstein, *Filosofische onderzoekingen*, vertaald door Maarten Derksen en Sybe Terwee (Amsterdam: Boom, 2021), 13.

Hannah Arendt. In *Het liefdesbegrip bij Augustinus* onderzoekt zij zijn onderscheid tussen goddelijke en menselijke liefde, een thema dat doorwerkt in haar latere politieke filosofie.⁵⁹ Bovendien bouwde Arendt haar filosofie van nataliteit - het vermogen tot nieuw begin en handelen - op Augustinus' idee van *initium*. Ze verwees vaak naar zijn uitspraak *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("Een begin, opdat het er zou zijn, werd daarom de mens geschapen, vóór wie niemand was"), dat voor haar de kern symboliseerde van menselijke vrijheid: de capaciteit om iets nieuws te beginnen.⁶⁰ Deze gedachte verweeft zij in haar politieke filosofie over handelen en pluraliteit.

Dat Augustinus vandaag nog denkers inspireert, blijkt ook uit het werk van filosofen als Derrida, Levinas en Agamben. Zij benaderen vriendschap als iets dat meer is dan wederkerigheid of gedeeld belang, precies zoals Augustinus dat ook doet. Zo benadrukt Derrida met het concept *aimance* dat vriendschap altijd asymmetrisch en onvolledig blijft: een verlangen dat nooit helemaal wordt vervuld. Diezelfde fragiliteit zien we bij Augustinus, voor wie vriendschap een intens affectieve, maar vergankelijke band is, doordrenkt van kwetsbaarheid en verlies. Levinas daarentegen plaatst de ethiek van vriendschap in het licht van de onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid voor de Ander - een idee dat bij Augustinus weerklank vindt in zijn opvatting dat ware vriendschap gegrond is in liefde die het zelf overstijgt, gericht op God. Misschien zijn postmoderne denkers aangesproken door Augustinus omdat hij niet vertrekt vanuit een vaststaand idee van wie hij is, maar juist door zoekend, tastend en vragend te reflecteren tot een beter begrip van zichzelf komt. Hij lijkt pas werkelijk subject te worden door de behoefte aan controle los te laten en zich in overgave open te stellen voor iets dat groter is dan zichzelf, een werkelijkheid die zich niet volledig laat beheersen. In een tijd waarin traditionele zekerheden wankelen en vaste kaders vervagen, blijkt die benadering opnieuw verrassend actueel.

Tijdens het lezen van zijn werk viel het me telkens weer op hoe groot zijn nalatenschap is. Steeds opnieuw herken ik inzichten die ik tijdens de lessen bij andere grote filosofen als vernieuwend heb ervaren. Ik denk dat het niet overdreven is te stellen dat bijna iedere grote westerse filosoof zich op enige manier door Augustinus heeft laten inspireren of hem gelezen heeft. Zelfs als ze niet expliciet naar hem verwijzen, heeft zijn denken vrijwel iedere grote

⁵⁹ Hannah Arendt, *Het liefdesbegrip bij Augustinus*, vertaald door Mark Wildschut (Utrecht: Uitgeverij Ten Have/De Nieuwe Wereld, 2022).

⁶⁰ Zie onder andere Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2018), 177, waar zij het Augustijnse citaat "Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit" (*De civitate Dei*, XII, 20) aanhaalt.

denker beïnvloed, direct of indirect. Als brugfiguur tussen de klassieke oudheid en de middeleeuwse scholastiek heeft hij fundamentele vragen over tijd, liefde, wil en gemeenschap geïntroduceerd die door de eeuwen heen blijven resoneren. Het thema vriendschap is essentieel voor Augustinus en heeft niet alleen zijn persoonlijke leven, maar ook zijn filosofische en theologische visie diepgaand beïnvloed. Dit roept de vraag op: wat heeft Augustinus precies over vriendschap te zeggen?

2.3 Wat is vriendschap voor Augustinus?

Hoewel Augustinus geen afzonderlijk werk aan het thema vriendschap heeft gewijd, is het impliciet verweven in tal van zijn geschriften. Verspreid over zijn oeuvre komen reflecties en uitspraken over vriendschap naar voren, wat getuigt van de grote waarde die hij eraan hecht. Dat Augustinus' opvattingen over vriendschap verspreid zijn over al zijn werken - vaak in de vorm van losse zinnen en uitspraken - maakt het uiteraard niet eenvoudig om te bestuderen wat vriendschap voor Augustinus betekent. Zoals ik in de inleiding reeds kort aanstipte, baseer ik mij vooral op de *Belijdenissen*, waarin Augustinus in een diep existentieel zelfonderzoek uitvoerig ingaat op het verlies van zijn overleden vriend.

Aangezien ik dit werk als hoofdbron voor deze scriptie gebruik, lijkt het mij relevant om hier iets uitgebreider stil te staan bij de meerlagige betekenis van de oorspronkelijke Latijnse titel *Confessiones*, en bij de uitdaging voor de vertaler om deze adequaat weer te geven. Ik hanteer de versie die vertaald en ingeleid is door Gerard Wijdeveld. Hij bespreekt in de inleiding uitgebreid de moeilijkheden die de vertaling van de titel *Confessiones* met zich meebrengt. Deze zal ik hier beknopt samenvatten. In het Latijn van de voorchristelijke tijd betekende *confessio* vooral bekentenis en *confiteri* bekennen. Met de komst van het christendom kwamen daar nieuwe betekenissen bij: ten eerste de religieuze belijdenis van zonde en schuld, en ten tweede de belijdenis van het geloof, vaak afgelegd tegenover vijandig gezinde vertegenwoordigers van het staatsgezag. Deze twee betekenissen liggen nog vrij dicht bij de oorspronkelijke. Daarnaast kregen deze woorden, door invloed van een Griekse leenvertaling van een Hebreeuws woord, de extra betekenis van lofprijzing aan God. Voor Augustinus' tijdgenoten was de meervoudige betekenis van *confessio* en *confiteri* reeds verwarrend.

“Stelt men de vraag welke van de twee bekentenissen - schuldbelijdenis of lofprijzing - voor Augustinus' bewustzijn bij het schrijven en betitelen van de *Confessiones* het

levendigst aanwezig is geweest, dan moet het antwoord wel luiden: die van de lofprijzing.”⁶¹

Voor de vertaling heeft Wijdeveld, “zij het met een licht ongenoegen”⁶², gekozen voor aansluiting bij de Nederlandse traditie, die altijd spreekt over de *Belijdenissen* van Augustinus.

Confessiones bestaat uit dertien boeken en volgt een zorgvuldig opgebouwde structuur waarin hij zowel zijn persoonlijke levensweg als diepgaande filosofische en theologische beschouwingen uiteenzet. De eerste zeven boeken bevatten een autobiografisch relaas waarin hij reflecteert op zijn leven, van zijn zuigelingentijd, over zijn kinderjaren en zijn jong volwassenheid tot aan zijn bekering en overgang naar het christelijk geloof. Hierin beschrijft hij hoe vriendschap, zijn zoektocht naar waarheid en zekerheid, en morele worstelingen een rol speelden in zijn spirituele ontwikkeling. Boek VIII en IX vormen een verdieping van zijn bekering, waarbij hij in Boek VIII het cruciale moment van zijn uiteindelijke beslissing om zich volledig aan God te wijden uiteenzet. In dit boek staat een bekende passage over de thematiek van de dubbele wil.⁶³ Deze passage laat zien hoe Augustinus zichzelf als verdeeld ervaart: hij wil zich aan God toewijden, maar tegelijkertijd wordt hij door iets in zichzelf tegengehouden. Hij herkent hierin geen externe kracht of “vreemde geest”, maar ziet het als een innerlijk conflict dat voortkomt uit zijn eigen menselijke natuur en de gevolgen van de zondeval. Dit komt sterk naar voren in zijn bekende woorden uit de *Belijdenissen* boek VIII, 10:

“Ik was degene die wilde, ik degene die niet-wilde: ik was het, ik. Daarom vocht ik met mezelf en werd ik van mijzelf weggetrokken, en al had dat weggetrokken-worden ook tegen mijn wil plaats, het deed toch niet de natuur van een vreemde geest blijken, maar de straf van mij.”⁶⁴

Deze ervaring van innerlijke verdeeldheid kan ook doorwerken in vriendschappen. Wanneer de wil verdeeld is, kan de mens tegelijkertijd verlangen naar verbinding en deze afwijzen,

⁶¹ Augustinus, *Belijdenissen*, 11-12.

⁶² Augustinus, 12.

⁶³ Het concept van de dubbele wil beschrijft Augustinus in *Confessiones* Boek VIII, hoofdstuk 5, paragraaf 10, als een innerlijke strijd tussen een oude wil (*voluntas vetus*), gericht op wereldse verlangens en gewoonte, en een nieuwe wil (*voluntas nova*), gericht op God. Hij verwoordt deze spanning als volgt:

Voluntas autem noua, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te uellem, deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem uetustate roboratam.

(De nieuwe wil, die in mij was ontstaan, zodat ik U uit vrije genegenheid zou vereren en van U zou genieten, o God, de enige zekere vreugde, was nog niet in staat de oude, door gewoonte versterkte wil te overwinnen.)

⁶⁴ Augustinus, *Belijdenissen*, 183-84.

gedreven door angst voor kwetsbaarheid, trots, of een hang naar autonomie. Augustinus wijst in zijn vriendschapsbeschouwingen op de noodzaak van een hoger doel (bij hem: God) als fundament van echte vriendschap. Dit suggereert dat het overwinnen van innerlijke verdeeldheid niet alleen cruciaal is voor de individuele ziel, maar ook voor het vermogen om authentieke en duurzame vriendschappen te cultiveren. Augustinus' reflectie over de dubbele wil biedt een waardevol perspectief om te onderzoeken hoe onze eigen wil onze relaties met vrienden beïnvloedt. In Boek IX beschrijft hij ook zijn doop en de dood van zijn moeder Monica. Boek X bevat een introspectieve analyse van het geheugen en de ziel en kan gezien worden als een overgangsboek naar de laatste drie boeken, die theologisch en exegetisch van aard zijn en beschouwingen bevatten over het Heilige Schrift, waarbij hij zich richt op de schepping, de aard van tijd en de verhouding tussen de schepping en God. De structuur van *Confessiones* maakt het boek tot een uniek werk waarin autobiografie, filosofie en theologie op bijzondere wijze samenkomen.

Reeds vanaf boek I wordt het sociale karakter van Augustinus en zijn verlangen naar verbondenheid en erkenning duidelijk. Hoewel hij in dit deel niet expliciet over vriendschap spreekt zoals hij dat later in boek IV doet, blijkt uit zijn beschrijvingen hoe belangrijk sociale relaties voor hem waren. Enkele voorbeelden tonen dit aan zoals zijn beschrijving hoe hij als zuigeling zijn wensen probeert kenbaar te maken:

“Ik wilde mijn wensen laten blijken aan hen door wie ik ze vervuld wilde zien, en ik kon dat niet, omdat de wensen in mij zaten terwijl die mensen zich buiten bevonden en geen enkel van hun zintuigen in mijn ziel konden binnenkomen.”⁶⁵

Het menselijk bestaan is vanaf het begin relationeel: de mens wordt geboren in een wereld waarin hij wezenlijk afhankelijk is van anderen. Dit wijst op een diepere vorm van verbondenheid, waarbij het individu zich slechts kan vormen binnen de gemeenschap. Van Bavel beschrijft Augustinus' denken als corporatief, wat ik een interessante gedachte vind.

“Corporatief denken betekent dat men het geheel in de delen aanwezig denkt en omgekeerd de delen aanwezig in het geheel.”⁶⁶

Volgens Van Bavel benadrukt Augustinus hiermee een corporatieve visie op het menselijke bestaan, waarbij het individu niet als een losstaand subject wordt gezien, maar als

⁶⁵ Augustinus, *Belijdenissen*, 32.

⁶⁶ van Bavel, *Augustinus Van liefde en vriendschap*, 95.

onlosmakelijk verbonden met een groter geheel, zoals een gemeenschap, een samenleving, of een religieuze entiteit. Het toont aan hoe essentieel relaties zijn voor het menselijke bestaan, maar onderstreept tegelijkertijd hun fragiliteit. Dit duale karakter, de noodzaak en de kwetsbaarheid van relaties, is een belangrijk element in Augustinus' visie op vriendschap en relaties. Vrienden bestaan niet geïsoleerd; hun band vormt een microkosmos van een grotere gemeenschap. Dit roept de vraag op of bij rouw niet alleen het individu wordt geraakt, maar ook de sociale structuur waartoe die persoon behoort, terwijl gedeeld geluk bijdraagt aan de versterking van de verbondenheid binnen die structuur. Over zijn kindertijd schrijft hij nog: "Ik had behagen in vriendschap."⁶⁷

De behoefte aan vriendschap speelde dus al vroeg in zijn leven een rol, iets wat later in zijn volwassenheid nog sterker naar voren komt. Zo leidde hij in het ouderlijke huis samen met zijn zoon en enkele intieme vrienden een gemeenschappelijk leven, gericht op studie, schrijven en gebed - een leven dat in zekere zin al de kenmerken van een kloosterleven vertoonde. Na de dood van zijn zoon, die ongeveer zestien was toen hij stierf, vertrok hij naar Hippo. Daar werd hij rond 391, onder druk van de lokale gemeenschap, tot priester gekozen en gewijd - een ambt dat hij uit plichtsgevoel, maar met enige aarzeling aanvaardde. Hij stelde daarbij wel de voorwaarde dat hij naast zijn priesterschap zijn monastieke leven mocht voortzetten. In Hippo stichtte hij een klooster waar hij leefde volgens een gemeenschappelijke regel die sterk gericht was op eenvoud, gemeenschapsleven en toewijding aan God. Deze leefregel, bekend als de *Regel van Augustinus*, het *Praeceptum*, wordt nog steeds gebruikt door veel religieuze orden.⁶⁸ Uit zijn geschriften blijkt duidelijk dat Augustinus de gemeenschap in Hippo tot een gemeenschap van vrienden wilde maken. Hij ziet vriendschap als een vorm van zelfverwerkelijking.

Eerder heb ik aangegeven dat je in al zijn werken, soms subtiel en bijna verborgen, overal aanwijzingen ziet van hoe wezenlijk vriendschap voor Augustinus was. In boek IV van de *Belijdenissen* verwoordt Augustinus dat op een meer expliciete manier. Hier volgt een van de mooiste beschrijvingen van vriendschap, die bijna als definitie ervan zou kunnen dienen:

“samen praten, samen lachen, elkander vriendelijk ter wille zijn, samen boeken in mooie taal lezen, samen speels zijn en samen ernstig worden, bij tijd en wijle van mening verschillen zonder haat, alsof iemand het oneens was met zichzelf, en juist door

⁶⁷ Augustinus, *Belijdenissen*, 48.

⁶⁸ Paul van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus* (Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2010), 31.

die schaars voorkomende onenigheid fleur geven aan de eensgezindheid van meestal, iets aan of van elkaar leren, bedrukt naar de afwezige vrienden verlangen, verblijd de aankomende ontvangen: door deze en soortgelijke tekens, uit harten vol liefde en wederliefde naar buiten tredend door mond en tong en ogen en duizend heerlijke gebaren, als met brandbare stoffen de zielen in gloed zetten en die vele zielen maken tot één.”⁶⁹

Hoe verrassend modern klinkt dit? Voor Augustinus is vriendschap geen statisch ideaal, maar een vorm van gezamenlijk mens-zijn: een gedeelde levenswijze waarin het hele spectrum van het leven tot uitdrukking komt. Het onderscheid tussen speelsheid en ernst, tussen overeenstemming en meningsverschil, onderstreept de veelzijdigheid van vriendschap. Uiteenlopende ervaringen en interacties - ondanks hun diversiteit - leiden uiteindelijk tot een vorm van eenheid: “die vele zielen maken tot één”. Wat proberen vrienden anders dan één te zijn? Hierin zie ik de invloed van de neoplatonicus Plotinus, voor wie het goede samenviel met eenheid, zoals reeds besproken op p. 23. Augustinus benadrukt hiermee dat vriendschap een kracht is die niet alleen mensen samenbrengt, maar hen ook op het diepste niveau van hun wezen met elkaar verbindt. Vriendschap wordt hierdoor meer dan louter een sociale relatie: het is een existentiële staat waarin verbondenheid met anderen leidt tot persoonlijke verrijking en bij Augustinus ook tot verbondenheid met God, een gedachte die aansluit bij zijn bredere visie op liefde (*caritas*). Het beeld van “de zielen in gloed zetten” toont de transformerende kracht van vriendschap: vriendschap kan mensen veranderen door wederzijdse interactie en gedeelde ervaringen. Augustinus beschrijft vriendschap verder als een proces waarin mensen elkaar verrijken: “iets aan of van elkaar leren.” Dit toont dat vriendschap niet alleen een bron van vreugde is, maar ook bijdraagt aan persoonlijke groei en zelfverwerkelijking. Augustinus benadrukt daarnaast de rol van fysieke en emotionele nabijheid: “door mond en tong en ogen en duizend heerlijke gebaren.” Vriendschap is voor hem dus niet louter een geestelijke verbondenheid, maar wordt ook lichamelijk en zintuiglijk beleefd. De intensiteit waarmee Augustinus vriendschap beschrijft, blijkt ook uit wat hij schrijft over zijn onbekende vriend:

“Toen ik pas begonnen was met in mijn geboortestad onderwijs te geven, had ik een vriend gekregen (...) een vriend van dezelfde leeftijd als ik.(...) Het was een heerlijke vriendschap, gerijpt in de gloed van gelijksoortige belangstellingen (...) die

⁶⁹ Augustinus, *Belijdenissen*, 87.

vriendschap met mij, die zoet was voor mij boven al het zoet van mijn toenmalig leven (...) mijn ziel kon niet meer zonder hem.”⁷⁰

Deze innige beschrijving toont hoe diep Augustinus vriendschap ervaart. Toch schrijft hij kort daarna iets over die vriend dat voor de hedendaagse lezer bevreemdend kan overkomen:

“... dat men van ware vriendschap niet kan spreken, want die bestaat alleen maar als jij (God) het bindmiddel zijt tussen mensen.”⁷¹

Waarom zou dit geen ware vriendschap zijn? Een mogelijke verklaring is dat de vriend voor Augustinus tegemoetkomt aan een fundamenteel verlangen naar liefde en naar het tot rust brengen van wat hij zelf de “onrust van het hart” noemt - een onrust die ieder mens ervaart. Maar die rust bleek kwetsbaar en vergankelijk. Augustinus heeft pijnlijk ondervonden dat geen enkele menselijke relatie die existentiële onrust blijvend kan wegnemen. Voor hem ligt de diepste oorzaak van die onrust in het verlangen naar Gods oneindige liefde. Zoals hij het zelf verwoordt: “Ongerust is ons hart, totdat het rust vindt in U”⁷² (*Cor meum inquietum est donec requiescat in Te*⁷³).

Wat ook opvalt in deze passage is dat Augustinus schrijft “had ik een vriend gekregen”. Deze woordkeuze benadrukt dat vriendschap volgens hem niet louter een resultaat is van persoonlijke inspanning of keuze, maar eerder een geschenk. Een vriend “krijg” je, zoals een cadeau dat je onverwacht wordt aangeboden. Dit suggereert dat vriendschap een fenomeen is dat buiten de controle van het individu ligt, iets wat men niet kan afdwingen, maar juist met dankbaarheid moet ontvangen en koesteren. Dit roept de vraag op hoe wij vandaag naar vriendschap kijken. Wordt vriendschap in de moderne context nog steeds gezien als iets wat ons overkomt, of wordt het eerder beschouwd als een bewuste keuze, een kwestie van netwerken of gedeelde voordelen? In hoeverre vinden we in onze hedendaagse beleving van vriendschap nog ruimte voor het idee dat een vriend een geschenk is? Deze vragen nodigen uit om Augustinus’ visie in dialoog te brengen met onze eigen ervaringen van vriendschap: moeten we vriendschap eerder begrijpen als een bewust geconstrueerd sociaal netwerk, of blijft er een

⁷⁰ Augustinus, *Belijdenissen*, 82-83.

⁷¹ Augustinus, 83.

⁷² Augustinus, 29.

⁷³ Aurelius Augustinus, *Les Confessions, Livres I-VII*, onder redactie van Skutella en A. Solignac, vertaald door E. Tréhorel en G. Bouissou, vol. 13, *Oeuvres de Saint-Augustin*, 2e série: Dieu et son oeuvre (Paris: Desclée De Brouwer, 1962), 272.

kern bestaan die zich onttrekt aan berekening en controle? In hoofdstuk vier zal ik deze gedachte verder uitwerken aan de hand van Agambens beschouwing over vriendschap.

Zoals eerder vermeld, speelt vriendschap een belangrijke rol in alle werken van Augustinus, waar het vaak impliciet en genuanceerd aanwezig is. Zo beschrijft hij in Boek VIII zijn innerlijke strijd vlak voor zijn bekering: hij wilde zich afzonderen en door niemand worden gestoord. Hij schrijft:

“Ik ging dus weg, de tuin in, door Alypius op de voet gevolgd. Mijn afzondering hield immers niet op waar hij bij mij was.”⁷⁴

Hoe groot kan vertrouwddheid zijn wanneer innerlijke terugtrekking mogelijk is in de nabijheid van de ander? Talloze uitingen zoals “mijn Nebridius, mijn lieve vriend”⁷⁵ en “Alypius, de broeder van mijn hart”⁷⁶ illustreren de fijngevoeligheid waarmee Augustinus over vriendschap spreekt en onderstrepen hoe alomvattend vriendschap in zijn bestaan is.

Augustinus' woorden laten zich niet verzwijgen. Daarom deel ik hieronder nog enkele van zijn gedachten over vriendschap, die misschien uitnodigen tot verdere reflectie op onze eigen vriendschappen. In *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus* (Over tachtig verschillende kwesties) schrijft hij: “nemo nisi per amicitiam cognoscitur”⁷⁷ (niemand kan men kennen tenzij door vriendschap). Augustinus stelt dat ware kennis van iemand pas mogelijk is wanneer er een band van vriendschap bestaat. Alleen dan is men bereid de ander volledig te begrijpen en zowel de goede als de minder goede kanten te aanvaarden.

In een preek schrijft hij:

“Twee dingen zijn noodzakelijk in deze wereld: het leven en de vriendschap. Daaraan moeten we groot belang hechten en die mogen we nooit geringschatten. Het leven en de vriendschap zijn goederen door de natuur geschonken. God heeft de mens geschapen opdat hij zou zijn en zou leven: dat is het leven. Maar opdat de mens niet alleen zou zijn, is ook vriendschap een levenseis.”⁷⁸

⁷⁴ Augustinus, *Belijdenissen*, 181.

⁷⁵ Augustinus, *Belijdenissen*.

⁷⁶ Augustinus.

⁷⁷ Aurelius Augustinus, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, Wikisource, z.d., nr. 345, https://la.wikisource.org/wiki/De_diversis_Questionibus.

⁷⁸ Aurelius Augustinus, *Preek Denis 16, I*. (Kerkvaders.be, z.d.), <https://www.kerkvaders.be/bloemlezingen/liefde>.

Vriendschap is geen bijkomstigheid, maar een fundamentele voorwaarde voor het menselijk bestaan. We kunnen stellen dat Augustinus hier een ontologisch standpunt inneemt en een visie op vriendschap formuleert die we ook bij Agamben terugvinden - een gedachte die ik later uitgebreider zal uitwerken. Vriendschap wordt daarbij opgevat als een existentiële noodzaak, zij het bij Augustinus met een theologische grondslag: het leven is een geschenk van God en vindt pas zijn volle betekenis in relatie met anderen.

Naast de vele mooie woorden die Augustinus wijdt aan vriendschap en het feit dat hij meestal vanuit het “wij” schrijft en minder vaak vanuit het “ik” - wat de voortdurende verbondenheid benadrukt - erkent hij ook het bestaan van vijandige vriendschappen. Hierover spreekt hij uitvoerig in Boek II, waarin hij beschrijft hoe hij zich liet meeslepen in de beruchte perendiefstal. Samen met zijn vrienden stal hij vruchten van een boomgaard, niet uit honger of noodzaak, maar puur om het stelen zelf. Augustinus benadrukt, verspreid over nog geen twee bladzijden, wel zes keer dat hij deze daad nooit alleen zou hebben gepleegd, maar enkel onder invloed van zijn vrienden. Opvallend is hoe scherp Augustinus zichzelf veroordeelt voor wat in feite slechts een onschuldige kwajongensstreek was. Hij beschrijft zichzelf met termen als:

“Wat een verrotting! Wat een monsterlijke misvorming van het leven en wat een diepe dood.”⁷⁹

Terwijl hij zichzelf en zijn vrienden aanduidt als “diepverdorven jongens”.⁸⁰ Hij gebruikt deze ervaring om te tonen hoe vriendschap, wanneer zij niet gegrond is in het goede, kan ontaarden in medeplichtigheid aan het kwaad. De perendiefstal is voor Augustinus niet zomaar een jeugdzonde, maar een symbool van de menselijke neiging tot ondeugd. Hij gebruikt dit voorval om vrijwel alle menselijke ondeugden op te sommen, zoals hoogmoed, eerbij, angst, overdaad, afgunst en wreedheid. Hij stelt deze telkens tegenover de deugden van God en plaatst het verhaal van de diefstal in de bredere context van de zondeval van Adam en de noodzaak van goddelijke genade.⁸¹ Hiermee komt duidelijk de betekenis van de lofrede in *Confessiones* naar voren, zoals eerder uitgelegd.

Ondanks zijn overtuiging dat ware vriendschap enkel mogelijk is wanneer ze gegrond is in de liefde tot God en gericht is op het hoogste goed, beseft Augustinus dat de ideale vriendschap

⁷⁹ Augustinus, *Belijdenissen*, 59.

⁸⁰ Augustinus, *Belijdenissen*, 55.

⁸¹ Augustinus, 58-59.

niet haalbaar is, zelfs wanneer God het bindmiddel is. Volgens Paul van Geest verzuchtte Augustinus in zijn *Soliloquia*⁸²:

“Dat Alypius zijn beste vriend was, maar dat hij hem toch niet kende. ‘Een mens blijft, zelfs voor wie hem het best nabij is, een mysterie.’ (...) En op zeventigjarige leeftijd zou hij weemoedig opmerken dat alles wat in de tijd leeft aan verandering onderhevig is en dat dus liefde en vriendschap altijd een element van onmacht en onzekerheid in zich dragen: ‘Noch onze vrees is zeker, noch onze liefde.’”⁸³

Deze verzuchting van Augustinus raakt aan een diepgaande waarheid over de menselijke conditie: hoewel we streven naar ware vriendschap, blijft de ander altijd deels ondoorgrondelijk. Deze spanning lijkt voor de huidige mens, die alles onder controle wil hebben, moeilijker dan ooit. Hoe kunnen we het verlangen naar verbondenheid verenigen met het besef dat absolute zekerheid en het volledig kennen van elkaar onbereikbaar zijn? Is het juist het blijven hopen en streven, tegen beter weten in, dat ons in staat stelt ware vriendschap te benaderen? Paradoxaal genoeg lijkt in het besef dat we geen ideale vriend kunnen zijn, de mogelijkheid te liggen van het *zijn* van een goede vriend, door de onvolmaaktheid van de ander te erkennen en deze te accepteren als iets wat inherent is aan vriendschap.

Van Bavel besluit het tweede hoofdstuk van zijn boek met een tekst die hij zelf “tot het diepste wat ooit over de vriendschap geschreven is”⁸⁴ noemt. Ook ik wil dit deel, over wat vriendschap is voor Augustinus, graag besluiten met dezelfde woorden. Hoewel Augustinus het in een religieuze context plaatst, benadrukt de tekst op universele wijze de onvervangbare waarde van menselijke verbondenheid. Ik had de religieuze connotatie uit het citaat kunnen weglaten, maar uit respect voor het denken van Augustinus geef ik het graag integraal mee:

“Indien armoede nijpt, als rouw droef stemt, als lichamelijke pijn onrustig maakt, als ballingschap terneerdrukt, als welk kwaad ook ons kwelt, dan zijn daar goede mensen die niet alleen de kunst verstaan blij te zijn met de blijden, maar ook te wenen met de

⁸² *De Soliloquia* is een vroeg werk van Augustinus, geschreven rond 386 na Christus, waarin hij een dialoog voert met zijn eigen ziel. Het werk reflecteert op filosofische en theologische vragen, waaronder de aard van de ziel en het verlangen naar waarheid en God. De titel betekent letterlijk "monologen" of "gesprekken met zichzelf."

⁸³ van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 154. Citaat uit *Sermo 46.12.27*. Cf. T. van Bavel, 'The influence of Cicero's Ideal of Friendship on Augustine', in: J. den Boeft, J. van Oort (eds), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre, 1986* (Paris, 1987; *Etudes Augustiniennes*), pp.59-72

⁸⁴ van Bavel, *Augustinus Van liefde en vriendschap*, 35.

wenenden. Mensen die een opbeurend woord weten te spreken en een weldoend gesprek te voeren. Veel bitters wordt zo verzacht, veel drukkends verlicht, veel tegenslag overwonnen. Maar eigenlijk doet God dit door en in die mensen. Hij immers heeft hen door zijn Geest goede mensen gemaakt. Van de andere kant, wanneer we zwemmen in rijkdom, door geen rouw getroffen worden, een goede lichamelijke gezondheid genieten, in een vrij vaderland wonen, maar samen moeten leven met mensen onder wie er niet één is in wie we vertrouwen kunnen stellen, niet één van wie we geen list, bedrog, haat, onenigheid of valsheid te duchten en te vrezen hebben, worden dan al die andere goede dingen van het leven niet hard en bitter, verliezen die dan niet alle vreugde en kleur? Immers, zonder een mens die onze vriend is, komt geen enkel ding in de wereld ons nog vriendelijk voort. In quibuslibet rebus humanis, nihil est homini amicum sine homine amico."⁸⁵

Wanneer ik Augustinus' woorden lees, herken ik iets dat diep menselijk is: de troostende kracht van vriendschap. In tijden van rouw, verlies of onzekerheid zijn het vaak vrienden die de zwaarte van het bestaan verlichten. Augustinus stelt dat zonder een vriend het leven zijn kleur verliest, zelfs als we materieel niets tekortkomen. In onze huidige consumptiemaatschappij, waar autonomie en materiële welvaart centraal staan, moeten we erkennen dat er veel eenzaamheid is. Misschien ligt de essentie van vriendschap wel in wat Augustinus benadrukt: het vermogen om vreugde en verdriet te delen. Juist die gedeelde ervaring behoedt ons voor een leegte die niet op te vullen is met louter succes of bezit. Wat me in dit citaat ook opvalt, is dat Augustinus hier niet per se doelt op één enkele hechte vriendschap, maar eerder op een bredere kring van vrienden. In zijn denken zien we dat vriendschap zowel intiem als gemeenschappelijk kan zijn - niet alleen een paar diepgaande banden, maar ook een ruimere groep van goede vrienden die samen een gemeenschap vormen. Dit lijkt me ook in onze huidige context van belang, waar dergelijke verbondenheid kan bijdragen aan het versterken van sociale cohesie.

⁸⁵ van Bavel, 35-36.

Het citaat is afkomstig uit *Epistula* 130, 2, 4 van Augustinus. Deze brief, gericht aan Proba, een Romeinse weduwe, bevat reflecties over het menselijke leven en vriendschap. De laatste zin luidt in het Latijn: '*In quibuslibet rebus humanis, nihil est homini amicum sine homine amico.*' Dit vertaalt zich als: 'In welke menselijke zaken dan ook, niets is een mens vriendelijk zonder een menselijke vriend.' Vrij vertaald: 'Hoe rijk de wereld ook is aan glans en glorie, niets verwarmt het hart als de aanwezigheid van een ware vriend.'

Wat Augustinus over vriendschap schrijft, blijkt verrassend actueel. Het is zowel boeiend als leerrijk om in deze snel veranderende tijden terug te keren naar een denker van zoveel eeuwen geleden en met verwondering te ontdekken wat hij ons vandaag te leren heeft.

Maakt juist datgene wat ons het meest nabij is, ons ook het meest kwetsbaar? Hoe denkt Augustinus over vriendschap wanneer hij niet langer spreekt vanuit verbondenheid, maar vanuit verlies? Dit brengt ons bij het volgende thema: rouw en de kwetsbaarheid van vriendschap.

3. Rouw en de kwetsbaarheid van vriendschap

3.1 Rouw en vergankelijkheid bij Augustinus

In Boek IV van de *Belijdenissen* beschrijft Augustinus op onnavolgbare wijze de rouw en het verdriet die hij voelde bij het overlijden van zijn vriend. Opmerkelijk is dat hij zelfs twintig jaar na diens dood - hij was toen ongeveer eenentwintig - nog zo levendig en gedetailleerd over deze pijn kan vertellen. Wat wil Augustinus de lezer duidelijk maken door zo uitgebreid en diep over dit verlies te reflecteren? Wil hij aangeven dat hij deze pijn nooit meer wil ervaren? Is het de plotselinge confrontatie met de vergankelijkheid van het leven op jonge leeftijd die de aanzet is tot een zoektocht naar het eeuwige? Zijn rouw lijkt niet alleen een persoonlijk verlies, maar ook een existentieel keerpunt: het besef dat aardse vriendschappen voorbijgaan en dat ware liefde alleen te vinden is in iets wat deze vergankelijkheid overstijgt.

Zoals ik in het vorige hoofdstuk deed bij zijn visie op vriendschap, zal ik ook hier Augustinus uitgebreid citeren om zijn beschrijving van rouw bij het verlies van een vriend duidelijk naar voren te brengen. Dat is geen willekeurige keuze, maar een bewuste overweging. Zijn teksten zijn van een uitzonderlijke schoonheid en zeggen meer dan welke beschrijving of uitleg dan ook. Wat me aanvankelijk misschien nog meer trof, was hoe menselijk en herkenbaar hij over vriendschap en rouw schrijft. Toch kon ik niet meteen benoemen waarom dit nu nog zo relevant zou zijn. Zijn woorden raakten me, maar ik kon niet precies benoemen wat ze zo tijdloos maakte. Pas toen ik Agambens beschrijving van vriendschap nader bestudeerde, begon het me te dagen. Agamben beschrijft vriendschap als iets dat zich niet laat reduceren tot een concept, maar eerder verschijnt in beelden en symbolen, in gedeelde aanwezigheid eerder dan in theoretische analyse. Misschien is dat bij Augustinus niet anders: hij beschrijft zijn

vriendschap en rouw niet in abstracte begrippen, maar in een levendige taal die ons direct raakt. Hij analyseert niet wat vriendschap en rouw betekenen, hij toont ze. Dit inzicht veranderde mijn benadering van zijn tekst: ik moet hem niet alleen bespreken, ik moet hem laten spreken.

Wat hij ons vertelt, komt het scherpst naar voren in het moment waarop zijn vriend, na slechts een jaar die diepe vriendschap te hebben ervaren, ernstig ziek wordt en lange tijd het bewustzijn verliest. Omdat men geen hoop meer heeft op herstel, wordt de vriend zonder het zelf te weten gedoopt.⁸⁶ Voor Augustinus had die doop geen betekenis; hij geloofde dat de ziel van zijn vriend eerder verbonden was met wat ze samen deelden dan met wat buiten zijn weten was gebeurd. Het ging echter heel anders:

“Hij kwam weer bij en het ging beter met hem; en zodra ik met hem kon praten - en dat kon ik spoedig, mét dat hij het kon, want ik ging niet bij hem weg en wij hingen zeer aan elkaar - probeerde ik tegenover hem te spotten - in de veronderstelling dat hij wel mee zou spotten - over het doopsel (...)”⁸⁷

Zijn vriend reageerde echter met afschuw, alsof Augustinus een vijand was, en maakte heel duidelijk dat hij, als hij zijn vriend wilde zijn, zulke dingen niet meer moest zeggen. Augustinus was onthutst, maar besloot zijn emoties in te houden tot zijn vriend helemaal beter was en ze weer over alles konden praten. Maar enkele dagen later kreeg de vriend opnieuw koorts en stierf “terwijl ik er niet bij was”.⁸⁸ Augustinus bleef verdwaasd achter, omdat hij de onverwachte wending in hun vriendschap niet meer kon bespreken, waardoor het voor hem onbegrijpelijk bleef. Bovendien werd hij overspoeld door schuldbesef, omdat hij er niet was toen zijn vriend stierf. Hij verwoordt de intensiteit van zijn verdriet op indringende wijze:

“Het verdriet hulde mijn hart in duisternis, en waar ik maar keek was de dood. En mijn vaderland was mij een kwelling en mijn ouderlijk huis een vreemde ellende, en alles wat ik met hem had gedeeld was zonder hem in een ontzettende foltering verkeerd. Aan alle kanten zochten mijn ogen naar hem en ze kregen hem niet. En alle dingen wekten mijn weerzin, omdat ze hem niet hadden en me niet konden zeggen: “Ja, hij komt!”, zoals ze dat bij zijn leven deden wanneer hij afwezig was. Ik was voor mezelf een grote

⁸⁶ In de laat-antieke christelijke praktijk werd het doopsel vaak uitgesteld tot op latere leeftijd of zelfs tot vlak voor het sterven, vanuit de overtuiging dat zonden begaan na de doop zwaarder wogen en moeilijker te vergeven waren. Velen, waaronder Augustinus zelf, werden pas op latere leeftijd gedoopt (vgl. *Belijdenissen*, boek I)

⁸⁷ Augustinus, *Belijdenissen*, 83.

⁸⁸ Augustinus, 84.

vraag geworden en ik bleef mijn ziel maar ondervragen waarom ze bedroefd was en mij zo diep ontstelde. En zij wist mij geen enkel antwoord te geven.”⁸⁹

Hier herken je een universele ervaring: na een groot verlies lijkt de wereld haar betekenis te verliezen. Dit toont zich ook bij Augustinus, die beschrijft hoe hij niet alleen van zijn vriend wordt beroofd, maar ook hoe de werkelijkheid om hem heen breekt en vreemd wordt. Zijn vaderland wordt een kwelling, zijn ouderlijk huis een vreemde ellende, en alles wat ooit gedeeld werd, keert zich tegen hem in pijn. De vertrouwde omgeving voelt niet langer vertrouwd, maar leeg. Dit roept de vraag op: ontnemen de dingen in de wereld hun betekenis aan de aanwezigheid van de ander? Als dat zo is, wat betekent dit dan voor degene die in het verlies achterblijft? Is rouw dan ook het zoeken naar een nieuwe invulling voor wat ooit gedeeld werd?

In zijn beschrijving van verlies zoekt Augustinus zijn vriend met zijn ogen, maar vindt hem niet. De afwezigheid wordt een tastbare aanwezigheid, een negatief beeld dat zich opdringt aan zijn waarneming. Wat hij hier ervaart, raakt aan iets dat velen herkennen in tijden van rouw: gedeelde plekken en voorwerpen verliezen hun vanzelfsprekendheid en worden beladen met het gemis. Ze verwijzen niet langer naar de ander, maar naar diens onbereikbaarheid.

“Ik was voor mezelf een grote vraag geworden” roept de gedachte op dat rouw niet enkel het missen van de ander is, maar ook een confrontatie met de eigen identiteit: wie ben ik nu, zonder de ander? Dit maakt rouw tot een existentieel gebeuren: het ondermijnt de stabiliteit van het zelf en dwingt tot een herziening van de eigen plaats in de wereld. Hoe verhoudt men zich tot een wereld waarin de ander onherroepelijk verdwenen is? Augustinus beschrijft hier op treffende wijze hoe het verlies van een dierbare ons niet alleen confronteert met het gemis van de ander, maar ook met onze eigen eindigheid.

“Ik schreide bittere tranen en vond mijn rust in bitterheid. Maar met al dat ongeluk hield ik toch meer van het leven, hoe het ook was, dan van die vriend van mij. Want ook al wilde ik dat leven anders maken, ik had het toch niet liever willen verliezen dan die vriend, en waarschijnlijk had ik het zelfs voor hem niet willen verliezen, zoals dat verteld (of misschien gefantaseerd) wordt over Orestes en Pylades, die bereid waren voor elkaar desnoods tezamen te sterven, aangezien de dood voor hen niet zo erg was als het niet-tezamen-leven. Maar in mij was ik weet niet wat voor gevoel opgekomen,

⁸⁹ Augustinus, *Belijdenissen*, 84.

dat in sterke tegenstelling stond tot dat andere gevoel: naast een diepe weerzin tegen het leven was er in mij ook angst voor de dood. Hoe meer ik die vriend liefhad, des te meer - geloof ik - haatte en vreesde ik de dood, die mij hem afhandig had gemaakt, als een wrede vijand en stelde ik mij voor dat hij plotseling alle mensen om zou gaan brengen, omdat hij het mijn vriend had kunnen doen.”⁹⁰

Voor Augustinus blijkt deze vergankelijkheid ondraaglijk. In het volgende citaat verandert de focus van de pijn van het verlies naar de verbijstering over het voortbestaan - van de ander en van zichzelf:

“Met verbazing zag ik dat de andere stervelingen in leven bleven: met verbazing, omdat die vriend, die ik lief had gehad alsof hij niet kon sterven, gestorven was; en dat ik zelf na zijn sterven in leven bleef, zag ik met nog meer verbazing, omdat ik zijn tweede ik was geweest. Terecht heeft iemand zijn vriend “de helft van mijn ziel” genoemd: ik had ook het gevoel dat mijn ziel en zijn ziel één ziel waren geweest in twee lichamen, en daarom was het leven mij een gruwel, omdat ik niet als een halve mens wilde leven; daarom was ik misschien ook bang om te sterven, omdat ik niet wilde dat die vriend, die ik zo diep had liefgehad, geheel zou sterven.”⁹¹

We zien hier een verschuiving van een egocentrische doodsangst (de angst om zelf te sterven, zoals in het vorige citaat) naar een relationele doodsangst: de angst dat met zijn eigen dood ook de herinnering aan zijn vriend zou verdwijnen. Hier lijkt Augustinus niet zozeer bang voor zijn eigen sterven, maar voor het feit dat de dood zijn vriend helemaal zou uitwissen. Wat betekent het om bang te zijn dat de ander “geheel” zou sterven? Gaat vriendschap verder dan het fysieke bestaan? Voelt de overlevende zich verantwoordelijk voor het voortbestaan van de vriend? Zijn we ooit werkelijk individuen, of toont rouw juist hoezeer we altijd al verweven waren met anderen? En als vriendschap een gedeelde ziel is, wie sterft er dan werkelijk wanneer een vriend heengaat? Waarom lijkt de dood van een vriend ons sterker te confronteren met onze eigen sterfelijkheid dan die van een vreemdeling? Is het omdat een vriend niet alleen iemand is met wie we vreugde en verdriet delen, maar ook iemand die iets in ons weerspiegelt, iemand in wie we een deel van onszelf herkennen? Of omdat we een gedeeld bestaan vormden?

⁹⁰ Augustinus, *Belijdenissen*, 85.

⁹¹ Augustinus, 85-86.

Maar als rouw ons laat zien hoezeer we met anderen verweven zijn, hoe blijven we dan verbonden met wie er niet meer is? Blijft de vriend enkel in onze herinnering voortleven, of zijn er manieren waarop hij zich nog in ons handelen, in onze woorden, in onze manier van leven inschrijft? Augustinus' rouw is niet alleen existentieel, maar ook een taalhandeling. Hij weet dat hij zijn vriend nooit meer zal terugkrijgen, maar tegelijk blijft hij hem levend houden in zijn woorden. Hij laat zien dat verdriet niet iets is wat we verwerken en afsluiten, maar iets wat zich blijft verweven met wie we worden. Zijn tekst toont iets wat in onze moderne tijd soms verloren lijkt te gaan: het besef dat verdriet niet opgelost hoeft te worden, dat het niet iets is wat je achter je laat, maar iets wat je meeneemt. Dit komt tot uiting in het scherpzinnig geformuleerde citaat:

“Zo was ik voor mezelf de rampzalige plek gebleven, waar ik niet vertoeven en evenmin weggkomen kon. Want waarheen had mijn hart kunnen vluchten van mijn hart? Waarheen had ik van mijzelf kunnen vluchten? Waar was ik niet mezelf achternagelopen?”⁹²

Hij probeert weg te vluchten, zich af te leiden, maar het verdriet blijft hem achtervolgen. In de huidige samenleving, waarin we alles onder controle willen houden - zelfs onze emoties, die we het liefst “verwerken” of “afsluiten” - herinnert hij ons eraan dat sommige ervaringen zich daaraan onttrekken: verdriet en rouw laten zich niet volledig sturen. Misschien is dat wat zijn tekst vandaag nog steeds troostend maakt. Zijn verdriet is het zijne, maar door het op te schrijven, overstijgt het het persoonlijke en wordt het gedeeld - waardoor wij ons erin kunnen herkennen en mee-delen. Augustinus raakt iets wat elke tijd overstijgt: rouw en vriendschap zijn geen louter persoonlijke gevoelens, maar iets wat mensen altijd en overal met elkaar verbindt. Daarin schuilt misschien ook zijn grootste kracht: hij schrijft niet alleen over vriendschap en rouw, maar belichaamt ze in taal. Zoals kunst dat kan, maakt hij een ervaring tastbaar en deelbaar. Zijn tekst laat zich niet alleen begrijpen, maar ook voelen. Augustinus toont niet alleen dat deze ervaringen universeel zijn, maar ook dat taal zelf een vorm van vriendschap en rouw kan zijn. Dat we, door te lezen, door zijn woorden in ons op te nemen, even met hem rouwen. En dat is misschien wel de diepste vorm van troost die een tekst kan bieden. Ik laat opnieuw Augustinus aan het woord, waar we wederom geraakt worden door de

⁹² Augustinus, *Belijdenissen*, 86.

waarachtigheid waarmee hij het verdriet van de rouwende onder woorden brengt, die nergens rust vindt en met zichzelf geen raad weet:

“Ik kreunde, ik schreide, ik was overstuur, rusteloos en radeloos. Mijn geradbraakte, bloedende ziel moest ik dragen en zij hardde het niet door mij gedragen te worden; en een plek om haar neer te leggen kon ik niet vinden. In heerlijke bossen niet, in spelen en gezangen niet, in oorden vol zoete geuren niet, in welbereide gastmalen niet, in de genietingen van het bed niet, en al evenmin in boeken en gedichten wist zij tot rust te komen. Een gruwel waren haar alle dingen, tot het daglicht toe, en alles wat niet was wat hij was geweest, was verwerpelijk en weerzinwekkend, behalve zuchten en tranen, want die alleen gaven een beetje rust. En zodra mijn ziel zich daarvan los wilde maken, drukte mij weer de zware last van het ongeluk.”⁹³

Ook dit blijft bijzonder herkenbaar. Opvallend is hoe Augustinus steeds tracht de betekenis van zijn beleving te doorgronden en die te laten spreken. Nergens vindt de rouwende een thuis, tenzij in het verdriet dat hem omsluit, en hij vraagt zich af:

“Eén ding smaakte mij maar zoet: mijn tranen. Die hadden in de vreugden van mijn ziel mijn vriend vervangen. (...) Waarom voor ongelukkige mensen zijn tranen zo heerlijk? (...) Hoe komt het dat zuchten en schreien en kreunen en klagen, de vruchten van de bittere levensboom geplukt worden, toch zoete vruchten zijn? (...) Want ik had geen hoop meer dat mijn vriend zou herleven en ik trachtte dat met mijn tranen ook niet te verkrijgen: ik had alleen maar verdriet en tranen, en dat was omdat ik ongelukkig was en mijn vreugde kwijt was geraakt; of is het schreien enerzijds iets bitters en doet het anderzijds genoeg door het contrast met onze weerzin tegen dingen waar wij vroeger van genoten hebben en die wij dan verfoeien?”⁹⁴

Augustinus ondergaat niet alleen zijn verdriet, maar toont hier ook een diep filosofische zelfreflectie. Is huilen een manier om verlies te belichamen? Als rouw zich moeilijk in woorden laat vatten - hoewel Augustinus er op meesterlijke wijze in slaagt, zoals we zagen - kan huilen dan worden begrepen als een lichamelijke taal die de onuitsprekelijke afwezigheid uitdrukt? In de *Belijdenissen* onderzoekt hij de paradox van de zoetheid van tranen en het genot in verdriet: hoe kunnen huilen, zuchten en klagen - de bittere vruchten van het leven - ons toch troost

⁹³ Augustinus, *Belijdenissen*, 86.

⁹⁴ Augustinus, 84-85.

bieden? Hij laat zien dat tranen en verdriet niet eenduidig zijn: ze drukken pijn uit, maar bieden tegelijk verlichting. Dit suggereert dat verdriet ook een noodzakelijk onderdeel van verwerking is, waarbij huilen zelf een vorm van een emotionele zuivering kan zijn.

De vele vragen die hij stelt en zijn daadkrachtige en vasthoudende zoektocht naar de betekenis van zijn emoties - die door zijn diep innerlijke eerlijkheid voor ons zo herkenbaar worden - leiden hem tot een antwoord op de vraag waarom dit ongeluk hem zo diep trof en volledig ontwrichtte.

“O verdwazing, die mensen niet op mensenwijs weet lief te hebben! (...) Ik was ongelukkig, en ongelukkig is iedere ziel in de boeien van de liefde voor vergankelijke dingen: verliest ze die, dan wordt ze verscheurd en dan wordt ze het ongeluk gewaar. (...)Waarom was die smart om mijn vriend zo gemakkelijk en zo diep in mij binnengedrongen, tenzij omdat ik mijn ziel in het zand had uitgestort door een sterfelijk wezen lief te hebben alsof het niet sterfelijk was?”⁹⁵

Hoe verhouden vriendschap en vergankelijkheid zich tot elkaar, en hoe heeft deze worsteling zijn denken en bestaan fundamenteel beïnvloed? Voor Augustinus is vergankelijkheid een blijvende confrontatie, iets waarover hij veel nadenkt. Hier herkennen we de invloed van het hellenistische denken, met name het stoïcijnse ideaal van onthechting: we zouden ons niet moeten hechten aan vergankelijke dingen, omdat lijden ontstaat wanneer we controle willen uitoefenen over wat buiten onze macht ligt. Augustinus trekt hieruit echter een radicale conclusie en vindt tevens een uitweg om te voorkomen dat deze allesomvattende, verscheurende pijn zich ooit nog herhaalt. Zijn antwoord op de vergankelijkheid is:

“Want de enige die nooit een dierbaar wezen verliest is de mens, aan wie allen dierbaar zijn in Hem die niet verloren gaat. En wie is dit anders dan onze God.”⁹⁶

Het gebruik van het woord “mens” hier is een typisch Augustijnse manier van formuleren, waarbij hij doelt op de mens die volledig in God geworteld is. De “geestelijke mens”, of degene die zich volledig met God verenigt, zal nooit een wezenlijk verlies ervaren, omdat alles in God behouden blijft.

Zijn antwoord op de eindigheid weerspiegelt zich in de rouwervaringen die hij later in zijn leven meemaakt. In Boek IX zien we hoe Augustinus’ rouw om zijn moeder fundamenteel

⁹⁵ Augustinus, 86-87.

⁹⁶ Augustinus, 87.

verschilt van het verscheurende verdriet dat hij ervoer bij het verlies van zijn vriend. Zijn rouw heeft een transformatie ondergaan: het verdriet blijft, maar is niet langer allesoverheersend - zijn gerichtheid op God biedt hem een anker dat hij destijds niet had. Hij ervaart geen ontworteling meer, omdat hij gelooft dat Monica niet verdwenen is, maar thuisgekomen is in Gods eeuwigheid. Bovendien voelt hij in zijn verlies niet enkel rouw, maar ook dankbaarheid: voor wie zijn moeder was, voor de tijd die ze samen hebben doorgebracht en voor de erkenning die hij aan het einde van haar leven van haar ontving. Deze transformatie in Augustinus' rouwervaring vertoont interessante parallellen met Agamben, waarop ik in het volgende hoofdstuk terugkom.

Ondanks de religieuze insteek bij Augustinus biedt de manier waarop zijn rouw is getransformeerd een inzicht dat ook vandaag waardevol kan zijn: dankbaarheid. Het verlies van een geliefde kan ons overweldigen met ondraaglijke pijn, waardoor we ons uitsluitend richten op de leegte en wat er niet meer is. Toch kan verdriet ook een andere vorm aannemen - niet als louter gemis, maar als een besef van dankbaarheid dat die vriend deel heeft uitgemaakt van ons leven. In die dankbaarheid schuilt, denk ik, ook een vorm van troost. Laten we dit deel eindigen met een van de meest rakende woorden die ik ooit over rouw heb gelezen:

“Daar komt die droefenis bij de dood van een vriend vandaan en die verduistering door verdriet en dat overstromen van het hart, wanneer zijn zoetheid in bitterheid is verkeerd, en dat sterven van de levenden om het verloren leven van de stervenden.”⁹⁷

Augustinus vangt hier de hartverscheurende paradox van rouw: hoe liefde en verlies onlosmakelijk met elkaar verbonden blijven.

Hoe gaan we vandaag om met rouw? Welke hedendaagse inzichten helpen ons om deze ervaring te plaatsen? Kan Augustinus ook hier nog iets bijdragen?

3.2 Hedendaagse visie op rouw

Dit hoofdstuk behandelt eerst de rouw die ontstaat na het overlijden van een dierbare. Aansluitend wordt ingegaan op het verdriet dat gepaard gaat met het verlies van een vriendschap door een breuk. Hoewel beide situaties gevoelens van verlies en verdriet met zich meebrengen, verschillen de aard en de verwerking ervan aanzienlijk. Door dit onderscheid te

⁹⁷ Augustinus, 87.

maken, wordt recht gedaan aan de unieke aspecten van elk type rouw en wordt inzicht geboden in de verschillende manieren waarop mensen met verlies omgaan.

3.2.1 Rouw om de dood: de onvervangbare ander

“Rouw is ruw, althans zo begint het. Rouw schuurt, verwondt, wringt tegen. Tot de wrijving en de schuring geleidelijk voor wat slijtage zorgen en de rouw uiteindelijk in zachte berusting kan overgaan, naast de blijvende oneffenheden die bij onoplettendheid plots voor een stekende pijn kunnen zorgen.”⁹⁸

Psychiater en psychotherapeut Uus Knops is gespecialiseerd in rouw en verlies. Naast haar professionele expertise spreekt ze ook als “rouwervarende”, na het overlijden van haar broer Casper. In haar werk pleit ze voor een open benadering van rouw, waarin erkenning en ruimte voor persoonlijke beleving centraal staan.

Een treffende metafoor voor het rouwproces is die van de rivier.⁹⁹ Deze beeldspraak benadrukt dat rouw geen rechtlijnig proces is dat in vaste fasen verloopt, maar een beweeglijke ervaring die meandert tussen verschillende emoties en haar eigen ritme volgt. Toch overheerst in onze samenleving nog vaak een ander beeld. In de jaren zestig introduceerde de Zwitsers-Amerikaanse psychiater Elisabeth Kübler-Ross haar model over verliesverwerking, waarin dit proces werd beschreven als vijf opeenvolgende fasen: ontkenning, woede, onderhandelen, depressie en aanvaarding. Dit lineaire perspectief impliceert dat rouw een afgesloten traject is, een proces dat men doorloopt en afrondt. In onze hedendaagse samenleving, waar de nadruk ligt op productiviteit en efficiëntie, overheerst de opvatting dat rouw een probleem is dat opgelost moet worden, in plaats van een natuurlijk proces dat moet worden doorleefd. Rouw volgt geen vast patroon dat men eenvoudig voltooit. Het beweegt, verschuift en komt in golven. Knops verwijst naar het duale procesmodel van Margaret Stroebe en Henk Schut (1999).¹⁰⁰ De rivier symboliseert de beweging tussen twee oevers. Aan de ene kant ligt de verliesoever, waar pijn en verdriet om het verlies centraal staan. Dit is het deel van het rouwproces waarin iemand rouwt, huilt, herinneringen ophaalt en de impact van het verlies voelt. Aan de andere kant bevindt zich de hersteloever, waar het draait om het aanpassen aan het leven zonder de

⁹⁸ Uus Knops, *Op afstand nabij* (Gent: Borgerhoff & Lamberigts, 2021), 9.

⁹⁹ Knops, *Op afstand nabij*.

¹⁰⁰ Knops, *Op afstand nabij*, 48.

overledene of de verloren relatie. Dit omvat het oppakken van dagelijkse bezigheden, het vinden van een nieuwe balans en het zoeken naar nieuwe betekenis en perspectief. Volgens dit model pendelt een rouwende tussen deze twee oevers: soms ligt de focus meer op het verlies, soms op het herstel. Dit dynamische proces verschilt per persoon en per moment. Rouwonderzoekers Stroebe en Schut (1999) beschrijven dit als volgt:

“(…) namely, the dynamic process, postulated as fundamental to successful coping, called oscillation. This refers to the alternation between loss- and restoration-oriented coping, the process of juxtaposition of confrontation and avoidance of different stressors associated with bereavement.”¹⁰¹

Deze visie verschilt fundamenteel van de klassieke rouwmodellen. De overtuiging dat men de dood van een geliefde kan verwerken en een plaats moet geven om vervolgens verder te gaan, wordt in rouwtheorieën zoals het Duale Procesmodel van Stroebe en Schut genuanceerd. Dit model beschrijft rouw als een dynamisch proces waarin verliesgerichte en herstelgerichte reacties elkaar afwisselen, zonder dat er sprake is van een “goede” of “foute” manier van rouwen. Hoe iemand rouwt, wordt pas duidelijk in de ervaring van verlies.

Het is interessant om Augustinus’ opvattingen over rouw te benaderen vanuit dit hedendaagse rouwmodel. Zijn rouwproces kan worden bekeken in termen van de oscillatie tussen verliesgerichtheid en herstelgerichtheid, zoals voorgesteld door Stroebe en Schut. Bij het verlies van zijn vriend blijft Augustinus vastzitten in verdriet en melancholie. Hij ervaart een diepe existentiële crisis:

“Mijn hart hulde in duisternis en waar ik maar keek was de dood.”¹⁰²

Zijn rouw stagneert aan de verliesgerichte oever, zonder beweging richting herstel. Uit zijn teksten blijkt ook hoe alleen hij zich voelt in het dragen van zijn verdriet. Hoewel hij zijn verdriet doorleeft, zoekt hij tegelijk naar een manier om het af te sluiten en vooral om te voorkomen dat hij ooit nog zo’n verscheurende pijn moet ervaren. God wordt hier de oplossing, terwijl het Duale Procesmodel rouw juist beschouwt als een levenslang proces, dat niet volledig “opgelost” hoeft te worden.

¹⁰¹ Margaret Stroebe en Henk Schut, ‘The Dual Process Model of Coping with Bereavement: Rationale and Description’, *Death Studies*, nr. 23 (1999): 214, <https://doi.org/10.1080/074811899201046>.

¹⁰² Augustinus, *Belijdenissen*, 84.

Zoals we zagen, heeft hij bij het verlies van zijn moeder een opvallend andere reactie. In termen van het model van Stroebe en Schut verschuift zijn focus hier naar herstelgerichtheid. Hoewel Augustinus nog steeds verdriet voelt, lijkt hij zich veel meer te richten op herstel. Vlak voor haar dood ervaart hij een moment van diepe contemplatie met haar en beschrijft een gevoel van verlichting en acceptatie:

“Mijn moeders sterven was echter niet deerniswekkend en zij stierf niet algeheel. Dat was onze overtuiging (...) berustend op een niet gefantaseerd geloof en stellige argumenten van de rede.”¹⁰³

Hoewel hij, zoals hij zich had voorgenomen, niet opnieuw in een crisis belandt, lijkt zijn rouw hier een lineaire overgang van verlies naar herstel. We kunnen ons afvragen of hij zich niet te snel naar de hersteloever beweegt. In tegenstelling tot de diep emotionele rouw om zijn vriend, laat hij het verdriet direct plaatsmaken voor dankbaarheid en het geloof dat zij nu voor eeuwig bij God is. Waar zijn eerdere rouw eenzaam was, is zijn verdriet nu ingebed in een groter spiritueel narratief - hij hoeft het verlies niet alleen te dragen, want het wordt mee gedragen door God. Zijn ervaring laat zien hoe een ander denkkader (in dit geval zijn geloof in een eeuwige God) een transformatie teweegbrengt in hoe hij rouw beleeft. In hedendaagse termen zouden we kunnen zeggen dat rouw anders ervaren kan worden wanneer het gedeeld wordt met anderen, wanneer verdriet erkend wordt, en wanneer men zich bewust is van het feit dat rouw golvend en onvoorspelbaar is en soms zelfs jaren later nog plots kan opsteken.

Dit roept een filosofische vraag op: in hoeverre kunnen we onze rouwreactie sturen? Hoewel rouw zich niet volledig laat beheersen, kunnen we met kennis over verliesverwerking het proces wellicht tot op zekere hoogte beïnvloeden en vormgeven. Op deze reflectie keer ik in het laatste hoofdstuk terug, wanneer ik Agambens visie op vriendschap bespreek.

3.2.2 Vriendschapsverdriet: de afwezige aanwezige

Maar niet elk verlies is verbonden aan de dood. Ook het verlies van een vriendschap door een breuk kan diepe sporen nalaten. Waar rouw om een overleden vriend vaak herkend en erkend wordt, blijft verdriet om een verbroken vriendschap vaak onuitgesproken. Toch raakt ook dit verlies aan een fundamenteel gemis.

¹⁰³ Augustinus, *Belijdenissen*, 211.

“Vriendschap is de meest onderschatte vorm van liefde.(...) Vriendschap is nabijheid, veiligheid, eerlijkheid en vertrouwen. Ze floreert in lichte tijden en biedt troost in donkere momenten. (...) Als een vriendschap waarin je je helemaal toont - inclusief je onzekerheden, kwetsbaarheden en tekortkomingen - een vriendschap met een gevoel van verbondenheid, gezien worden, erkenning ervaren en ook troost, wegvalt, kunnen we moeilijk spreken over een klein verlies.”¹⁰⁴

Knops spreekt in haar boek *Zijn we nog vrienden?*, dat ze samen schreef met psycholoog Julie Minnaert, over een stil verdriet. Er hangt een taboe over vriendschapsbreuken. Naast verdriet komen er vaak andere emoties bij kijken, zoals schaamte, boosheid en angst. Het verlies van een vriendschap raakt niet alleen de relatie zelf, maar ook diepere lagen van iemands identiteit: het zelfbeeld, het zelfvertrouwen en het gevoel van veiligheid in andere sociale relaties. Je kunt het niet zomaar delen met andere vrienden, want de angst leeft dat ze zullen denken: “Je zal wel geen goede vriend zijn als het tot een breuk is gekomen.” Ook ontbreekt ons een taal om over vriendschapsverdriet te praten, in tegenstelling tot liefdesverdriet, dat zowel sociaal als cultureel erkend wordt. Waar romantisch verlies een duidelijk kader heeft, blijft het verdriet om een verbroken vriendschap vaak onzichtbaar en individueel. Dit heeft mede te maken met de unieke aard van vriendschap zelf: een relationele vorm die zich onttrekt aan vastomlijnde structuren en daardoor in beleving en betekenis sterk varieert. Hoe dieper en intenser de gedeelde ervaring, hoe ingrijpender het verlies en hoe scherper de pijn van de afwezigheid.¹⁰⁵

Het verdriet dat ontstaat na een verbroken vriendschap raakt aan een diep gevoel van verlatenheid, maar lijkt in onze samenleving vaak weinig taal of ruimte te krijgen. In onze postmoderne tijd, die volgens Bauman - zoals eerder besproken op p. 22 - gekenmerkt wordt door “vloeibare waarden”, zijn ook menselijke relaties instabieler geworden. Verbondenheid lijkt steeds meer onderworpen aan persoonlijke keuze, onmiddellijke voldoening en sociale functionaliteit.¹⁰⁶ Vriendschappen kunnen misschien wel snel ontstaan, maar ze kunnen ook net zo snel verdampen - zonder erkenning van het gemis. In zo’n context wordt verdriet na een breuk vaak gerationaliseerd of geminimaliseerd: “het is voorbij - ga verder - ander en beter”. Maar wat doet dat met onze ervaring van nabijheid, van trouw, van betekenis? En hoe kunnen we die ervaring herwaarderen?

¹⁰⁴ Uus Knops en Julie Minnaert, *Zijn we nog vrienden? Over vriendschap & vriendschapsverlies* (Gent: Borgerhoff & Lambrichts, 2024), 11-13.

¹⁰⁵ Knops en Minnaert, *Zijn we nog vrienden? Over vriendschap & vriendschapsverlies*.

¹⁰⁶ Bauman, *Vloeibare tijden: Leven in een eeuw van onzekerheid*.

In *Zijn we nog vrienden?* wordt op basis van onderzoek gesteld dat het volkomen normaal is dat we gedurende ons leven vele vriendschappen aangaan en weer verliezen.¹⁰⁷ Dit gebeurt vooral op kantelmomenten in ons leven, zoals bij de overgang van studeren naar werk, een jobwissel, samenwonen of het krijgen van kinderen. Veel vriendschappen doven dan geleidelijk en pijnloos uit, wat een normaal proces is. Het einde van een vriendschap hoeft dan ook niet per se negatief te zijn. Het kan zelfs aanleiding geven tot persoonlijke groei, doordat je beter inzicht wie je bent, wat je wilt en vooral wat je niet wilt. Toch kunnen vriendschapsbreuken ook bijzonder pijnlijk zijn. Sommige mensen beschrijven vriendschapsverlies als “ondraaglijk” of geven aan: “Ik was er ziek van”. Dit illustreert hoe ingrijpend zo'n verlies kan zijn. Vriendschap is fundamenteel verweven met onze natuur; het heeft diepe evolutionaire wortels.¹⁰⁸ Samen leven, samen werken en elkaar vertrouwen vergrootten de overlevingskansen. Uitsluiting was levensbedreigend, en ook vandaag kan een vriendschapsbreuk dat gevoel oproepen. Dit kan verklaren waarom vriendschapsverlies fysieke pijn veroorzaakt. Uus Knops stelt dat vriendschap de meest onderschatte vorm van liefde is, iets wat we niet mogen relativiseren met uitspraken als “er zijn toch genoeg vrienden” of “ander en beter”. Ze pleit voor erkenning van de zwaarte die bij vriendschapsverlies gevoeld wordt en gebruikt de treffende metafoor van een steentje in de schoen: de onzichtbare pijn die quasi de hele tijd aanwezig is.¹⁰⁹

Als rouwexperte benadrukt ze het belang van ruimte voor dit stille verdriet en geeft daarmee vriendschapsverdriet een expliciete plaats binnen het gevoelsleven. Toch waarschuwt ze ervoor om voorzichtig te zijn met het gebruik van het woord “rouw”.¹¹⁰ De term wordt steeds vaker gebruikt, ook wanneer er niemand is overleden. Mensen “gaan door een rouwproces” bij bijvoorbeeld klimaatverandering, het verlies van een baan, een onvervulde kinderwens of liefdesverdriet. Vaak doen we dat om erkenning te krijgen voor ons lijden. Knops vindt het positief dat er meer aandacht komt voor verlies dat niet met de dood te maken heeft, maar we hoeven dat niet altijd rouw te noemen. Zij vindt dat het woord “verdriet” meer waardering verdient en dat het voldoende zou moeten zijn als mensen zeggen: “Ik voel me verdrietig door de vriendschapsbreuk”. Het woord “rouw” zou voorbehouden moeten blijven aan wat rouw werkelijk is: “alles wat je intens en langdurig doet, denkt en voelt als je iemand (of iets) verliest

¹⁰⁷ Knops en Minnaert, *Zijn we nog vrienden? Over vriendschap & vriendschapsverlies*, 29.

¹⁰⁸ Knops en Minnaert, 101.

¹⁰⁹ Knops en Minnaert, 14.

¹¹⁰ Katrien Elen, ‘Rouwen gaat nooit over.’, *Psychologies Magazine*, Herfst 2023, <https://uusknops.be/blogs/news/titel-artikel-3>.

aan wie je gehecht bent”¹¹¹. Wanneer de term te ruim wordt toegepast, kan dat ertoe leiden dat mensen die rouw in zijn meest existentiële vorm ervaren - zoals bij het verlies van een dierbare door de dood - zich niet erkend voelen in de zwaarte van hun verdriet.¹¹²

Ik wil dit deel graag afsluiten met een citaat van Nietzsche, dat misschien wel een van de mooiste teksten is over hoe we, ondanks het pijnlijke einde van een vriendschap, toch een gevoel van blijvende verbondenheid kunnen behouden. Zijn bekende *Sterrenvriendschap* laat zien dat een vriendschapsbreuk niet in bitterheid hoeft te verzinken, maar juist in dankbaarheid kan voortleven:

“Wij waren vrienden en zijn elkaar vreemd geworden. Maar het is goed zo, we willen het voor onszelf niet verbergen en verduisteren, alsof we er ons voor zouden moeten schamen. Wij zijn twee schepen, waarvan elk zijn eigen bestemming en zijn eigen koers heeft; we kunnen elkaar wel kruisen en een feest met elkaar vieren, zoals we ook gedaan hebben, - en daarna lagen die brave schepen zo rustig in één haven en in één zon, dat het erop zou kunnen lijken dat ze hun bestemming reeds bereikt hadden, een bestemming die ze deelden. Maar toen dreef de almachtige stuwkracht van onze opdracht ons weer uiteen, naar verschillende zeeën en zonnestelsels, en misschien zien wij elkaar nooit weer, - misschien ook zien we elkaar wel, maar herkennen elkaar niet meer: de verschillende zeeën en zonnen hebben ons veranderd! Dat wij elkander vreemd moeten worden, is de wet die boven ons staat: juist daardoor moeten wij ook respect voor elkaar hebben! Juist daardoor moet de gedachte aan onze voormalige vriendschap heiliger worden! Er bestaat waarschijnlijk een kolossale onzichtbare curve en sterrenbaan, waarin onze zo uiteenlopende wegen en bestemmingen als kleine trajecten inbegrepen kunnen zijn, - verheffen wij ons tot deze gedachte! Maar ons leven is te kort, en ons gezichtsvermogen te gering om méér te kunnen zijn dan vrienden in de zin van die verheven mogelijkheid. En zo willen wij in onze sterrenvriendschap geloven, zelfs al zouden wij elkaars aardse vijanden moeten zijn.”¹¹³

¹¹¹ Elen.

¹¹² Elen.

¹¹³ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, vertaald door Hans Driessen, Nietzsche-bibliotheek (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1999), 165 (aforisme 279).

4. Amicitia en Amico: Augustinus en Agamben in dialoog

4.1 Giorgio Agamben: een korte biografie

Giorgio Agamben, geboren in 1942, is een Italiaanse filosoof die zich beweegt op het snijvlak van politieke filosofie, ontologie, taaltheorie en esthetiek. Hij werd internationaal bekend met de publicatie van zijn boek *Homo Sacer* (1995) waarin hij analyseert hoe moderne staten de levens van individuen reguleren via mechanismen van soevereiniteit en uitsluiting. Dit thema werkt hij verder uit in zijn analyses van kampstructuren, noodtoestanden en de manier waarop staten de uitzonderingstoestand gebruiken als een permanent politiek instrument.

Agamben studeerde rechten en filosofie in Rome waar hij zijn masterproef schreef over het politieke denken van Simone Weil. In de jaren 1960 volgde hij Heideggers seminars over Hegel en Heraclitus, een ervaring die, samen met de invloed van denkers als Walter Benjamin en Michel Foucault, zijn latere werk sterk zou vormen. Agamben staat vooral bekend om zijn kritische benadering van biopolitiek en de complexe relatie tussen recht en leven.

Zijn werk over vriendschap, met name *The Friend*, past binnen zijn bredere zoektocht naar alternatieve vormen van samenleven. Daarin stelt hij vriendschap voor als een fundamentele manier van bestaan die niet door wetten of instituten wordt gereguleerd, maar door een gedeelde ervaring van zijn.

4.2 Vriendschap als filosofische getuigenis

We hebben Agambens visie op vriendschap al enkele keren aangestipt, maar laten we nu dieper ingaan op zijn essay *The Friend* (L'Amico) - een korte tekst in woorden, maar buitengewoon rijk en gelaagd in gedachten waarvan de betekenis even intrigerend als moeilijk te doorgronden is. Zoals reeds besproken schrijft Agamben in het begin van *The Friend*:

“Friendship is so tightly linked to the definition of philosophy that it can be said that without it, philosophy would not really be possible.”¹¹⁴

¹¹⁴ Agamben, ‘The Friend’, 25.

Deze intrigerende gedachte vond ik ook terug in het werk van de Nederlandse filosoof Hans Achterhuis, die het als titel voor zijn boek gebruikt: *Zonder vrienden geen filosofie*. Hierin benadrukt Achterhuis hoe filosofie historisch gezien altijd geworteld is geweest in vriendschappelijke gesprekken en interacties. Achterhuis laat zien dat veel grote filosofen - van Plato en Aristoteles tot Montaigne en Derrida - vriendschap niet alleen als thema behandelden, maar ook als levensvorm voor filosofische reflectie beschouwden. Denken gebeurt niet in isolatie, maar in dialoog met anderen. Deze gedachte sluit nauw aan bij Agambens eigen filosofische praktijk. Hij stelt dat alles wat hij schrijft in zekere zin "co-auteurschap" is: nooit volledig autonoom, maar altijd ingebed in een netwerk van vriendschappen, gedeelde invloeden en filosofische tradities.¹¹⁵ Dat de vrienden van een filosoof niet enkel uit levenden bestaan, drukt Machiavelli beeldend uit in een beroemde brief aan Francesco Vettori, een Florentijnse diplomaat, politicus en humanist - een citaat dat ook is opgenomen in *Zonder vrienden geen filosofie* van Achterhuis. Hierin beschrijft Machiavelli hoe hij 's avonds de eenzaamheid doorbrak door in gesprek te treden met de grote denkers uit het verleden:

“'s Avonds keer ik terug naar huis en ga ik mijn studeervertrek binnen. Bij de deur ontdoe ik me van mijn kleren van alledag die vol modder en smurrie zitten, en ik steek me in een koninklijk en rijk gewaad. En als ik me zo dan passend heb aangekleed, treed ik binnen in de gemeenschap van grote mannen uit de Oudheid, door wie ik liefdevol ontvangen word en bij wie ik het voedsel tot me neem dat in feite het enige voedsel is waarvoor ik op de wereld ben gekomen. Ik schaam me dan niet om met hen te spreken en naar het motief van hun daden te vragen. En in hun goedwillendheid geven zij mij antwoord. En vier uur lang voel ik geen enkel verdriet, vergeet ik al mijn zorgen, heb ik geen angst voor de armoede en word ik niet verontrust door de dreiging van de dood: met hart en ziel geef ik me aan hen over. En omdat Dante zegt dat het feit dat men iets begrepen heeft geen kennis is wanneer men het begrepene niet vasthoudt, heb ik alles opgetekend wat ik me door mijn contacten met hen eigen heb gemaakt.”¹¹⁶

De denkers uit het verleden bieden hem veiligheid en geborgenheid en dagen hem uit om te groeien in wijsheid. Hierin vinden we een vorm van de onsterfelijkheid van vriendschap, die Augustinus zo belangrijk vond: dode denkers blijven voortleven in de dialoog met de lezer. Op

¹¹⁵ Giorgio Agamben and Leland de la Durantaye, 'Friendship and Philosophy: An Interview with Giorgio Agamben', *Cabinet Magazine* geraadpleegd 24 februari 2025
https://cabinetmagazine.org/issues/45/durantaye_agamben.php.

¹¹⁶ Hans Achterhuis, *Zonder vrienden geen filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2011), 14.

deze manier overstijgt vriendschap haar eigen tijdelijkheid en wordt ze een middel om sterfelijkheid te doorbreken. Zowel bij Augustinus als bij Agamben, en ook bij Achterhuis en Machiavelli, zien we dat filosoferen geen solitaire bezigheid is, maar een voortdurende dialoog - zowel met de stemmen van denkers uit het verleden als met levende vrienden in het heden. Tegelijkertijd wordt filosofie vaak ook gekenmerkt door momenten van contemplatie, waarin de eigen gedachten zich kunnen verdiepen. Misschien schuilt filosofie in de balans tussen deze drie dimensies: het luisteren naar wat geweest is, het spreken met anderen en het stille nadenken in afzondering.

In zijn essay stelt Agamben dat “vriend” geen predicaat is zoals “wit” of “hard”, en dat vriendschap dus niet iets is wat men bezit, maar veeleer een wijze van zijn. Hiermee bereidt hij zijn bespreking van passage 1170a28 uit Aristoteles’ *Ethica Nicomachea* voor, een gedachtegang die ik hier zal proberen te verduidelijken. Er is een gewaarwording van het bestaan en die is aangenaam. Binnen de gewaarwording van het eigen bestaan is er een meewaarneming (*synaisthanesthai*) van het bestaan van een vriend. Agamben bespreekt Aristoteles’ idee dat een vriend een “ander zelf” (*heteros autos*) is. Dit betekent niet dat de vriend simpelweg een duplicaat van jezelf is, maar dat vriendschap het bestaan “deelt” (*condivisio*). Dit delen heeft niets te maken met de moderne illusie van intersubjectiviteit, de relatie tussen subjecten. Integendeel, in deze visie is vriendschap een gedeelde ervaring van zijn, waarbij het zijn zelf is verdeeld: de ander wordt een zelf en het zelf wordt een ander.¹¹⁷

“The point at which I perceive my existence as sweet, my sensation goes through a consenting which dislocates and deports my sensation toward the friend, toward the other self. Friendship is this desubjectification at the very heart of the most intimate sensation of the self.”¹¹⁸

Dat vriendschap noch vriend in een definitie te vatten is, verduidelijkt hij ook met zijn verwijzing naar het schilderij van Giovanni Serodine als metafoor. Zoals reeds vermeld staan de figuren zo dicht bij elkaar dat hun blik elkaar niet meer kan vinden - een beeld waarin zich de essentie van vriendschap openbaart: een nabijheid die zich onttrekt aan representatie en conceptualisering. Vriend-zijn is een onmiddellijke aanwezigheid - een wijze van samen-zijn die slechts in de ervaring zelf gestalte krijgt.

¹¹⁷ Agamben, ‘The Friend’.

¹¹⁸ Agamben, 35.

Waar Aristoteles vriendschap ziet als zowel een persoonlijke band als een politieke kracht, benadert Agamben vriendschap vooral als een existentiële manier van samen-zijn, die zich onttrekt aan wetten, macht en controle. Het is geen afspraak of contract, maar een bestaansvorm die voorafgaat aan sociale en politieke structuren. Vriendschap is niet bedoeld om maatschappelijke cohesie te versterken, maar vormt juist de basis waaruit gemeenschap ontstaat. We zijn niet eerst individuen die later relaties aangaan - vriendschap toont dat we altijd al verbonden zijn, nog voordat regels of systemen ons organiseren. In aansluiting op het vorige hoofdstuk over rouw lijkt Agambens visie op vriendschap ook daar een nieuw licht op te werpen. In *The Friend* stelt hij dat vriendschap geen vaststaande entiteit is, maar een manier van “zijn met anderen”. Deze gedachte werpt tegelijk een nieuw licht op Augustinus’ getransformeerde rouw om zijn moeder (vgl. p. 44) en op de vraag naar de stuurbaarheid van rouw die eerder werd opgeworpen (vgl. p. 47). Vanuit die gedachte zou rouw niet enkel een passieve ervaring van gemis zijn, maar ook een veranderde vorm van verbondenheid. De ander is nooit helemaal weg; actief kan je de band met de overledene blijven onderhouden door herinneringen levend te houden of door rituelen te omarmen. Zelfs in de manier waarop de ander je heeft gevormd en blijft doorwerken in wie je bent, blijft de verbondenheid voelbaar - zij het in een andere vorm, maar toch onmiskenbaar aanwezig.

Dat vriendschap niet gereduceerd kan worden tot een gedeelde eigenschap of een vooraf bepaalde structuur, maakt Agamben expliciet wanneer hij stelt:

“Friends do not share something (birth, law, place, taste): they are shared by the experience of friendship. Friendship is not the con-division that precedes every division, since what has to be shared is the very fact of existence, life itself. And it is this sharing without an object, this original con-senting, that constitutes the political.”¹¹⁹

Het gaat er dus niet om wát we delen, maar dát we delen. Dit “oorspronkelijke mee-instemmen” kunnen we begrijpen als de erkenning dat we altijd al verbonden zijn met anderen, nog vóór we afspraken maken over wetten of regels.

Maar is het werkelijk zo eenvoudig? Zou alle polarisatie, uitsluiting en conflict verdwijnen als we ons collectief bewust worden van ons gedeelde bestaan? Geen oorlogen meer, geen haat meer? Natuurlijk niet - en daar zal Agamben zich terdege van bewust zijn. Hij schetst geen naïeve utopie, maar zet ons er eerder toe aan na te denken over hoe we vriendschap, politiek

¹¹⁹ Agamben, 'The Friend', 36.

en gemeenschap begrijpen. Hij laat zien hoe ons denken over gemeenschap ons steeds opnieuw verstrikt in uitsluiting, conflict en machtsdynamieken. Maar wat als we anders zouden denken? Niet vanuit vijandschap, maar vanuit gedeeld-zijn? Denken we vandaag niet grotendeels vanuit een streven naar consensus, waarbij we proberen verschillen glad te strijken? Wat als we politiek niet langer denken vanuit grenzen en uitsluiting, maar als een open ruimte waarin gedeeld-zijn vooropstaat? Agamben stelt dat gemeenschap niet moet berusten op een gedeelde identiteit, wetten of nationale grenzen, maar op het eenvoudige feit dat we samen bestaan. Dit betekent een verschuiving van de vraag “wie hoort erbij en wie niet?” naar een bestaanswijze waarin niemand vooraf wordt uitgesloten. Concreet zou dit kunnen betekenen dat identiteit en nationaliteit minder bepalend zijn voor burgerschap en dat we niet direct grijpen naar wetten of controlemechanismen om verschil te reguleren, maar eerder zoeken naar open dialogen en flexibele vormen van samenleven. Het zou ook kunnen leiden tot een politiek die minder gefixeerd is op “wij versus zij”-denken en meer ruimte laat voor een gedeeld bestaan zonder uitsluiting. Dit is geen blauwdruk voor wereldvrede, maar een filosofische verschuiving die andere vormen van samenleven denkbaar maakt.

Toch blijft de vraag hoe deze visie zich verhoudt tot de concrete realiteit van vriendschap en samenleving. Ten eerste is zijn benadering van vriendschap uiterst abstract. In *The Friend* beschrijft hij vriendschap als een bestaanswijze die voorafgaat aan eigenschappen, identiteit of wederzijdse betrokkenheid. Maar wat betekent dit concreet? Hoe manifesteert vriendschap zich in menselijke relaties als ze volledig losstaat van herkenbare eigenschappen en structuren? Agamben zou waarschijnlijk antwoorden dat gedeelde ervaringen en relaties onmiskenbaar bestaan, maar dat het gedeeld-zijn hieraan voorafgaat. Toch stel ik mij de vraag: als vriendschap niet gebaseerd is op keuze, interactie of een gedeelde oriëntatie, hoe onderscheidt ze zich dan van elke andere vorm van samen-zijn? Dreigt ze in deze visie niet zo open en onbepaald te worden dat ze uiteindelijk haar specifieke betekenis verliest? Bovendien, als vriendschap radicaal niet-instrumenteel is, wat houdt haar dan samen? Dreigt ze niet op te lossen in een abstract gedeeld-zijn zonder herkenbare vorm? Ook stel ik me de vraag hoe Agambens visie op vriendschap zich verhoudt tot de realiteit van maatschappelijke verdeeldheid. Hij beschouwt vriendschap als een wezenlijk onderdeel van ons bestaan - iets wat ons mens maakt. Als we hiervan uitgaan, zou verbondenheid eerder de grondtoon zijn dan conflict of polarisatie. Toch zien we in de samenleving juist diepe breuklijnen, ideologische tegenstellingen en zelfs doelbewust gecreëerde vijandschap. Hoe kan dit worden verklaard binnen Agambens denken? Zijn er structurele of maatschappelijke krachten die deze

“natuurlijke verbondenheid” verstoren? Of wijst dit eerder op een spanning binnen zijn concept van gedeeld-zijn, waarin verbondenheid niet vanzelfsprekend is, maar voortdurend onder druk staat?

Het is intrigerend om hierover na te denken en te speculeren over hoe Agamben hierop zou antwoorden. Maar laten we hem vooral lezen als een denker die vriendschap bevrijdt van gevestigde structuren en ons uitnodigt tot een radicaal vernieuwende visie. En is het niet precies zo’n radicaal perspectief op samenleven dat we vandaag nodig hebben? Zoals eerder besproken aan de hand van Baumans beschrijving van onze “vloeibare moderniteit” (vgl. p. 22 en p. 48), leven we in een tijd waarin relaties steeds losser worden en vaste betekeniskaders verdwijnen. In zo’n context komt duurzame verbondenheid onder druk te staan - en dat roept opnieuw de vraag op naar de waarde van vriendschap vandaag. Wat betekent vriendschap nog in een gefragmenteerde wereld? Hoe kan ze bloeien waar de publieke ruimte niet uitnodigt tot ontmoeting, maar steeds vaker gevuld is met wantrouwen, angst en uitsluiting? Hier denk ik aan Hannah Arendt en haar idee van pluraliteit.¹²⁰ Kan vriendschap niet juist een oefening zijn in het omgaan met verschil? Een manier om de wereld te leren zien door de ogen van de ander, zonder jezelf te verliezen? Vriendschap als ruimte van ontmoeting, ook wanneer standpunten botsen of identiteiten uiteenlopen. Is dat niet wat we ook bij Agamben terugvinden? Geen streven naar consensus, maar het toelaten van verschil als opening tot dialoog? Als hij vriendschap losmaakt van vastliggende structuren en identiteiten, nodigt hij ons dan niet uit om opnieuw te denken wat het betekent om samen te leven? Kan zijn idee van gedeeld-zijn een antwoord bieden op het isolement dat zoveel mensen vandaag ervaren? En opent het, ondanks zijn abstractie, niet net een andere vorm van nabijheid - één die voorafgaat aan elke ideologie, elke identiteit, elk ‘wij versus zij’?

Deze vernieuwende benadering van vriendschap houdt ook in dat Agamben vriendschap ontdoet van morele connotaties. Het valt op dat in de beschrijving van Aristoteles' paragraaf het woord “goede” volledig ontbreekt, terwijl voor Aristoteles deugdzaamheid juist van cruciaal belang was. In de passage staat:

“Living is desirable, above all for those who are good, since for them existing is a good and sweet thing. For good men, "con-senting" (...) feels sweet because they recognize

¹²⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2018).

the good itself, and what a good man feels with respect to himself, he also feels with respect to his friend.”¹²¹

Het feit dat Agamben dit weglaat en vriendschap veralgemeent naar alle mensen is geen toevallige keuze, maar waarschijnlijk een bewuste filosofische verschuiving: van vriendschap als moreel ideaal naar vriendschap als existentiële conditie. Waar Aristoteles ware vriendschap beschouwt als iets zeldzaams, weggelegd voor deugdzame mensen, lijkt Agamben te stellen dat vriendschap een universele menselijke ervaring is. Vriendschap is geen keuze of verdienste, maar een manier van in de wereld zijn - een bestaanswijze die aan iedereen toebehoort. Daarmee trekt Agamben vriendschap weg uit de ethische sfeer en maakt hij het tot een existentieel en politiek gegeven. Aristoteles onderscheidt hogere en lagere vormen van vriendschap (gebaseerd op nut, plezier of deugd), maar Agamben lijkt deze hiërarchie te doorbreken. Dit sluit aan bij zijn bredere kritiek op uitsluiting en sociale ordening: politiek draait niet om “de besten onder ons” (zoals Aristoteles suggereert in zijn aristocratische visie), maar om gedeeld-zijn als fundament.

Agambens korte essay over vriendschap moeten we wellicht niet lezen als een systematische filosofie van de vriendschap, zoals bij Aristoteles, maar eerder als een filosofische getuigenis - geworteld in postmoderne tijden. Het is geen poging om vriendschap normatief te definiëren of onder te brengen in een afgerond systeem. Hij schrijft geen theorie over hoe vriendschap moet zijn, maar getuigt in korte, losse fragmenten van zijn ervaring van vriendschap. Die fragmentarische, suggestieve stijl - eerder aanrakend dan verklarend - past bij een tijd die zelf gefragmenteerd is. In dat opzicht sluit Agambens benadering ook aan bij Nietzsche, wiens denken eveneens gekenmerkt wordt door fragmentatie, breuk en afwijzing van systematiek. We kunnen Agamben dan ook lezen als iemand die Nietzscheaanse intuïties rond vriendschap heeft verwerkt: vriendschap is bij hem geen moreel ideaal, maar een gebeurtenis van nabijheid die zich voordoet voorbij goed en kwaad, voorbij identiteit of nut. Net als Nietzsche denkt hij vriendschap niet als harmonie of als een streven naar consensus, maar als het verdragen van verschil. Vriendschap is niet stabiel of vaststaand, maar verschijnt en toont zich daar waar ze ons raakt.

Agamben verbindt vriendschap ook met gastvrijheid. In een interview in *Cabinet Magazine* stelt hij dat vriendschap een vorm van gastvrijheid is: de ander wordt niet beoordeeld op morele

¹²¹ Agamben, ‘The Friend’, 32. Citaat van Aristoteles, opgenomen in ‘The Friend’.

kwaliteiten voordat we hem als vriend beschouwen, maar vriendschap gaat juist vooraf aan elke morele beoordeling.

“Friendship is like hospitality. But it is a hospitality whose setting is not a house, but the sensation of existing. I would like to succeed at being hospitable with myself and with friends.”¹²²

Het is een wondermooie gedachte die uitnodigt tot verdere reflectie. Nu we Agambens ogenschijnlijk abstracte visie op vriendschap beter begrijpen, kunnen we onderzoeken hoe zijn denken een nieuw perspectief biedt op Augustinus' opvatting van vriendschap. Zou er een filosofische vriendschap tussen hen mogelijk zijn?

4.3 Vriendschap tussen Augustinus en Agamben: Een kritische dialoog

Zoals ik reeds aangaf, is de keuze om het concept vriendschap te onderzoeken vanuit Augustinus vooral ingegeven door de wijze waarop hij over vriendschap en rouw schrijft: een reflectie die mij ontroerde door haar filosofische diepgang en die een haast tijdloze schoonheid in zich draagt. Uit zijn teksten blijkt hoezeer hij doordrongen was van vriendschap en hoe hij, overall waar hij was en bij alles wat hij deed, omringd werd door vrienden. Maar zoals we zagen, brengt zijn visie een fundamenteel obstakel met zich mee: Augustinus beschouwt alleen zij die zich richten op de waarheid - en dus op God als ware vrienden. Aardse relaties zonder deze goddelijke gerichtheid vallen voor hem niet onder echte vriendschap.

Hoe moeten we ons hiertoe verhouden? Heeft Augustinus nog betekenis voor ons in een hedendaagse seculiere samenleving, waarin vriendschap niet langer gefundeerd wordt door God? In mijn zoektocht naar een hedendaagse denker wiens filosofie niet steunt op een religieus kader en die over vriendschap heeft nagedacht en geschreven, kwam ik bij Giorgio Agamben terecht. Ik kende hem van een tekst die hij schreef tijdens de pandemie, waarin hij de overheidsmaatregelen tegen COVID-19 bekritiseerde en stelde dat de pandemie werd misbruikt als een voorwendsel om een permanente staat van uitzondering in te stellen. Wat me zo fascineert aan Agambens filosofie is zijn vermogen om op een volkomen andere manier naar onze werkelijkheid te kijken, waardoor hij structuren en machtsmechanismen blootlegt die we vaak als vanzelfsprekend beschouwen. Door het vertrouwde vreemd te maken en de

¹²² de la Durantaye en Agamben, ‘Friendship and Philosophy’.

onzichtbare structuren die onze samenleving sturen bloot te leggen, is zijn denken intrigerend en verrassend. Zoals hierboven besproken, hanteert hij deze benadering ook in *The Friend*: via Aristoteles toont hij aan dat vriendschap geen contractuele of functionele relatie is, maar zelfs een non-intersubjectieve, open en onbepaalde wijze van samenleven, wat een verrassend nieuwe benadering biedt.

Aanvankelijk leken Augustinus en Agamben mij twee totaal verschillende denkers over vriendschap, maar gaandeweg ontdekte ik interessante gelijkenissen in hun filosofie. Wat hen verbindt, is niet een gedeelde terminologie of methodologie, maar het inzicht dat vriendschap wezenlijk tot het menselijk bestaan behoort. Dit wordt duidelijk in de manier waarop Agamben en Augustinus nabijheid binnen vriendschap beschrijven: Agambens metafoor van het schilderij over nabijheid resoneert sterk met Augustinus' beschrijvingen van vriendschap als een impliciete, onuitgesproken, maar vanzelfsprekende aanwezigheid, zoals die in zijn relatie met Alypius tot uiting komt. Voor Augustinus waren twee dingen noodzakelijk: het leven en de vriendschap. Hij beschrijft hoe de nabijheid van anderen al vanaf de zuigelingenleeftijd bepalend is. Dit is wat we eerder als zijn corporatieve denken omschreven: het besef dat niemand op zichzelf staat, dat we altijd deel uitmaken van een gemeenschappelijk bestaan. Deze visie sluit nauw aan bij Agambens begrip van vriendschap als een gedeelde vorm van zijn, een bestaanswijze die niet wordt gedefinieerd door identiteit of wederkerigheid, maar door een fundamenteel "samen-bestaan".

Waar Augustinus vriendschap niet louter ziet als een privéband tussen individuen, maar als een wezenlijk element binnen een gemeenschap - een collectieve zoektocht naar waarheid die verder reikt dan persoonlijke verhoudingen - resoneert bij Agamben een gelijkaardige visie, zij het zonder de theologische grondslag die bij Augustinus centraal staat. Terwijl Augustinus deze universele verbondenheid uiteindelijk werkelijkheid ziet worden in de Stad van God, houdt Agamben haar radicaal seculier. Voor hem ligt de kern niet in een gezamenlijke oriëntatie op God, maar in de gedeelde existentie zelf.

Naast de vele onverwachte raakvlakken biedt Agamben ons ook een kritische blik op Augustinus. Laten we nu het centrale probleem van Augustinus' onlosmakelijke verbinding tussen vriendschap en God vanuit Agambens perspectief bekijken. Augustinus beschouwt vriendschap als waardevol, maar niet autonoom: ze moet geordend zijn naar de waarheid en uiteindelijk naar God. Hierdoor wordt vriendschap doelgericht (*teleologisch*), omdat ze haar voltooiing pas vindt in het goddelijke, en exclusief, omdat niet elke vriendschap deze gerichtheid deelt. Maar als vriendschap noodzakelijk geordend is naar een hoger doel, dreigt

ze dan niet geïnstrumentaliseerd te worden? Wordt ze niet gereduceerd tot een middel om tot God te komen, en verliest ze zo haar intrinsieke waarde? Bovendien, in een theologisch kader waarin de volmaaktheid van de waarheid het uiteindelijke doel is, rijst de vraag hoe het onvermijdelijke besef van menselijke gebrekkigheid zich tot dit ideaal verhoudt. Staat Augustinus' nadruk op *amor ordinatus* (de geordende liefde) niet op gespannen voet met de onvoorwaardelijkheid die vriendschap eigen is? Dit staat in scherp contrast met Agambens visie op vriendschap. Ze behoeft geen zuivering of rechtvaardiging, want ze is geen keuze of verdienste, maar een gedeeld-zijn dat zich onttrekt aan elke vorm van selectie. Deze tegenstelling roept een fundamentele vraag op, die we eerder reeds aanstipten: kan vriendschap zinvol zijn zonder extern fundament? Agamben biedt een alternatief waarin vriendschap geen fundament buiten zichzelf nodig heeft: ze is niet iets wat men bezit of verwerft, maar een open ruimte waarin mensen zonder voorwaarden samen-zijn.

Ondanks de grote tegenstelling tussen de noodzakelijke goddelijke inbedding van vriendschap en haar mogelijke autonome waarde, ontstaat hieruit een gedachte die mij bij het lezen van beide filosofen (want ook Augustinus benoem ik graag zo) is opgevallen, en die, zo vermoed ik, de kern raakt van wat vriendschap werkelijk betekent. Wat mij daarbij vooral treft, is dat Augustinus intuïtief verwoordt en belichaamt wat Agamben filosofisch probeert te duiden. Waar Agamben in zijn allegorie van het schilderij toont dat vriendschap zich niet laat definiëren, analyseren of reduceren, maar enkel gevoeld en ervaren kan worden, ademt Augustinus' schrijven precies datzelfde besef: vriendschap als iets vanzelfsprekends, altijd aanwezig, organisch en ongrijpbaar. Het is de nabijheid die niet benoemd hoeft te worden, de veiligheid die niet verklaard moet worden, de verbondenheid die geen conceptualisering behoeft. Vriendschap laat zich misschien nog het best begrijpen door geraakt te worden - door een woord, een daad, een muziekstuk, een kunstwerk. Niet door haar vast te leggen in begrippen, maar door haar te laten zijn.

Hoewel deze intuïtieve overeenkomst tussen beide denkers verrassend sterk aanvoelt, worden hun onderliggende benaderingen pas duidelijk in de manier waarop zij vriendschap funderen en articuleren. Het grote verschil tussen Agamben en Augustinus ligt immers niet in de waarde die ze aan vriendschap toekennen, maar in de wijze waarop die waarde verankerd wordt. Agamben denkt vriendschap zonder fundament, terwijl Augustinus haar verankert in een externe orde. Bij Agamben is vriendschap onvoorwaardelijk en intrinsiek waardevol tegenover de voorwaardelijkheid bij Augustinus. Agamben benadert vriendschap zonder morele voorwaarde of evaluatie, terwijl Augustinus haar expliciet koppelt aan het goede. Waar

Augustinus vriendschap plaatst binnen een geordend, theologisch kader, zien we bij Agamben eerder een fragmentarische getuigenis. De gelijkenis ligt in de betekenis die ze aan vriendschap toekennen. Beiden geven vriendschap de hoogste waarde voor ons bestaan. Ze zien vriendschap als een vanzelfsprekende nabijheid die kan raken.

Als vriendschap zich zo moeilijk in een definitie laat vangen, roept dit de vraag op in welke contexten we werkelijk over vriendschap kunnen spreken. Hoewel ze een verbindende kracht is in de samenleving, betekent dit niet dat elke vorm van verbondenheid of groepscohesie als vriendschap in filosofische zin kan worden beschouwd. Totalitaire bewegingen, politieke partijen en ideologische groeperingen kunnen sterke interne loyaliteit en kameraadschap vertonen, maar dit betekent niet noodzakelijk dat zij zich verenigen in wat Augustinus en Agamben als vriendschap beschouwen. Zoals reeds aangehaald, stelt Augustinus in zijn beschrijving van de perendiefstal dat vriendschap kan ontsporen wanneer zij niet gegrond is in het goede. Er bestaan ook toxische vriendschappen, waarin verbondenheid eerder functioneert als een vorm van collectieve begeerte of machtsdynamiek dan als een authentieke vriendschapsrelatie. Een duidelijk voorbeeld hiervan zien we in bendes, de maffia of totalitaire regimes zoals de nazi's waar loyaliteit en wederzijdse bescherming een grote rol spelen. Individuen kunnen elkaar in zekere zin als "vrienden" beschouwen, maar deze verbondenheid is vaak instrumenteel: de band blijft bestaan zolang hij functioneel is en kan snel omslaan in verraad wanneer de belangen verschuiven. Augustinus zou dit type vriendschap eerder omschrijven als een gedeelde medeplichtigheid aan het kwaad, net zoals hij zijn jeugdige verbondenheid met zijn vrienden bij de perendiefstal retrospectief veroordeelde. Bovendien is er in criminele netwerken, net als in totalitaire bewegingen, sprake van een zeer sterke "wij versus zij"-dynamiek, waarbij de cohesie van de groep afhangt van de uitsluiting of vernietiging van een externe tegenstander.

Agambens concept van vriendschap als een gedeelde zijnswijze helpt om dit onderscheid te begrijpen. Waar vriendschap volgens hem draait om een gedeeld bestaan dat niet afhankelijk is van strategische belangen of het afzetten tegen een gemeenschappelijke vijand, is het in criminele netwerken en totalitaire groeperingen juist omgekeerd: daar wordt de onderlinge band versterkt door het bestaan van een tegenstander, die essentieel is om de groepsidentiteit te bevestigen. Volgende gedachte sluit aan bij Arendts bredere opvattingen over handelen, spreken en pluraliteit, zoals ontwikkeld in *The Human Condition*¹²³: vriendschap mag geen

¹²³ Arendt, *The Human Condition*.

puur instrumentele verbondenheid zijn, maar een ruimte van open denken en spreken. In criminele netwerken ontbreekt deze openheid vaak: loyaliteit is er gebaseerd op angst, gedeelde belangen of een gemeenschappelijke vijand, eerder dan op een vrije, ongedwongen verbondenheid. Waar totalitaire verbanden en criminele netwerken vaak steunen op onderdrukking, uitsluiting of gehoorzaamheid, veronderstelt ware vriendschap juist het scheppen van een veilige ruimte waarin we kunnen zijn wie we zijn.

Ik sluit deze scriptie graag af met een concrete ervaring. Misschien toont vriendschap zich het zuiverst waar we haar het minst verwachten. Zoals in de ontmoeting tussen Simon Gronowski en Koenraad Tinel: een Joodse jongen die als kind Auschwitz overleefde, en de zoon van een Vlaamse collaborateur. Kunstenaar Tinel getuigt in lezingen over hoe hij als kind de oorlog beleefde “aan de verkeerde kant”. In het publiek herkende Gronowski het verhaal: hij zat als kleine jongen in het kamp waar Tinels broer bewaker was. Na de lezing ontmoetten ze elkaar - zonder oordeel, zonder schuld. Koenraad vroeg Simon om vergeving voor het onvergeeflijke. Simon zei dat hij hem vergaf. Het werd een emotioneel en intens gesprek, waarbij op het einde de twee oude mannen elkaar ontroerd in de armen vielen en het begin werd van een hechte vriendschap. Sindsdien geven ze samen lezingen, elk vanuit hun eigen kant van het oorlogsverhaal.¹²⁴

Ze vonden elkaar niet ondanks hun verleden, maar *met* hun verleden. Niet door hun gelijkenis, maar door de erkenning van het verschil. Daar, in die blik, verscheen vriendschap - niet als idee, maar als datgene wat hen raakte. Onverwacht. Ongedefinieerd. Onverklaard.

¹²⁴ Simon Gronowski, David van Reybrouck, en Koenraad Tinel, *Eindelijk bevrijd: Geen schuld, geen slachtoffer* (Veurne: Hannibal, 2021).

Simon Gronowski schreef het verhaal van hun merkwaardige vriendschap in 2013 op, Koenraad Tinel maakte er tekeningen bij, en David Van Reybrouck schreef er een nabeschouwing bij. Gronowski leverde de veelzeggende titel: “Eindelijk bevrijd: Geen schuld, geen slachtoffer.”

CONCLUSIE

Vanuit deze reflectie keer ik terug naar de vraag die tot deze scriptie heeft geleid: ontvouwt het nadenken over vriendschap met Augustinus en Agamben ons de waarde ervan? Raakt dit zowel onze persoonlijke existentie als de dynamiek van de samenleving? Mijn antwoord is bevestigend. Vertrekkend vanuit Augustinus' persoonlijke ervaring van vriendschap en rouw werd op hermeneutische wijze onderzocht, of zijn denken ons vandaag nog iets kan leren over vriendschap. Vervolgens werd deze lezing in dialoog gebracht met Agambens visie op vriendschap als gedeeld-zijn, een zijnswijze die voorafgaat aan identiteit, wetten en sociale constructies.

De dialoog tussen Augustinus en Agamben toont dat vriendschap niet slechts een ethisch ideaal of een maatschappelijke constructie is, maar een manier van samen-zijn die zowel het individuele als het collectieve leven doordringt. Voor het individuele bestaan herinnert Augustinus ons eraan dat vriendschap een dragende kracht is, geworteld in iets dat de enkeling overstijgt. Door vriendschap onlosmakelijk te verbinden met het leven zelf, verleent hij haar de hoogste waarde. Voor de verbondenheid in de samenleving opent Agamben vriendschap tot een radicaal vrije ruimte, die zichzelf draagt en geen rechtvaardiging nodig heeft. Vriendschap is geen maaksel binnen het sociale, maar een voorafgaand gegeven: een open mogelijkheid van samen-zijn, waarin gemeenschap zich steeds opnieuw kan vormen, voorbij consensus, nut of institutionele kaders.

Wat draagt deze benadering bij aan het denken over vriendschap? De kern van het resultaat van mijn onderzoek ligt in het feit dat Agamben taal geeft aan wat Augustinus laat voelen: dat vriendschap zich misschien het best laat begrijpen door geraakt te worden.

Beiden tonen ons dat de waarde van vriendschap immanent is aan het leven zelf en zich telkens manifesteert in onze manier van samen-zijn. Vriendschap is niet louter een fijne verrijking van het leven maar raakt de kern van wat het betekent mens te zijn. Zonder vriendschap leven we niet. Zonder vriendschap filosoferen we niet.

BIBLIOGRAFIE

- Achterhuis, Hans. *Zonder vrienden geen filosofie*. Rotterdam: Lemniscaat, 2011.
- Agamben, Giorgio. 'The Friend'. In *What Is an Apparatus? And Other Essays*, vertaald door David Kishik en Stefan Pedatella. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.
- Arendt, Hannah. *Het liefdesbegrip bij Augustinus*. Vertaald door Mark Wildschut. Utrecht: Uitgeverij Ten Have/De Nieuwe Wereld, 2022.
- . *The Human Condition*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. Vertaald door Charles Hupperts en Bartel Poortman. Eindhoven: Damon, 2022.
- Augustinus, Aurelius. *Belijdenissen*. Vertaald door Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo/Anthos uitgevers, 2023.
- . *De Civitate Dei, Libri XI - XXII*. Vol. 48. Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout: Brepols, 1955.
- . 'De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus'. Wikisource. Geraadpleegd 30 januari 2025. https://la.wikisource.org/wiki/De_diversis_Quaestionibus.
- . *De stad van God*. Vertaald door Gerard Wijdeveld. Baarn: Uitgeverij Ambo bv, 1983.
- . *Les Confessions, Livres I-VII*. Onder redactie van Skutella en A. Solignac. Vertaald door E. Tréhorel en G. Bouissou. Vol. 13. Oeuvres de Saint-Augustin, 2e série: Dieu et son oeuvre. Paris: Desclée De Brouwer, 1962.
- . 'Preek Denis 16,1.' Kerkvaders.be. Geraadpleegd 4 februari 2025. <https://www.kerkvaders.be/bloemlezingen/liefde>.
- Bauman, Zygmunt. *Vloeibare tijden: Leven in een eeuw van onzekerheid*. Vertaald door de Valk, J.M.M. Derde druk. Zoetermeer: Uitgeverij Klement, 2018.
- Bavel, T.J. van. *Augustinus Van liefde en vriendschap*. Averbode: Altiora, 1986.
- Berns, Gido. 'De Tijd van de Vriendschap. Vriendschap, Broederschap en Democratie bij Derrida'. *Tijdschrift voor Filosofie* 75 (2013): 215-46.
- Durantaye, Leland de la, en Giorgio Agamben. 'Friendship and Philosophy: An Interview with Giorgio Agamben'. Cabinet Magazine. Geraadpleegd 24 februari 2025. https://cabinetmagazine.org/issues/45/durantaye_agamben.php.
- Elen, Katrien. 'Rouwen gaat nooit over.' *Psychologies Magazine*, Herfst 2023. <https://uusknops.be/blogs/news/titel-artikel-3>.
- Fénelon, François. 'Pure Love'. In *Fénelon Moral and Political Writings*, vertaald door Ryan Patrick Hanley. New York: Oxford University Press Inc, 2020.
- Geest, Paul van. *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2010.
- Gronowski, Simon, David van Reybrouck, en Koenraad Tincl. *Eindelijk bevrijd: Geen schuld, geen slachtoffer*. Veurne: Hannibal, 2021.
- Harris, Daniel I. 'Nietzsche and Aristotle on Friendship and Self-Knowledge'. *The Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017): 245-60.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Knops, Uus. *Op afstand nabij*. Gent: Borgerhoff & Lambergts, 2021.
- Knops, Uus, en Julie Minnaert. *Zijn we nog vrienden? Over vriendschap & vriendschapsverlies*. Gent: Borgerhoff & Lambergts, 2024.
- Laërtius, Diogenes. *Leven en leer van beroemde filosofen*. Vertaald door Rein Ferwerda. Amsterdam: Ambo, 2008.
- Loose, Donald. 'Fénelon over de zuivere liefde'. In *In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur*, onder redactie van Rudi te Velde, 98:140-55. *Annalen van het*

- Thijmgenootschap 3. Nijmegen: Valkhof Pers, 2010. https://thijmgenootschap.nl/wp-content/uploads/2019/10/t98-3-8-donald-loose-fenelon-over-de-zuivere-liefde_0.pdf.
- Montaigne, Michel de. 'Over de vriendschap'. In *De essays*, vertaald door Hans van Pinxteren, 231-46. Amsterdam: Athenaeum, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *De vrolijke wetenschap*. Vertaald door Hans Driessen. Nietzschebibliotheek. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1999.
- . *Zo sprak Zarathoestra*. Vertaald door Ria van Hengel. Negende druk. Amsterdam: BV Uitgeverij De Arbeiderspers, 2024.
- Nursia, Benedictus van. *Regel Richtsnoer voor monastiek leven*. Vertaald door Vincent Hunink. Eindhoven: Damon, 2014.
- Paton, Herbert James. 'Kant on Friendship'. In *Proceedings of the British Academy*, 42:133-54. London: Oxford University Press, 1956.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit, tome 1: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Editions du Seuil, 2006.
- Schopenhauer, Arthur. *De wereld als wil en voorstelling*. Vertaald door Hans Driessen. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2012.
- Stroebe, Margaret, en Henk Schut. 'The Dual Process Model of Coping with Bereavement: Rationale and Description'. *Death Studies*, nr. 23 (1999): 197-224. <https://doi.org/10.1080/074811899201046>.
- Telfer, Elizabeth. 'Friendship'. *Proceedings of the Aristotelian Society* 70 (1970): 250-67.
- Tongeren, Paul van. *Doodgewone vrienden: Nadenken over vriendschap*. Amsterdam: Boom, 2023.
- Tornau, Christian. 'Augustine of Hippo'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta en Uri Nodelman. Summer, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/augustine/>.
- Weil, Simone. *Amitié: L'art du bien aimer*. Petite Bibliothèque, Rivages Poche. Paris: Rivages, 2016.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofische onderzoekingen*. Vertaald door Maarten Derksen en Sybe Terwee. Amsterdam: Boom, 2021.

Appendix 1: Tijdslijn van Augustinus' Leven

- **354** - Geboren in Thagaste (huidig Souk Ahras, Algerije)
- **370-371** - Studie in Carthago. Rond deze tijd overlijdt zijn vader, Patricius
- **373** - Aansluiting bij het Manicheïsme
- **373** - Begint een langdurige relatie met een concubina
- **374** - Geboorte van zijn zoon, Adeodatus
- **375** – Begint als leraar in Thagaste
- **375-376** - Dood van zijn onbekende vriend
- **377** - Vertrekt uit Thagaste, wordt leraar in de retorica in Carthago (existentiële vlucht na de dood van zijn vriend)
- **383** - Vertrek naar Rome om als retoricus te werken
- **384** - Verhuizing naar Milaan, benoemd tot officieel retoricus aan het keizerlijk hof.
- **384** - Ontmoeting met bisschop Ambrosius, die een cruciale rol speelde in zijn bekering.
- **386** - Bekeringservaring in de tuin (*tolle, lege*)
- **386** - Neemt afscheid van zijn concubina in Milaan
- **387** - Doop door Ambrosius in Milaan
- **387** - Overlijden van zijn moeder, Monica, in Ostia
- **388** - Terugkeer naar Thagaste; begint een kloosterlijk leven
- **390** - Overlijden van zijn zoon, Adeodatus
- **391** - Tot priester gewijd in Hippo Regius (huidig Annaba, Algerije).
- **395** - Benoemd tot bisschop van Hippo.
- **397-400** - Schrijft *Confessiones* (*Belijdenissen*)
- **413-426** - Schrijft *De Civitate Dei* (*De stad van God*)
- **426-427** - Schrijft *De Trinitate* (*Over de Drie-eenheid*)
- **430** - Overlijdt in Hippo Regius tijdens de belegering door de Vandalen

Appendix 2: Kritische zelfreflectie over het gebruik van generatieve AI

In het schrijfproces van deze masterproef heb ik generatieve AI ingezet als taalassistent, overeenkomstig gebruikstype (3) uit de toelichting (generatieve AI in wijsbegeertescripties).

Concreet werd GenAI gebruikt om reeds door mij geschreven tekst na te lezen op:

- grammaticale fouten, in het bijzonder dt-fouten,
- dubbel gebruikte woorden of vergeten letters,
- overmatig gebruik van hetzelfde woord in een kort fragment.

Voorbeelden van gebruikte prompts:

- *“Kijk deze tekst na op grammaticale fouten, let vooral op dt-fouten.”*
- *“Overlap van het woord ‘x’. Geef suggesties om te variëren of stilistisch vlotter te maken.”*

Daarnaast werd GenAI eenmalig gebruikt om de opmaak van de bibliografie te controleren op formele correctheid. Prompt:

“Kijk na of deze bibliografie formeel in orde is volgens de Chicago-stijl.”

Het gebruik van GenAI bood enkele voordelen: het hielp mij om de tekst nauwkeuriger te maken en zorgde voor een professionelere afwerking. Tegelijk bleef ik kritisch: alle suggesties werden beoordeeld en enkel overgenomen wanneer ze taalkundig correct én stilistisch gepast waren.