

Door het nulpunt

Over “leegte” bij Gerard Visser en Slavoj Žižek



Stripverhaal van Aaron Diaz (<http://www.dresdencodak.com/images/stall10.jpg>)

MASTERSCRIPTIE FILOSOFIE PHILOSOPHICAL ANTROPHOLOGY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

NAAM	: EVERT BOONSTRA
STUDENTNUMMER	: 1121685
ADRES	:
TELEFOONNUMMER	:
E-MAILADRES	:
BEGELEIDER	: DR. H.W. SNELLER
DATUM	: 28-07-2017
AANTAL PAGINA'S	: 50
AANTAL WOORDEN	: 20041

Inhoudsopgave

Inleiding	3
1. Visser: gemoed en leegte	6
§1 Een domein van overgang	6
§2 Gemoed en intellect	7
§3 God en wijde	8
§4 Leegte vanuit laten – als bron van hoogste kracht	10
2. Žižek: subject en leegte	13
§5 Symbolische orde	13
§6 Verlangen en leegte.....	16
§7 Fantasie en zelf-lediging	18
3. Lijden en leegte	21
§8 Het snelste dier.....	22
§9 Ziel, leven en leegte.....	24
§10 Wijde en leegte	27
4. Negativiteit en leegte	33
§11 Drift.....	33
§11.1 ... en jouissance	33
§11.2 ... en negativiteit	35
§12 Universele negativiteit	37
§13 Geen opheffing, maar intensivering en vermindering	40
§14 Negativiteit, leegte en vrijheid	44
Conclusie.....	46
Sigla en literatuur	49
Werken van Gerard Visser (V)	49
Werken van Slavoj Žižek (Ž).....	49
Overige literatuur	49

Inleiding

Martin Heidegger heeft als geen ander de tendens van het Westerse denken geproblematiseerd waarin steevast een hoogste zijnde wordt gepostuleerd als eerste en laatste grond.¹ Het doet er niet toe of de rol van dit hoogste zijnde vervuld wordt door “God” in de traditie van de Westerse filosofie, of door de “harde materiële werkelijkheid” in het hedendaagse wetenschappelijke wereldbeeld; in beide gevallen gaat het om een voortbrengend principe dat overal aan ten grondslag ligt. Nietzsche heeft het verlies verwoord dat gepaard gaat met het wegvallen van God als grond. Hij liet zien dat de dood van God niet alleen een bevrijding van religieuze dogma’s betekent, maar tevens gepaard gaat met een verlies aan oriëntatie. Waartoe dienen we ons leven te leven zonder een God die ons bestaan consistentie verleent? Hoe kan een leven vol lijden nog langer gerechtvaardigd worden?

‘Vallen we niet voortdurend? Zowel naar achter, opzij, als naar voren, naar alle kanten? Is er nog een boven en onder? Dwalen we niet als door een oneindig niets? Ademt de lege ruimte ons niet aan?’²

Een mogelijk antwoord luidt dat we ons dienen te beroepen op de wetenschap, in de zin dat de wetenschap – met haar nadruk op de “harde materiële werkelijkheid” – de oriëntatie biedt die we verloren hebben met het wegvallen van een religieus kader. Is het echter niet de wetenschap – niettegenstaande alle technologische vooruitgang en kennis die ze ons heeft gebracht – die met haar mond vol tanden staat ten overstaan van vragen omtrent zin, leven en dood?

Een andere mogelijkheid is om in het geheel af te zien van een beroep op een eerste en laatste grond, om te onderzoeken wat dit gebrek aan houvast – dit ‘oneindig niets’ – ons te verstaan geeft. Hierbij gaat het niet om een verwerping van de wetenschap, maar simpelweg om de onderkenning dat de wetenschap – gegeven de aard van haar methode – ook niet alle antwoorden heeft. In Heideggers denken ontbreekt een beroep op een eerste en laatste grond. De rol die de mens krijgt toebedeeld binnen zijn denken is die van een ‘plaatsbekleder van het niets’.³ In aansluiting bij Heidegger ontbreekt ook in het werk van Gerard Visser en Slavoj Žižek een beroep op een dergelijke grond. Waar Žižek streeft naar de formulering van een “open” ontologie,⁴ daar benadrukt Visser het belang van een ‘open midden’.⁵ In de bespreking van de plaats die de mens inneemt binnen hun denken, zien beiden

¹ Vgl. Heidegger (2001/1957), p. 63

² Nietzsche (1999/1882), p. 481, geciteerd in en vertaald door Van Tongeren (2012), p. 116

³ Heidegger (1977), p. 348

⁴ Ž-LTN, p. 741

⁵ V-GH, p. 11

zich genoodzaakt een beroep te doen op “leegte”. “Leegte” duidt daarbij op een “niets” dat, ondanks het gebrek aan benoembare inhoud, de rol speelt van “iets”.

Binnen het werk van zowel Visser als Žižek is sprake van een spanning tussen twee opvattingen van leegte. Enerzijds als individuele leegte, die bij Visser betrekking heeft op het affectieve geheel dat ons innerlijk omvat. Dit affectieve geheel duidt hij aan als het gemoed, dat eventueel leeg kan worden. Bij Žižek komt een dergelijke individuele leegte ter sprake als een constitutief moment voor het subject, behorend tot ons gevangen-zijn in de taal. Anderzijds komt leegte ter sprake als iets algemeen: een leegte die de individuele leegte overstijgt, waar deze individuele leegte aan deelneemt. Visser spreekt over een algemene leegte in zijn thematisering van de godheid bij Meister Eckhart, begrepen als een *ondoorgroendelijke wijde*. In het geval van Žižek behelst deze algemene leegte een ontologisch principe, dat hij uitwerkt als dimensie van drift.

Het doel van deze scriptie is om de spanning tussen individuele en algemene leegte voelbaar te maken en uit te werken. Bij dit doel hoort de volgende hoofdvraag: wat betekent “leegte” bij Visser en Žižek, in het licht van subjectiviteit? Zoals we nog zullen zien, ligt voor Visser met betrekking tot de leegte een sterke nadruk op het *strikt eigene* dat onder geen beding mag worden prijsgegeven aan enige ‘anonieme generaliteit’, terwijl voor Žižek het nulpunt van de leegte bij uitstek blijkt geeft van een *universele dimensie* die niet tot het subject zelf behoort.

Ondanks de gedeelde thematisering van “leegte” en het engagement van beiden met Heideggers denken, zijn de uitgangspunten van Visser en Žižek zeer verschillend. Waar Žižeks vertrekpunt omtrent leegte ligt bij het psychoanalytische denken van Jacques Lacan, daar ligt bij Visser een sterke nadruk op het mystieke denken van Meister Eckhart. Beide uitgangspunten zijn zo verschillend, dat van een directe vergelijking geen sprake kan zijn. Een poging op dergelijke wijze “de balans op te maken” zou uitmonden in slechts oppervlakkige overeenkomsten en verschillen.

Waarom dan toch deze scriptie? In plaats van een directe vergelijking, probeer ik in deze scriptie beide uitgangspunten *in elkaars aanwezigheid te brengen*, zoals Visser het verwoordt in zijn dissertatie omtrent de confrontatie tussen Nietzsche en Heidegger.⁶ Zowel Visser als Žižek bieden een diepgaande behandeling van de manier waarop “leegte” een rol speelt in het individuele bestaan. Mijn hoop is dat een confrontatie tussen beiden enerzijds zal leiden tot een heldere uiteenzetting van hun beider uitgangspunt. En dat deze confrontatie anderzijds in staat zal zijn om openstaande vragen aan het licht te brengen.

Het overkoepelende doel van deze scriptie is daarmee om een bijdrage te leveren aan een manier van denken die geen eerste en laatste grond behoeft, maar die het bevrijdende van de afwezigheid van een dergelijke grond tot haar recht laat komen.

⁶ V-NH, p. 11

Een poging tot beantwoording van de hoofdvraag vindt plaats aan de hand van vier hoofdstukken. De eerste twee hoofdstukken staan in het teken van het uitgangspunt van respectievelijk Visser en Žižek omtrent “leegte”. In het derde hoofdstuk vindt een eerste poging plaats om beide uitgangspunten tot elkaar te brengen rondom het existentiële thema “lijden”, in relatie tot Vissers ziels- en levensbegrip. Vervolgens zullen we in dit hoofdstuk aandacht besteden aan de status van leegte binnen Vissers uitgangspunt. Het vierde en laatste hoofdstuk staat in het teken van de status van leegte bij Žižek, in relatie tot de leegte bij Visser. Ten slotte zal ik in de conclusie pogen de hoofdvraag te beantwoorden.

1. Visser: gemoed en leegte

In dit eerste hoofdstuk komt Vissers uitgangspunt omtrent leegte aan bod zoals hij dit ontwikkelt in zijn boek *Gelatenheid: Gemoed en hart bij Meister Eckhart*. Deze uiteenzetting vindt plaats aan de hand van een korte duiding van de herkomst van het thema in Vissers werk (§1), gevolgd door de uitwerking van zijn notie van een leeg gemoed (§2-3).

§1 Een domein van overgang

Volgens Visser heeft Nietzsche als eerste gepreludeerd op een ‘vrije speel- en ademruimte’ die voorbij gaat aan de ‘oppositionele denkpatronen van de metafysica’.⁷ De overgang naar een dergelijke vrije speel- en ademruimte heeft voor Visser betrekking op de overgang naar een alternatieve verhoudingswijze waarin het leven intact wordt *gelaten*.⁸ Al in zijn dissertatie uit 1989, typeert Visser zijn werk als bewegend in het ongewisse element van de ‘voorbereiding op de overgang’ naar een dergelijke alternatieve verhoudingswijze: een domein waarin hij tracht enkele wegen te banen.⁹ Met het woord “verhoudingswijze” doelt Visser op een grondhouding die onze betrekkingen bepaalt:¹⁰ de manier waarop wij in verhouding staan tot, en gebonden zijn aan zowel onszelf als onze omgeving.

In aansluiting bij Heidegger heeft deze alternatieve verhoudingswijze voor Visser betrekking op een grondhouding van gelatenheid.¹¹ Visser ziet zich echter genoodzaakt om vraagtekens te plaatsen bij de mate waarin Heidegger in staat is gebleken om recht te doen aan de religieuze ervaring waaruit het woord “gelatenheid” bij Eckhart is voortgekomen.¹² Om die reden gaat Visser in zijn Eckhartboek terug naar de aanvang van dit woord bij Eckhart, om van daaruit zijn eigen interpretatie te ontwikkelen. Het is in deze interpretatie dat we de notie van leegte aantreffen, waarop in deze scriptie de nadruk ligt; namelijk waar Visser – met Eckhart – spreekt van een leeg gemoed.

Ook in Vissers eerdere werk komt leegte ter sprake. Zoals de leegte die zich aandient in het uitblijven van een antwoord op de vraag naar een “waarom” of “waartoe” bij Nietzsche, waar Nietzsche de dood van God en het Europees nihilisme tematiseert. Ook met betrekking tot de moderne techniek spreekt Visser van leegte: in navolging van de typering van de moderne techniek door Walter Benjamin en Heidegger brengt Visser de gapende leegte in het hart van de moderne techniek ter sprake.¹³ In beide gevallen gaat het om een leegte die onze tijd te verstaan geeft; als het

⁷ V-NH, p. 194; zie ook p. 292, 333

⁸ V-GH, p. 8; V-WA, p. 39-40

⁹ V-NH, p. 11, 385

¹⁰ V-DB, p. 254-255n98

¹¹ V-DB, p. 367

¹² V-GH, p. 217-218

¹³ Leegte m.b.t. nihilisme: V-NH, p. 8, 43, 369; V-DB, p. 22, 41, 133; HVT, p. 22. Leegte m.b.t. techniek: V-NH, p. 150; V-DB, p. 322, 356; HVT, p. 160-161

uitblijven van een maat of zin.¹⁴ Op het eerste gezicht lijken we in beide gevallen te maken te hebben met een negatief geladen opvatting van leegte: als gebrek of gemis dat zo snel mogelijk opgevuld dient te worden met een door onszelf voorgeschreven doel of ideaal. Het is echter juist deze neiging waar een houding van gelatenheid een alternatief voor biedt, opdat we het bevrijdende van de leegte mogen ervaren. Visser spreekt van de achtergelaten leegte door de dood van God als ‘een leeg en open midden’ waar ‘kunst en religie, filosofie en wetenschap’ zich gezamenlijk rond kunnen scharen, zodat elk van hen dit open midden op eigen wijze kan behartigen.¹⁵ Hiervoor is het van essentieel belang dat geen van deze werkvelden het midden bezet, maar dat het *open blijft*.

Is dit lege en open midden, achtergelaten door de dood van God, hetzelfde als de leegte in het geval van een leeg gemoed? Met andere woorden: betreft de individuele leegte van een leeg gemoed tevens een gedeelde of algemene leegte? We komen hier later op terug. Eerst is het zaak om het lege gemoed zelf uiteen te zetten zoals dit ter sprake komt in Vissers Eckhartinterpretatie. Wat verstaat Visser onder het gemoed? Waar dient het gemoed leeg van te geraken? Hoe wordt het gemoed leeg en wat betekent het om een leeg gemoed te hebben? De eerstvolgende drie paragrafen staan in het teken van deze drie vragen.

§2 Gemoed en intellect

Bij het woord “gemoed” denken we vandaag de dag vooral aan gevoelskwesties. Ook de Van Dale geeft een definitie in termen van geestelijk gevoel, neigingen, hartstochten en stemmingen. Visser echter zet het woord “gemoed” in als aanduiding voor ‘het *geheel* van de geestelijke krachten of vermogens van de ziel’.¹⁶ Hij laat zien dat het woord “gemoed” in de Westerse traditie van oudsher niet alleen een affectieve invulling kent, maar juist ook betrekking had op het “mentale” in de zin van voorstellen, denken en willen. Hier raken we aan de eeuwenoude tegenstelling tussen denken en voelen. Voor Visser is het zaak om te laten zien dat het woord “gemoed” *als aanduiding voor het geheel van de zielsvermogens* affectief van aard is. Hiermee beoogt hij een rehabilitatie van het affectieve, waar het affectieve als begeleider van het denkvermogen plaatsmaakt voor het gemoed begrepen als ‘een ons innerlijk omvattend geheel’.¹⁷

Voor Visser *draagt* het affectieve het denken in plaats van andersom, in de zin dat elk denken altijd al een bepaalde gemoedstoestand vooronderstelt.¹⁸ Gaat het hier dan slechts om een omkering in de zin dat het voelen aan de beurt is om de boventoon te voeren, nadat lange tijd de nadruk heeft

¹⁴ V-DB, p. 316-317

¹⁵ V-GH, p. 11

¹⁶ V-GH, p. 19

¹⁷ Ibid.

¹⁸ V-GH, p. 198

gelegen op het denken? Nee, de nadruk ligt voor Visser op de affectieve *leegte* van een leeg gemoed die zowel het denken als de afzonderlijke gevoelens in het spel laat komen.¹⁹ Waar komt deze uitdrukking “leeg gemoed” vandaan?

Daar waar de Latijnse woorden “*mens*” en “*animus*” in de Westerse traditie werden vertaald met het woord “geest”, daar heeft Eckhart het woord “gemoed” als vertaling voor deze woorden ingezet.²⁰ Het lege gemoed behelst meer dan slechts de toevoeging van “leeg” aan “gemoed”. Zoals “gemoed” voortkomt uit een eigenzinnige vertaling, zo heeft Eckhart het Latijnse “*intellectus purus*” – als aanduiding voor datgene waarin de mens God verneemt – vertaald met “*ledic gemüete*” en “*vernunfticheit*”. Bij zowel “geest” als “puur intellect” [*intellectus purus*] lijkt in eerste instantie sprake te zijn van aanduidingen voor een strikt intellectuele aangelegenheid. Echter, Eckharts vertalingen hebben in beide gevallen een affectieve invulling op het oog. Zo legt Visser de nadruk op de vertalingen van *intellectus purus* met *leeg gemoed* en *vernunfticheit*, die te kennen geven dat hier meer gaande is. Waar komt de overgang van “puur intellect” naar “leeg gemoed” vandaan?

Zowel onze woorden “ratio” en “rede”, als het Duitse *Vernunft* gaan terug op het Griekse *logos*. Terwijl ratio en rede een sterk intellectuele connotatie hebben, klinkt in *Vernunft* “vernemen” nog mee, wat volgens Heidegger een onlosmakelijk onderdeel uitmaakte van het Griekse *logos*.²¹ Zo kan het woordveld *Vernunft*/rede/vernemen helpen om de overgang van *intellectus purus* naar *leeg gemoed* te begrijpen. Zoals het woord “vernemen” voorbij gaat aan een louter verstandsmatige bezigheid (‘ook voelen is vernemen’²²), zo is het gemoed voor Visser een aanduiding voor het affectieve geheel dat ons innerlijk omvat. Dat betekent dat wanneer het gemoed leeg wordt, we spreken over een leeg innerlijk dat affectief van aard blijft, ondanks dat het leeg is geworden. Voordat we verder in kunnen gaan op wat dit lege innerlijk precies behelst, dienen we eerst aandacht te besteden aan datgene waar het gemoed leeg van dient te geraken.

§3 God en wijde

Het soort dubbelzinnigheid dat gepaard gaat met de vertalingen van “*intellectus purus*” is kenmerkend voor Eckharts werk. Veel van zijn grondwoorden hebben een dubbele betekenis.²³ Beide invullingen behoren toe aan de houdingen van respectievelijk eigenwilligheid en gelatenheid.²⁴ Visser duidt deze twee houdingen aan als twee zijswijzen van het gemoed.²⁵ Het gemoed dient leeg te worden van

¹⁹ V-GH, p. 136

²⁰ V-GH, p. 14; V-NC, p. 136

²¹ Heidegger (1998/1927), p. 57

²² V-GH, 94, 117

²³ V-GH, p. 84, 173-174n24; EN, p. 203

²⁴ V-GH, p. 84

²⁵ V-GH, p. 25

eigenwilligheid (inclusief de bijbehorende invullingen van de grondwoorden) ten behoeve van een houding van gelatenheid.

Bijvoorbeeld het woord “zijn” kent een dergelijke dubbele invulling. Visser wijst erop dat Eckhart zowel kan spreken van God als een “volkomen zijn”, maar ook als ‘een onnoembaar zijn dat vergeleken met het zijnde neerkomt op een niets’.²⁶ Wat betreft God is dit onderscheid expliciet: het woord “God” dient doorgaans als aanduiding voor God begrepen als een “volkomen zijn”. De *godheid* echter is het onuitsprekelijke in God dat dient als aanduiding voor het ondoorgrondelijke van God.²⁷ Een andere benaming voor godheid is *wijdte*:

*‘Godheid is de voleinding waarin alle streven tot rust komt, de wijdte waarin alle einders opgaan, de afgrond die alle gronden draagt, de stilte die alle geluid omgeeft, de bron die alles laat ontspringen.’*²⁸

Anders gezegd: wijdte is een andere aanduiding voor God als niets: het ondoorgrondelijke van God is een “niets” dat een zekere leegte impliceert, net als de leegte van het gemoed. Op het onderscheid tussen de termen “wijdte”, “niets” en “leegte” komen we terug in het derde hoofdstuk (§10).

Zoals gezegd gaat het bij de dubbelzinnigheden van de grondwoorden om datgene waar het gemoed leeg van dient te geraken. Met deze lediging ontdoet het gemoed zich van intentionele gerichtheid, wat betekent: het gericht-zijn op datgene wat buiten onszelf ligt. Deze gerichtheid is eigen aan een houding van eigenwilligheid; het is een verhoudingswijze die ‘de mens eigen is als creatuur, maar die hij in de loop van zijn leven meer en meer moet zien los te laten’.²⁹ Zo dient in de beweging van lediging het abstracte begrip “God” te worden losgelaten om recht te kunnen doen aan de ondoorgrondelijkheid van de *wijdte*.

Een houding van eigenwilligheid is bij uitstek een houding, waarin het moeilijk kan zijn om rust te vinden. Gedacht kan worden aan het uitgangspunt waarin we ons eigen leven benaderen als project waarin we het onderste uit de kan *willen* halen. Een eventuele zin van het bestaan laat zich niet bewerkstelligen. ‘*Het geeft zich of het geeft zich niet.*’³⁰ Het is het soort onrust dat gepaard kan gaan met een poging tot dergelijke bewerkstelling die aanleiding kan geven tot de wens om de eigenwillige

²⁶ V-EN, p. 201; zie ook V-GH, p. 90

²⁷ V-GH, p. 91

²⁸ V-GH, p. 102

²⁹ V-GH, p. 25

³⁰ V-NC, p. 134

houding te verruilen voor een verhoudingswijze die meer rust verschaft: een houding van gelatenheid.³¹

Dienen we dan helemaal niets meer te ondernemen? Betreft gelatenheid een staat waarin we alles lijdzaam ondergaan? Nee, de manier waarop we vandaag de dag het woord “gelatenheid” inzetten als “lijdzaamheid” doet geen recht aan de invulling van dit woord bij Visser en Eckhart. De overgang naar een houding van gelatenheid heeft voor Visser bij uitstek betrekking op activiteit. Het verschil is dat deze activiteit voortkomt uit de onbewogenheid van een gemoed dat leeg is geworden. Hoe kunnen onbewogenheid en activiteit samengaan? Wat behelst deze activiteit? Daarmee komen we aan bij de derde en laatste vraag die centraal staat in dit hoofdstuk: hoe wordt het gemoed leeg en wat betekent het om een leeg gemoed te hebben?

§4 Leegte vanuit laten – als bron van hoogste kracht

Visser interpreteert het leeg worden van het gemoed bij Eckhart in termen van drie structuurmomenten van *laten*. Het eerste structuurmoment heeft betrekking op het loslaten van zichzelf; oftewel het loslaten van eigenwilligheid. In het tweede moment van *overlaten* is sprake van een ‘passieve en positieve betekenis van ruimte geven aan iets, (...)’, maar ook van zich ‘verlaten op...’ en zich ‘toevertrouwen aan...’. In dit tweede moment ligt tevens het derde moment besloten: namelijk zijn-laten.³² Voor Visser gaat het geheel van de beweging van laten nog vooraf aan het willen van een niet-willen, doordat zich een transformatie voltrekt *vanuit de leegte aan het gemoed als geheel*.³³ In de vereenzelviging van *gelaten hebben* en *gelaten zijn* verwijst “gelaten” niet naar de voltooide handeling van het gelaten hebben, maar naar ‘de toestand van degene die deze handeling heeft voltooid.’³⁴ Deze toestand betreft een houding van gelatenheid. Met betrekking tot de drie structuurmomenten van laten, zegt Visser dat de ‘momenten van loslaten en zich overlaten [inclusief het zijn-laten] zich verzamelen in het gelaten zijn of de gelatenheid van een leeg gemoed, (...)’.³⁵ Anders gezegd, de gelatenheid *van een leeg gemoed* is het eindstation van de drie structuurmomenten van *laten*. Het gaat hier om iets fundamenteels. Iedereen die na een drukke dag wel eens de behoefte heeft gehad om een wandeling te maken is bekend met het soort leegte dat in de richting wijst van een leeg gemoed.

³¹ Waar komt een dergelijk soort onrust vandaan? Voor Žižek ligt het antwoord in het onophoudelijke beroep dat de kapitalistische machinerie op ons doet (Vgl. Ž-LTN, p. 497). Voor Visser is een dergelijk kapitalistisch motief secundair: ‘[...] zoals het kapitaal zich niet alleen vrij beweegt op de markt maar ook steeds *breder* stroomt in de bedding van Nietzsches waardeleegte, stroomt het zo niet eveneens steeds *trefzekerder* [...] in de banen van de maakbaarheid?’ (V-WA, p. 106)

³² V-GH, p. 203-204

³³ V-GH, p. 221

³⁴ V-GH, p. 206

³⁵ V-GH, p. 207

Hiermee komen we bij de laatste vraag die centraal staat in dit eerste hoofdstuk: wat betekent het om een leeg gemoed te hebben? In zijn rehabilitatie van het affectieve keert Visser zich tegen een benadering van het affectieve, waarin de enige affectieve bewogenheid bestaat in het aangedaan worden door een zijnde; in de zin van “iets wat op mij inwerkt”. De gemoedsbeweging, waarvan sprake is bij Visser, is van een volstrekt andere orde. Deze beweging betreft geen aandoening door een zijnde, maar een verandering van heel het gemoed. Het gemoed is daarmee geen substantie die een uitwendige verandering ondergaat, maar de gemoedsbeweging heeft voor Visser betrekking op een innerlijke verplaatsing.³⁶ Bij de transitie van eigenwilligheid naar gelatenheid gaat het om een ‘beweging van lediging’ die zich ‘aan het gemoed voltrekt’.³⁷ Dat wat overblijft na deze lediging, is geen leegte in de zin van een absoluut niets, maar een puur vernemen dat ‘enkel het eigen vernemen verneemt’.³⁸ Ter verheldering kan gedacht worden aan de rust die wordt beoogd met de beoefening van meditatie. Ook hierbij is het streven doorgaans om een staat van leegte te bereiken.

In het geval van het lege gemoed gaat het om een leegte die ondanks het gebrek aan benoembare inhoud blijft geven van het gemoed dat leeg is geworden. Visser duidt dit pure vernemen aan als een onbewogenheid die betrekking heeft ‘op het oneindige innerlijke rustpunt van de godheid’.³⁹ Zoals we hebben gezien is *wijdte* een andere benaming voor de godheid. Hoe verhoudt het lege gemoed zich tot de *wijdte*?

Het gemoed dat leeg is geworden, wordt *omvangen* door de *wijdte*, waarmee de godheid (de *wijdte*) zich verenigt met het lege gemoed.⁴⁰ Visser spreekt omtrent dit omvangen worden van ‘een gemeenschappelijke leegte in de grond van zowel ziel als God’.⁴¹ De *wijdte* begrepen als een dergelijke gemeenschappelijke leegte gaat daarmee vooraf aan het individuele gemoed. Zoals we in het volgende hoofdstuk (§10) zullen zien, spreekt Visser over de *wijdte* in termen van een *oorsprongsdimensie*. Deze gemeenschappelijke leegte in de grond van zowel ziel als God *is* de leegte van het gemoed enerzijds en de *wijdte* anderzijds. Ondanks dit samenvallen, gaat het gemoed niet volstrekt op in deze gemeenschappelijke leegte. Het is onmogelijk voor de mens om volstrekt leeg te worden: een leeg gemoed is slechts bij benadering mogelijk. Door deze beperking blijft het eigene behouden. Het “ik”

³⁶ V-GH, p. 130

³⁷ V-GH, p. 25

³⁸ V-GH, p. 95, 165

³⁹ V-GH, p. 109

⁴⁰ V-GH, p. 97, 214

⁴¹ V-GH, p. 216; Zie ook p. 158, 208; V-NC, p. 148. “Ziel” duidt voor Visser niet op een substantie die blijft voortbestaan na de dood, maar dient als aanduiding voor de ondoorgrondelijke eenheid van het individuele leven, dat zich afspeelt tussen de ‘interne grenzen van geboorte en dood’ (V-NC, p. 128). Daarmee is de ziel *niets concreets*. Sterker nog, het is dit *niets van de ziel* waar het gemoed op terugvalt wanneer het leeg wordt. We komen terug op Vissers zielsbegrip in het volgende hoofdstuk.

dient weliswaar zijn eigenwilligheid los te laten, maar het zuivere vernemen dat resteert, blijft *mijn* vernemen.⁴²

In §1 werd de vraag gesteld of het lege en open midden achtergelaten door de dood van God hetzelfde is als de leegte van een leeg gemoed. Het samenvallen van het lege gemoed met de wijdte lijkt inderdaad in deze richting te wijzen. In de zin dat met de overgang van eigenwilligheid naar gelatenheid, de uitwendige God sterft omwille van een innerlijke wijdte. Een cruciaal verschil tussen deze overgang bij Eckhart en de dood van God bij Nietzsche is dat deze overgang in het geval van Eckhart niet gepaard ging met het soort ontreddeering waar Nietzsche onder gebukt ging. Een dergelijke dood ging voor Eckhart nog als vanzelfsprekend gepaard met *redding*, in plaats van ontreddeering. Hiermee komen we bij Eckharts grondgedachte: de godsgeboorte in de ziel.

Het moment van de geboorte Gods heeft betrekking op het 'uitstromen van de liefde die de ziel vervult. Pas dan wordt de eenheid waarin de ziel zich heeft geworteld manifest.'⁴³ Pas deze eenheid, de onbewogenheid van een leeg gemoed dat is samengevallen met de wijdte, laat een handelen toe *zonder waarom, zonder wijze*. De activiteit die deze onbewogenheid als vertrekpunt heeft, toont zich in een handelen, waarin onbaatzuchtige liefde uitstroomt. Op basis van dit uitstromen stelt Visser, dat een houding van gelatenheid elke andere deugd pas tot deugd maakt.⁴⁴

De mystieke terminologie omtrent God die Visser aan Eckhart ontleent, kan enige bevreemding wekken. Zijn dergelijke termen echt nodig? Is God niet dood? Is een dergelijk denken geen terugval ten opzichte van ons verlichte wetenschappelijke denken? Bij dergelijke vragen is het belangrijk om stil te staan bij het motief dat ten grondslag ligt aan Vissers gehele onderneming: namelijk de overgang naar een verhoudingswijze, die een vrije speel- en ademruimte waarborgt. Hierbij gaat het bij uitsteking om een verhoudingswijze, die niet gebukt gaat onder enig dogma, maar waarbij het primaat ligt bij een *open midden* dat open dient te blijven.

Voor het onderwerp van deze scriptie gaat mijn voornaamste aandacht uit naar de leegte van een leeg gemoed naar aanleiding van de beweging van lediging. Ook Žižek spreekt in termen van lediging. Het volgende hoofdstuk staat in het teken van zijn uitgangspunt omtrent leegte.

⁴² V-GHn31, p. 94-95, 104, 130

⁴³ V-GH. P. 171

⁴⁴ V-GH, p. 210; V-HVT, 161

2. Žižek: subject en leegte

De inzet van Žižeks filosofische project valt lastig samen te vatten. Hij staat bekend als een denker die als geen ander zijn licht laat schijnen op een ongekend grote hoeveelheid sociale en culturele fenomenen. Toch is het zo dat waar Žižek ook over schrijft, hij telkens terugkeert naar de vraag omtrent de structuur van subjectiviteit. Deze ontologie van het subject gaat terug op het denken van Hegel en Lacan. Het is in deze ontologie waar we Žižeks opvatting van leegte [*void*] aantreffen. In §5 ligt de nadruk op Žižeks bespreking van ons lijden aan de taal: de reden waarom hij vasthoudt aan het woord “subject”. Vervolgens komt in §6 de manier aan bod waarop dit lijden gestalte krijgt in een verlangen dat stelselmatig onbevredigd blijft. Ten slotte staat §7 in het teken van de zelf-lediging die Žižek aandraagt als antwoord op dit lijdensaspect.

§5 Symbolische orde

Het woord “subject” kan enige verbazing wekken. Is dit niet hét woord bij uitstek dat problematisch is gebleken in de 20^e-eeuwse filosofie? Voor Žižek behelst dit woord geen terugkeer naar het intentionele en autonome subject dat zoveel kritiek te verduren heeft gekregen. In plaats daarvan spreekt hij – in aansluiting bij Lacan – van het subject om recht te doen aan de gevolgen van ons gevangen-zijn in de taal. Heidegger spreekt van de taal als het huis van het Zijn.⁴⁵ Voor Žižek behelst dit huis een folter-huis [*torture-house*], omdat de mens nooit volledig thuis is binnen de taal.⁴⁶ Dit niet-thuis-zijn heeft betrekking op de incompleetheid van de taal, die tekort schiet ten opzichte van de plaats van waaruit ieder subject spreekt. Zoals we in het Engels kunnen spreken van het woord “subject” met betrekking tot iemand die iets ondergaat (“*subject to suffering*”), zo *lijdt* het subject aan een tekort dat ten grondslag ligt aan zichzelf. Voor Žižek heeft deze incompleetheid van de taal betrekking op een voor-ontologisch antagonisme, eigen aan de werkelijkheid zelf. Op deze *ontologische incompleetheid* komen we terug in het laatste hoofdstuk. Om alvast vooruit te lopen op dit hoofdstuk kunnen we wel alvast zeggen dat in tegenstelling tot Visser, de leegte voor Žižek geen “lege leegte” is, maar een leegte die wordt getekend door een antagonisme. In dit hoofdstuk ligt de nadruk op de samenhang tussen de leegte van het subject en de taal. Om deze dynamiek tot haar recht te laten komen dienen we allereerst in te gaan op wat Žižek verstaat onder taal.

Žižek spreekt in aansluiting bij Lacan over de taal in termen van de symbolische orde [*symbolic order*]. Deze orde duidt enerzijds op ‘het anonieme netwerk dat elke intersubjectieve communicatie medieert (...)’.⁴⁷ Anderzijds bestaat deze orde alleen bij de gratie van de deelname van subjecten *aan*

⁴⁵ Heidegger (1947), p. 5, 25

⁴⁶ Ž-LTN, p. 196n4, 870-871; Ž-TS, p. 71-72

⁴⁷ Ž-TS, p. 377

deze orde.⁴⁸ Het is de orde bij de gratie waarvan we zaken benoemen “omdat ze nu eenmaal zo genoemd worden”.⁴⁹ Met deze symbolische orde begrijpt Žižek de taal dus niet louter als communicatie instrument. Evenmin gaat het hier om een hermeneutische orde: deze symbolische orde is een structuur die in belangrijke mate ons denken en handelen bepaalt. Daarmee dient de symbolische orde niet als aanduiding voor de taal alleen. Het gaat hierbij tevens om de regels en gebruiken van fatsoen waar we ons naar gedragen,⁵⁰ maar ook om de manier waarop we zogenoemde “secundaire eigenschappen” benaderen zoals kleur en smaak.⁵¹ Daarmee valt deze orde *tussen* wat we doorgaans “objectieve werkelijkheid” en “louter subjectieve ervaring” noemen.⁵² Belangrijk hierbij is dat het symbolische primair is voor Žižek. Het moment dat de mens toetreedt tot de symbolische orde is er geen sprake meer van “louter subjectieve ervaring”: de enige “subjectieve ervaring” die vanaf het moment van toetreding nog toegankelijk is voor het subject, wordt per definitie gemedieerd door deze orde. Op eenzelfde wijze is er voor Žižek geen sprake van een neutrale “objectieve werkelijkheid”. Datgene wat het dichtst bij een dergelijke neutrale objectiviteit in de buurt komt – namelijk formele mathematische beschrijvingen – zijn het resultaat van een eeuwenlange wetenschappelijke ontwikkeling en daarmee allesbehalve “neutraal” of “onmiddellijk gegeven”.⁵³ Wat we werkelijkheid noemen is volgens Žižek primair symbolisch.⁵⁴

Het is deze symbolische orde die tekortschiet ten opzichte van het subject zelf, omdat de betekenaar [*signifier*] ontbreekt in de symbolische orde die direct naar het subject zelf verwijst. Wanneer ik over mijzelf zeg “ik ben student”, dan valt deze uitspraak uiteen in, enerzijds het talige subject dat student is en anderzijds het “ik” van waaruit deze uitspraak wordt gedaan. De enige inhoud die beschikbaar is voor dit “ik” staat altijd in relatie tot andere betekenaars *uit de symbolische orde*. Ik doe... bedoel... ben... x of y.⁵⁵ Deze beide aspecten van dezelfde uitspraak – de plaats van waaruit gesproken wordt en het uitgesprokene – vallen nooit samen. Het is vanwege deze kloof dat het subject *gespleten* is.⁵⁶ Het is tevens deze onoverbrugbare kloof die blijkt geeft van een tekort in de symbolische orde, doordat de betekenaar in deze orde ontbreekt die direct naar het “ik” verwijst van waaruit het

⁴⁸ Ž-LTN, p. 185

⁴⁹ Ž-SOI, p. 103

⁵⁰ Ž-LTN, p. 578

⁵¹ Ž-LTN, p. 389

⁵² Ž-LTN, p. 186, 697

⁵³ Ž-LTN, p. 86

⁵⁴ Ž-LTN, p. 646

⁵⁵ Vande Veire (2015), p. 48-50; Ž-LTN, p. 555. Deze invulling van het “ik” sluit nauw aan bij Kants opvatting van het zelfbewustzijn: ‘Aan die wetenschap kunnen we immers uitsluitend de enkelvoudige en qua inhoud op zich volstrekt lege voorstelling *ik* ten grondslag leggen, waarvan men niet eens kan zeggen dat het een begrip is, maar alleen dat het een bewustzijn is dat alle begrippen begeleidt.’ (Kant (2004/1781), p. 370; zie ook Ž-SOI, p. 219, 222; Ž-LTN, p. 367, 539n50, 721).

⁵⁶ Ž-LTN, p. 555

subject spreekt.⁵⁷ Dit *tekort* betreft een *lege plek* in de symbolische orde. Daar waar binnen deze orde zich de betekenaar zou bevinden behorend tot dit “ik”, gaapt in plaats daarvan een leegte.

Het subject resulteert uit het falen van de “succesvolle” toetreding van de mens tot de symbolische orde. Dit falen bestaat erin, dat de mens er noodzakelijkerwijs niet in slaagt om volledig op te gaan in deze orde. Het subject is de registratie van deze mislukking.⁵⁸ Tegelijkertijd is dit falen noodzakelijk. Het falen van het subject om zichzelf sluitend te symboliseren met de betekenaars die de symbolische orde ter beschikking stelt, dient als voorwaarde voor het subject om te functioneren. Daarmee zijn zowel het subject als de leegte van het subject het resultaat van dit falen.⁵⁹

Deze thematiek omtrent het subject dat nooit volledig thuis is binnen de symbolische orde is sterk gerelateerd aan Nietzsches bespreking van het hand in hand ontstaan van bewustzijn en taal, ten behoeve van de ‘gemeenschaps- en kuddenatuur’ van de mens. Ook bij Nietzsche is de taal alleen in staat om het *algemene van de mens* ter sprake te brengen, in de zin dat ‘ieder van ons, ondanks alle goede wil om zichzelf zo individueel mogelijk te *begrijpen*, ‘zichzelf te kennen’, toch altijd alleen maar het niet-individuele van zichzelf tot bewustzijn zal brengen’.⁶⁰ Nietzsche contrasteert het algemene van het bewustzijn en de taal met onze handelingen die ‘op onvergelijkelijke wijze persoonlijk, uniek, onbegrensd-individueel’ zijn (Ibid.). Ook Visser hecht aan deze typering van het onbegrensd-individuele.⁶¹ Echter, een cruciaal verschil tussen Žižek en Visser, is dat Visser een grote nadruk legt op het onbegrensd-individuele karakter van het leven zoals dit zich aandient in de beleving,⁶² terwijl Žižek zich verzet tegen het levensbegrip, omdat een beroep op “leven” en “beleving” voor hem blijk geven van de vooronderstelling van een “diepere realiteit” achter het denken en de taal.⁶³ In het volgende hoofdstuk komen we terug op Vissers levensbegrip en Žižeks kritiek daarop.

Om de relatie van het subject tot de leegte bij Žižek te begrijpen dienen we aandacht te besteden aan zowel verlangen als drift. Žižek spreekt over verlangen en drift als twee economieën van het subject.⁶⁴ Daarmee doelt hij op twee verschillende perspectieven ten aanzien van de drijfveer van het subject: datgene wat het subject in beweging houdt. Bij zowel verlangen als drift gaat het om dierlijk instinct dat gestuurd en vervormd wordt door de toetreding tot de symbolische orde.⁶⁵ In beide gevallen speelt leegte een belangrijke rol, maar deze rol verschilt sterk, afhankelijk van het perspectief dat we innemen. Waar Žižek vanuit verlangen spreekt over leegte [*void*], daar verwordt deze leegte

⁵⁷ Ž-SOI, p. 77; Ž-TS, p. 129; Ž-PV, p. 124

⁵⁸ Ž-AR, p. 557-558

⁵⁹ Ž-LTN, p. 174-175

⁶⁰ Nietzsche (1999/1882), p. 220

⁶¹ V-DB, p. 36, 44

⁶² Vgl. V-DB, p. 47-48

⁶³ Ž-LTN, p. 876; Ž-D, p. 284

⁶⁴ Ž-TS, p. 351-352

⁶⁵ Ž-LTN, p. 547

tot *gat* [*hole*] gezien vanuit van drift. Hierbij is het belangrijk om te benadrukken dat er met betrekking tot verlangen en drift geen sprake is van een temporele volgorde, of dat de een dient als structureel moment van de ander. Het gaat hier louter om twee perspectieven op datgene wat weliswaar hetzelfde is, maar wat niet gelijk aan elkaar is. Tussen verlangen en drift heerst wat Žižek noemt een parallax: een minimaal verschil op basis waarvan hetzelfde niet samenvalt met zichzelf.⁶⁶ In de volgende paragraaf ligt de nadruk op verlangen. Het laatste hoofdstuk staat in het teken van drift.

§6 Verlangen en leegte

We hebben bij Žižek dus te maken met twee tekorten of leegtes. Enerzijds aan de kant van het subject: de plaats van waaruit elk subject spreekt. Anderzijds aan de kant van de symbolische orde: die geen betekenaar heeft voor deze leegte van het subject. Het overlappen van deze leegtes (in zowel de symbolische orde als het subject) noemt Žižek met Lacan object a [*objet petit a*]. Dit object is niets meer dan een geobjectiveerd tekort.⁶⁷ Een “iets” in het domein van “niets”. Het is deze leegte die zich als exces aandient bij elke poging tot identificatie.⁶⁸ Anders gezegd, door dit object a is elke poging tot identificatie het “net niet helemaal”. Het verlangen van het subject wortelt in dit object a, maar tegelijkertijd is dit object haar doel. Hoe kan dit object een dergelijke dubbele rol vervullen?

Elk subject wordt constant – van jongs af aan – aangesproken met betekenaars (e.g. “dochter”, “zoon”, of “goede scholier”). Een dergelijke aanspreking komt voort vanuit een Ander, waarbij deze “Ander” niet alleen refereert aan een ander subject, maar net zo goed kan duiden op de plaats van waaruit het subject zich aangesproken voelt, ongeacht waar deze aanspreking vandaan komt.⁶⁹ Elke aanspreking gaat gepaard met een zekere verwachting die het subject opgelegd krijgt; met een mandaat behorend tot de betekenaar in kwestie. De betekenaar “goede scholier” bijvoorbeeld kan als vanzelfsprekend gepaard gaan met het imperatief om goed te blijven presteren. De primaire vraag omtrent verlangen voor Žižek is dan ook niet “wat wil ik nu echt?”, maar, “waarom voel ik me aangesproken?” “Waarom krijg ik dit mandaat opgelegd?” En vooral: “wat wil de Ander van mij?”⁷⁰ In het zich aangesproken voelen door betekenaars ziet het subject zich geconfronteerd met het verlangen *van de Ander*; van iets buiten mij dat een beroep op me doet.

Doordat elke verwachting en elk mandaat talig en dus symbolisch is, gaat het ten aanzien van verlangen voor Žižek niet alleen om een aanspreking vanuit een onbekende Ander, maar tevens om de grote Ander (een andere benaming voor de symbolische orde).⁷¹ Wanneer we spreken over verlangen

⁶⁶ Ž-LTN, p. 228, 620

⁶⁷ Ž-LTN, p. 175, 598, 796

⁶⁸ Ž-LTN, p. 599

⁶⁹ Vande Veire (2015), p. 275

⁷⁰ Ž-LTN, p. 686

⁷¹ Ž-HRL, p. 42; Ž-SOI, p. 103

in relatie tot de symbolische orde, gaat het hier dus niet om biologisch verlangen, maar om het verlangen behorend tot ons gevangen-zijn in deze orde.⁷² Om die reden kunnen we de hamvraag van het subject omtrent verlangen ook als volgt formuleren: 'Waarom ben ik wat jij (de grote Ander) zegt dat ik ben?'.⁷³ In deze vraag klinkt de onzekerheid door van elke aanspreking. Waarom spreek je me aan als Nederlander? Wat wil je van me wanneer je me zo noemt? De onzekerheid van een dergelijke aanspreking komt voort uit het gegeven, dat elke symbolische identificatie slechts dient als verhulling of opvulling van de leegte van het subject en het tekort in de symbolische orde. Žižek gebruikt regelmatig het volgende voorbeeld:

"the joke about the conscript who tries to evade military service by pretending to be mad. His symptom is that he compulsively checks all the pieces of paper he can lay his hands on, constantly repeating: 'That is not it!' He is sent to the military psychiatrist, in whose office he also examines all the papers lying around, including those in the wastepaper basket, repeating all the time: 'That is not it!' The psychiatrist, finally convinced that he really is mad, gives him a written warrant releasing him from military service. The conscript casts a look at it and says cheerfully: 'That is it!'"⁷⁴

Het paradoxale aan dit geval is dat datgene wat ontbreekt (elk stukje papier dat "het niet is") uiteindelijk de oorzaak blijkt te zijn van datgene waar het vanaf het begin om te doen was: namelijk het stukje papier dat de dienstplichtige ontheft van militaire dienst.

Hetzelfde geldt voor het subject omtrent verlangen: willekeurige betekenaars (e.g. dochter, Nederlander, student) blijken niet te volstaan. De aanspreking met dergelijke betekenaars blijkt contingent; zij "zijn het niet". Het cruciale verschil met het voorbeeld is dat er voor het subject geen equivalent is voor het stukje papier "dat hét is", omdat verlangen per definitie streeft naar een geobjectiveerd tekort: de samenvallende leegte van zowel het subject als de symbolische orde (het object a). Dit object heeft geen 'positieve consistentie van zichzelf': er correspondeert niets concreets met dit object.⁷⁵ Het is dit excessieve object dat gepaard gaat met elke poging tot identificatie: de reden waarom elke poging daartoe het telkens "net niet helemaal is". Het subject is daarmee niet alleen gespleten tussen de plaats van waaruit hij spreekt en het uitgesprokene: het subject is tevens "gedecentreerd" [*de-centered*], doordat datgene wat hem consistentie zou verlenen (het object a) stelselmatig ontbreekt en zal blijven ontbreken.⁷⁶

⁷² Ž-LTN, p. 873

⁷³ Ž-SOI, p. 126

⁷⁴ Ž-SOI, p. 180; Ž-LTN, p. 151

⁷⁵ Ž-LTN, p. 598

⁷⁶ Ž-LTN, p. 860

§7 Fantasie en zelf-lediging

Het is deze leegte van het subject, dit tekort in de symbolische orde, die de verbeelding verhuult door middel van fantasie.⁷⁷ In het geval van verlangen schuilt de fantasie in het streven naar een zekere harmonie of hernieuwde balans. “*Ik heb alleen nog dit nodig om...*” Voor Žižek is deze harmonie een fantasie die doorlopen dient te worden, omdat ons verlangen per definitie onbevredigbaar is.⁷⁸ Het noodzakelijkerwijs falen van verlangen komt voort uit het gegeven dat het verlangen ernaar streeft af te rekenen met datgene waar het zelf uit voortkomt: de samenvallende leegte van zowel het subject als de symbolische orde (het object a).⁷⁹ Žižek duidt dit object aan als het nulpunt van de verbeelding.⁸⁰ Ook met het object a hebben we nog te maken met een fantasie die ons een minimum aan consistentie verleent, maar dit geobjectiveerde tekort is slechts een laatste strohalm. Kan het subject überhaupt loskomen van de fantasie?

Het subject verkrijgt inzicht in de leegte door de fantasie te doorlopen [*traversing the fantasy*], om op die manier de incompleetheid van de symbolische orde bloot te leggen.⁸¹ Met andere woorden, deze fantasie dient doorlopen te worden om aan te tonen dat de fantasie slechts een tekort opvult in de symbolische orde: het tekort overlappend met de leegte die het subject “is”. Dit doorlopen van de fantasie verstaat Žižek in termen van zelf-lediging [*self-emptying*].⁸² Voor Žižek vindt deze lediging plaats binnen de psychoanalytische behandeling. Binnen de context van een dergelijke behandeling is het de analyticus die de plek inneemt van het tekort in de symbolische orde: datgene wat de analysant van zijn consistentie berooft. Hierdoor is de loutere aanwezigheid van de analyticus voldoende om de woorden die de analysant gebruikt te “desubjectiveren”:

‘Recall the proverbial scene of a man making a speech in front of his wife, boasting of his great exploits, evoking high ideals, etc., and his wife silently observing him with a barely concealed

⁷⁷ Ž-LTN, p. 679, Ž-SOI, p. 30, 45; Ž-TS, p. 65

⁷⁸ Een politiek voorbeeld dat Žižek vaak gebruikt is de antisemitische figuur van “de jood”. Hierbij gaat het om een zogenaamde indringer die de “harmonie” van de sociale orde verstoort. De figuur van “de jood” interpreteert Žižek als een geobjectiveerde fantasmatische vervanger voor een inconsistentie die eigen is aan de sociale orde zelf (Vgl. zie Ž-LTN, p. 201). Hier speelt hetzelfde als in het geval van het verlangen van het subject: ook het streven van het subject naar bevrediging dient ertoe om de onoverkomelijke inconsistentie (gespletenheid) van het subject zelf teniet te doen.

⁷⁹ Ž-SOI, p. 180, 222

⁸⁰ Ž-LTN, p. 175

⁸¹ Ž-SOI, p. 80. Zoals het woord “gelatenheid” slechts één keer voorkomt in het werk van Eckhart (V-GH, p. 202), zo komt de uitdrukking ‘traversée du phantasme’ [*traversing the fantasy*] slechts één keer voor in het werk van Lacan (Vande Veire (2015), p. 431n32). In navolging van Jacques-Alain Miller baseert Žižek zijn lezing van Lacan in belangrijke mate op deze uitdrukking (zie De Kesel (2012), p. 136-139).

⁸² Ž-D, p. 270

mocking smile—her silent presence has the effect of ruining the pathos of his speech, of unmasking him in all his misery.’⁸³

De rol die de vrouw speelt in dit voorbeeld is vergelijkbaar met de rol van de analyticus in de psychoanalytische behandeling. Enkel en alleen door de aanwezigheid van de analyticus, worden de woorden van de analysant beroofd van hun vanzelfsprekende betekenis. Het doel van de behandeling is volgens Žižek dan ook dat de analysant uiteindelijk de non-betekenis van zijn of haar spraak volledig op zich neemt. Door dit te doen realiseert de analysant een proces van “desubjectivering” of lediging, waarvan subjectieve armoede [*subjective destitution*] het eindpunt is.⁸⁴ Deze armoede houdt in dat een leegte wordt geopend te midden van de subjectiviteit van het subject.⁸⁵

Net als bij Visser gaat het omtrent de zelf-lediging bij Žižek om een strikt innerlijke aangelegenheid. Žižek spreekt in termen van een ‘amper verneembare innerlijke verschuiving’ die een ‘minimale verandering’ teweegbrengt die in werkelijkheid niets verandert, maar waarna alles anders is voor het subject.⁸⁶ Het doel van de psychoanalytische behandeling is daarmee voor Žižek niet het verwerven van zelfkennis. Integendeel, met deze zelf-lediging ontdoet het subject zich juist van elke zelfkennis: van de betekenaars uit de symbolische orde. Met deze ‘sprong door het ‘nulpunt’ [...]’⁸⁷, wordt een minimale afstand ingenomen tot het fantasmatische raamwerk dat het subject consistentie verleent.⁸⁸ Met andere woorden, het subject valt in dit proces van zelf-lediging terug op de leegte die het zelf “is”, bij de gratie van zijn gevangen-zijn in de symbolische orde. Met het inzicht in deze leegte wordt afgerekend met de vraag: “Waarom ben ik wat jij (de grote Ander) zegt dat ik ben?”. In eerste instantie lijkt het hier te gaan om een louter *inzicht* van het subject in de leegte die constitutief is voor zijn bestaan. Žižek zelf versterkt deze suggestie wanneer hij expliciet stelt dat het hier niet gaat om een psychisch-existentiële ervaring van leegte, maar om een structureel moment *voor het subject* dat zich onttrekt aan het domein van de beleving [*lived experience*].⁸⁹ Tegelijkertijd mondt het doorlopen van de fantasie uit, in het accepteren door het subject van ‘de leegte van zijn eigen niet-bestaan’.⁹⁰ Vergt een dergelijke acceptatie niet noodzakelijkerwijs ook een ervaring van leegte? Wellicht, zou Žižek zeggen, maar van een eventuele ervaring van leegte is nooit in het heden sprake: leegte kan alleen *achteraf* ervaren worden.⁹¹

⁸³ Ž-LTN, p. 514

⁸⁴ Ž-LTN, p. 514-515

⁸⁵ Ž-D, p. 269

⁸⁶ Ž-D, p. 271

⁸⁷ Ž-TS, p. 254

⁸⁸ Ž-TS, p. 686

⁸⁹ Ž-TS, p. 307

⁹⁰ Ž-TS, p. 337-338

⁹¹ Ž-LTN, p. 967

Tegelijkertijd komt het subject met het doorlopen van de fantasie *niet los van de fantasie*. De leegte van het subject is altijd ingevuld met een minimale hoeveelheid fantasie. Ik mag dan wel niet volkomen samenvallen met de aanduidingen “student” en “Nederlander”, maar het zijn wel aanduidingen die een belangrijke rol spelen in mijn dagelijkse leven. Zo dien ik door de universiteit te worden erkend als student om überhaupt te mogen studeren. Het doorlopen van de fantasie wordt gekenmerkt door, enerzijds een beweging van lediging van betekenaars, maar anderzijds ook de beaming van deze fantasieën. Fantasie is daarmee niet “zomaar fantasie” waar we ons van dienen te ontdoen omwille van “de ware werkelijkheid”. Voor Žižek wordt onze werkelijkheid in belangrijke mate gestructureerd door fantasie.⁹² Waar onze symbolische werkelijkheid tekortschiet, daar verleent fantasie ons consistentie door dergelijke incompleetheiden op te vullen. Fantasie kan deze rol alleen vervullen doordat de symbolische orde reeds incompleet en inconsistent is. De verdubbelde leegte van zowel het subject als de symbolische orde (het object a) is het nulpunt van een dergelijke opvulling, maar daarmee nog altijd fantasie.

We begonnen dit hoofdstuk met de reden waarom Žižek vasthoudt aan het woord “subject”. Hij bleek dit te doen ten behoeve van ons gevangen-zijn in de taal, waarmee een zeker lijdensaspect gepaard gaat. We zagen dat dit lijden aan de symbolische orde gestalte krijgt door middel van chronisch onbevredigd verlangen. Het enige wat het subject rest is om de fantasie te doorlopen die het verlangen in stand houdt. Bij zowel Žižek als Visser hebben we te maken met een beweging van lediging die uitmondt in een vorm van leegte. Een belangrijk verschil is dat beide bewegingen plaatsvinden binnen een volstrekt verschillende context: de psychoanalytische behandeling bij Žižek versus de drie structuurmomenten van *laten* bij Visser. Toch is er een belangrijke overeenkomst. Zoals het lijden aan de taal pathologische vormen aanneemt in het geval van iemand die in analyse gaat, zo speelt lijden ook een belangrijke rol met betrekking tot de lediging die Visser beschrijft. Dit is het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

⁹² Ž-LTN, p. 375

3. Lijden en leegte

Een centraal thema in dit derde hoofdstuk is de existentiële ervaring van lijden. Net als bij Žižek neemt het lijden ook binnen Vissers uitgangspunt omtrent leegte een geprivilegieerde plaats in. Visser spreekt over langdurig lijden als een katalysator voor ontleding. Hierbij gaat het niet om fysiek, maar om psychisch lijden. Hij interpreteert dat wat gebeurt onder invloed van een dergelijk lijden in aansluiting bij Eckhart in termen van de 'ziel die tot niets wordt', maar ook in termen van 'een gemoed dat in de greep van de dood komt'.⁹³ Vooral in het tweede geval lijken we te maken te hebben met een algemene vorm van lijden. Iemand die in de greep van de dood komt, kan bijvoorbeeld lijden aan de contingentie en vergankelijkheid van zijn of haar bestaan. Nietzsche bewonderde de vroege tragedieschrijvers om de manier waarop zij een dergelijk lijden wisten te beamen, zonder een beroep te doen op enige uitleg of rechtvaardiging van het lijden. Nietzsche is op zoek naar een soortgelijke beaming wanneer hij vraagt: 'bestaat er zoiets als een pessimisme vanuit kracht?'⁹⁴ Ook het lijden aan de symbolische orde dat Žižek beschrijft, raakt aan een dergelijk lijden aan het bestaan. Tenslotte neemt vrijwel iedereen deel aan de symbolische orde. Een belangrijk verschil ten opzichte van Nietzsche is dat Žižek met zijn nadruk op het doorlopen van de fantasie in de psychoanalyse streeft naar *verandering*, en niet zozeer naar *affirmatie* van het lijden:

"Traversing the fantasy" [het doorlopen van de fantasie] does not mean accepting the misery of our lives—on the contrary, it means that only after we "traverse" the fantasies obfuscating this misery can we effectively change it.⁹⁵

Hoe staat het met de nadruk op lijden bij Visser? Ook Vissers uitgangspunt draait niet zozeer om affirmatie, noch om de verheerlijking van een langdurig lijden. Bij hem is er voornamelijk sprake van een beschrijving van wat (eventueel) plaatsvindt in het geval van een dergelijk lijden. Daarbij hoort dat volgens Visser een zin van het lijden '*nooit van buitenaf*' kan en mag worden opgelegd. [...] Een eventuele zin kan zich alleen *innerlijk*, dat wil zeggen *in de ervaring van het lijden zelf* openbaren, *nergens anders*.⁹⁶

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk ligt de nadruk op de verhouding van leegte tot lijden bij Visser (§8). Vervolgens zullen we aandacht besteden aan de relatie tussen leegte en zijn ziels- en levensbegrip (§9). Naar aanleiding van deze paragraaf zullen we ingaan op Žižeks verwerping van het

⁹³ V-GH, p. 168

⁹⁴ Nietzsche (2014/1886), p. 8

⁹⁵ Ž-LTN, p. 477

⁹⁶ V-GH, p. 161

levensbegrip. Ten slotte staat §10 in het teken van de status van de wijde bij Visser in relatie tot de leegte van een leeg gemoed.

§8 Het snelste dier

Zoals besproken in het eerste hoofdstuk zet Visser het woord “gemoed” in als aanduiding voor een ons innerlijk omvattend geheel. Hij bespreekt een aantal woorden die vandaag de dag een sterk affectieve invulling kennen. Zo besteedt hij uitgebreid aandacht aan ons woord “passie”, dat teruggaat op ‘de subliem-tragische kern van het Griekse *pathos*-begrip, dat mens-zijn wil zeggen: aan lijden blootgesteld zijn.’⁹⁷ Ook bij Eckhart speelt lijden een cruciale rol: ‘Het snelste dier dat dat jullie naar deze volkomenheid toe draagt is het lijden’.⁹⁸ Wat behelst deze volkomenheid? Een paar regels eerder spreekt Eckhart over afgescheidenheid als ‘het allerbeste, want zij reinigt de ziel en loutert het geweten [...]’.⁹⁹ Afgescheidenheid is de term die Eckhart zelf verkoos boven gelatenheid. Visser wijst erop dat gelatenheid omvattender is. Waar afgescheidenheid alleen de voorwaarde omvat ‘van het losgelaten hebben en het in volstrekte afzondering staan’, daar beschrijft gelatenheid ‘heel de beweging van de Godsgeboorte in de ziel’, inclusief het uitstromen van onbaatzuchtige liefde (§4).¹⁰⁰ Zoals Žižek spreekt over “subjectieve armoede, zo typeert Visser afgescheidenheid als een staat van innerlijke armoede.”¹⁰¹

Visser interpreteert dat wat gebeurt onder invloed van een langdurig lijden in termen van de mystieke dood. Hij citeert Eckhart:

“Wanneer de ziel in het onvermengde licht komt, stort zij in haar niet-zijn zo ver weg van het geschapen iets-zijn in dat niet-zijn, dat zij op eigen kracht niet kan terugkeren in haar geschapen iets-zijn. En God vangt met zijn ongeschapenheid haar niet-zijn op en omvat de ziel in Zijn iets-zijn.”¹⁰²

Met het tot niets worden van de ziel onder invloed van een dergelijk lijden gaan twee momenten van het *niets* [*niht*] gepaard. ‘Eerst de ziel in haar niets, in haar leeggeruimd zijn, in haar ontdaan zijn van elke aardse binding [...]’.¹⁰³ Een dergelijk leegruimen doet denken aan het gemoed dat zich ontdoet

⁹⁷ V-GH, p. 157

⁹⁸ Eckhart (1999/1993), p. 147; zie ook V-GH, p. 83, 168

⁹⁹ Eckhart (1999/1993), p. 147

¹⁰⁰ V-GH, p. 210

¹⁰¹ V-GH, p. 223

¹⁰² Eckhart (2001/1999), p. 87-88; zie ook V-GH, p. 164, 166

¹⁰³ V-GH, p. 166

van eigenwilligheid en daarmee leeg wordt. Eckhart versterkt deze suggestie door een paar regels eerder te spreken over de ‘ik-gerichtheid’ die moet worden weggeruimd.¹⁰⁴ In het tweede moment stort de ziel met ‘haar niets’ weg in ‘het niets’. Volgens Visser is dit tweede niets – het ‘onvermengde licht’ – een duisternis voor de ziel, ‘omdat het geen houvast meer biedt in de vorm van het haar vertrouwde zijnde.’¹⁰⁵ In vergelijking met de ‘aardse binding’ die de ziel verloren heeft, is dit onvermengde licht het tegenovergestelde van licht, namelijk een duisternis. In het laatste deel van het citaat, daar waar de ziel niet op eigen kracht kan terugkeren naar een iets-zijn, preludeert Eckhart op de omkering die plaatsvindt met de godsgeboorte in de ziel, waarmee de ziel die tot niets is geworden, ontvangen wordt door de wijdte. Met dit ontvangen worden ziet de ziel de duisternis voor wat het is: de wijdte die de ziel ‘terugtilt in haar iets-zijn’.¹⁰⁶ Hebben we in het geval van de ‘ziel die tot niets wordt’¹⁰⁷ te maken met eenzelfde beweging als in het geval van het gemoed dat leeg wordt?

Het lijkt hier te gaan om een gelijksoortige beweging, maar een belangrijk verschil schuilt in dat het lijden een existentiële ervaring betreft. Zo komt het leeg worden van het gemoed eerder voort vanuit ons zelf, bijvoorbeeld omdat we geen rust vinden in een houding van eigenwilligheid.¹⁰⁸ Terwijl een langdurig lijden ons eerder overvalt:

‘Voor zijn gevoel ligt men op de bodem, uitgevaagd. Er lijkt geen einde te komen aan de beklemming, aan de woede, aan het verdriet, en dan, vaak pas na jaren, *zet zich geleidelijk iets anders vast*.’¹⁰⁹

Met het onderscheid tussen de lediging van het gemoed en het tot niets-worden van de ziel is het belangrijk dat we aandacht besteden aan de existentiële invulling van Vissers zielsbegrip in relatie tot het gemoed en de leegte. Zo spreekt Visser met betrekking tot het lijden in dezelfde zin zowel over ‘een ziel die tot niets wordt’ als over ‘een gemoed dat in de greep van de dood komt’.¹¹⁰ Zijn zielsbegrip is zo nauw verbonden met zijn levensbegrip, dat we later terugkomen op Žižeks kritiek op en verwerping van het levensbegrip.

¹⁰⁴ Eckhart (2001/1999), p. 87

¹⁰⁵ V-GH, p. 166

¹⁰⁶ V-GH, p. 169

¹⁰⁷ V-GH, p. 168

¹⁰⁸ V-GH, p. 221

¹⁰⁹ V-GH, p. 169. Tegelijkertijd is hier geen sprake van een actief/passief onderscheid ten opzichte van het leeg worden. In beide gevallen ligt het primaat voor Visser bij de “werkzaamheid” van de wijdte, begrepen als het ‘allermeededeelzaamste van God’ (V-GH, p. 221n38).

¹¹⁰ V-GH, p. 168

§9 Ziel, leven en leegte

Volgens Visser mogen we onze individualiteit door niets laten beperken, behalve door het niets van de ‘interne grenzen van geboorte en dood’.¹¹¹ Deze beide zwaartepunten geven blijk van twee grenzen waar het individu niet voorbij komt. We zijn op een gegeven moment geboren en we gaan op een gegeven moment dood. De ruimte die tussen deze beide inperkingen ligt, duidt Visser aan als de spanningsboog van het individuele leven.¹¹² Enerzijds wijst de eenheid van deze spanningsboog op een ondoorgrondelijk raadsel, doordat wat tussen deze beide grenzen ligt alleen toegankelijk is vanuit een positie die reeds *binnen deze spanningsboog* ligt. Anders gezegd, het geheel van het individuele leven valt niet te overzien, omdat we ons altijd al ergens binnen ons eigen individuele leven bevinden. Tegelijkertijd vraagt Visser of juist deze ondoorgrondelijkheid niet boven zichzelf uitwijst?¹¹³ Op deze vraag komen we terug in §10 in relatie tot de wijde.

Visser verbindt in aansluiting bij Nietzsche het zwaartepunt van de geboorte met de uniciteit van het leven; de lijfelijke uniekheid van het nú levend zijn dat om een creatieve beaming vraagt.¹¹⁴ Deze beaming heeft betrekking op de ‘creatieve affirmatie van het onachterhaalbaar kleine dat er voor mij en mij alleen toe doet’.¹¹⁵ Tegenover dit zwaartepunt staat het zwaartepunt van de dood, dat Visser in aansluiting bij Kierkegaard en Heidegger aantreft in de singulariteit van de *enkeling*. De enkeling namelijk die zich opgeroepen voelt om de verantwoordelijkheid voor zijn bestaan op zich te nemen.¹¹⁶ Voor Visser vooronderstelt de singulariteit van de enkeling reeds de uniciteit die ik lijfelijk al ben ‘voordat ik hem existentieel al dan niet op me neem.’¹¹⁷

Ter aanduiding voor de eenheid van het leven – begrepen als spanningsboog tussen geboorte en dood – zet Visser het woord “ziel” in. De inzet van Vissers essay over de ziel is dat de ziel ‘*in de Europese filosofie en wetenschap gestorven [is] aan de illusie van haar kenbaarheid.*’¹¹⁸ In aansluiting bij de ondoorgrondelijkheid van de spanningsboog van het leven, gaat het voor Visser ook met betrekking tot de ziel om een aanduiding voor iets dat we nooit voor ons krijgen. In §4 kwam reeds de leegte in de grond van de ziel ter sprake: de leegte waar een ontledigd gemoed op terugvalt. Met betrekking tot de uniciteit en singulariteit van het individuele bestaan, beschouwt Visser het lege gemoed als een open midden ‘te midden van de posities [van o.a. geboorte en dood] en om de posities

¹¹¹ V-NC, p. 128

¹¹² V-NC, p. 130

¹¹³ V-DB, p. 101

¹¹⁴ V-NC, p. 130

¹¹⁵ V-NC, p. 112

¹¹⁶ V-NC, p. 125

¹¹⁷ V-NC, p. 126. Een dergelijke samenvatting van Vissers uitwerking van uniciteit en singulariteit schiet noodzakelijkerwijs tekort. Toch is deze korte samenvatting nodig om Vissers zielsbegrip aan de orde te stellen. Voor Vissers uitwerking van uniciteit bij Nietzsche, zie V-DB, §16A en V-NC, hoofdstuk 6. Voor zijn uitwerking van singulariteit, zie V-DB, §16B; V-NC, hoofdstuk 5.

¹¹⁸ V-NC, p. 19

heen.¹¹⁹ Daarmee is de ziel ‘in haar humane kern geen *intellectuele en productieve substantie*, maar een *affectieve en receptieve resonantieruimte*.¹²⁰ Met deze typering van de ziel dringt de vraag zich op: hoe verhoudt de ziel zich tot het gemoed? Is ook het gemoed geen affectief geheel?

In §2 kwam het onderscheid ter sprake tussen het gemoed en het *lege* gemoed. We moesten vaststellen dat het lege gemoed meer behelst dan slechts de toevoeging van *leeg* aan *gemoed*. Alleen al omdat beide aanduidingen teruggaan op een aparte vertaling. Eckhart heeft het woord “gemoed” ingezet als vertaling voor het Latijnse “*mens*” en “*animus*”, terwijl hij “leeg gemoed” heeft aangevoerd als vertaling voor *intellectus purus*: datgene waarmee de mens voeling heeft met God. Daarbij zagen we in §4 dat in Vissers Eckhartinterpretatie de leegte in de grond van de ziel niet alleen tot de ziel behoort, maar een gemeenschappelijke leegte betreft in de grond van zowel ziel als God. We zagen dat deze gemeenschappelijke leegte betrekking heeft op het lege gemoed dat samenvalt met de wijde. De ziel is daarmee niet hetzelfde als het gemoed, maar Visser lijkt te suggereren dat zijn zielsbegrip dicht in de buurt komt van het *lege* gemoed. Visser typeert de ziel als ‘*affectieve en receptieve resonantieruimte*’. Ook het lege gemoed kwam reeds ter sprake als een plek die wordt bereid ten behoeve van de te ontvangen geboorte Gods. Zo spreekt Visser over de *pure ontvankelijkheid* die zich ontvouwt in een leeg gemoed.¹²¹ Wat zegt dat over ‘de ziel die tot niets wordt’ onder invloed van langdurig lijden? Bestaat er tevens een dergelijke relatie van het lijden tot het gemoed dat leeg wordt?

Visser lijkt inderdaad te suggereren dat we het tot-niets-worden van de ziel kunnen bezien in termen van het gemoed: zo duidt ook ‘de *leegte* van het gemoed [...] op het toelaten van het *niht*’.¹²² Wat zegt dat over de existentiële nadruk van het lijden in contrast met de lediging van het gemoed? We hebben hier te maken met meerdere wegen die leiden naar een gelijksoortige staat van leegte: een leegte in de grond van de ziel. Het is alleen wel zo dat de existentiële ervaring van het lijden een geprivilegieerde plaats inneemt, omdat een langdurig lijden ‘het snelste dier’ is dat leidt naar deze leegte. Hoe staat het met het lijden van het subject aan de taal bij Žižek?

Zoals we zagen in §5 is er ook in het geval van Žižek sprake van een verbinding tussen lijden en leegte. Zo houdt Žižek vast aan het woord “subject” om recht te doen aan de taal als folter-huis [*torture-house*] in tegenstelling tot Heideggers ‘huis van het Zijn’. Ook Visser lijkt in de richting te wijzen dat Heidegger onvoldoende recht heeft gedaan aan het mogelijke belang van lijden wanneer hij vraagt: ‘brengt juist het lijden niet scherp onderscheid aan tussen wat telt en wat niet (scherper en

¹¹⁹ V-NC, p. 143. Andere zwaartepunten/posities die volgens Visser omvatten worden door deze leegte zijn bijvoorbeeld de Ander bij Levinas en het lichaam bij Merleau-Ponty.

¹²⁰ V-NC, p. 142

¹²¹ V-GH, p. 95

¹²² V-NC, p. 143

indringender dan het besef van de dood)?¹²³ Toch moeten we voorzichtig zijn het lijden aan de taal bij Žižek niet zomaar gelijk stellen aan het langdurig psychisch lijden dat Visser beschrijft. Wellicht dat het lijden aan de taal bij Žižek kan bijdragen aan een lijdensweg, maar vrijwel elk mens is gevangen in de symbolische orde, terwijl lang niet iedereen gedurende zijn of haar leven gebukt gaat onder langdurig psychisch lijden. Tegelijkertijd behelst het doorlopen van de fantasie voor Žižek zowel het doel als het eindpunt van de psychoanalytische behandeling. Wellicht dat de patiënt die in analyse gaat dichterbij de buurt komt van het lijden dat Visser beschrijft? In elk geval is de weg die wordt afgelegd naar de leegte volstrekt anders bij Žižek, aangezien voor hem het proces van zelf-lediging gerealiseerd wordt binnen de psychoanalytische behandeling. Kunnen we ook hier spreken van verschillende wegen die leiden naar een gelijksoortige staat van leegte? Daar lijkt het in eerste instantie wel op, maar zoals we in §10 en het volgende hoofdstuk zullen zien, hebben Visser en Žižek een volstrekt verschillende opvatting van deze staat van leegte.

Een ander cruciaal verschil is dat de leegte voor Visser bij uitstek betrekking heeft op de (*existentiële*) *ervaring van leegte*, terwijl deze leegte voor Žižek een structuurmoment behelst van het subject. Bij Žižek gaat het om een gevangen-zijn in de symbolische orde, waar het subject primair inzicht in verkrijgt. Ook Žižek heeft het weliswaar over een ‘innerlijke ervaring’ wanneer hij spreekt over de innerlijke verschuiving van het subject, wanneer hij spreekt over de zelf-lediging van het subject,¹²⁴ maar hij blijft zeer kritisch jegens elk beroep op een levensbegrip.¹²⁵ De leegte in het geval van het subject duidt op de voorwaarde *van het subject* dat zich voor Žižek per definitie onttrekt aan het domein van de beleving [*lived experience*].¹²⁶ Voor hem behoort elk beroep op beleving tot het niveau van de verbeelding.¹²⁷ Anders gezegd, hij beschouwt het niveau van de beleving als een vorm van fantasie die doorlopen kan worden. Voor Žižek is dit het geval, omdat de toetreding tot de symbolische orde het domein van de beleving opschort.¹²⁸ Wanneer de mens toetreedt tot de symbolische orde en subject wordt, dan is er volgens Žižek niet langer sprake van beleving die losstaat van de symbolische orde: vanaf het moment van deze toetreding wordt elke beleving gemedieerd door deze orde. Wat kunnen we op basis van het tot zover besprokene zeggen over deze kritiek op het levensbegrip? Vervult “leven” de rol van een “diepere realiteit” bij Visser?

Visser legt inderdaad het primaat bij het leven. In die zin is Žižeks kritiek gerechtvaardigd. We moeten daarbij alleen wel vasthouden aan datgene waar *leven* voor Visser op duidt. Hij bedoelt met “leven” en “beleving” niet zozeer een weelderige menigvuldigheid aan persoonlijkheid die wijst op een

¹²³ V-NC, p. 146

¹²⁴ Ž-D, p. 270

¹²⁵ Ž-D, p. 284

¹²⁶ Ž-TS, p. 307

¹²⁷ Ž-LTN, p. 597

¹²⁸ Ž-LTN, p. 86

“dieper niveau”. In plaats daarvan gaat het met betrekking tot leven bij Visser simpelweg om de eenheid van datgene wat ligt tussen de interne grenzen van geboorte en dood. Ondanks alle veranderingen gedurende het verloop van mijn leven: het blijft *mijn leven*. Deze eenheid vinden we bij Visser terug in zijn zielsbegrip. Die duidt op de ondoorgrondelijke *ontvankelijkheid* van een leeg gemoed: een leegte die elk ander zwaartepunt (zoals geboorte of dood) in het spel laat komen. Geldt hetzelfde niet voor de taal en het denken? Is er zoiets als denken en taal wat niet plaatsvindt binnen het individuele leven? Hoe kan een dergelijk vertrekpunt behoren tot het domein van de verbeelding?

Žižek begrijpt het individuele nulpunt naar aanleiding van de zelf-lediging van het subject als een nulpunt van het denken dat – zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien – losstaat van elk aspect van zijn eindigheid.¹²⁹ Voor Žižek is het bij uitstek dit nulpunt dat niet alleen het individuele subject zelf toebehoort, maar duidt op een *universele dimensie van het subject*.¹³⁰ Ook voor Visser raakt het individuele leven aan een algemene dimensie. De voorwaarde voor Visser echter is dat daarmee het strikt individuele niet wordt prijsgegeven. Zo is de grootste vijand van de ziel voor hem ‘een anonieme generaliteit’.¹³¹ Ondanks de verschillen in benadering blijft een belangrijke overeenkomst overeind staan: namelijk dat zich in beide gevallen een *innerlijke* beweging voltrekt met de leegte als eindpunt. Een eindpunt dat enerzijds betrekking heeft op een individuele leegte, die anderzijds raakt aan een leegte die de individuele leegte overstijgt. In het geval van Visser komen we daarmee terug bij de wijde uit het eerste hoofdstuk: de wijde die Visser thematiseert als *oorsprong*. Hiermee komen we tevens terug op Vissers vraag uit het begin van deze paragraaf omtrent de ondoorgrondelijkheid van het individuele leven, die boven zichzelf uitwijst.

Het vervolg van deze scriptie staat in het teken van een uitdieping van de status van leegte bij beide filosofen. In de volgende en laatste paragraaf van dit hoofdstuk zullen we verder ingaan op de aanduidingen die tot zover ter sprake zijn gekomen omtrent het niets bij Visser: leegte, open midden, wijde en (ontvangst)ruimte. In het volgende hoofdstuk staat de leegte bij Žižek centraal.

§10 Wijde en leegte

Zoals we besproken hebben in het eerste hoofdstuk is de leegte van een leeg gemoed bij Visser nauw verbonden met de wijde, doordat het ontledigd gemoed samenvalt met de wijde. In deze paragraaf ligt de nadruk op de status van deze leegte. Bij zowel een leeg gemoed als de wijde gaat het om een “niets”, maar geen absoluut niets. Visser begrijpt het onderscheid tussen niets en leegte als volgt:

¹²⁹ Ž-LTN, p. 954

¹³⁰ Ž-LTN, p. 764

¹³¹ V-NC, p. 114

‘Niets wil zeggen: niet iets. Zoals het duister het licht, zo vooronderstelt het niets het iets. Niets is het tegendeel van iets. Leegte is het tegendeel van volte. Dat lijkt op hetzelfde neer te komen: waar eerst iets was is nu niets, waar eerst volte was is nu leegte. Maar met niets en iets is het betekenisveld van leegte en volte niet uitgeput. Leegte en volte zijn verbonden met de werkwoorden *leggen* en *vullen*. Daarmee roepen ze het beeld op van een leegte als een ruimte die zich potentieel vult.’¹³²

Het beeld van een potentieel gevulde ruimte zijn we reeds tegengekomen in de bespreking van het gemoed dat leeg wordt. Daarmee wordt een plek bereid voor de godsgeboorte in de ziel. Is de leegte van het gemoed dan een ruimte? Deze vraag brengt ons bij de kern van Vissers bezinning op de leegte, omdat voor hem de nadruk ligt de leegte die bevrijd is uit de louter geometrische ruimte. Deze bevrijding heeft voor Visser plaatsgevonden met de revolutie in de kunst, poëzie en filosofie rond het einde van de 19^e eeuw.¹³³ Met deze bevrijding uit de geometrische ruimte treden allerlei *levende ruimten* naar voren:

‘[...] niet alleen atmosferische, maar ook de ruimten van het lichaam, de zintuigen, de herinnering, de verbeelding, ruimten van het wonen, het werken, het bidden, energetische ruimten.’¹³⁴

Met andere woorden, het gaat hier telkens om een leegte die wordt vormgegeven als *mijn leegte*: een vormgeving die plaatsvindt vanuit het individuele leven. Het vertrekpunt vanuit het individuele leven is belangrijk, omdat alleen vanuit dit vertrekpunt de ondoorgrondelijkheid van de herkomst van deze leegte behouden blijft. Wanneer we spreken over de vormgeving van leegte, dan vooronderstelt dat een leegte die vooraf gaat aan eventuele vormgeving. Daarmee komen we terug bij de wijde. Zoals we in §3 hebben gezien is de wijde voor Visser ‘*de bron die alles laat ontspringen*’.¹³⁵ Het gaat hier niet om de leegte begrepen als ding dat een naamplaatje omgehangen krijgt, maar om een ondoorgrondelijke oorsprongsdimensie die alleen vanuit het vertrekpunt van het individuele leven, inclusief de *interne grenzen* van geboorte en dood, ervaren kan worden. Evenmin kunnen we spreken over de wijde als een leegte die wordt toegewezen of toegeëigend, omdat het hier gaat om een

¹³² V-IL, p. 3

¹³³ Voor Visser heeft deze bevrijding zich voltrokken aan de hand van het werk van schilders zoals Monet (V-DB, hoofdstuk drie), dichters zoals Nijhoff en filosofen zoals Heidegger. De behandeling van Nijhoff staat gepland voor het tweede boek over gelatenheid in de kunst. Heidegger zal naar alle waarschijnlijkheid de hoofdrol spelen in het geplande derde deel over gelatenheid in de filosofie.

¹³⁴ V-IL, p. 13

¹³⁵ V-GH, p. 102

dimensie die zo fundamenteel is dat we er nooit los van staan. Zoals de lucht die ons toestaat te ademen, of de stilte waarin elk geluid wegsterft. De wijde waarborgt de mogelijkheid om een open verhouding te onderhouden met de wereld, doordat het fungeert als existentieel kruispunt dat elk verkeer tussen mijzelf en de wereld verzamelt in een eenheid. Het is op deze wijze dat het individuele leven boven zichzelf uitwijst (§9), want het is de ondoorgrondelijkheid van het individuele leven dat verwijst naar de oorsprongsdimensie van de wijde. Hierbij zijn twee termen belangrijk die voor Visser sterk gerelateerd zijn aan zijn opvatting van leegte: namelijk *openheid* en *mogelijkheid*.

In het vorige hoofdstuk kwam reeds het lege en open midden ter sprake achtergebleven na de dood van God. We stelden vast dat ook met de overgang van eigenwilligheid naar gelatenheid de uitwendige God sterft omwille van een innerlijke *wijde*. Deze innerlijke wijde heeft betrekking op het gemoed dat leeg wordt. Zo refereren het lege gemoed enerzijds en het open midden anderzijds aan hetzelfde, maar zij zijn niet het gelijke, omdat beide zich aandienen vanuit een verschillende context. Openheid heeft in dit geval tevens betrekking op 'open staan voor'.¹³⁶ In het geval van het gemoed dat leeg wordt, spreekt Visser van het gemoed dat zich opent naar de 'eigen innerlijke grond'.¹³⁷ En zoals we eerder zagen *ontvouwt* een ontvankelijkheid zich in een leeg gemoed.¹³⁸ Ontvouwen in dit geval betekent net zo goed *openvouwen*: het gemoed opent zich naar de ontvankelijkheid die de eigen innerlijke grond uitmaakt. Zoals we hebben gezien gaat het met betrekking tot grond telkens om leegte: een leegte in de grond van zowel ziel als God. Anders gezegd, het gemoed dat leeg wordt, opent zich naar de leegte die de eigen innerlijke grond uitmaakt: '*Eckharts lege gemoed is een innerlijke bepaling en wel van de leegte als de ontvangstplaats, [...] van de zuivere ontvankelijkheid, de onbegrensde openheid als zodanig.*'¹³⁹ De openheid als zodanig is de wijde die het gemoed omvangt wanneer het leeg wordt. Zo is de wijde tevens een *openheid*. Ook hier treffen we het gebrek aan houvast aan dat maakt dat er bij Visser geen sprake is van een eerste en laatste grond: de leegte refereert aan de afwezigheid van een dergelijk grondend principe. *De wijde is de afwezigheid van grond dat aan de leegte van het gemoed vooraf gaat.*

Een dergelijke openheid verwijst tevens naar het belang van de *mogelijkheid*. Waarin berust het *mogelijkheidskarakter* van de leegte? Visser zegt: '*De meest wakkere staat van de ziel is het verkeren in een staat van puur mogelijk-zijn.*'¹⁴⁰ Met de nadruk op een dergelijke pure mogelijkheid preludeert Eckhart volgens Visser op de wending bij Kierkegaard en Heidegger, bij wie mogelijkheid de hoogste werkelijkheid wordt toegeschreven. Het is tevens op deze wijze dat we de leegte van een leeg gemoed kunnen bezien: 'De leegte is de pure *mogelijkheid* van de ziel zich zo ver in zichzelf terug te

¹³⁶ V-IL, p. 17

¹³⁷ V-GH, p. 21

¹³⁸ V-GH, p. 95

¹³⁹ V-GH, p. 106

¹⁴⁰ V-GH, p. 87

trekken dat een staat van onbewogenheid, van zuiver vernemen, wordt bereikt.¹⁴¹ Zoals we in het eerste hoofdstuk hebben gezien is ‘een staat van onbewogenheid, van zuiver vernemen’ tevens het eindpunt van de drie structuurmomenten van laten die uitmonden in de gelatenheid van een leeg gemoed. Bestaat het mogelijkheidskarakter van de leegte er dan in dat het de mogelijkheid biedt tot een transformatie van eigenwilligheid naar gelatenheid? Visser spreekt zowel met betrekking tot het blootstellen aan het leven, als de wijdte over een ‘spil van leegte waaromheen eigenwilligheid transformeert in gelatenheid’.¹⁴² Wanneer we over de leegte van een leeg gemoed spreken, dienen we dus in gedachte te houden dat daar tevens de woordvelden van *openheid* en *mogelijkheid* in meespelen. Hetzelfde geldt voor de wijdte, omdat zoals we hebben gezien, de leegte van een leeg gemoed en de wijdte in feite hetzelfde zijn: een gemeenschappelijke leegte in de grond van zowel ziel als God. Het is tevens in deze zin dat we de wijdte kunnen bezien in haar oorsprongsdimensie: namelijk als oorsprong van individualiteit.¹⁴³ Het is deze dimensie die ruimte en mogelijkheid biedt, en daarmee sprake *laat zijn* van individualiteit.

We zijn de wijdte begrepen als oorsprong reeds eerder tegengekomen in het volgende citaat:

‘Godheid is de voleinding waarin alle streven tot rust komt, de wijdte waarin alle einders opgaan, de afgrond die alle gronden draagt, de stilte die alle geluid omgeeft, de bron die alles laat ontspringen.’¹⁴⁴

Godheid is een andere benaming voor wijdte: het ondoorgrondelijke van God. Visser hecht aan de ‘onschatbare suggestie’ van Wilhelm Dilthey: ‘*dat als ons al iets met de oorsprong verbindt, dit niet alleen het intellectuele in ons kan zijn, maar eerder het geheel van het te leven leven.*’¹⁴⁵ Zoals besproken in §9 behelst het leven voor Visser een spanningsboog tussen de interne grenzen van geboorte en dood. We zagen tevens dat Visser het woord “ziel” inzet ter aanduiding voor de eenheid van deze spanningsboog, en dat Vissers zielsbegrip nauw verwant is aan het lege gemoed. Ten slotte verstaat Visser het lege gemoed als een open midden ‘te midden van de posities [van o.a. geboorte en dood] en om de posities heen.’¹⁴⁶ Voert het te ver om de spanningsboog tussen geboorte en dood zelf te verstaan als een leegte gespannen tussen beide grenzen? Een leegte die de volledige strekking van zowel het woordveld van “openheid” als “mogelijkheid” behoudt? In de zin dat het gemoed dat leeg is geworden terugvalt op de openheid en het mogelijkheidskarakter van het eigen individuele bestaan?

¹⁴¹ V-GH, p. 109

¹⁴² Leven: V-WA, p. 11; wijdte: V-GH, p. 221-222

¹⁴³ V-NC, p. 132

¹⁴⁴ V-GH, p. 102

¹⁴⁵ V-GH, p. 83

¹⁴⁶ V-NC, p. 143

En dat deze uitgestrekte leegte van het individuele bestaan op haar beurt toebehoort aan een ondoorgrondelijke wijdte? Aan een wijdte '*die alles laat ontspringen*', inclusief het individuele leven? Kunnen we dan ook zeggen dat een ontledigd gemoed feitelijk te gronde gaat, teruggaand op de eigen bestaansgrond begrepen als ondoorgrondelijke wijdte?

Er lijkt bij Visser sprake te zijn van drie gradaties van leegte: van individueel naar algemeen. Zoals de ziel onder invloed van een langdurig lijden met *haar* niets, wegstort in *het* niets, zo lijkt er tevens sprake te zijn van de leegte van een ontledigd gemoed dat wegstort in de leegte van het individuele leven, uitgespannen tussen de interne grenzen van geboorte en dood. Een leegte die op haar beurt toebehoort aan de oorsprongsdimensie van de wijdte. Zoals we alleen van een gemoed kunnen spreken binnen de context van het individuele leven, zo kan er alleen sprake zijn van een individueel leven binnen een dimensie die sprake *laat zijn* van een dergelijk leven (de wijdte). Zo spreekt Visser over de wijdte als een leegte die *zijn laat*.¹⁴⁷ Wat betekent dat, zijn laten? 'Dit klinkt abstract, maar is zo concreet als de herinnering die het verleden terugbrengt, het woord dat betekenis krijgt, het glas dat zich laat vullen, de tafel die plaats biedt, de boom die we horen ruisen.'¹⁴⁸

De wijdte dient zich in het geval van het individuele leven aan als openheid; blijk gevend van pure mogelijkheid. In het geval van het gemoed vinden we de wijdte terug wanneer het gemoed leeg is geworden: in de ontvankelijkheid van een leeg gemoed. Visser spreekt niet in termen van een onderscheid tussen individuele en algemene leegte, maar hij lijkt een dergelijke structuur wel degelijk te suggereren. Ten eerste wanneer hij zowel met betrekking tot het blootstellen aan het leven, als de wijdte spreekt van een 'spil van leegte waaromheen eigenwilligheid transformeert in gelatenheid'.¹⁴⁹ Ten tweede wanneer hij een onderscheid maakt tussen de leegte van het gemoed en het gemoed zelf: 'de *leegte* van het gemoed duidt op het toelaten van het *niht*, van een staat van pure *mügelicheit*, het *gemoed* zelf op het toelaten van het leven.'¹⁵⁰ De leegte van een leeg gemoed vooronderstelt een gemoed dat het leven reeds heeft toegelaten. Het is tevens op deze manier dat zowel het allerkleinste (het individuele gemoed) en het meest algemene (de wijdte) samengaan: de oorsprongsdimensie van de wijdte doortrekt en draagt zowel het mogelijkheidskarakter van het individuele leven, als de leegte in de grond van de ziel; de leegte van een leeg gemoed. 'Elke leegte is beziel, omdat het *jouw* leegte is. En jij bent beziel, omdat jij ook *van de leegte bent*, [...]'.¹⁵¹

Wanneer we over leegte spreken bij Visser, dienen we daarbij dus telkens het volledige woordveld van zowel openheid als mogelijkheid mee te nemen. De leegte van een leeg gemoed behelst tevens de

¹⁴⁷ V-GH, p. 12, 230, 231n51

¹⁴⁸ V-IL, p. 19

¹⁴⁹ Leven: V-WA, p. 11; wijdte: V-GH, p. 221-222

¹⁵⁰ V-NC, p. 143

¹⁵¹ V-OV, p. 89

openheid en mogelijkheid die ten grondslag ligt aan het individuele leven. Wat is de status van leegte bij Žižek? Hoe verstaat hij de leegte van het subject? Het volgende hoofdstuk staat in het teken van de vraag hoe de leegte van het subject bij Žižek zich verhoudt tot wat hij universele negativiteit noemt.

4. Negativiteit en leegte

Dit vierde en laatste hoofdstuk staat in het teken van de status van leegte bij Žižek. Terwijl we in §6 reeds uitgebreid aandacht hebben besteed aan Žižeks uitwerking van verlangen, staat in §11 drift centraal. Vervolgens zullen we in §12 aandacht besteden aan de manier waarop Žižek deze dimensie van drift typeert als universele dimensie van het subject. In §13 zullen we zowel Vissers als Žižeks verzet tegen de Hegeliaanse *Aufhebung* aan de orde stellen. Ten slotte ronden we dit hoofdstuk af door in §14 kort stil te staan bij de rol die zowel Visser als Žižek toeschrijft aan de leegte met betrekking tot *vrijheid*.

§11 Drift

§11.1 ... en jouissance

Žižek spreekt over verlangen en drift als twee economieën van het subject: als twee verschillende perspectieven op de manier waarop het subject functioneert. Tussen verlangen en drift bestaat een parallax: een minimaal verschil op basis waarvan hetzelfde niet samenvalt met zichzelf. In §6 hebben we gezien dat het lijden aan de taal bij Žižek in belangrijke mate gestalte krijgt in een chronisch onbevredigd verlangen. De bevrediging van het verlangen van het subject bleek voor Žižek gedoemd te falen, omdat het streeft naar een geobjectiveerd tekort (object a) die het nooit daadwerkelijk te pakken krijgt. Het subject rest de fantasie te doorlopen met als eindpunt wat Žižek “subjectieve armoede” noemt. Met deze subjectieve armoede wordt een minimale afstand ingenomen tot het fantasmatische raamwerk dat het verlangen in stand houdt. Met het doorlopen van de fantasie echter wordt geen staat van rust en genoegzaamheid bereikt. Ook na het doorlopen van de fantasie blijft het subject in beweging, maar op basis van wat? Dat wat resteert thematiseert Žižek als drift. Het uitblijven van de bevrediging van ons verlangen geeft vanuit drift aanleiding tot een minimaal surplus aan genot. Waar verlangen streeft naar een geobjectiveerd tekort die het nooit zal vinden, daar opereert drift op basis van het herhaaldelijk falen van dit streven. Het is deze herhaling van drift die voortduurt, zelfs nadat de fantasie is doorlopen.¹⁵² Zoals verlangen voor Žižek geen louter biologisch verlangen behelst, maar een verlangen dat verstoort raakt door onze toetreding tot de symbolische orde, zo is ook drift geen louter biologisch instinct, maar bij uitstek gedenaturaliseerd.¹⁵³ Het cruciale moment waarop het dierlijke instinct overgaat in drift, is wanneer instinct “vast komt te zitten”. Žižek begrijpt drift dan ook als compulsie tot herhaling.¹⁵⁴

¹⁵² Ž-LTN, p. 131

¹⁵³ Ž-LTN, p. 884

¹⁵⁴ Ž-LTN, p. 240, 381, 483, 493

Op dit punt is het noodzakelijk om Žižeks veelgebruikte term “*jouissance*” [*jouissance*] aan de orde te stellen.¹⁵⁵ Bij dit woord gaat het om een dubbelzinnigheid in het Frans die verloren gaat in de Nederlandse variant. *Jouissance* kan zowel 1) “surplus-genot” als 2) “geen genot” betekenen.¹⁵⁶ Het zijn beide betekenissen die *tegelijkertijd* meespelen in Žižeks bespreking van drift: *jouissance* betreft in dit geval het surplus-genot bij gebrek aan genot. Het uitblijven van de bevrediging van verlangen (gebrek aan genot) geeft vanuit drift aanleiding tot een surplus-genot. Dit genot vanuit drift komt voort uit de loutere herhaling van het keer op keer mislukken van verlangen. Daarmee dient *jouissance* strikt onderscheiden te worden van “plezier” of “genoegen”. *Jouissance* dient als aanduiding voor ‘plezier in pijn’.¹⁵⁷ Daarmee krijgt het lijden aan de symbolische orde bij Žižek een zekere ambiguïteit, want dit lijden gaat tevens gepaard met een dergelijk surplus aan genot. Het paradoxale aan *jouissance* is dat het enerzijds onmogelijk te bereiken is vanuit verlangen, maar dat we er anderzijds niet vanaf komen vanuit drift: ook het afzweren van *jouissance* brengt een minimaal surplus aan *jouissance* met zich mee.¹⁵⁸ Ter illustratie kan gedacht worden aan de rol die de druk tot publiceren speelt binnen de hedendaagse universiteit. De overgang van verlangen naar drift voltrekt zich het moment dat het verlangen om een bijdrage te leveren aan een bepaald vakgebied plaats maakt voor het herhaaldelijk publiceren als doel op zichzelf.

Jouissance dient zich niet direct aan, maar kan alleen met terugwerkende kracht onderkend worden als iets wat heeft plaatsgevonden. In het tweede hoofdstuk zagen we dat we volgens Žižek ook alleen met terugwerkende kracht toegang hebben tot zowel de leegte van het subject als het object a. Dat doet de vraag rijzen: hoe verhoudt *jouissance* zich tot beiden? Daar waar het object a refereert aan het samenvallen van zowel de leegte van het subject, als de het tekort in de symbolische orde, daar komen zowel het object a als het surplus-genot van *jouissance* neer op hetzelfde.¹⁵⁹ Het is dit object a, dit surplus-genot dat de rol vervult van zowel oorzaak als doel van verlangen. Elke poging tot identificatie brengt een minimaal exces met zich mee: datgene wat maakt dat ons verlangen onbevredigd blijft. Dit excessieve element is het object a, corresponderend met een minimaal surplus aan genot. Dat betekent dat *jouissance* zich voor Žižek bij uitstek aandient waar de symbolische orde tekortschiet: het moment waarop een poging tot identificering “het net niet is”.¹⁶⁰

Het is tevens dit excessieve element ten opzichte van elke identificatie die de herhaling van drift in gang zet, doordat het aanstoot geeft tot een herhaaldelijke poging om dit onvatbare element

¹⁵⁵ Žižek schrijft in het Engels, maar hij gebruikt in dit geval de onvertaalde Franse term “*jouissance*”. Om die reden zullen we hier de Nederlandse variant “*jouissance*” hanteren.

¹⁵⁶ Ž-LTN, p. 308

¹⁵⁷ Ž-TS, p. 44, 360; Ž-LTN, p. 308

¹⁵⁸ Ž-LTN, p. 228, 376

¹⁵⁹ Ž-LTN, p. 668

¹⁶⁰ Ž-LTN, p. 783

te pakken te krijgen.¹⁶¹ Jouissance is het eindpunt waar verlangen naar streeft, maar wat het nooit bereikt, terwijl vanuit drift jouissance het resultaat is van het herhaaldelijk draaien *om dit object*.¹⁶² Wat verlies is vanuit verlangen, is een minimaal surplus aan winst vanuit drift. Daar waar verlangen streeft naar een verloren object, daar streeft drift naar de herhaling van dit verlies zelf. Hierbij is het belangrijk om een onderscheid te maken tussen het doel [*goal*] en de bedoeling [*aim*] van drift. Drift heeft weliswaar het object waar het omheen cirkelt als doel, maar de bedoeling van drift is het loutere cirkelen zelf.¹⁶³ Omdat dit object per definitie onbereikbaar is, bestaat de kortste weg naar dit object uit een herhaalde circulaire beweging. Wat betekent dit onderscheid tussen verlangen en drift voor Žižeks opvatting van leegte?

§11.2 ... en negativiteit

Tot zover zijn we bij Žižek drie verschillende “leegtes” tegengekomen: 1) de leegte van het subject: de plaats van waaruit het subject spreekt. 2) Het tekort in de symbolische orde: het gebrek aan betekenaar in deze orde voor de leegte van het subject. 3) Het overlappen van deze beide leegtes: het object a/surplus-genot dat de rol vervult van zowel oorzaak als doel van verlangen. Het object a is correlatief met het subject: van beide is pas sprake naar aanleiding van de gefaalde toetreding van de mens tot de symbolische orde.¹⁶⁴ De status van dit object a behelst voor Žižek zowel een leegte, als een opvulling van de leegte.¹⁶⁵ We zijn deze typering al eerder tegengekomen wanneer we spraken over het object a als een nulpunt van de verbeelding: een minimale hoeveelheid aan fantasie. We zagen dat terwijl verlangen streeft naar dit ongrijpbare object, dat vanuit drift deze ongrijpbaarheid zelf een minimaal surplus aan genot genereert. Ook de status van de leegte verandert wanneer we het bezien vanuit drift. Vanuit drift dienen we volgens Žižek niet langer te spreken van een tekort [*lack*] in de symbolische orde, maar van een gat [*hole*]:

‘[...]’: tekort is ruimtelijk, het duidt op een leegte *binnen* een ruimte, terwijl een gat radicaler is, het duidt op een punt waar de ruimtelijke orde zelf breekt (zoals bij een ‘zwart gat’ in de fysica). Daarin ligt het verschil tussen drift en verlangen: verlangen grondt in een constitutief tekort, terwijl drift rond een gat cirkelt, een bres in de orde van het Zijn.’¹⁶⁶

¹⁶¹ Ž-LTN, p. 500

¹⁶² Ž-LTN, p. 497

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ž-LTN, p. 786

¹⁶⁵ Ž-LTN, p. 511n12

¹⁶⁶ Ž-LTN, p. 496; Vertaling uit De Kesel (2012), p. 133-134

De reden dat Žižek spreekt over een 'bres in de orde van het Zijn' is dat hij drift interpreteert als *ontologisch principe*; als een natuurlijke kracht die verstoort raakt door ons gevangen zijn in de symbolische orde.¹⁶⁷ Het is deze ontologische dimensie van drift die Žižek aanwijst als de kern van het subject, wanneer hij – met Hegel – spreekt over zelf-referentiële negativiteit [*self-relating negativity*]: de vaardigheid om elke bepaalde inhoud teniet te doen.¹⁶⁸ Wat behelst deze negativiteit? Hoe verhoudt deze negativiteit zich tot wat we tot zover hebben besproken als leegte?

Op dit punt is het belangrijk om in te gaan op Žižeks keuze voor het Engelse "*void*" in plaats van "*emptiness*" ter aanduiding voor de leegte van het subject. We kunnen *void* weliswaar vertalen met leegte en tot zover hebben we dat steeds gedaan, maar een andere mogelijke vertaling voor *void* is "vacuüm". Wellicht dat deze alternatieve vertaling inzicht kan bieden in de reden waarom Žižek in één adem kan spreken van zowel leegte [*void*] als zelf-referentiële negativiteit.¹⁶⁹ In het woord "vacuüm" ligt niet zomaar de betekenis van "leegte" besloten, maar hierbij gaat het om een leegte waar een zekere aanzuigende werking van uitgaat. Zoals wanneer in een *science fiction* film een gat ontstaat in een ruimteschip dat alles het vacuüm van het heelal inzuigt. Speelt leegte inderdaad niet een dergelijke rol in Žižeks uitgangspunt omtrent de symbolische orde en het subject? Vanaf het moment van toetreding tot deze orde wordt het subject constant opgevorderd om te beantwoorden aan de leegte. Deze opvordering kwam reeds uitvoerig aan de orde in de bespreking van verlangen. Vanuit het perspectief van drift blijft deze opvordering niet alleen behouden, maar zij wordt verder bestendigd. De noodzakelijke mislukking verwordt tot het streven naar de herhaalde mislukking zelf. Zoals verlangen en drift twee verschillende perspectieven bieden op het functioneren van het subject, zo vinden we zowel het verschil tussen leegte en zelf-referentiële negativiteit, als het verschil tussen leegte en gat in dit onderscheid tussen verlangen en drift. Leegte hoort bij het perspectief van verlangen, terwijl negativiteit en gat horen bij het perspectief van drift. Zoals we hebben gezien begrijpt Žižek drift als compulsie tot herhaling. Wat is de status van dit gat op basis waarvan drift opereert?

Volgens Žižek vinden we deze scheiding tussen verlangen en drift grofweg terug in de overgang van Kant naar Hegel. Kant spreekt van een onbereikbaar *Ding an sich* achter de verschijningen die we waarnemen. Volgens Žižek hebben we hier te maken met een benadering vanuit verlangen.¹⁷⁰ Ook in het geval van het *Ding an sich* gaat het om iets wat zich per definitie aan onze directe toegang onttrekt. Cruciaal hierbij is dat er voor Žižek geen sprake is van "iets" achter de verschijningen, zoals het Kantiaanse *Ding an sich*. In aansluiting bij Hegel valt voor hem deze "diepere

¹⁶⁷ Ž-LTN, p. 547

¹⁶⁸ Ž-LTN, p. 734

¹⁶⁹ '[...] the subject as the Void, the Nothingness of self-relating negativity.' (Ž-LTN, p. 231; zie ook Ž-PV, p. 397n30)

¹⁷⁰ Ž-LTN, p. 496

realiteit” achter de verschijning weg: er schuilt *niets* achter het gordijn van de verschijning.¹⁷¹

Tegelijkertijd is het bij uitstek dit niets dat de mogelijkheid biedt om *iets* achter de verschijning te verbeelden (zoals een *Ding an sich*). De dialectische beweging bestaat voor Žižek in de onderkenning dat dit niets niet alleen het antwoord is op de vraag wat er achter de verschijning ligt, maar dat dit niets tevens *eigen is aan de verschijning zelf*. Anders gezegd, dat elke verschijning zich aandient tegen de achtergrond van *niets*.¹⁷² Het is tevens dit “niets” wat Žižek interpreteert als ‘bres in de orde van het Zijn’. We treffen hier hetzelfde soort achterdocht aan ten opzichte van de positionering van een “diepere realiteit” als in Žižeks kritiek op het levensbegrip. Ook in het geval van het Kantiaanse *Ding an sich* gaat het voor Žižek om een “diepere realiteit” die ten onrechte wordt aangenomen. Het is dit *niets eigen aan de verschijning zelf* wat Žižek interpreteert in termen van een gat op basis waarvan drift opereert:

‘this nothing is not the Oriental or mystical Void of eternal peace, but the nothingness of a pure gap (antagonism, tension, "contradiction"), the pure form of dislocation ontologically preceding any dislocated content.’¹⁷³

Dit “niets” merkt Žižek aan als de kern van het subject. In feite is dit “niets” hetzelfde als de leegte van het subject waar we tot zover steeds over hebben gesproken met betrekking tot verlangen. Het cruciale verschil is dat met het perspectief van drift deze leegte verwordt tot negativiteit die zich aandient als een dimensie die enerzijds vreemd is ten opzichte van het subject zelf, maar tegelijkertijd de kern uitmaakt van het subject: het subject “is” deze negativiteit.¹⁷⁴ Het is op dit punt dat we bij Žižek een individuele leegte tegenkomen die tegelijkertijd raakt aan een “niets” dat het individuele subject overstijgt.

§12 Universele negativiteit

Zoals we hebben gezien in de vorige hoofdstukken spreekt Visser over de leegte van het gemoed bij de gratie van de wijde die deze leegte draagt. Het is voor Visser cruciaal dat het strikt individuele

¹⁷¹ Ž-LTN, p. 693; Ž-SOI, p. 194

¹⁷² Ž-LTN, p. 37

¹⁷³ Ž-LTN, p. 38

¹⁷⁴ Bij Hegel: ‘De mens is deze nacht, dit lege niets dat alles in zijn eenvoud bevat – een rijkdom van oneindig veel voorstellingen, beelden, waarvan geen enkele hem precies te binnen valt – of die niet aanwezig zijn. Deze nacht, het innerlijke van de natuur, dat hier bestaat – het pure zelf – in fantasmagorische voorstellingen, is een volkomen nacht, hier flitst een bloedig hoofd voorbij – ginds een doodsbleke gestalte, om even vlug te verdwijnen. – Deze nacht ziet men wanneer men mensen in de ogen kijkt – in een nacht die ontzettend wordt.’ (Hegel (1969), p. 180-181, vertaling uit Vande Veire (2012), p. 252; zie ook Ž-PV, p. 22, 44).

niet wordt prijsgegeven aan een ‘anonieme generaliteit’.¹⁷⁵ Žižek heeft er geen enkele moeite mee om het subject uit te leveren aan een dergelijke anonimiteit. Waar Visser het primaat legt bij de oorsprongsdimensie van de wijde, daar is voor Žižek de negativiteit van een absoluut antagonisme primair: ‘Wat er, uiteindelijk, “is”, is alleen het absoluut verschil, het zelf-werende gat [*self-repelling gap*].’¹⁷⁶ Voor de relatie tussen het subject en dit gat, deze negativiteit, beroept Žižek zich op Hegels beroemde uitspraak uit de voorrede van *de fenomenologie van de geest* waarin hij het doel van zijn systeem samenvat. Het doel namelijk om ‘het ware niet alleen als *substantie*, maar net zozeer als *subject* op te vatten en uit te drukken.’¹⁷⁷ Het is niet Žižeks insteek om de substantie als negatieve kracht ten grondslag te leggen aan het subject:

“Not only as Substance, but also as Subject” does not mean simply that Substance is “really” a force of subjective self-mediation, etc., but that Substance is in itself ontologically flawed, incomplete.’¹⁷⁸

Anders gezegd, wil zich in de werkelijkheid zoiets als een subject *kunnen* aandienen, dan moet deze werkelijkheid (substantie) van zichzelf reeds inconsistent en incompleet zijn. Het is deze radicaal-ontologische incompleetheid die het subject zelf parten speelt: die het subject “is”. De relatie tussen substantie begrepen als absoluut verschil en de kern van het subject maakt dat Žižek over deze negativiteit spreekt als de ‘universele dimensie van subjectiviteit’.¹⁷⁹ Waarom zou dit anders zijn dan in het geval van Visser? Zagen we ook bij hem niet een “universele” oorsprongsdimensie (de wijde) begrepen als leegte, waar de leegte van het individuele gemoed op teruggaat?

Het cruciale verschil schuilt in Žižeks interpretatie van deze dimensie als een dimensie van negativiteit en drift die enerzijds toebehoort aan het subject, maar tegelijkertijd bij uitstek *niet eigen is*: ‘This feature captures the acephalous character of the drive: it is not ‘mine;’ the subject’s, it is the very core of my being insisting “out there;” as a partial object which is not me.’¹⁸⁰ Hoe kan iets tegelijkertijd de kern van mijn bestaan en tegelijkertijd niet-eigen zijn? Op dit punt komen Žižeks interpretaties van Hegel en Lacan samen. Zoals we reeds uitvoerig gesproken hebben over 1) de symbolische orde en 2) de verbeelding (fantasie), zo hebben we nog één element nodig om deze Lacaniaanse driedeling compleet te maken. Hierbij gaat het om het Reële [*the Real*].

¹⁷⁵ V-NC, p. 114

¹⁷⁶ Ž-LTN, p. 378

¹⁷⁷ Hegel (1807/2013), p. 18

¹⁷⁸ Ž-LTN, p. 380

¹⁷⁹ Ž-LTN, p. 546

¹⁸⁰ Ibid.

Het Reële binnen deze driedeling is datgene wat zich per definitie aan het symbolische onttrekt, maar wat zich tegelijkertijd aandient als verstoring van de symbolische realiteit van het subject.¹⁸¹ Ondanks dat we het Reële nooit direct tegenkomen, zijn we volgens Žižek genoodzaakt om het Reële met terugwerkende kracht te vooronderstellen op basis van de effecten die het voortbrengt. Hierbij is het opnieuw belangrijk om een onderscheid te maken met Kant. Het Reële bij Žižek is bij uitstek niet iets dat schuilt achter de verschijningen. In tegenstelling tot het *Ding an sich* staat het Reële op zichzelf. Daar waar we geen toegang hebben tot het *Ding an sich*, daar dient het Reële zich met terugwerkende aan waar de symbolische orde tekortschiet. Sterker nog, het Reële is niets anders *dan dit tekortschieten*.

In het geval van het subject heeft de excessieve dimensie van drift de status van het Reële: *datgene in het subject anders dan het subject*.¹⁸² Het is bij de gratie van deze dimensie dat het subject niet samenvalt met zichzelf:

‘the Hegelian motif of Substance as Subject means that the Absolute qua Real is not simply different or differentiated from finite entities—the Absolute is nothing but this difference. At its most elementary, the Real is non-identity itself: the impossibility for X to be(come) "fully itself." The Real is not the external intruder or obstacle preventing the realization of X's identity with itself: but the absolutely immanent impossibility of this identity. It is not that X cannot fully realize itself as X because an external obstacle hinders it—the impossibility comes first, and the external obstacle ultimately just materializes this impossibility. As such, the Real is opaque, inaccessible, out of reach, and undeniable, impossible to by-pass or remove—in it, lack and surplus coincide.’¹⁸³

In het samenvallen van tekort en surplus herkennen we de gelijkstelling van het object a aan het surplus-genot van jouissance: het altijd-al-verloren object van verlangen, waarbij dit verlies zelf blijvend wordt herhaald vanuit drift. Het is dit antagonisme van drift dat de kern uitmaakt van het subject: de ‘immanente onmogelijkheid van zijn identiteit’ met zichzelf. Het is bij de gratie van deze onmogelijkheid dat het subject zowel gespleten als “gedecentreerd” is.

Hoe ver verwijderd we op dit punt ook lijken te zijn van Vissers opvatting van leegte, komen Visser en Žižek hier opnieuw bij elkaar in de buurt. Namelijk in hun kritiek op Hegels *Aufhebung*, of de “negatie van negatie”.

¹⁸¹ Ž-SOI, p. 183; Ž-TS, p. 327

¹⁸² Ž-LTN, p. 150, 786

¹⁸³ Ž-LTN, p. 380-381

§13 Geen opheffing, maar intensivering en vermindering

Žižeks kritiek op Hegel echter heeft *geen* betrekking op de kritiek – die ook Visser uit aan het eind van zijn Eckhartboek – dat met de Hegeliaanse opvatting van het negatieve onvoldoende recht wordt gedaan aan de ‘veelzinnigheid en de ervaring waarin het [niets] zich voordoet.’¹⁸⁴ Volgens Žižek volstaat een dergelijke kritiek niet met betrekking tot negativiteit bij Hegel.¹⁸⁵ Het uitblijven van een expliciete thematisering van het negatieve door Hegel is volgens Žižek noodzakelijk, omdat het altijd al ten grondslag ligt aan ‘het werk van het subject’. In feite is dit een alternatieve verwoording van de Reële status van negativiteit die alleen met terugwerkende kracht veronderstelt kan worden op basis van de effecten die het voortbrengt. Toch is er voor Žižek wel degelijk sprake van een ervaring van het negatieve, namelijk in de vorm van pijn. Deze pijn is het resultaat van het subject dat onder invloed van het onderliggende ‘werk van het negatieve’ keer op keer wordt geconfronteerd met zijn eigen inadequaatheid en falen,¹⁸⁶ waarbij opnieuw gedacht kan worden aan het herhaaldelijk falen van het verlangen van het subject. Deze ervaring echter vindt altijd achteraf plaats en is daarmee per definitie indirect.

Evenmin bestaat Žižeks kritiek op de Hegeliaanse *Aufhebung* in de problematisering van de noodzakelijke “synthese in iets hogers”.¹⁸⁷ Wel heeft zijn kritiek betrekking op het herhalingsaspect dat ten grondslag ligt aan Hegels notie van negativiteit, waar Hegel volgens Žižek onvoldoende recht aan heeft gedaan.¹⁸⁸ Hierbij gaat het voor Žižek om het object a: de herhaalde leegte van zowel het subject als de symbolische orde. Het is dit geobjectiveerde tekort dat ontbreekt bij Hegel met betrekking tot zijn notie van *Aufhebung*.¹⁸⁹

Visser contrasteert de Hegeliaanse *Aufhebung* met een intensivering van afgescheidenheid. Aan het eind van zijn Eckhartboek bespreekt Visser het evangelieverhaal over Maria en Martha, waarin hij met Eckhart de overgang van de ontvankelijkheid voor God naar een handelen *zonder waarom* bespreekt. Deze overgang ‘voltrekt zich niet door een opheffing, maar juist door een *intensivering* van

¹⁸⁴ V-GH, p. 230-231n51. Deze kritiek gaat terug op Heidegger, zie ook V-NH, p. 37-38

¹⁸⁵ ‘Hegelian dialectics just presupposes the occultation of its own phenomenologico-ontological foundation; the name of this occultation is, of course, subjectivity: Hegel always already subordinates negativity to the subject's “work of the negative,” to the conceptual mediation or sublation of all phenomenal content. In this way, negativity is reduced to a secondary moment in the subject's work of self-mediation. This blindness to its own foundation is not secondary, but the enabling feature of Hegel's metaphysics of subjectivity: the dialectical logos can only function against the background of a pre-subjective Absage, renunciation or saying-no.’ (Ž-LTN, p. 867-868)

¹⁸⁶ Ž-LTN, p. 867-868

¹⁸⁷ Volgens Žižek is er bij Hegel reeds sprake van *Aufhebung* die niet noodzakelijk opgaat in iets hogers, zie Ž-LTN, p. 452-453.

¹⁸⁸ Ž-LTN, p. 499-501

¹⁸⁹ Ž-LTN, p. 500

de afgescheidenheid.¹⁹⁰ Zoals we hebben gezien is afgescheidenheid het woord dat Eckhart zelf verkoos boven “gelatenheid”. Afgescheidenheid behelst een innerlijke armoede, terwijl gelatenheid volgens Visser de gehele beweging van de godsgeboorte in de ziel omvat, waarbij de lediging van het gemoed wordt gevolgd door het uitstromen van onbaatzuchtige liefde. Daarmee betekent een *intensivering* van afgescheidenheid dus een *intensivering* van innerlijke armoede. Impliceert een dergelijke intensivering niet tevens een herhalingsaspect? In de zin dat de intensivering van deze innerlijke armoede herhaaldelijk loslaten behoeft?

Visser haalt een citaat aan waarin Eckhart spreekt over de manier waarop iemand leert schrijven:

‘Zoals iemand die wil leren schrijven: wil hij die kunst beheersen, dan moet hij oefenen door het veel en vaak te doen, hoe zuur en zwaar dat ook voor hem wordt en hoe onmogelijk hem dat ook toeschijnt; is hij bereid om vlijtig en vaak te oefenen, dan leert hij het en wordt hij de schrijfkunst machtig. Werkelijk, eerst moet hij zich concentreren op elke letter afzonderlijk en zich het beeld daarvan heel goed eigen maken. Daarna, wanneer hij de kunst nu beheerst, raakt hij dat beeld kwijt en hoeft hij er niet meer aan te denken, dan schrijft hij ongehinderd vrijuit.’¹⁹¹

Om vrijuit te leren schrijven dienen alle individuele letters “doorbroken” te worden. Een dergelijke doorbreking vergt oefening, oftewel herhaling. Visser interpreteert deze beweging in termen van het doorbreken van de onderscheidingen, om zo tot ‘de ervaring van het ene’ te komen.¹⁹² Voor Visser toont dit voorbeeld dat het handelen zonder waarom, vanuit de gelatenheid van een leeg gemoed ‘geen voorwaarde van buitenaf is, maar *dat de dingen zelf van nature om gelatenheid vragen*.’¹⁹³ Ook Žižek benadrukt het belang van herhaling bij het leren van een taal:

‘Take language again: in order for us to exercise freedom in using language, we have to get fully accustomed to it, habituated (in)to it, we have to learn to practice it, to apply its rules “blindly,” mechanically, as a habit: only when a subject externalizes what he learns in mechanized habits is he “open to be otherwise occupied and engaged.”’¹⁹⁴

¹⁹⁰ V-GH, p. 230

¹⁹¹ Eckhart (1999), p. 17; zie ook V-GH, p. 228

¹⁹² V-GH, p. 228

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Ž-LTN, p. 342

Voor beiden ligt de nadruk op het verkrijgen van een minimale vrijheid om af te wijken van het patroon dat wordt aangeleerd. Žižeks aandacht echter gaat uit naar de manier waarop dergelijke herhalingen onze gewoonten veruitwendigen: hoe een gewoonte onze verhouding tot de toekomst stuurt. Na lange tijd een taal te hebben geleerd zal ik in de toekomst de *mogelijkheid* hebben om aangesproken te worden in deze taal. In deze zin raakt herhaling voor Žižek aan de actualisering van *mogelijkheid*.¹⁹⁵ Anders gezegd, pas bij de gratie van herhaling worden mogelijkheden geopend. Zoals we hebben gezien is het *mogelijke* ook een cruciaal onderdeel van Vissers begrip van de wijde (§10): de wijde biedt de mogelijkheid aan het individuele bestaan. Waar Visser het leren schrijven bestempeld als ‘een wonder van de natuur,’¹⁹⁶ daar biedt Žižeks notie van drift een verklaring in termen van de kern van onze subjectiviteit die een dergelijke herhaling in standhoudt: de compulsie tot herhaling die het hart vormt van Žižeks opvatting van negativiteit.

Žižeks alternatief voor Hegels *Aufhebung* is wel in staat om recht te doen aan dit herhalingsaspect. Hij noemt dit alternatief vermindering [*subtraction*]. Het object a, de overlap van de leegte van het subject en het tekort in de symbolische orde, vervult een dergelijke rol. In eerste instantie is het object a een excès: het dient zich aan als supplement ten opzichte van elke identificatie. Maar in tweede instantie corrumpeert dit supplement de symbolische identificatie waar het in eerste instantie het excès van was: de identificatie blijkt “hét niet te zijn”. Het is op deze wijze dat ook het object a een beweging van *vermindering* realiseert. Doordat het als excessief element de symbolische identificatie ondermijnt, brengt het de symbolische constellatie in tweede instantie in mindering.¹⁹⁷ Wat in eerste instantie een loutere herhaling van hetzelfde lijkt te zijn (dubbele leegte/tekort), blijkt de complete constellatie te veranderen waaruit het object a voortkomt. Juist doordat het object a verdere herhaling in gang zet, overlapt in deze beweging van *vermindering* [*subtraction*] radicale verandering met herhaling van hetzelfde.¹⁹⁸

Ondanks dat ook in het streven naar afgescheidenheid een herhalingsaspect besloten ligt, hebben we gezien dat deze innerlijke armoede nooit volledig slaagt: geen mens is in staat om volledig leeg te worden. ‘Een *absoluut* en *continue* leeg gemoed is niet op de maat van de mens.’¹⁹⁹ Elders formuleert Visser het als volgt: ‘Een mens is, anders geformuleerd, nooit leeg genoeg.’²⁰⁰ Vanuit Žižek dienen we te vragen: waarom niet? Wat maakt dat de mens niet volledig leeg kan worden? Wat resteert, zelfs nadat de drie structuurmomenten van laten zijn gerealiseerd? Voor Visser ligt de nadruk op het strikt individuele: ‘de fysische leegte [is] voor iedereen gelijk, terwijl de innerlijk beleefde leegte

¹⁹⁵ Ž-LTN, p. 344-345

¹⁹⁶ V-GH, p. 228

¹⁹⁷ Ž-LTN, p. 599

¹⁹⁸ Ž-LTN, p. 483

¹⁹⁹ V-GH, p. 94n30

²⁰⁰ V-GH, p. 130

altijd *mijn* leegte is.²⁰¹ Dat wat resteert, is datgene wat de leegte van een leeg gemoed *mijn* leegte maakt. Voor Visser blijft de leegte gebonden aan diegene van wie de leegte is, omdat de leegte van een leeg gemoed zich alleen kan manifesteren binnen het individuele bestaan. Is er sprake van dit individuele restant in het heden, of blijkt alleen achteraf dat het gemoed niet leeg genoeg was? In Žižeks termen: geeft het niet volledig leeg-zijn van het gemoed achteraf blijk van zijn eigen falen? Is ook deze leegte een zelf-referentiële leegte?

De problematiek van het gemoed dat niet volledig leeg kan worden, raakt aan ons onvermogen om onszelf volledig *aan onszelf present te stellen*. Anders gezegd, het subject (het gemoed in het geval van Visser) kan zichzelf niet volledig tot object maken. Zelf wanneer het subject observeert of verneemt vanuit een “objectief standpunt”, dan zal de observatie alsnog nooit de observant zelf includeren in de observatie. Het gemoed dat leeg is geworden; dat alleen nog het eigen ‘vernemen verneemt’ wordt blijvend geplaagd door datgene wat verneemt. Voor Žižek is deze beperking geen beperking van ons kenvermogen. Het onvermogen van het subject om zichzelf *aan zichzelf* present te stellen is *het subject zelf*. Het subject zelf is deze zelf-referentiële negativiteit, het antagonisme, dat de kern uitmaakt van zijn subjectiviteit. Het is tevens deze dimensie van zelf-referentiële negativiteit die de universele dimensie uitmaakt van het subject: ‘omdat het subject zichzelf nooit kan objectiveren, is de “contradictie” absoluut.’²⁰²

Visser zou terughoudend staan tegenover een opvatting van leegte in termen van negativiteit. Zo mogen we de lediging van het gemoed volgens hem niet in termen van negatie verstaan, omdat de drie structuurmomenten van laten het werk zijn van de leegte zelf. In de zin dat de leegte in haar oorsprongsdimensie primair is, waarop het ontledigd gemoed teruggaat. Dit is geen kwestie van negatie, maar van ‘het *onmiddellijke* werk van de leegte, *van de eenheid van ziel en godheid die laat gebeuren*.’²⁰³ Zijn we ook bij Žižek geen werk van de leegte tegengekomen? Voor Žižek opereert verlangen op basis van het object a, de overlappende leegte van het subject en de symbolische orde. Dit object is zowel de oorzaak als het doel van verlangen. Een object dat altijd verloren is en nooit bereikt wordt vanuit verlangen. Speelt de leegte bij Visser een dergelijke rol? Is er niet ook bij Visser sprake van een streven naar een leeg gemoed? Een leegte die het nooit zal bereiken? In Žižeks termen: is de leegte bij Visser een benadering van de leegte vanuit verlangen? In de lediging van het gemoed wordt het gemoed weliswaar leger en rustiger, maar het bereikt nooit de volledige leegte en rust: ‘Een mens is, anders geformuleerd, nooit leeg genoeg.’²⁰⁴

²⁰¹ V-IL, p. 12

²⁰² Ž-LTN, p. 349

²⁰³ V-GH, p. 230

²⁰⁴ V-GH, p. 130

Daarbij moeten we vanuit Žižek vraagtekens plaatsen bij de mate waarin de wijdte primair is. Als de leegte nooit bereikt kan worden, maar altijd in het verschiet ligt, wat heeft er dan voor gezorgd dat de leegte in eerste instantie verstoord is geraakt? Als de mens gedurende zijn of haar leven vervolgens onmogelijk kan terugkeren naar deze leegte, is de verstoring zelf dan niet primair? Gezien de mens niet ‘absoluut en continue’ leeg kan zijn, dienen we dan niet het primaat te leggen bij het obstakel dat ons hiervan weerhoudt? Zoals we hebben gezien is dit Žižeks uitgangspunt. Het nulpunt van drift behelst voor Žižek geen rustpunt, maar ‘het niets van een puur gat (antagonisme, spanning, “contradictie”)’.²⁰⁵ En elders: ‘Wat er, uiteindelijk, “is”, is alleen het absoluut verschil, het zelf-werende gat [*self-repelling gap*].’²⁰⁶ In feite doet Žižeks uitgangspunt niets af aan dat van Visser. Het is alleen wel zo dat er volgens Žižek nog iets vooraf gaat aan wat Visser de wijdte noemt. Voor Žižek komt het antagonisme van drift – een ‘absoluut verschil’ – eerst. Is er überhaupt plaats voor iets wat wijst in de richting van Vissers wijdte, binnen Žižeks opvatting van het subject?

§14 Negativiteit, leegte en vrijheid

Žižek verzet zich tegen wat hij noemt ‘de mystieke Leegte’ begrepen als oorsprongsdimensie, omwille van het antagonisme van drift.²⁰⁷ Tegelijkertijd is volgens hem de grote taak waar Hegel ons mee heeft achtergelaten om het herhalingsaspect van zijn notie van negativiteit te denken. Specifieker: hoe dit excès aan negativiteit (deze ‘nacht van de wereld’, zie noot 174) dient als ‘positieve grond voor onze vrijheid’.²⁰⁸ Žižek probeert deze excessieve vorm van negativiteit te denken in haar positieve dimensie: de manier waarop een negatieve beweging tevens een positieve ruimte opent.²⁰⁹ We zijn een dergelijk soort ruimte in §7 reeds tegengekomen in de manier waarop het subject inzicht verkrijgt in de leegte: binnen de psychoanalytische behandeling realiseert de analysant doormiddel van het doorlopen van de fantasie idealiter een staat van ‘subjectieve armoede,’ waarmee een leegte wordt geopend te midden van de subjectiviteit van het subject.²¹⁰ De nadruk ligt voor Žižek op de manier waarop deze ‘sprong door het ‘nulpunt’ van drift’ de mogelijkheid biedt aan het subject om zijn situatie te veranderen.²¹¹

Ook bij Visser heeft de leegte van een leeg gemoed betrekking op vrijheid. De leegte bij hem is reeds ter sprake gekomen als ontvankelijkheid, openheid en mogelijkheid. Aan dit rijtje dienen we *vrijheid* toe te voegen. Reeds aan het begin van het eerste hoofdstuk met betrekking tot de inzet van

²⁰⁵ Ž-LTN, p. 380

²⁰⁶ Ž-LTN, p. 378

²⁰⁷ Ž-LTN, p. 38

²⁰⁸ Ž-LTN, p. 502

²⁰⁹ Ž-LTN, p. 494

²¹⁰ Ž-D, p. 269

²¹¹ Ž-TS, p. 254

Vissers dissertatie en zijn verdere werk kwam de 'vrije speel- en ademruimte' ter sprake. Deze inzet speelt dertig jaar later nog altijd een belangrijke rol in zijn Eckhartboek. We hebben reeds gezien dat de wijde de openheid en het mogelijkheidskarakter van het individuele leven waarborgt. Daarmee beantwoordt de wijde aan Vissers zoektocht naar een vrije speel- en ademruimte waar het ontledigd gemoed mee samenvalt. Het is de wijde die het gemoed de mogelijkheid biedt om leeg te worden. Zoals we in het eerste hoofdstuk hebben gezien (§4), behelst deze leegte van het gemoed een innerlijk rustpunt van onbewogenheid. Het is deze onbewogenheid die Visser ook wel aanduidt als 'de spil van het vrije.'²¹² Dit vrije heeft niet alleen betrekking op een vrij zijn *van* intentionele gerichtheid en eigenwilligheid, maar tevens een vrij zijn *voor* de godsgeboorte in de ziel dat uitmondt in een handelen *zonder waarom*. Het is bij de gratie van dit teruggaan op en samenvallen met de wijde dat Visser kan spreken van de leegte van een leeg gemoed als 'het lege en vrije in ons.'²¹³

Zowel Visser als Žižek schrijven de mogelijkheid toe aan het individu zich te ledigen. Bij beiden speelt psychisch lijden daarbij een belangrijke rol. Tevens waarborgt de leegte aan het eind van dit ledigingsproces bij beiden een minimale handelingsvrijheid. Het cruciale verschil tussen beide noties van leegte is de status ervan. Bij Visser gaat de leegte van een leeg gemoed terug op de wijde in haar oorsprongsdimensie. Bij Žižeks subject is sprake van een dimensie van drift, waarmee het subject aan een universeel antagonisme raakt. Tegelijkertijd is het bij uitstek het herhalingsaspect van deze dimensie van drift die een ruimte opent die doet denken aan de wijde bij Visser. De patstelling waar de confrontatie tussen Visser en Žižek in uitmondt is dan ook: wat komt eerst? Het antagonisme van drift of de afgrond van de wijde 'die alle gronden draagt'?

²¹² V-GH, p. 120

²¹³ V-OV, p. 88

Conclusie

De hoofdvraag van deze scriptie luidde als volgt: wat betekent “leegte” bij Visser en Žižek, in het licht van subjectiviteit? Bij beide filosofen is sprake van een proces van lediging – eventueel onder invloed van psychisch lijden – waarmee (inzicht in) een zekere staat van leegte wordt verworven. In beide gevallen is deze individuele staat van leegte te herleiden tot een algemene dimensie. Toch is zowel de rol die deze individuele leegte speelt, als de algemene dimensie waar de individuele leegte aan raakt, volstrekt anders. Daar waar Visser spreekt over de onbewogenheid van een leeg gemoed, daar spreekt Žižek over verlangen en drift die wortelen in de leegte.

Zoals we hebben gezien heeft leegte voor Visser betrekking op het gemoed, begrepen als een ons innerlijk omvattend geheel. Het gemoed kan leeggemaakt worden door middel van de drie structuurmomenten van “laten”, uitmondend in de onbewogenheid van een leeg gemoed. Dus wat betekent “leegte” bij Visser, in het licht van subjectiviteit? Voor Visser bestaat de grond van elk individu uit een leegte: ‘[...] *ieder mens*, waar ook ter wereld, bezit de mogelijkheid om zijn denken los te laten ter wille van een *innerlijke* leegte, die ook het denken pas vrij maakt.’²¹⁴ Het is deze leegte die zowel het mogelijkheidskarakter als de openheid van het individuele bestaan waarborgt. Met deze beide aspecten raken we tevens aan datgene wat ons een minimum aan handelingsvrijheid verschaft. Het is de leegte – de afwezigheid van grond – die ons de ruimte verschaft om tot inkeer te komen; dat ons de mogelijkheid verschaft om een andere verhoudingswijze in acht te nemen. Voor Visser behelst deze alternatieve verhoudingswijze een houding van gelatenheid, van waaruit gehandeld wordt *zonder waarom*.

Žižek heeft een volstrekt andere opvatting van leegte. Bij hem ligt een sterke nadruk op de symbolische orde. Zo is er voor hem pas sprake van individuele leegte met de mislukte toetreding tot deze orde, doordat de mens er noodzakelijkerwijs niet in slaagt zichzelf te symboliseren in de betekenaars die deze orde ter beschikking stelt. Zo is er ook bij Žižek sprake van een leegte ten grondslag aan het subject, maar deze leegte staat altijd in relatie tot deze toetreding. Het subject komt het falen van zijn eigen symbolisering vervolgens nooit meer te boven, maar ziet zichzelf voortgedreven worden *door de leegte*; door het steeds weer ontglappende object a. Deze geobjectiveerde leegte, het overlappen van de leegte van het subject en het tekort in de symbolische orde, is datgene wat het subject vervolgens in beweging houdt. Het subject is weliswaar in staat om inzicht te verkrijgen in dit proces door middel van het doorlopen van de fantasie, maar het subject komt niet los van deze herhaalde beweging. De bevrediging die vanuit verlangen nooit wordt bereikt, geeft vanuit drift zelf aanstoot tot een minimaal surplus aan bevrediging.

²¹⁴ V-OV, p. 85

Daarbij komt dat beiden een volstrekt verschillende opvatting hebben van de algemene dimensie waar de individuele leegte aan raakt. Tegenover de oorsprongsdimensie die Visser thematiseert, staat een voor-ontologisch antagonisme bij Žižek. Voor Visser behelst de wijde een oorsprongsdimensie die zowel het individuele leven, als het lege gemoed *zijn laat*. Bij Visser staat de wijde garant voor de *eenheid* van het individuele leven, waar zijn zielsbegrip op teruggaat. Het is binnen deze dimensie dat tevens de woordvelden van *openheid* en *mogelijkheid* besloten liggen. Ook Žižek kent een mogelijkheidskarakter toe aan datgene wat voor hem primair is: het antagonisme van zelf-referentiële negativiteit. Bij hem echter heeft dit mogelijkheidskarakter vooral betrekking op het herhalingsaspect van deze negativiteit, die de mogelijkheid biedt tot hernieuwing. Voor Žižek geeft deze voor-ontologische dimensie van subjectiviteit blijk van een absoluut verschil dat voor enige eenheid komt. Daarin schuilt dan ook het cruciale verschil in de opvatting van leegte tussen Visser en Žižek. Bij Visser is het de wijde die *eenheid* waarborgt, waar de leegte van het individuele gemoed op teruggaat. Bij Žižek is het een 'absoluut verschil', of de verbreking *van eenheid*, dat het meest fundamentele niveau uitmaakt. Het is tevens een dergelijk absoluut verschil dat als een rode draad door elk individu loopt. Žižek zou de eenheid waar Visser over spreekt verbannen naar het domein van de verbeelding. Een dergelijke eenheid zou voor hem geen recht doen aan het antagonisme dat ieder verschijnsel tekent. Visser zou in reactie op een dergelijke kritiek kunnen vragen: wat *laat* dergelijke verschillen bestaan? Wat vermag het dat deze verschillen überhaupt in het spel komen? Voor Visser zou het antwoord op deze vragen liggen in de oorsprongsdimensie van de wijde.

Tegelijkertijd moeten we vanuit Žižek de vragen aan Visser stellen die reeds in §13 langskwamen. Waarom is de wijde primair, als het individuele gemoed per definitie niet naar deze wijde kan terugkeren? Als de enige eenheid waar we over kunnen spreken in een altijd-al-voorbij verleden, of een altijd-nog-te-bereiken toekomst ligt; zou het zwaartepunt dan niet moeten liggen bij de verstoring van deze eenheid? En toch. Dient ook een dergelijke verstoring zich niet aan binnen of tegen de achtergrond van (n)iets? Wil er sprake zijn van een verstoring van eenheid, moet er dan niet noodzakelijkerwijs sprake zijn van (n)iets dat de ruimte biedt aan een dergelijk antagonisme?

Of we nu spreken over de leegte in termen van een antagonisme of een dimensie die ons van eenheid voorziet; dient eenieder van ons geen verhouding tot de leegte te onderhouden? Of deze leegte zich nu aandient in een verlangen dat stelselmatig de plank mislaat, of in de confrontatie bij tijd en wijle met het uitblijven van zin ten overstaan van de contingentie en vergankelijkheid van het bestaan. Als er een minimum aan overeenstemming valt aan te wijzen tussen Visser en Žižek, dan ligt dat enerzijds in de toewijzing van een leegte ten grondslag aan het individuele bestaan. Anderzijds schuilt deze overeenstemming in de mogelijkheid die de leegte biedt tot verbinding. Terwijl de leegte vreeswekkend kan zijn, zoals Nietzsche dat als geen ander heeft verwoord, zo schuilt in de leegte tevens een mogelijkheid tot bevrijding. Deze bevrijding komt volgens zowel Visser als Žižek eenieder

toe, bij de gratie van de leegte. Zoals voor Žižek ieder mens gelijk is op het niveau van het 'pure subject'; van het nulpunt van zelf-referentiële negativiteit.²¹⁵ Zo bezit voor Visser ieder mens 'de mogelijkheid om zijn denken los te laten ter wille van een *innerlijke* leegte'.²¹⁶

²¹⁵ Ž-LTN, p. 736

²¹⁶ V-OV, p. 85

Sigla en literatuur

Werken van Gerard Visser (V)

- V-NH Visser, Gerard. *Nietzsche & Heidegger: Een confrontatie*. Nijmegen: SUN, 1989.
- V-DB Visser, Gerard. *De druk van de beleving*. Nijmegen: SUN, 1998.
- V-GH Visser, Gerard. *Gelatenheid: Gemoed en hart bij Meister Eckhart*. Amsterdam: SUN, 2008.
- V-NC Visser, Gerard. *Niets cadeau*. Nijmegen: Valkhof Pers, 2009.
- V-EN Visser, Gerard. *Een wijde die zichzelf in mij proeft. Over de houdingen van eigenwilligheid en gelatenheid bij Meister Eckhart*. In: *Eckhart Nu: Tien visies op Meister Eckhart*, p. 194-210. Amsterdam: Augustus, 2010.
- V-WA Visser, Gerard. *Water dat zich laat oversteken*. Amsterdam: Sijbbolet, 2011.
- V-HVT Visser, Gerard. *Heideggers vraag naar de techniek: Een commentaar*. Nijmegen: Vantilt, 2014.
- V-OV Visser, Gerard. *Oorsprong en vrijheid*. Amsterdam: Uitgeverij Sijbbolet, 2015.
- V-IL Visser, Gerard. *Indachtig de leegte*. Ongepubliceerde tekst.

Werken van Slavoj Žižek (Ž)

- Ž-SOI Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso Books, 1989.
- Ž-TS Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject*. London: Verso Books, 1999.
- Ž-HRL Žižek, Slavoj. *How to Read Lacan*. London: W. W. Norton & Company Ltd., 2006.
- Ž-PV Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- Ž-LTN Žižek, Slavoj. *Less than Nothing*. London: Verso Books, 2012.
- Ž-AR Žižek, Slavoj. *Absolute Recoil*. London: Verso Books, 2014.
- Ž-D Žižek, Slavoj. *Disparaties*. London: Bloomsbury Publishing, 2016.

Overige literatuur

- Hegel, Georg W. F. *Fenomenologie van de geest*. Vertaald uit het Duits door Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2013 (1807).
- Hegel, Georg W. F. *Jenaer Realphilosophie: Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Hamburg: Meiner, 1969.
- Heidegger, Martin. *Zijn en tijd*. Vertaald uit het Duits door Mark Wildschut. Nijmegen: SUN, 1998 (1927).
- Heidegger, Martin. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1949.

- Heidegger, Martin. *Identiteit en differentie: Tweektalige editie*. Vertaald uit het Duits door Samuel IJsseling. Amsterdam: Boom, 2001 (1957).
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- Kant, Immanuel. *Kritiek van de zuivere rede*. Vertaald uit het Duits door Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2004 (1781).
- De Kesel, Marc. *Žižek*. Amsterdam: Boom, 2012.
- Meister Eckhart. *Over God wil ik zwijgen I. De traktaten*. Vertaald uit het Duits door C.O. Jellema. Groningen: Historische Uitgeverij, 1999.
- Meister Eckhart. *Over God wil ik zwijgen II. Preken*. Vertaald uit het Duits door C.O. Jellema. Groningen: Historische Uitgeverij, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 3*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*. Vertaald uit het Duits door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2014 (1886).
- Nietzsche, Friedrich. *De vrolijke wetenschap ('la gaya scienza')*. Vertaald uit het Duits door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2003 (1882).
- Vande Veire, Frank. *Tussen blinde fascinatie en vrijheid: Het mensbeeld van Slavoj Žižek*. Nijmegen: Vantilt, 2015.
- Van Tongeren, Paul. *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand lijkt te deren*. Nijmegen: Vantilt, 2012.