UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Nāgārjuna als filosoof

Metafysicus of therapeut?

Leezenberg, M.

DOI
10.5117/WP2024.1.002.LEEZ

Publication date
2024

Document Version
Final published version

Published in
Wijsgerig Perspectief

License
Article 25fa Dutch Copyright Act (https://www.openaccess.nl/en/policies/open-access-in-dutch-copyright-law-taverne-amendment)

Link to publication

Citation for published version (APA):
Leezenberg, M. (2024). Nāgārjuna als filosoof: Metafysicus of therapeut? *Wijsgerig Perspectief*, *64*(1), 6-15. https://doi.org/10.5117/WP2024.1.002.LEEZ

General rights
It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations
If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: https://uba.uva.nl/en/contact, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (https://dare.uva.nl)

Download date:16 Jan 2026

ESSAY

Nāgārjuna als filosoof: metafysicus of therapeut?

Auteur **Michiel Leezenberg**

Verschillende interpretatoren hebben Nāgārjuna afwisselend voorgesteld als metafysicus of als taalfilosoof. Michiel Leezenberg beoogt een andere lezing: wat als we Nāgārjuna's werk op de eerste plaats begrijpen als therapeutisch?

Nāgārjuna's *Basisverzen van het middenpad* (*Mūlamadhyamakakārikā*) wordt algemeen erkend als een van de belangrijkste teksten van het mahāyānaboeddhisme – niet alleen als uitdrukking van een religieuze heilsleer, maar ook als argument voor een filosofische, en filosofisch verdedigbare, positie. Bovendien, zo wordt ons door hedendaagse exegeten zoals Mark Siderits, Jay Garfield, Jan Westerhoff en Graham Priest verzekerd, is deze tekst niet alleen van filosofiehistorisch belang, maar is ze ook relevant voor hedendaagse filosofische discussies en debatten.

Inderdaad kunnen we in de *Basisverzen* diverse interessante voorbeelden van een rigoureuze filosofische argumentatie aantreffen. Maar wat is precies het karakter van dit werk als filosofie? Is het een metafysisch argument over de ultieme structuur van de werkelijkheid? Is het een kentheoretisch argument over de vraag of en in hoeverre we de werkelijkheid kunnen kennen? Of is het een logische of taalfilosofische analyse van de woorden en begrippen waarmee we de wereld proberen te beschrijven en begrijpen? Op die vragen zijn door moderne exegeten heel verschillende antwoorden gegeven. Aan het begin van de twintigste eeuw overheersten neokantiaanse lezingen, die Nāgārjuna een onderscheid tussen verschijnselen en dingen *an sich* in de schoenen schoven (vgl. Tuck 1990); maar in de eenentwintigste eeuw domineren heel andere visies, zoals Graham Priests 'metafysische' en en Mark Siderits' en Jan Westerhoffs 'semantische' lezing. Deze lijken vooral geïnspireerd door de moderne logica en door de analytische taalfilosofie. Hieronder zal ik beide lezingen kritisch bekijken en een meer 'therapeutische' lezing van Nāgārjuna bepleiten.

Vooraf nog een praktische noot: op alle mij bekende vertalingen valt wel wat af te dingen. Oudere Engelse versies (Inada 1970, Kalupahana 1986) lezen Nāgārjuna soms wel erg nadrukkelijk in het licht van hun eigen favoriete westerse filosofische stromingen, en zijn filologisch gezien niet altijd even nauwkeurig (vgl. Tuck 1990, Lindtner 1982). Garfield (1995) is niet gebaseerd op het Sanskriet-origineel maar op een Tibetaanse vertaling, en volgt zodoende stilzwijgend een heel specifieke (zij het interessante) traditie van commentaar en interpretatie. Siderits en Katsura (2013) is erg leesbaar en toegankelijk; maar helaas gaat die leesbaarheid vaak wel ten koste van nuances en details in het origineel. De enige rechtstreeks uit het Sanskriet vertaalde Nederlandse versie (Hoogcarspel 2011) assimileert Nāgārjuna's opvattingen tot vergelijkbare noties in Spinoza, Wittgenstein en de fenomenologie; die strategie valt te verdedigen, maar ze is niet de mijne. In dit artikel zijn de Nederlandse weergaven van Nāgārjuna's woorden van mijn eigen hand; medio 2024 hoop ik een volledige vertaling van de *Basisverzen* te laten verschijnen.

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (amsterdamnld)
IP: 146.50.145.212

Basisverzen: de basics

De centrale notie die in de *Basisverzen* wordt verdedigd en uitgewerkt is die van 'leegte' (*śūnyatā*). Leegte, zo verkondigt Nāgārjuna, is de afwezigheid van *sva-bhāva* oftewel zelf-bestaan. Het geloof in *svabhāva* komt neer op het geloof dat dingen uit zichzelf bestaan en niet door iets veroorzaakt zijn. Anders gezegd: het geloof in dingen die niet door een externe oorzaak kunnen ontstaan of worden vernietigd.

Door eerdere vertalers is *svabhāva* weergegeven als 'essentie', 'substantie', 'natuur', enzovoort. Probleem is echter dat zulke westerse filosofische begrippen vaak net wat anders betekenen en net wat andere associaties hebben. Bij Aristoteles is 'essentie' (*to ti én esti*) dat wat iets maakt tot wat het is (*Metafysica* 1003a32-b24), oftewel het kenmerk dat alle individuen van een bepaalde species, en alleen zij, gemeenschappelijk hebben. In de latere middeleeuwse filosofie worden essenties systematischer onderscheiden van existentie of bestaan: je kunt de essentie of het begrip van 'paardheid' hebben ook zonder dat er daadwerkelijk paarden bestaan. Maar bij Nāgārjuna gaat het juist wél om bestaan (*bhāva*) – en die notie is bij hem op zowel waarneembare dingen als op begrippen van toepassing, zoals we nog zullen zien. 'Essentie' lijkt dus minder gelukkig als vertaling.

'Substantie' lijkt dichter in de buurt te komen. In de *Categorieën* omschrijft Aristoteles (primaire) *ousia*, wat doorgaans vertaald wordt als *substantie*, in logische of semantische termen als datgene wat als subject maar niet als predicaat in een zin kan optreden (2a13). In de *Metafysica* omschrijft hij de notie in metafysische termen als ontologisch elementair, en als wat op één of andere manier kan bestaan. Bij Descartes is substantie datgene wat niets anders nodig heeft om te bestaan; Spinoza definieert substantie als 'datgene wat in zichzelf is, en door middel van zichzelf wordt begrepen' (*Ethica* I def. 3). Bij Nāgārjuna daarentegen is *svabhāva* niet zozeer datgene wat zélf kan bestaan, maar een eigenschap *van* bestaande dingen. Bovendien heeft *svabhāva*, anders dan substantie of essentie, een duidelijk tegendeel, namelijk *parabhāva* of 'ander-bestaan' (zie onder meer *Basisverzen* I.5, XV.3-6), dat wil zeggen bestaan dankzij of op grond van wat anders; en het is moeilijk om te zien hoe je deze term moet vertalen, wanneer je zijn tegendeel *svabhāva* als 'substantie' of 'essentie' weergeeft. Ik ben daarom geneigd om de kunstterm 'zelf-bestaan' als Nederlandse weergave van *svabhāva* aan te houden, al zou ik niet durven beweren dat dit de enige correcte of bruikbare term is.

Noch vuur noch brandstof bestaat op zichzelf

Het tweede sleutelbegrip in de *Basisverzen* is 'ontstaan-in-afhankelijkheid' of *pratitya-samutpāda*: waarneembare dingen en metafysische abstracta bestaan niet uit of op zichzelf, betoogt Nāgārjuna, maar ontstaan afhankelijk van andere dingen. Op het eerste gezicht lijkt hij daarmee op een alternatieve notie van oorzakelijkheid te duiden; maar de zaken liggen wezenlijk ingewikkelder. Zo verwerpt Nāgārjuna in hoofdstuk I de opvatting dat het zelf-bestaan van dingen in hun oorzaken of condities ligt, of anders gezegd dat die oorzaken de reëel of zelf bestaande elementen van onze illusoire waargenomen wereld vormen. Maar abstracte metafysische entiteiten zijn net zo goed leeg als de dingen die we waarnemen. Elders stelt Nāgārjuna ontstaan-in-afhankelijkheid gelijk aan deze leegte, ofwel de afwezigheid van zelf-bestaan (zie m.n. XXIV.18), en omschrijft hij deze notie als het 'middenpad' tussen bestaan en niet-bestaan.

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (amsterdamnld)
IP: 146.50.145.212

Ontstaan-in-afhankelijkheid is zodoende geen metafysisch begrip zoals 'oorzaak', 'condities', 'dharma's' enzovoort, dat de radicale veranderlijkheid en vergankelijkheid van de dingen beter verklaart dan zijn rivalen; eerder probeert deze notie recht te doen aan onze *ervaring* van vergankelijkheid, en – door ons te onthechten van zowel de dingen die we zien als de begrippen waaraan we ons vastklampen – wil ze ons ook losmaken van de onrust die met die ervaring is verbonden. Bovendien, zo suggereert Nāgārjuna herhaaldelijk, zijn ook de uitdrukkingen van 'leegte' en 'ontstaan-in-afhankelijkheid' zelf slechts voorlopige manieren van spreken (XXIV.18), en zijn ze in laatste instantie net zo leeg als de begrippen die elders in de *Basisverzen* worden ontleed.

Leegte wordt dus negatief gekenmerkt als afwezigheid van zelf-bestaan en positief omschreven als ontstaan in afhankelijkheid. Een van de hoofdlijnen van de argumentatie van de *Basisverzen* is aan te tonen dat allerlei noties die we voor reëel of stabiel houden leeg zijn. Verder benadrukt Nāgārjuna het *wederzijds* ontstaan in afhankelijkheid; zo bestaat noch vuur, noch brandstof, op zichzelf: beide ontstaan wederzijds afhankelijk van elkaar. Die wederzijdse afhankelijkheid is van toepassing op zowel de dingen als onze begrippen. Nāgārjuna maakt sowieso geen strikt onderscheid tussen de dingen die we waarnemen en de begrippen waarmee we denken, of – anders geformuleerd – tussen wat wij metafysica en kentheorie zouden noemen.

De doctrine dat alles leeg is, richt zich met name tegen de Abhidharma, oftewel de vroeg-boeddhistische systematisering van de leer. Volgens deze positie zijn de schijnbaar reële, om niet te zeggen vanzelfsprekende entiteiten van en in onze waargenomen wereld illusoir. Zo denken we dat we een zelf of ego hebben, of zijn; maar dat is volgens de Abhidharma slechts een toevallige bundeling van vijf zogeheten skandha's (de constituerende elementen van een waarnemende en ervarende persoon), net zoals de dingen die we waarnemen zijn opgebouwd uit zogeheten dharma's (de elementaire bouwstenen van de waarneming of waargenomen wereld). De illusoire dingen die we waarnemen worden dus veroorzaakt of geconditioneerd door reële dharma's. Anders gezegd: volgens de Abhidharma bestaan noch waarnemende personen noch waargenomen dingen uit of op zichzelf; maar de skandha's en dharma's waaruit ze zijn opgebouwd zijn wél reëel en van zelf-bestaan voorzien.

Nāgārjuna 's historische uitgangspunt mag dan de Abhidharma-opvatting over dharma's als zelf-bestaand zijn, zijn systematische beginpunt in de *Basisverzen* ligt eerder bij de notie van oorzaak of conditie. Het is niet zonder meer duidelijk waarom hij met dit – relatief abstracte en meer gevorderde – punt begint. Bovendien blijft de opbouw van het argument dat hij in de *Basisverzen* geeft grotendeels impliciet. Dit is ook niet het soort boek dat stap voor stap en systematisch een argument opbouwt, en geduldig samenvat wat er in het voorgaande hoofdstuk is gebeurd, en wat er in het volgende hoofdstuk nog te gebeuren staat. Toch kun je in de tekst een globale structuur onderkennen: in het eerste deel wordt het zelf-bestaan van metafysische noties zoals oorzaak, dharma's en skandha's ter discussie gesteld; in het middendeel wordt de leegte van psychologische en morele basisbegrippen bepleit; en in het laatste deel komen de gevolgen voor de verlossingsleer van het Boeddhisme aan bod.

De logica van de *Basisverzen*

Met Nāgārjuna's redeneerwijze is iets bijzonders aan de hand. Het allereerste vers opent met een zogeheten 'tetralemma' (*catuskoti*):

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (amsterdamnld)
IP: 146.50.145.212

> Niet uit zichzelf of uit iets anders, niet uit beide en niet zonder oorzaak:
> Nergens zijn überhaupt entiteiten voorhanden die zijn ontstaan.

We weten bar weinig over de historische oorsprong en ontwikkeling van het tetralemma in India; maar het lijkt redelijk om aan te nemen dat het, evenals het zelf-bestaan van dharma's, een specifieke Abhidharma-doctrine is. Opmerkelijk genoeg bestond het ook al bij de oude Grieken; zo zou de scepticus Pyrrho (gestorven rond 270 v.Chr.) gesproken hebben over 'van elk ding zeggen dat het niet meer bestaat dan niet bestaat, of dat het bestaat en niet bestaat, of dat het noch bestaat, noch niet bestaat' (Long en Sedley 1987:5; vgl. Beckwith 2015). De latere Nyāya-soetra's daarentegen lijken, net als Aristoteles, de wet van de uitgesloten derde en het principe van de non-contradictie aan te houden.

De argumentatie van de *Basisverzen* is doorgaans niet simpelweg dialectisch in Aristoteles' zin dat uit de onwaarheid van *p* de waarheid van *niet-p* volgt. Voor zover Nāgārjuna in tetralemma's gelooft, kan hij natuurlijk ook moeilijk een beroep doen *reductio ad absurdum*-argumenten, die een structuur hebben als 'mijn tegenstander zegt *p*, maar p is onwaar, want …; daarom zeg ik *niet-p*'. Deze – voor ons voor de hand liggende – redeneerwijze berust op de wet of het principe van de uitgesloten derde, oftewel het idee dat een uitspraak óf waar óf onwaar is, en niets daartussen of daarbuiten. Nauw daarmee verbonden is het principe van de non-contradictie, dat verkondigt dat uit de onwaarheid van een uitspraak de waarheid van zijn ontkenning volgt. Aristoteles formuleert dit principe al in *De interpretatione* (hoofdstuk 9), en het heeft eeuwenlang in de westerse en islamitische logica als vanzelfsprekend gegolden. Pas in de twintigste eeuw werden de eerste twijfels erover gezaaid, met name in de zogeheten intuïtionistische logica.

In vers I.1 en andere tetralemma's lijkt Nāgārjuna een vierwaardige logica te veronderstellen: een uitspraak *p* is of waar; of onwaar; of waar én onwaar; of noch waar noch onwaar. Voor lezers die in hedendaagse (of in aristotelische) logica zijn geschoold klinkt dit natuurlijk onzinnig. Maar in de afgelopen decennia is duidelijk geworden dat een vierwaardige logica wel degelijk in moderne formeel-logische termen gevat kan worden. Dat gebeurt met name in de zogeheten paraconsistente logica, die toestaat dat sommige zinnen zowel waar als onwaar zijn.

Graham Priest is niet alleen een pionier van de paraconsistente logica; hij heeft ook meer dan enig ander hedendaagse logicus gedaan om Nāgārjuna langs deze lijnen begrijpelijk te maken. Maar het moet gezegd worden dat Nāgārjuna's eigen houding ten opzichte van tetralemma's en een vierwaardige logica opvallend ambivalent is. Weliswaar beschrijft hij in XVIII.8 het tetralemma als het onderwijs of de ware leer van de boeddha:

> Alles is zoals het is; en niet zoals het is; en zowel zoals het is en niet zoals het is;
> En noch zoals het is, noch niet zoals het is: dit is het onderwijs van de Boeddha's.

Maar dit valt niet makkelijk te rijmen met zijn herhaalde argument, te beginnen in vers I.1, dat *geen* van de leden van een tetralemma houdbaar is. Hij lijkt dus niet simpelweg zelf een vierwaardige logica aan te hangen, maar veeleer een tegenstander te veronderstellen die dat wél doet. Mogelijk is dit een van de Abhidharma-noties die hij in zijn werk aanvalt; om ze te weerleggen maakt hij, althans volgens commentatoren als Buddhapalita en Candrakirti,

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (amsterdamnld)
IP: 146.50.145.212

gebruik van *prasanga*-redeneringen, ofwel de *reductio ad absurdum*; maar zulke redeneringen lijken juist weer op een tweewaardige klassieke logica en op het principe van de uitgesloten derde te berusten. Bij Nāgārjuna, zo blijkt ook hier, is niets écht eenvoudig.

Priests metafysische lezing

Hedendaagse Engelstalige exegeten proberen Nāgārjuna's positie ten aanzien van de fundamentele structuur en kenbaarheid van de werkelijkheid te achterhalen. Zo betoogt Graham Priest in *The Fifth Corner of Four* dat we termen als *tattva* en *satya* beter als 'werkelijkheid' dan als 'waarheid' kunnen vertalen (2018:33), maar hij legt niet uit waarom. Priest onderscheidt de conventionele werkelijkheid die in gewone of metafysische taal gevat kan worden en de ultieme werkelijkheid die onuitsprekelijk en misschien zelfs onkenbaar is. Dat levert een nogal kantiaans onderscheid op tussen enerzijds de fenomenale en kenbare wereld van de dingen zoals ze aan ons waarnemings- en kenvermogen verschijnen, en anderzijds de denkbare wereld van het *Ding an sich*, waarover we geen kennis kunnen hebben. Ook brengt deze interpretatie Nāgārjuna bedenkelijk dicht in de buurt van de westerse metafysica, die eeuwenlang heeft geworsteld met de vraag of er een stabielere en werkelijkere wereld schuilgaat achter de ervaringswereld van verschijningen en verandering, en met de vraag of en hoe die werkelijkheid kan worden gekend of in taal kan worden uitgedrukt. Mijn voornaamste bezwaar daartegen is niet zozeer dat Priest Nāgārjuna te westers maakt, maar dat hij hem te metafysisch maakt. Een metafysische doctrine over de ultieme structuur van de werkelijkheid – er zijn goede redenen om te denken dat dat precies is wat Nāgārjuna nou net *niet* wilde.

Bij Nāgārjuna is niets écht eenvoudig

Er spreken zowel filologische als filosofische overwegingen tegen Priests lezing, en daarmee tegen de interpretaties van een hoop andere hedendaagse exegeten. De voornaamste filologische reden is dat Nāgārjuna het nergens in de *Basisverzen* heeft over 'werkelijkheid' in de metafysische zin. In XXII.16 noemt hij *jagat*, 'wereld' of 'universum', maar die term heeft hier een kosmologische betekenis, geen metafysische. Voorts maakt hij geen onderscheid tussen de fenomenale en de denkbare wereld, of tussen realiteit en schijn of verschijning, maar alleen tussen *saṃsāra* als domein van sterfelijkheid en reïncarnatie en *nirvāṇa* als de verlossing of bevrijding daaruit; en zelfs deze begrippen, zo betoogt hij nadrukkelijk in hoofdstuk XXV, zijn leeg. Anders gezegd: zelfs al had Nāgārjuna een begrip als 'wereld' of 'werkelijkheid' gehad, dan nog zou hij dat hoogstwaarschijnlijk als leeg hebben gekenmerkt.

Er is een ander voor de hand liggend bezwaar tegen Priests duiding in termen van conventionele en ultieme werkelijkheid: er is maar één werkelijkheid, zou je denken – dat wil zeggen, één manier waarop de dingen écht in elkaar zitten. Dat impliceert natuurlijk dat 'conventionele werkelijkheid' helemaal geen werkelijkheid is, maar schijn – of zelfs nog erger, een *contradictio in terminis*. Dat maakt het aannemelijker om alleen een onderscheid tussen conventionele en ultieme *waarheid* aan Nāgārjuna toe te schrijven. Dat leidt je natuurlijk meteen naar de vraag wat het begrip 'waarheid' (*tattva* of *satya*) bij Nāgārjuna dan precies inhoudt. Helaas heb ik daar geen antwoord op; ik ken ook geen gedetailleerde hedendaagse discussies of zelfs maar klassieke commentaren die het begrip en de status van waarheid bij Nāgārjuna in detail bespreken. Dat blijkt met name ook uit de zogeheten 'semantische lezingen' die recentelijk van Nāgārjuna gegeven zijn.

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (amsterdamnld)
IP: 146.50.145.212

Westerhoffs semantische lezing

Mark Siderits heeft als eerste een semantische lezing van Nāgārjuna geformuleerd, te onderscheiden van metafysische of realistische lezingen in termen van 'werkelijkheid' en kentheoretische lezingen in termen van kennis en sceptische twijfel. Volgens hem betreft Nāgārjuna's doctrine van leegte niet de aard van de werkelijkheid maar de aard van de waarheid; en aangezien waarheid een semantisch begrip is, vervolgt hij, komt de doctrine van leegte neer op de verwerping van het idee dat de waarheid van een zin afhangt van de ultieme aard van de werkelijkheid (2021:285).

Jan Westerhoff, vandaag de dag mogelijk de invloedrijkste exegeet van Nāgārjuna, bouwt voort op Siderits' lezing. In zijn filosofische inleiding op Nāgārjuna (2009) betoogt Westerhoff dat we Nāgārjuna's herhaalde opmerking dat hij 'geen stelling (*pratijña*) verkondigt', op meerdere manieren kunnen lezen. Ten eerste een 'transcendente interpretatie' (zoals ook Priests lezing), volgens welke Nāgārjuna het bestaan verkondigt van een werkelijkheid die niet in onze taal en begrippen kan worden uitgedrukt. Ten tweede een 'argumentatieve interpretatie', volgens welke Nāgārjuna als een soort premoderne Jacques Derrida de positie van zijn tegenstander als onhoudbaar ontmaskert zonder zelf enige positieve stelling te verdedigen. En ten derde een 'semantische interpretatie', en dit is duidelijk de lezing die zijn eigen voorkeur geniet (2009:H9). Strikt genomen is dit alleen een interpretatie van de *Vigrahavyāvartanī*, een kortere tekst van Nāgārjuna, en specifiek van vers 29 daarvan; maar Westerhoff leest er een taalfilosofische opvatting in die van breder belang is voor Nāgārjuna, en algemener voor de vroege Madhyamaka-traditie die voortkomt uit Nāgārjuna's leer. Overigens wordt deze lezing weer bestreden door Oetke (2003), die betoogt dat het onderscheid tussen verschillende noties van 'stelling' pas in de latere commentaartraditie is ontstaan en niet op Nāgārjuna zelf teruggeprojecteerd moet worden.

Verlossing bestaat uit het niet langer vasthouden aan conceptueel denken

Of een uitspraak leeg is of niet, vervolgt Westerhoff, hangt niet af van het zelfstandig bestaan ofwel van dingen ofwel van taal, maar van de semantiek die we gebruiken om die uitspraak te interpreteren. Volgens hem verzet Nāgārjuna zich nadrukkelijk tegen wat hij een 'standaard-semantiek' noemt, oftewel een in de hedendaagse filosofie lange tijd wijdverbreide opvatting over de relatie tussen taal en wereld. Een standaard-semantiek, legt hij uit, is *realistisch*: ze veronderstelt dat uitspraken betekenisvol zijn omdat ze over onafhankelijk bestaande dingen en eigenschappen gaan. Dit lijkt met name ook de opvatting te zijn van de Nyāya-school. Het feit dat we de eigenschap van roodheid in het Nederlands aanduiden met het woord *rood* is willekeurig en conventioneel, maar volgens een standaard-semantiek is het feit dat eigenschapswoorden overeenkomen met eigenschappen in de buitentalige werkelijkheid dat niet: er bestaat een structurele gelijkenis of isomorfie tussen onze uitspraken en onafhankelijk daarvan bestaande feiten, standen van zaken of stukjes werkelijkheid.

De opvatting dat onze uitspraken niet leeg zijn berust op zo'n standaard-semantiek, betoogt Westerhoff. Daartegenover plaatst Westerhoffs Nāgārjuna een *niet-standaard-semantiek*, die impliceert dat zowel de ontologische vraag – in welke dingen is de wereld opgedeeld? – als de semantische vraag – wat is de relatie tussen woorden en wereld? – slechts beantwoord kan worden met een beroep op conventies. Anders gezegd: Nāgārjuna's middenpad verwerpt de veronderstelling van het zelf-bestaan van de wereld en van het bestaan van een structurele

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (amsterdamnld)
IP: 146.50.145.212

gelijkenis tussen onze woorden en een onafhankelijk daarvan gegeven wereld – een aanname die bijvoorbeeld ook lijkt te worden gemaakt in Wittgensteins *Tractatus*, een werk dat Westerhoff meermaals met Nāgārjuna's *Basisverzen* in verband brengt (Westerhoff 2009:26,184; vgl. Priest 2018:43). Volgens Westerhoff geeft deze lezing van Nāgārjuna ons een idee van hoe een Madhyamaka-opvatting over taal eruit zou kunnen zien.

Dat is een interessante duiding, maar ze leidt tot een buitengewoon problematische conclusie. Volgens Westerhoff komt de Madhyamaka-opvatting over taal en waarheid namelijk neer op de ontkenning van een zelfstandig bestaande wereld waarvan de entiteiten en structuur in de ontologie en structuur van onze taal worden weerspiegeld. Dit impliceert volgens hem een verwerping van het idee dat de waarheid van een uitspraak bestaat uit correspondentie met een feit, en van het idee van een structurele overeenkomst tussen taal en wereld. Volgens deze opvatting, vervolgt hij, kan er daarom ook geen 'ultieme waarheid' bestaan in de zin van een theorie die beschrijft hoe de dingen écht in elkaar zitten (2009:220). Maar dat is natuurlijk lijnrecht in tegenspraak met Nāgārjuna's uitspraak dat er wél zo'n ultieme waarheid is, en sterker nog, dat wie het onderscheid tussen conventionele en ultieme waarheid niet snapt ook de 'diepe waarheid' van de woorden van de boeddha niet begrijpt (XXIV:8-9).

Naar een therapeutische lezing

Hoe zit dat nu? Hoe is het mogelijk dat de meest verfijnde hedendaagse Nāgārjuna-exegeten uitkomen op conclusies die overduidelijk in strijd zijn met diens eigen woorden? Misschien worden Priest, Siderits en Westerhof hier dwarsgezeten door hun academisch- en analytisch-filosofische aannames. Niet alleen deelt Nāgārjuna die aannames niet, hij heeft ook fundamenteel andere doelen dan hedendaagse academische filosofen.

De belangrijkste aanname die Priest, Siderits en Westerhoff delen is de opvatting dat waarheid een semantische notie is. Het semantische waarheidsbegrip is echter pas in de twintigste eeuw door Alfred Tarski ontwikkeld, en ze is zelfs vandaag de dag geen filosofisch gemeengoed. Niets wijst erop dat Nāgārjuna een specifiek semantische notie van waarheid heeft, of zelfs maar dat hij een strikt analytisch onderscheid maakt tussen metafysische, kentheoretische en semantische vragen (vgl. Ferraro 2013). Misschien moeten we daarom niet eens proberen om diens notie van 'ultieme waarheid' (*paramārthatah satyam*) in hedendaagse academisch-filosofische termen te vatten. Eerder lijkt dit een *therapeutische* notie, die neerkomt op het loslaten van zelf-bestaande dingen en begrippen, en leidt tot – of bestaat uit – het tot rust komen van gedachtenobsessies. Dit tot rust komen bestaat uit het je niet langer hechten aan de dingen die je waarneemt of de begrippen waarmee je denkt. Dat sluit allemaal goed aan op de herhaaldelijk door Nāgārjuna gesuggereerde opvatting dat ook het begrip 'leegte' zelf leeg is, en niet meer dan een hulpmiddel in conventionele taal om een (therapeutisch) doel te bereiken dat uiteindelijk niet in taal valt uit te drukken. Zodoende lijkt de redenering van de *Basisverzen* een beetje op die van de vroege Wittgenstein, die ons zoals bekend in *Tractatus* 6.54 aanbeveelt om de ladder weg te werpen nadat we die beklommen hebben.

Deze therapeutische lezing sluit met name ook aan op het idee, ontwikkeld in hoofdstuk XXV van de *Basisverzen*, dat ook het begrip *nirvāṇa* of 'bevrijding' leeg is: het kan niet de verlossing uit de cyclus van wedergeboorte zijn, betoogt Nāgārjuna daar, want dan bestond het op zichzelf en had het dus zelf-bestaan. Hij lijkt hieruit te concluderen dat het besef van leegte en van ontstaan-in-afhankelijkheid *identiek* is aan *nirvāṇa*. Verlossing bestaat dan uit het niet langer vasthouden aan conceptueel denken:

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (amsterdamnld)
IP: 146.50.145.212

> Het tot rust brengen van verlangens, het tot rust brengen van gedachtenobsessies, het gezegende (XXV.24)

Deze passage herhaalt woordelijk de wijding van de *Basisverzen*, waar hij spreekt hij van 'het tot rust brengen van gedachtenobsessies, het gezegende' (*prapañcopaśamaṃ śivam*). Elders vermeldt hij herhaaldelijk rust, het tot rust komen, en de bevrijding van obsessies als doelen, en zegt meermaals met zoveel woorden dat degene die conceptuele onderscheidingen heeft opgegeven tot rust komt en zonder zorg of angst is:

> Zij die obsessief vasthouden aan een onvergankelijke Boeddha, die voorbij het obsessief vasthouden is –
> Vasthoudend als ze zijn, zien ze geen van allen de Boeddha Tathâgata (XXII.15).

En in XVIII.5:

> Door het verdwijnen van karmische kwellingen is er verlossing: karmische kwellingen horen bij [het maken van] conceptuele onderscheidingen.
> Ze ontstaan door gedachtenobsessies; maar gedachtenobsessies houden op in een staat van leegte.

Impliciet maar onmiskenbaar sluit hij hiermee aan op het ideaal van de *bodhisattva*, die bijvoorbeeld ook in de in *Hartsoetra* wordt voorgesteld als 'afwezigheid van gedachtenbelemmering' (*cittavarana*). Dat sluit enigszins aan op Lindtners (1982:249) argument dat de notie van de *bodhisattva* het centrale begrip in Nāgārjuna's werk is, en niet leegte of ontstaan-in-afhankelijkheid. Voor diens populariserende ethische werken, zoals de 'Kostbare krans' (*Rātnavalī*) en de 'Brief aan een vriend' (*Suhrlleka*) is dat idee zonder meer aannemelijk; maar in de *Basisverzen* komt de uitdrukking '*bodhisattva*' in het geheel niet voor. Ook is er al vaker op gewezen dat de lichamelijke praktijk van meditatie, hoe belangrijk ze in het boeddhisme ook is, in de *Basisverzen* geen rol van betekenis speelt.

Nāgārjuna staat dichter bij de hedendaagse analytische filosofie dan je zou denken

Deze meer therapeutische lezing impliceert dat Nāgārjuna uiteindelijk domweg niet erg geïnteresseerd is in metafysische vragen over de werkelijkheid, in kentheoretische vragen over de kenbaarheid daarvan, of in semantische vragen over waarheid en verwijzing. Dit sluit op een interessante manier aan op de recente 'therapeutische' herinterpretatie van Wittgenstein, ook wel aangeduid als 'the new Wittgenstein' (vgl. Crary & Read 2000), die verkondigt dat niet alleen diens late werk, de 'Filosofische onderzoekingen' (1953), maar ook zijn vroege *Tractatus logico-philosophicus* (1921) een primair therapeutische functie heeft. Ook sluit ze aan op de antiek-Griekse en middeleeuw-

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (amsterdamnld)
IP: 146.50.145.212

se opvatting dat de medische wetenschap primair de genezing van het lichaam betreft, en de filosofie een geestelijke geneeskunst (*medicina mentis*) is. En tenslotte is met name de parallellie met Pyrrho's scepsis, die ook nadrukkelijk *ataraxia* of 'onverstoordheid' tot doel heeft, opmerkelijk (vgl. Beckwith 2015).

Zodoende staat Nāgārjuna dichter bij zowel de hedendaagse analytische als de antiek-Griekse filosofie dan je op het eerste gezicht zou denken. Wie weet wat een filosofische verwerking van zijn ideeën, en van het latere boeddhisme meer in het algemeen, nog aan verhelderende of zelfs verlossende inzichten en praktijken op kan leveren.

Literatuurlijst

- **Beckwith, C.** 2015. *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- **Crary, A. & R. Read** (red.). 2000. *The New Wittgenstein*. London: Routledge .
- **Ferraro, G.** 2013. 'A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's "Semantic Interpretation" of Nāgārjuna's Theory of Two Truths'. *Journal of Indian Philosophy* 41, no. 2: 195-219.
- **Garfield, J.** 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press.
- **Hoogcarspel, E**. 2011. *Nāgārjuna: Grondregels van de filosofie van het midden*. Amsterdam: Olive Press.
- **Inada, K.** 1970. *Nāgārjuna: A Translation of His* Mūlamadhyamakakārikā. Tokyo: Hokuseido Press.
- **Kalupahana, D. J.** 1986. *The Philosophy of the Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. Albany, N.Y: State University of New York Press.
- **Leezenberg, M.** Te verschijnen. *Basisverzen van het middenpad*. Amsterdam: Boom.
- **Lindtner, C.** 1982. *Nāgārjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Kopenhagen: Akademisk Forlag.
- **Long, A. A. & D. N. Sedley.** 1987. *The Hellenistic Philosophers*, dl. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Oetke, C.** 2003. 'Some remarks on theses and philosophical positions in early Madhyamaka'. *Journal of Indian philosophy* 31, no. 4: 449-478.
- **Priest, G.** 2018. T*he Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuskoti*. Oxford University Press.
- **Siderits, M.** 2007. *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. Indianapolis: Hackett.
- **Siderits, M. & S. Katsura.** 2013. *Nāgārjuna's Middle Way: Mûlamadhyamakakârikâ*. Boston: Wisdom Publications.
- **Tuck, A.** 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: on the Western Interpretation of Nāgārjuna*. New York: Oxford University Press.
- **Westerhoff, J.** 2009. *Nāgārjuna's Madhyamaka: a Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- **Westerhoff, J.** 2019. *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM (amsterdamnld)
IP: 146.50.145.212