



FACULTEIT PSYCHOLOGIE EN
PEDAGOGISCHE WETENSCHAPPEN

UNIVERSITEIT GENT
Faculteit Psychologie en Pedagogische Wetenschappen
Academiejaar 2009-2010
Eerste Examenperiode

**Is de realisatie van leegte de ultieme sublimatie? Een
vergelijkende literatuurstudie vanuit Lacaniaans-
Boeddhistisch perspectief.**

Masterproef neergelegd tot het behalen van de graad van Master in de Psychologie,
afstudeerrichting Klinische Psychologie
door
Michael De Herdt.

Promotor: Prof. dr. Filip Geerardyn

Ondergetekende, Michael De Herdt, geeft toelating tot het raadplegen van de masterproef door derden.

ABSTRACT

Zowel het boeddhisme als de psychoanalyse reiken ons een alternatief om het menselijk lijden te kunnen dragen. Het boeddhisme leert ons de weg van de leegte (*śūnyatā*), de psychoanalyse deze van de sublimatie. In deze vergelijkende literatuurstudie gaan we na hoe we de realisatie (*jñāna*) van leegte kunnen conceptualiseren aan de hand van het rijke psychoanalytische conceptenkader. Voor deze vergelijking maken we respectievelijk gebruik van Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* en Lacans zevende seminarie, aangevuld met secundaire literatuur. In het proces van sublimatie wordt een object verheven tot de waardigheid van het Ding. Om de boeddhistische leegte te kunnen begrijpen maken we een onderscheid tussen de metafysica van de leegte, die staat voor een intellectueel begrip van leegte, en de realisatie van leegte, die verwijst naar het meditatief doorgronden van leegte. Wanneer we de leegte realiseren (*jñāna*) en de werkelijkheid zien zoals deze is, zijn we vrij van elke gehechtheid (*taṇhā*). We bieden drie lezingen van de boeddhistische leegte. In een eerste lezing volgen we Lacans definitie van sublimatie en beschouwen we het Ding als een bron van het kwaad. Deze lezing is compatibel met de metafysica van de leegte. In een tweede en derde lezing beperken we Lacans definitie van het Ding tot leeg en onkenbaar, enkel zo kunnen we de reikwijdte van de realisatie van leegte onder ogen zien. Hierbij stellen we vast dat de realisatie van leegte voorbij een gewone sublimatie gaat omdat men zich losmaakt van elke conceptuele fixatie of zinsbegoocheling.

Trefwoorden: boeddhisme, leegte, Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā, realisatie, psychoanalyse, sublimatie, Lacan, psychische gezondheid, Ding

DANKWOORD

In de eerste plaats bedank ik graag Prof. dr. Geerardyn. Dankzij hem kreeg ik de kans het boeddhisme met de psychoanalyse te vergelijken. Hij gaf me niet alleen de nodige ruimte om mijn eigen weg te zoeken in deze tradities, tevens ontving ik steeds zeer waardevolle feedback. Keer op keer reikte hij me op een heldere manier stukjes psychoanalytische theorie aan, die ik kon gebruiken bij mijn vergelijking. Ook zorgde hij er altijd voor dat ik me hield aan de vereisten van een masterproef door me er op te wijzen dat ik mijn ideeën diende op te bouwen aan de hand van een duidelijke onderzoeksvraag.

Vervolgens gaat mijn dank uit naar mijn vader, die me maakte tot de persoon die ik nu ben. Mijn vader speelde een belangrijke rol in de gestaag ontwikkelde aantrekking voor het boeddhisme. Eerst intellectueel, later ook in de meditatiepraktijk. We voerden niet alleen levendige discussies maar hij wees me ook, vanuit zijn eigen meditatieve ervaring, op enkele belangrijke nuances. Dankzij zijn netwerk kwam ik in contact met Lama Zeupa, een Tibetaanse boeddhistische monnik, die mijn vergelijking tussen het boeddhisme en de psychoanalyse van de nodige grond voorzag. Hij wees me op Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*, een oude Sanskritische tekst waar de leegte (*śūnyatā*) aan een uitvoerig onderzoek wordt onderworpen. Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* was gedurende meer dan twee jaar een trouwe gezelschap op de trein, op reis of in vrije momenten. Met veel moeite doorwrochte ik zijn cryptische verzen, maar het was het meer dan waard. Dit werk leerde me dat boeddhisme geen filosofie is die men kan aannemen of verwerpen maar een levenswijze is die men moet beoefenen in meditatie. Enkel zo kan je voor anderen een geduldig, warm en wijs persoon worden.

Als laatste wil ik Siska bedanken voor haar niet aflatende steun, geduld en interesse die zij steeds kon opbrengen. Onze gezamenlijke reis naar India, de plaats van oorsprong van het boeddhisme, zal ik niet gauw vergeten.

Tot slot hoop ik dat dit werk mag bijdragen tot een vermindering van het lijden in deze wereld, al was het slechts een ogenblik in iemands leven.

INHOUDSOPGAVE

INLEIDING	1
1. Hoe maken we de vergelijking tussen het boeddhisme en de psychoanalyse?	1
2. Op welk vlak zijn het boeddhisme en de psychoanalyse gelijk?	4
3. Probleemstelling	6
DEEL I: WAT IS SUBLIMATIE? EEN LACANIAANS PERSPECTIEF	8
1. Freudiaanse sublimatie	8
2. Lacaniaanse sublimatie	11
2.1 La Chose	11
Freud.	11
Kant.	12
Lacan.	13
2.2 Het verheffen van een object tot de waardigheid van het Ding	15
De leegte.	15
De hoofse liefde.	16
Het object van sublimatie.	17
Creatio ex nihilo.	19
Sublimering als een weg naar psychische gezondheid.	21
3. Voorlopige conclusie: Drie logische tijden in de sublimatie	24
DEEL II: WAT IS DE REALISATIE VAN LEEGTE? EEN BOEDDHISTISCH PERSPECTIEF	26
1. Inleiding in het boeddhisme	26
1.1 De duizend gezichten van het boeddhisme	26
1.2 De Boeddha en leegte	27
1.3 De drie voertuigen of scholen	31
Hīnayāna-boeddhisme.	31
Mahāyāna-boeddhisme.	31
Vajrayāna-boeddhisme.	33
1.4 De drie stadia	33
2. Nāgārjuna	36
2.1 Inleiding	36

Wie was Nāgārjuna?	36
Methodologie.	37
Tot wie richt Nāgārjuna zijn <i>MMK</i> ?	41
De <i>MMK</i> .	42
2.2 Leegte als middenweg tussen absolutisme en nihilisme	44
Leegte is de afwezigheid van inherent bestaan (<i>svabhāva</i>).	44
“Lang leve de leegte!”.	45
2.3 Eenheid van leegte en interafhankelijkheid (MMK XXIV:18)	47
2.4 De eenheid van leegte, interafhankelijkheid en verbale conventie (MMK XXIV:18)	49
2.5 Is leegte een ultieme waarheid? (MMK XXIV: 8-12)	50
Wat is het verschil tussen de conventionele en de ultieme waarheid?	51
Is er wel een ultieme waarheid?	52
2.6 Voorlopige conclusie	59
3. Hoe draagt de <i>MMK</i> bij tot de realisatie van leegte?	61
DEEL III: DRIE PSYCHOANALYTISCHE LEZINGEN VAN DE BOEDDHISTISCHE LEEGTE	66
1. Śūnyatā versus vide	66
2. Sublimatie in stricto sensu: De metafysica van de leegte	69
3. De realisatie van leegte als de ultieme sublimatie	69
4. Voorlopige conclusie	71
BESLUIT	73
1. Bevindingen	73
2. Implicaties voor verder onderzoek	76
BIJLAGE A: CAUSALITEIT: INHERENTE KRACHTEN OF VOORWAARDEN?	78
1. Metafysisch perspectief	78
2. Metapraxisch perspectief	82
BIJLAGE B: EEN ANALYSE VAN ZELF EN VERSCHIJNSELEN	83
1. Hoofdstuk IV: De aggregaten (<i>skandhas</i>)	83
2. Hoofdstuk XVIII: Het zelf	86
BIJLAGE C	88

1. Kaccāyanagotta-sūtra (Katyāyāna-sūtra)	88
2. Samyutta Nikaya 44:10	89
3. Verzen <i>MMK</i>	89
3.1 Vers I:1	89
3.2 Vers I:2	90
3.3 Vers I:3	90
3.4 Vers I:4	90
3.5 Vers I:5	91
3.6 Vers I:10	91
3.7 Vers IV: 1	91
3.8 Vers IV:5	92
3.9 Vers IV:7	92
3.10 Vers IV:8-9	92
3.11 Vers V:7-8	93
3.12 Vers XIII:8	94
3.13 Vers XV:7	94
3.14 Vers XVI:9	94
3.15 Vers XVIII:1	95
3.16 Vers XVIII:2	95
3.17 Vers XVIII :3	95
3.18 Vers XVIII:6	96
3.19 Vers XVIII:9	96
3.20 Vers XVIII:10-11	96
3.21 Vers XXII:11	97
3.22 Vers XXIV:8-12	97
3.23 Vers XXIV:14	98
3.24 Vers XXIV:18	98
3.25 Vers XXIV:38	99
3.26 Vers XXIV:39	99
3.27 Vers XXIV:40	99
3.28 Vers XXV:1	100
3.29 Vers XXV:10	100
3.30 Vers XXV:19-20	100
3.31 Vers XXVI:7	101
3.32 Vers XXVII:30	101
BIJLAGE D: VERKLARENDE WOORDENLIJST	102
REFERENTIES	105

INLEIDING

Ik buig voor Boeddha's
die de voorwaardelijkheid onderwijzen
(geen dood, geen geboorte,
geen niets, geen eeuwigheid,
geen aankomst, geen vertrek,
geen gelijkheid, geen verschil)
en fixaties opheffen. (MMK: inleidende verzen)
(Batchelor, 2001, p. 89)

Waarom maken we een vergelijkende literatuurstudie tussen het boeddhisme, een religie, en de psychoanalyse, een seculiere psychologie? Een eerste reden situeert zich in de rijkdom aan bruikbare concepten, die de psychoanalyse ons biedt, om andere tradities te kunnen kaderen. Dit vormt dan ook de wijze waarop we de vergelijking maken tussen het boeddhisme en de psychoanalyse. Een tweede reden vinden we in een punt waar het boeddhisme en de psychoanalyse elkaar raken. Zowel het boeddhisme als de psychoanalyse nemen het menselijke lijden als een antroposofisch vertrekpunt. Gelukkig laten ze het niet bij deze vaststelling en reiken ze ons een weg aan zodat we het lijden kunnen dragen en er anders mee om kunnen gaan (De Block, 2004; De Wit, 1998).

1. Hoe maken we de vergelijking tussen het boeddhisme en de psychoanalyse?

In de literatuur vinden we enkele pogingen om het boeddhisme en het oosterse denken te beschouwen vanuit het conceptenkader van de psychoanalyse. Freud was de eerste die een vergelijking probeerde te maken. In zijn briefwisseling met Romain Rolland, een Franse schrijver die zich interesseerde voor de oosterse religies, analyseerde Freud het oceanische gevoel. Deze “grenzeloze” en “onbepaalde” eenheid met het universum beschouwde Freud als een regressie naar een “onbegrensd narcisme” waar geen onderscheid bestaat tussen ik en ander, tussen binnen en buiten (Freud, 2006[1930], pp. 461-468). Freuds analyse werd binnen de analytische wereld snel als gemeengoed ervaren. Toch waren er ook vooraanstaande volgelingen van Freud zoals Fromm, Jung en Otto, die een levendig intellectueel contact met het zenboeddhisme onderhielden. Dit culmineerde in enkele interessante psychoanalytische interpretaties van zen. Zo maakte Jung in een lijvig voorwoord van het boek *An Introduction to Zen Buddhism* (Suzuki, 1948) een psychoanalytische interpretatie van de ervaring van *satori* of *verlichting*. Later schreven De Martino, Fromm & Suzuki (1960) het boek *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, waar de psychoanalyse meer rechtstreeks aan bod kwam. Ook Lacan verwijst in

zijn retour à Freud meerdere malen naar het boeddhisme en het oosterse denken (Lacan, 1975[1954-1955], p. 7; Lacan, 1986, p. 148; Lacan, 2004[1962-1963], 15 mei 1963). Het is mogelijk dat Lacan op zijn reizen naar Japan, waar het zenboeddhisme prominent aanwezig is, inspiratie opdeed voor zijn seminaries (Razavet, 2008, p. 149). Dat deze denkpiste niet uit de lucht gegrepen is lezen we ook in het boek *Jacques Lacan, Maître Zen?* (Schneiderman, 1985).

Deze psychoanalytische lezingen van het boeddhisme slagen er echter niet in om het boeddhisme in zijn context te plaatsen. Een veel voorkomende fout, die ook in bovenstaande studies werd gemaakt, bestaat erin het boeddhisme te beschouwen als een westerse filosofie, psychologie of religie. Terwijl het boeddhisme een combinatie van alle drie is. Om deze reden wordt er wel eens gezegd dat het boeddhisme duizend gezichten kent (Goetghebeur, 2008). Ten eerste is het boeddhisme bovenal een religieusfilosofische traditie die ontstond in het veld van het rijke Indiase gedachtegoed, waar er geen duidelijk demarcatiecriterium bestond tussen religie en filosofie (Cho, 2002). Een belangrijk criterium om het boeddhisme geen religie te noemen situeert zich in het niet-confessionele karakter dat alle leringen van de Boeddha doordrenkt:

Net zoals men de zuiverheid van goud uittest door het in vuur te leggen, te bewerken en te onderzoeken aan een toetssteen, zo moeten jullie, o monniken, mijn woorden pas accepteren na ze aan een kritisch onderzoek te hebben onderworpen, en niet uit eerbied voor mij. (Dalai Lama, 2000, p. 48)

Door alles aan een kritisch onderzoek te onderwerpen is er in het boeddhisme geen plaats voor dogma's. Maar het boeddhisme is evenmin een filosofie. Net als alle andere wereldreligies biedt het een soteriologische weg uit het menselijke lijden. Hiertoe zet het boeddhisme de beoefening van meditatie centraal. Dit maakt dat het boeddhistische corpus dan ook voornamelijk gelezen moet worden als een *metapraxis*, waar men adviezen en commentaren geeft over hoe men moet mediteren om het menselijke lijden op te heffen en niet als een *metafysica* over de werkelijkheid. Toch blijven veel moderne westerse onderzoekers van het boeddhisme, zij het filosofen, zij het filologen, geneigd om de boeddhistische teksten te lezen als een metafysica, conform hun eigen westerse filosofische achtergrond (Cho, 2002; Schroeder, 2000). Ten tweede is het boeddhisme ook een veelzijdige psychologie. Het accent op meditatie had tot gevolg dat er een uitgebreide literatuur ontstond over de werking van de menselijke psychologie (De Wit, 1998). Het speciale statuut van het boeddhisme leidde zowel nu als in het verleden tot vele misinterpretaties, vaak gegrond in een gebrek aan rechtstreeks en levendig contact met het boeddhisme.

In tegenstelling tot oudere studies probeert de modernere literatuur in de vergelijking tussen het boeddhisme en de psychoanalyse wel het accent op de meditatieve praktijk te leggen. Recent ontpopte Epstein (1997, 1999, 2007) zich tot iemand die een brug wil slaan tussen de freudiaanse psychoanalyse en het (Tibetaans) boeddhisme. Ook de verzamelde essays in het boek *Psychoanalysis and Buddhism: An Unfolding Dialogue* (Safran, 2003) proberen deze stap te zetten. Deze moderne auteurs maken echter geen diepgaande analyse, ze blijven doorgaans aan de oppervlakte van het boeddhisme en de psychoanalyse. Deze masterproef wil hieraan tegemoet komen door primaire bronnen te gebruiken om het boeddhisme en de psychoanalyse te vergelijken.

Naast dit cruciaal onderscheid tussen metafysica en metapraxis kenmerkt een westerse studie van het boeddhisme zich door een tweede moeilijkheid: de taal. Het boeddhistische canon werd oorspronkelijk vormgegeven in het Pali en ontwikkelde zich later in het Sanskriet. Om de leesbaarheid te bevorderen vertalen we in deze literatuurstudie de boeddhistische termen in het Nederlands, doch bij hun eerste verschijning gaan ze altijd vergezeld van hun Sanskritische equivalent. Wanneer het ons noodzakelijk lijkt om de tekst te verduidelijken voegen we opnieuw de Sanskritische term toe. Gezien het Sanskriet een oude, rijke Indo-Europese taal is, waarvan de woorden vaak meerdere betekenislagen kennen, zijn we in sommige gevallen genoodzaakt meerdere Nederlandse vertalingen te hanteren. Om conceptuele verwarring te vermijden laten we in dat geval het Nederlands altijd vergezeld gaan van hun equivalent in het Sanskriet. In zeldzame gevallen is een Nederlandstalige vertaling zelfs onmogelijk en gebruiken we enkel de Sanskritische term. Voor onze Nederlandse vertaling baseren we ons op de bestaande Engelstalige en Nederlandstalige literatuur van het boeddhisme. Het is tevens altijd mogelijk om in de verklarende woordenlijst de juiste Sanskritische term terug te vinden.

In tegenstelling tot voorgaande studies neemt deze vergelijkende literatuurstudie zowel de metafysische als de metapraxis lezing van het boeddhisme in zich op. We tonen hierbij aan dat de metafysische bedenkingen wel helpen om het boeddhisme conceptueel te begrijpen en mensen op het pad van het boeddhisme te brengen maar dit helpt hen niet om hun lijden te verminderen. Het ophouden van het lijden (*nirvāṇa* of *satori*) is enkel mogelijk via de meditatieve praktijk. Deze studie wil het boeddhisme bovenal lezen als een metapraxis om haar de plaats toe te kennen die ze verdient. Net als in eerdere studies kaderen we het boeddhisme aan de hand van de concepten van de psychoanalyse. Bovendien baseren we ons op primaire auteurs van beide tradities (Lacan & Nāgārjuna) en trachten we een diepgaande analyse te maken. Dit om tegemoet te komen aan de door ons geuite kritiek op Epstein (1997, 1999, 2007) en de verzamelde essays van het boek *Psychoanalysis and Buddhism: An Unfolding Dialogue* (Safran, 2003). Waarom beperken we ons tot een conceptuele lezing (metafysica) van de

psychoanalyse terwijl deze ook een praktijk kent (metapraxis)? Hier zijn verschillende redenen voor. Voordat we deze redenen kunnen behandelen lichten we eerst onze onderzoeksvelden toe.

2. Op welk vlak zijn het boeddhisme en de psychoanalyse gelijk?

Zowel het boeddhisme als de psychoanalyse nemen het allesdoordringende menselijke lijden als antroposofisch vertrekpunt. Zo verwoordt de Boeddha in zijn eerste edele waarheid dat alles lijden is (*duḥkha*) en beschouwt Freud de mens als een ziek dier. Maar zowel het boeddhisme als de psychoanalyse reiken ons een weg om het menselijke lijden te kunnen dragen en er mee om te gaan. Het boeddhisme leert ons de weg van de leegte (*śūnyatā*) en de psychoanalyse toont ons het pad van sublimatie.

Boeddhisme biedt ons de weg van de leegte (*śūnyatā*), die ons leert dat alle fenomenen veranderlijk, interafhankelijk (*pratītyasamutpāda*) en slechts een verbale conventie zijn (Garfield, 1995). Dit geeft ons de ruimte om ons aan niets vast te hechten (*taṇhā*), zelfs niet aan het idee dat we ons aan niets vasthechten. Om geluk te vinden is het essentieel dat we de werkelijkheid proberen te zien zoals hij is en er geen conceptuele (*prapañca*) inherente (*svabhāva*) ideeën over construeren (Batchelor, 2001; Kalupahana, 1986). Om de leegte te kunnen ervaren moet deze worden gerealiseerd in de meditatieve praktijk en volstaat het niet om de leegte louter te beschouwen als een interessante filosofie. Dit onderscheid duiden we respectievelijk aan met de *realisatie van leegte* en de *metafysica van de leegte*. We beperken de onuitputtelijke boeddhistische literatuur over de leegte (*śūnyatā*) tot Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* (*De Fundamentele Wijsheid van de Middenweg*), dit onder meer op aanraden van Lama Zeupa (persoonlijke communicatie), een Tibetaanse boeddhistische monnik. In wat volgt korten we de *Mūlamadhyamakakārikā* af tot *MMK*. De *MMK* is een cryptische Sanskritische tekst uit de tweede eeuw n.Chr., die we bespreken aan de hand van diverse Engelstalige vertalingen. Nāgārjuna's *MMK* wordt zowel in de traditionele als in de moderne wetenschappelijke literatuur aanzien als een uitzonderlijke, ongeëvenaarde tekst die een enorme invloed uitoefende op de ontwikkeling van de boeddhistische traditie. Het is niet zonder reden dat men Nāgārjuna de tweede Boeddha noemde. Nāgārjuna bekritiseerde in zijn *MMK* de ontstane orthodoxie na het overlijden van de Boeddha en stond zo aan de wieg van de belangrijkste reformatie in de geschiedenis van het boeddhisme, het Mahāyāna. Nāgārjuna ijverde niet voor een ander boeddhisme maar hij stak de leringen van de Boeddha in een nieuw kleedje en paste dit toe op de problemen van zijn tijd. Hiervoor behandelde hij in zijn *MMK* de leegte (*śūnyatā*) als een tegengif voor elke mogelijke fixatie (*prapañca*), zij het op nihilisme, zij het op absolutisme. Vanuit zijn eigen ervaring schets hij ons een beeld van wat de realisatie

(*jñāna*) van leegte inhoudt (Batchelor, 2001; Garfield, 1995; Garfield & Priest, 2003; Inada, 1970; Kalupahana, 1986; Loy, 2008; Traleg Kyabgon, 2003).

Ook de psychoanalyse biedt ons een weg om het menselijk lijden te dragen, de sublimatie. In deze vergelijkende literatuurstudie achterhalen we eerst wat Freud initieel bedoelde met het idee van sublimatie om dit dan vervolgens diepgaand te analyseren aan de hand van Lacans (1986) *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la Psychanalyse*. Net als bij het boeddhisme bieden we ook in het psychoanalytische deel een Nederlandse vertaling van de concepten. Niettemin gaan ze bij hun eerste verschijning vergezeld van hun Franse oorsprong. In het zevende seminarie besteedt Lacan zes lessen aan de sublimatie en haar relatie met het *Ding* (De Kesel, 2002). Prof. Dr. Geerardyn (persoonlijke communicatie) wees op de gelijkenis tussen de boeddhistische leegte (*śūnyatā*) en de leegte (*le vide*) van de sublimatie, zo kwamen we dit seminarie op het spoor (Lacan, 1986, p. 155). In zijn zevende seminarie definieert Lacan (1986, p. 133) de sublimatie als volgt: “la sublimation (...) élève un objet (...) à la dignité de la Chose”. In de sublimatie wordt een object verheven tot de waardigheid van het per definitie onkenbare Ding (*la Chose*) (Lacan, 1986, p. 133). We beargumenteren in dit eindwerk dat dit object voornamelijk moet gedacht worden als een betekenaar die door het proces van sublimatie bewerkt (*signifiant façonné*) wordt (Lacan, 1986, pp. 144-147, 150). Zo wordt deze bewerkte betekenaar, naar het voorbeeld van het Ding, een extiem centrum waarrond ons hongerig verlangen zich organiseert. Deze bewerkte betekenaar is, net als alle andere betekenaars, per definitie leeg en betekenisloos. Dit impliceert niet alleen dat eender welke betekenaar tot de waardigheid van het Ding kan verheven worden maar ook dat ons verlangen circuleert rond een leegte. De sublimatie geeft ons een lege zinsbegoocheling (*mirage*) waarrond we ons onstilbaar verlangen organiseren (Lacan, 1986, p. 119). De illusie dat we naar iets schijnbaar tastbaar verlangen biedt ons voldoening (De Kesel, 2002; Lacan, 1986; Saint-Cyr, 2008). De sublimatie kan tot stand komen door het proces van een psychoanalytische kuur, maar zij kan evengoed spontaan ontstaan. Het is interessant om op te merken dat de sublimatie in de literatuur gezien wordt als *een* mogelijk eindpunt van de psychoanalytische kuur (De Block, 2004). Op die manier kan de sublimatie beschouwd worden als *een* beeld voor wat een psychoanalytische kuur tot stand kan brengen.

Nu we verduidelijkt hebben wat het onderwerp uitmaakt van onze vergelijkende literatuurstudie kunnen we terugkeren naar de vraag waarom we de praxis van de psychoanalyse, de kuur, buiten beschouwing laten en ons beperken tot een conceptuele studie van de sublimatie en de psychoanalyse. Hiervoor hebben we drie argumenten. Een eerste punt heeft te maken met het tot stand komen van de sublimatie. In de literatuur lezen we dat een sublimatie zowel spontaan als door het proces van een psychoanalytische kuur tot stand kan

komen (De Block, 2004). De analytische kuur is bijgevolg niet strikt noodzakelijk om een sublimatie tot stand te brengen. Ten tweede stellen we vast dat er een fundamenteel discrepantie bestaat tussen de psychoanalytische kuur en boeddhistische meditatie. De psychoanalytische kuur bevindt zich voornamelijk in het woord (of de betekenaar), wat in tegenspraak is met het doel van meditatie op leegte: loskomen van alle mogelijke ideeën (*prapañca*) over de werkelijkheid en het zelf. Meditatie is dan ook, op de korte instructie na, uiterst non-verbaal. Ten derde wil deze studie voornamelijk onderzoeken hoe men een psychoanalytisch kader kan scheppen om de realisatie van leegte te begrijpen. Onze hoofdonderzoeksvraag legt dus voornamelijk het accent op een correct begrip van de boeddhistische ervaring, en niet zozeer op de psychoanalytische praktijk. Deze argumenten maken dat we ons in deze studie beperken tot een conceptuele interpretatie van sublimatie die we zullen toepassen op het eindpunt van meditatie, de realisatie van leegte.

3. Probleemstelling

Hoe kunnen we de realisatie (*jñāna*) van leegte (*śūnyatā*) conceptualiseren aan de hand van het begrippenkader van de psychoanalyse? Om onze hoofdonderzoeksvraag te beantwoorden ontleden we in een eerste deel de Lacaniaanse sublimatie en in een tweede deel de leegte (*śūnyatā*). Allereerst analyseren we de Lacaniaanse sublimatie. Hiervoor bespreken we eerst Freuds initiële ontwikkeling van sublimatie om dan vervolgens Lacans boutade over sublimatie, “la sublimation (...) élève un objet (...) à la dignité de la Chose” (Lacan, 1986, p. 133), woord voor woord te analyseren en in zijn context te plaatsen. Allereerst onderzoeken we de aard van het Ding en zijn oorsprong in het oeuvre van Freud en Kant. Vervolgens bestuderen we het statuut van het object en het proces van elevatie naar de waardigheid van het Ding. We sluiten af met een overzichtstabel die aangeeft hoe wij het proces van sublimatie begrijpen.

In een tweede deel bespreken we de realisatie (*jñāna*) van leegte (*śūnyatā*), ons baserend op Nāgārjuna’s *MMK*. Het eerste inleidende hoofdstuk biedt een schets van het boeddhisme. Dit laat ons toe om Nāgārjuna’s *MMK* in een historisch perspectief te plaatsen. Hiervoor definiëren we het boeddhisme, werken we Boeddha’s visie op de leegte uit, bieden we een weergave van de verschillende boeddhistische scholen en bespreken we de drie stadia in de beoefening van het boeddhisme. In een tweede hoofdstuk gaan we dieper in op Nāgārjuna’s *MMK* en zijn omschrijving van de realisatie van leegte. In eerste instantie kaderen we Nāgārjuna en zijn werk, de *MMK*, binnen zijn historische context. Vervolgens gaan we uitgebreid in op de gehanteerde methodologie om de *MMK*, een eeuwenoude, boeddhistisch Sanskritische tekst, te kunnen interpreteren. Daarna wijden we vier secties uit aan de realisatie

van leegte. We sluiten af met een samenvatting over wat de realisatie van leegte inhoudt en bespreken de wijze waarop de *MMK* gebruik kan worden om de leegte te realiseren.

In een derde deel beantwoorden we onze hoofdonderzoeksvraag: Hoe kunnen we de realisatie van leegte conceptualiseren aan de hand van het begrippenkader van de psychoanalyse? In een eerste hoofdstuk gaan we na in welke mate de leegte van het boeddhisme verschilt met de leegte van de psychoanalyse. In een tweede en derde hoofdstuk bieden we drie lezingen van de boeddhistische leegte aan de hand van de Lacaniaanse sublimatie.

DEEL I: WAT IS SUBLIMATIE? EEN LACANIAANS PERSPECTIEF

Lacan (1986, p. 133) definieert in *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la Psychanalyse* de sublimatie met een boutade: “La sublimation (...) élève un objet (...) à la dignité de la Chose”. In deel I van deze masterproef ontleden we deze rijke uitspraak woord voor woord, wat ons een antwoord verschaft op onze eerste onderzoeksvraag: Wat is de sublimatie? In eerste instantie keren we terug naar Freud om de origine van het woord sublimatie te achterhalen om dan vervolgens de Lacaniaanse sublimatie aan een uitvoerig onderzoek te onderwerpen. Enkele retours à Freud schuwen we niet om Lacans idee van sublimatie beter te begrijpen. Voor de analyse van sublimatie baseren we ons op de primaire lectuur van Freuds *Ontwerp van een Psychologie* (1895) en Lacans *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la Psychanalyse* (1986), aangevuld met *De Blocks De Vogel van Leonardo* (2004), *De Kesels Eros & Ethiek: Een Lectuur van Jacques Lacans Séminaire VII* (2002) en Saint-Cyrs *Architecture et Psychanalyse: L'art de Bâtir dans la Théorie Lacanienne de la Sublimation* (2008) als secundaire bronnen.

1. Freudiaanse sublimatie

Sublimatie is geen concept dat Freud zelf had ontdekt maar het was een idee dat hij ontleende aan de *cultuurhistorici* (Freud, 2006[1905], p. 79). Deze cultuurhistorici, waarvan Nietzsche één was, inspireerden zich op hun beurt op Plato's vormgeving van sublimatie. In al deze conceptualisaties van sublimatie staat een psychisch welbevinden centraal. De freudiaanse sublimatie verschijnt voor het eerst ten tonele in *Brief 61* aan Fliess (1897) en in *Manuscript L* van 2 mei 1897. De uitwerking van het concept bezorgde Freud veel kopzorgen; contradicties en heterogeniteit zijn dan ook het gevolg (De Block, 2004; Saint-Cyr, 2008). Een eenduidige freudiaanse theorie van de sublimatie ontbreekt. *Le Vocabulaire de la Psychanalyse* (Laplanche & Pontalis, 2002, p. 467) maakt zelfs gewag van een lacune in het psychoanalytische denken: “L'absence d'une théorie cohérente de la sublimation reste une des lacunes de la pensée psychanalytique”.

In zijn *Drie Verhandelingen over de Theorie van de Seksualiteit* formaliseert Freud (1905, p. 79) de sublimatie: “De cultuurhistorici lijken unaniem van mening te zijn dat door deze afbuiging van seksuele drijfkrachten naar andere dan seksuele doelen – een proces dat de naam *sublimering* verdient – krachtige componenten vrijkomen voor alle culturele prestaties”. Onder culturele prestaties verstaat Freud “arbeid, techniek, kunst, zindelijkheid, wetenschap, politiek[, religie] en het rechtssysteem” (De Block, 2004, p. 14). Later in zijn oeuvre koppelt Freud de sublimatie aan hogere doelen (*höheres Ziel*) (Saint-Cyr, 2008):

Zodra geen enkele andere vorm van seksuele bevrediging volgt, de persoon zich blijft onthouden en er niet in slaagt zijn libido te sublimeren, oftewel de seksuele excitatie op een hoger doel [*höheres Ziel*] te richten, is nu de voorwaarde vervuld waaronder de onbewuste fantasie wordt geactiveerd, voortwoekert en zich, met alle kracht van de behoefte aan liefde, althans in een deel van haar inhoud als ziektesymptoom doorzet. (Freud, 1908, p. 359)

Onder de aldus aangewende drijfkrachten spelen die van de seksuele impulsen een belangrijke rol; ze worden daarbij gesublimeerd, oftewel van hun seksuele doelen afgebogen en op sociaal hoger staande [*auf sozial höherethende*], niet meer seksuele doelen gericht. (Freud, 1916-1917, pp. 225-226)

Uit deze drie citaten over sublimatie kunnen we het volgende destilleren: De sublimatie deseksualiseert de seksuele drift en richt deze naar een hoger doel. In deze definitie van sublimatie staan drie begrippen centraal: (1) de seksuele drift, (2) de deseksualisering en (3) de hogere doelen. De Block (2004) argumenteert in zijn boek *De Vogel van Leonardo* dat de precieze invulling van deze begrippen de definitie van sublimatie problematisch maakt. Allereerst (1) vraagt hij zich af wat Freud precies bedoelde met deze seksuele driften en wat een drift überhaupt seksueel maakt. Vervolgens (2) wijst hij ons op de moeilijkheid om een libido te deseksualiseren. Een kritiek die Lacan ook in zijn vierde seminarie, *La Relation d'objet*, aankaartte: “Je dois dire qui c’est là quelque chose de très difficile à concevoir – une délibidination de la libido, une désaggressivation de l’agressivité” (Lacan, 1994[1956-1957], p. 427)¹. Deze kritiek gaat niet helemaal op gezien Freud van mening was dat een volledige deseksualisatie onmogelijk is. Er blijft steeds een deel van de seksuele drift persisteren, die bevredigd moet worden (Saint-Cyr, 2008). Ten derde (3) beschikte Freud niet over een duidelijk demarcatiecriterium om een onderscheid te maken tussen het sublimatorische, de hogere doelen, en het niet-sublimatorische. Verschillende pogingen om een criterium in te stellen overtuigden niet. Noch sociale waardering (Lacan, 1986, p. 113), noch het al dan niet therapeutische karakter van de sublimatie volstonden als demarcatiecriterium. Zo lag de weg open om alle menselijke activiteiten cultureel te noemen, wat Lacan in zijn eerste onderwijsperiode (‘50-‘60)

¹ Het citaat in een ruimere context: “Ce terme de sublimation a été depuis lors repris par un certain nombre d’auteurs de la communauté psychanalytique, qui le tient à la notion de neutralisation, désinstinctualisation de l’instinct. Je dois dire qui c’est là quelque chose de très difficile à concevoir – une délibidination de la libido, une désaggressivation de l’agressivité. Voici les termes que nous voyons le plus couramment fleurir sous la plume de Hartmann et Loewenstein. Ils ne nous éclairent guère sur le mécanisme de la sublimation” (Lacan, 1994[1956-1957], p. 427).

aanzette om de menswording louter vanuit de symbolische orde te denken. Bovendien kennen deze hogere doelen of culturele prestaties nog een tweede probleem: ze impliceren psychische gezondheid. Maar is dit wel mogelijk (De Block, 2004; Saint-Cyr, 2008)? Deze vaststellingen doen De Block (2004) besluiten dat het idee van sublimatie niet alleen een (1) overbodig maar ook een (2) onmogelijk begrip is binnen de freudiaanse psychoanalyse. Het is overbodig (1) omdat het symptoom, als defensie tegen de drift, evengoed de culturele en sociale activiteiten van de mens kan verklaren. De onmogelijkheid (2) verwijst naar de tegenstelling van psychische gezondheid met de pessimistische antropologische aannames van Freud doorheen zijn hele werk. Freud verheft de pathologische structuren tot structuren van het mens-zijn. Normaliteit of psychische gezondheid zijn een ijdele illusie. Hoe kan men dan spreken van een sublimatie van de pathologische, psychische mechanismen (De Block, 2004)?

De Block (2004) besluit dan ook dat elke verdere, psychoanalytische conceptualisering van sublimatie – inclusief deze van Lacan – een spook najaagt dat het zelf heeft gecreëerd (De Block, 2004, p. 167). Toch lijkt het ons dat De Block (2004) op die manier het kind met het badwater weggooit. Sublimatie kent wel degelijk zijn theoretische nut. Ten eerste, en dat erkent ook De Block (2004), heeft Freud nooit geprobeerd een coherent theoretisch systeem uit te denken. Enerzijds omdat hij niet altijd bereid was om oude ideeën te conformeren aan nieuwe ontwikkelingen in zijn conceptueel kader. Anderzijds omdat Freud zijn psychoanalyse vorm gaf in en voor de begeleiding van neurotische, psychiatrische patiënten. Wanneer Freud ontdekte dat bepaalde culturele activiteiten een genezende (lees: pijnverlichtende) waarde hadden voor mensen beschreef hij dit, los van het uitgangspunt dat mensen pathologisch zijn. Is dit in contradictie met andere denkpijlers in zijn theorie? Ja, maar deze incoherentie wordt grotendeels opgeheven als men niet dogmatisch uitgaat van het idee dat elke mens een ziek dier is. Ten tweede haalt Lacans sublimeringstheorie, die overigens erg verschillend is van deze van Freud, De Blocks argumentatie tegen sublimatie nog meer onderuit. Zo gaat Lacans vormgeving van sublimatie niet in tegen de antropologische uitgangspunten van de psychoanalyse. In tegenstelling tot Freud is Lacan van mening dat de sublimatie geen preciaire bescherming tegen het menselijke leed biedt maar ze er vooral een confrontatie mee is: “Le sujet se confronte à sa souffrance tout en confrontant à la Chose, soit à l’insupportable de son irrépresentabilité, à l’horreur, à la destruction, à la mort, bref, au réel du désir. D’où le danger de toute sublimation” (Saint-Cyr, 2008, p. 10). Sublimatie is dan ook geen onmogelijk begrip. Dan rest er ons nog de vraag te stellen of het idee van de Lacaniaanse sublimatie overbodig is? Deze vraag beantwoorden we in een volgende hoofdstuk.

2. Lacaniaanse sublimatie

In dit hoofdstuk werken we de korte, enigmatische definitie van Lacan (1986, p. 133) over de sublimatie verder uit: “la sublimation (...) élève un objet (...) à la dignité de la Chose”. Hiervoor onderwerpen we in eerste instantie het Ding aan een nauwgezet onderzoek. We achterhalen haar oorsprong in het oeuvre van Freud en verwijzen ook naar de rol van Kant in de ontwikkeling van Lacans vormgeving, waarna we verduidelijken wat Lacan zelf verstond onder het Ding. In een tweede sectie analyseren we het eigenlijke proces van sublimatie: Het verheffen van het object tot de waardigheid van het Ding. We bespreken twee voorbeelden van Lacan en gaan dieper in op het statuut van het object dat wordt gesublimeerd. We besluiten met een samenvatting die aangeeft hoe wij de sublimatie hebben begrepen uit de lezing van Lacans zevende seminarie.

2.1 La Chose

Freud. De notie van het Ding neemt in Freuds geschriften slechts een beperkte plaats in. Het verschijnt voor het eerst in *Ontwerp van een Psychologie* (2006[1895]), waar Freud een metapsychologie van het psychische apparaat uittekent. Lacan (1986) interpreteert in zijn zevende seminarie het psychische apparaat van Freud als een oordeelsapparaat dat functioneert volgens een strikt logische procedure. De gelijkenis met Aristoteles’ vormgeving van de psyche ligt voor de hand. Toch zijn er een aantal belangrijke verschilpunten. Ten eerste is Freud van mening dat het oordeel een onbewuste verwerking is van prikkelcomplexen (geheel van prikkels). Het onbewust verlopen van het oordeelsproces vormt een belangrijke aanpassing ten opzichte van de visie van Aristoteles. Ten tweede krijgt het lustprincipe een centrale rol toebedeeld in het oordeelsproces. Elke prikkel wordt door het psychische apparaat via de juiste *Bahnung* (sporen in de ondoorlaatbare neuronen) naar een voorstelling (betekenaar) geleid, die in het verleden het best geschikt bleek voor energieafvoer – en dus lusteffect. Dankzij dit psychische apparaat kan de mens zijn driften reguleren en in overeenstemming brengen met de buitenwereld (De Kesel, 2002; Freud, 2006[1895]; Lacan, 1986).

Om het oordeelsproces te verduidelijken kijken we naar het voorbeeld van de baby en de medemens (*Nebenmensch*). Wanneer een kind geconfronteerd wordt met een medemens en diens prikkels, maakt het kind een *oerdeling* tussen prikkels die teruggaan “op voorstellingen van vroegere prikkelinlagen” (het predikaat) en prikkels die niet begrepen kunnen worden door herinneringsarbeid (het onderwerp) (De Kesel, 2002, p. 105).

En zo valt het complex van de medemens in twee bestanddelen uiteen, waarvan het ene door zijn vaste structuur imponeert, als *zaak* een geheel blijft [als Ding beisammenbleibt], terwijl het

andere door herinneringsarbeid kan worden *begrepen*, dus tot informatie over het eigen lichaam is te her-leiden. (Freud, 2006 [1895], pp. 356-357)

Lacan beschouwt de medemens als een grote Ander die men kan opdelen in de Ander van het Ding (onderwerp) en de Ander van de betekenaar (predikaten). De grote Ander is bij Lacan zowel het symbolisch systeem, de taal, waarin elk subject is ingebed als de concrete moeder of vader die instaan voor de overbrenging van deze symbolische orde. In die zin wordt het kind geconfronteerd met een Ander die zowel gekende als ongekende prikkels aanbiedt (De Kesel, 2002; Freud, 2006[1895]; Lacan, 1986).

Het psychische apparaat wil de ongekende prikkels (Ding) in verband brengen met wat het al weet, het probeert het gekende (de betekenaars) toe te passen op dit ongekende Ding ten einde het toch in de psyche thuis te brengen. Het Ding kan echter niet worden verbonden met gekende prikkelvoorstellingen (De Kesel, 2002; Freud, 2006[1895]). Het Ding is het “Fremde”² (Lacan, 1986, p. 65), het is datgene wat ontsnapt aan het oordeel: “Wat wij *zaken* [Ding] noemen, zijn resten die zich aan beoordeling onttrekken” (Freud, 2006[1895], p. 359). Zo kunnen we besluiten dat het Ding fundamenteel onkenbaar is, het ontsnapt aan de betekenaar. Lacan breidt de notie van het Ding, als het vreemde, uit voorbij het oordeelsproces tot de relatie tussen de mens en een object in de buitenwereld (De Kesel, 2002; Freud, 2006 [1895]; Lacan, 1986).

Kant. Om de notie van het Ding uit te breiden naar de relatie tussen mens en buitenwereld beroept Lacan zich op Immanuel Kant. Kant is, voor Lacan, een filosoof die “mieux qu’aucun autre, a entrevu la fonction de *das Ding*” (Lacan, 1986, p. 139). Kant maakt in zijn *Kritiek van de Zuivere Rede* (1781) een onderscheid tussen het *noumenon* en het *fenomeen*. Het noumenon is een *Ding an sich*, “indépendant de la sensibilité” (Kant, 1997[1781], p. 226). We hebben met de menselijke psyche geen toegang tot het Ding an sich: “la réalité objective ne peut être connue d’aucune manière” (Kant, 1997[1781], p. 228). Het enige wat we kunnen kennen zijn de fenomenen, of de voorstellingen van het Ding an sich. In het algemeen zijn de fenomenen de objecten van de zintuigen. Het is niet moeilijk om te zien dat het Ding an sich en de fenomenen respectievelijk staan voor het Lacaniaanse Ding en de betekenaars (Saint-Cyr, 2008). Ook Kants *Kritiek van de Praktische Rede* (1788) oefende een grote invloed uit op Lacans uitwerking van het Ding. Vereenvoudigd komt dit op het volgende neer. In zijn zevende

² Fremde is abusievelijk in Lacans vertaling van *Ontwerp van een Psychologie* (2006[1895]) geslopen. Het sluit echter wel goed aan bij wat Freud bedoelde (De Kesel, 2002).

seminarie gaf Lacan een gedurfde lezing (De Kesel, 2002, p. 131) van de *Kritiek van de Praktische Rede*, waarbij hij geen noumenale goedheid aan het licht bracht, zoals Kant postuleerde, maar het tegendeel: een verboden kwaad (De Kesel, 2002). Lacan kende het Ding een kwaadaardig karakter toe. Hoe integreerde Lacan nu het freudiaanse Ding met zijn lezing van het kantiaanse Ding?

Lacan. Het oordeelsapparaat probeert gekende predikaten (betekenaars) toe te passen op het ongekende Ding. Lacan generaliseert dit voor elk object in de buitenwereld. De mens probeert met zijn psyche gekende voorstellingen te gebruiken om de onbekende objecten uit de buitenwereld te kunnen thuis brengen. Hiervoor verbindt Lacan zijn lezing van het *Ontwerp van een Psychologie* (2006 [1895]) met een interessante passage uit *De Ontkenning* (2006 [1925]):

Het eerste en meest directe doel van de realiteitstoetsing is dus niet om in de reële waarneming een object te vinden dat met het voorgestelde correspondeert, maar om het *terug te vinden*, zich ervan te overtuigen dat het er nog is. (Freud, 2006 [1925], p. 153)

Freud zegt hier dat de mens reeds een voorstelling heeft van het object dat men in de buitenwereld zoekt om zijn driften te bevredigen. Het subject probeert op die manier iets terug te vinden. Volgens Freud heeft dit object in het verleden daadwerkelijk voor een “reële bevrediging” (Freud, 2006 [1925], p. 153) gezorgd. Lacan is het hier fundamenteel mee oneens. Hij toont dit aan door het object in de buitenwereld en het Ding uit het *Ontwerp van een Psychologie* (2006 [1895]) aan elkaar gelijk te stellen. Hieruit volgt dat elk object uit de buitenwereld fundamenteel onkenbaar is voor ons oordeelapparaat. Het object ontsnapt bij voorbaat (De Kesel, 2002; Freud, 2006 [1895], 2006 [1925]; Lacan, 1986).

Laten we dit in de bredere context van Lacans theorie plaatsen door te verduidelijken wat Lacan verstaat onder het freudiaanse onbewuste. Allereerst stelt Lacan, vanaf het begin van zijn onderwijs, dat “l’inconscient est structuré comme un langage” (Lacan, 1966, p. 868). Ten tweede beschouwt Lacan het onbewuste als datgene wat zich bevindt “entre Wahrnehmung [waarneming] et Bewußtsein [bewustzijn], comme on dit entre cuir et chair” (Lacan, 1986, p. 64). In overeenstemming met Freuds (2006 [1895]) *Ontwerp van een Psychologie* vormt de onbewuste voorstelling de eerste verwerking van de realiteit. Het object (van waarneming) dient zich met andere woorden onmiddellijk aan onder de vorm van betekenaars. Dit impliceert dat het object, waarmee we in verhouding zijn, “getekend [wordt] door die oorspronkelijke opdeling (oerdeling) van het oordeelsapparaat” in het gekende (betekenaars) en het ongekende (Ding) (De Kesel, 2002, p. 109). Het onbewuste schrijft het Ding vanaf het begin een betekenaarsstatuut toe, waardoor het Ding voor altijd verloren is. Net in de voortdurende

verschuifbaarheid naar andere betekenaars vinden we in het onbewuste het Ding terug, als iets wat altijd zal blijven ontsnappen aan de betekenaarsact (het oordeel) (De Kesel, 2002; Lacan, 1986). Dat het Ding ontsnapt aan de grote Ander, “le lieu du trésor du signifiant” (Lacan, 1966, p. 806), heeft tot gevolg dat de symbolische orde zijn grondslag niet vindt in een ultieme betekenaar maar in een “‘onbetekend’ (en principieel niet te betekenen) ‘stom’, reëel *Ding*” (De Kesel, 2002, p. 110). We zoeken in de realiteit iets wat we nooit zullen kunnen terugvinden: een reëel object binnen een symbolische wereld. We vinden slechts betekenaars die ons niet meer dan het bestaan van het onkenbare Ding aantonen zonder dat ze erin slagen om hier bij te komen (De Kesel, 2002). Lacan verwoordt dit als volgt (Lacan, 1986, p. 65):

Le monde freudien, c’est-à-dire celui de notre expérience, comporte que c’est cet objet, *Das Ding*, en tant qu’Autre absolu du sujet, qu’il s’agit de retrouver. On le retrouve tout au plus comme regret. Ce n’est pas lui qu’on retrouve mais ses coordonnées de plaisir.

Het gezochte Ding is onvindbaar omdat het al verdwenen was nog voor we begonnen te zoeken. Het enige wat we van het Ding kunnen terugvinden zijn enkele coördinaten (lees: betekenaars) van de lust (De Kesel, 2002; Lacan, 1986).

Hoewel het Ding geen betekenaar is vormt het wel het centrale ankerpunt waarrond de hele betekenaarsketting draait (De Kesel, 2002). Is het niet paradoxaal dat men het Ding radicaal buiten de symbolische orde moet denken maar dat het zich tegelijkertijd in het centrum hiervan bevindt? Lacan (1986, p. 167, mijn cursivering) ziet dit als volgt: “cette extériorité intime, cette *extimité*, qui est la Chose” vormt datgene waar de betekenaars zich naar richten, zonder dat ze erin slagen om de afstand hiernaar te overbruggen. De libidinale economie maakt, in een zoektocht naar het verloren object, een nooit eindigende omweg (*circa*) (Lacan, 1986, p. 72) langs betekenaars, zonder het Ding te bereiken. De niet aflatende poging om de wet van de symbolische orde (betekenaars) te overschrijden (*transgression*), zonder hierin ooit te slagen, maakt de drift polymorf pervers. Lacan (1966) beschouwt de drift dan ook als een principe dat eindeloos haar energie kan *afdrijven*, net “omdat zij die van betekenaar naar betekenaar kan overhevelen” (De Kesel, 2002, p. 192). In zijn verglijding van betekenaars slaagt de drift er nooit in het ultieme object, het Ding, te bereiken. (De Kesel, 2002; Lacan, 1986). De Kesel (2002, p. 192) vat de drift als volgt samen:

‘Drift’ staat dus volgens Lacan voor die fundamentele, nooit op te heffen en steeds weer op drift slaande omweg die het lustwezen moet maken op weg naar zijn ultieme object, een omweg die de drift – als het ware op de manier van een planeet – in een ‘baan’ om het object brengt.

Het Ding oefent met andere woorden een aantrekkingskracht (*gravitation*) (Lacan, 1986, p. 75) uit op de onbewuste voorstellingen (betekenaars). Lacan maakt de vergelijking tussen de verhouding van het Ding en de betekenaars met de aantrekking van de zon t.o.v. de aarde³. Deze aantrekkingskracht is één van de sterkste krachten in de wankele libidinale economie en geeft uitdrukking aan twee driftprincipes: *Eros*⁴ (levensdrift) en *Thanatos*⁵ (doodsdrift). Thanatos verwijst naar de neiging om samen te vallen met het Ding of het reële, wat principieel de dood zou veroorzaken. De zwaartekracht (*gravitation*) wil de menselijke lusteconomie op het Ding te pletter laten slaan (Lacan, 1986, p. 75). Zoals gezegd bracht Lacans lezing van Kants *Kritiek van de Praktische Rede* (1788) aan het licht dat het Ding een dodelijke kwaadheid in zich draagt. Lacan zou dit idee later verder uitwerken in zijn *jouissance* begrip. Maar de betekenaars, als uiting van de Eros, creëren een veilige afstand tot het Ding. Ze zorgen voor een onophoudelijke verglijdende valbeweging waar betekenaars slechts bestaan door te verwijzen naar andere betekenaars. Op die manier glijden de betekenaars langs het Ding heen en vallen ze er niet op (De Kesel, 2002; Lacan, 1966, 1986).

2.2 Het verheffen van een object tot de waardigheid van het Ding

De leegte. Nu we de betekenis van het Ding hebben verduidelijkt kunnen we kijken hoe een object de waardigheid van dit Ding kan verwerven. Laten we hiervoor volgende passage in *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la Psychanalyse* (Lacan, 1986) bekijken:

³ Newton merkte op dat de aarde en de zon een kracht uitoefenen op elkaar, evenredig met hun versnellingen. Doordat de aarde een verticale beginsnelheid heeft en zijn versnelling zich periodiek gedraagt ten opzichte van deze snelheid gaat deze laatste zich ook periodiek gedragen met een periode van 1 jaar, wat een ellipsvormige baan tot gevolg heeft. We merken op dat de grootte van de snelheid hierbij toeneemt als de versnelling voor ligt ten opzichte van de *normaal* en de grote van de snelheid afneemt als deze achter ligt ten opzichte van de normaal. Dit heeft de wetten van Kepler tot gevolg. Met andere woorden de aarde circuleert in een eindeloze baan rond de zon en wordt zo niet opgeslorpt door dit hete hemellichaam.

⁴ Eros verwijst naar de mythe van Aristophanes, die in zijn werk *Vogels* het idee ontwikkelt dat de wereld is geboren uit één oorspronkelijk ei. Het lustprincipe staat ter dienst van de levensdrift (Barbier, 2007; Razavet, 2008).

⁵ Freud definiëerde Thanatos als datgene wat: “tend à ramener les excitations à zéro, au retour à l'inorganique” (Razavet, 2008, p. 166), het stadium van niet leven.

Cette chose, dont toutes les formes créées par l'homme sont du registre de la sublimation, sera toujours en quelque sorte représentée par un *vide*, précisément en ceci qu'elle ne peut pas être représentée par autre chose – ou plus exactement, qu'elle ne peut qu'être représentée par autre chose. Mais dans toute forme de sublimation, le vide sera déterminatif. (Lacan, 1986, p. 155, mijn cursivering)

Hier stelt Lacan dat het Ding altijd op een of andere manier door een leegte wordt gerepresenteerd. Hij gaat verder door te zeggen dat het Ding door niets anders dan een leegte kan worden voorgesteld, om te eindigen met het idee dat het Ding alleen maar door iets anders kan worden gerepresenteerd. In hetzelfde citaat maakt Lacan ons duidelijk dat alle menselijke voorstellingen van het Ding tot de orde van de sublimatie behoren. Hieruit volgt dat de leegte ook in de sublimatie een belangrijke rol speelt. Sterker zelfs, elke sublimatie kan slechts bestaan door de gratie van deze leegte (Lacan, 1986, p. 155). Het idee dat het Ding ook door iets anders dan zichzelf kan worden voorgesteld opent de weg naar de sublimatie en vormt de mogelijkheidsvoorwaarde om een object tot de waardigheid van het Ding te kunnen verheffen (Lacan, 1986, p. 133).

De hoofse liefde. Laten we eerst eens een voorbeeld van sublimatie bekijken. Om zijn idee van sublimatie te verhelderen bespreekt Lacan zeer uitvoerig de hoofse liefde (*l'amour courtois*), welke hij beschouwt als “une forme exemplaire, un paradigme de sublimation” (Lacan, 1986, p. 153). De hoofse liefde was een verfijnde erotische cultuur die in het begin van de twaalfde eeuw floreerde aan de Provençaalse en Aquitaanse hoven. Te midden van de harde feodale middeleeuwen, waar de vrouw slechts bezit was van de man, ontstond een cultuur waar men de gedesubjectieerde vrouw tot het centrum maakte van een geraffineerde levensstijl. Jonge troubadours en jongleurs, die de grote hoven aandeden met hun poëzie, bezongen hun liefde voor de vrouwen des huizes. Hoewel ze met grote ernst naar de liefde van de jonkvrouwen hunkerden was het niet hun bedoeling hen uit hun huwelijk weg te halen: “Al droomde elke hoofse minnaar ervan ooit een nacht met zijn Dame door te brengen, zijn hele hoofse cultuur was erop gericht die nacht zoniet onmogelijk te maken, dan toch zo lang mogelijk uit te stellen” (De Kesel, 2002, p. 200). De hoofse code, rijk aan regels en methoden, stelde alles in het werk om de geadoreerde Dame onbereikbaar te maken. Lacan gaat zelfs zo ver om de hoofse liefde “une scholastique de l'amour malheureux” (Lacan, 1986, p. 175) te noemen. De Dame was al vanaf het begin een verloren liefde waarover de hoofse dichter alleen nog maar kon rouwen in zijn verfijnde poëzie (De Kesel, 2002; Lacan, 1986). Echter, de hoofse cultuur ging niet over de liefde op zich maar wel over de smaakvolle en fijngevoelige gevolgen die de liefde voortbracht. De onbereikbaarheid van de verlangde Dame creëerde de

voedingsbodem voor een prachtige dichtkunst. De waarde van de hoofse dichter werd afgewogen aan de graad van kunstzinnigheid waarmee hij zijn erotische verlangen naar zijn Dame uitdrukte. De hoofse liefde “est une organisation artificielle, artificieuse, du signifiant” (Lacan, 1986, p. 181). Het is “een duidelijk ‘artificiële’ manier van leven, liefhebben en verlangen” (De Kesel, 2002, p. 201), die voornamelijk in het teken stond van het hoofse vermaak (De Kesel, 2002; Lacan, 1986).

Het object van sublimatie. Bij een nadere analyse van de Lacaniaanse sublimatie botsen we op twee problemen. Ten eerste lijkt het paradoxaal dat we iets kunnen verheffen tot de waardigheid van het Ding, als het Ding zich per definitie buiten elke waarde houdt. Ten tweede stellen we vast dat Lacan de meest uiteenlopende zaken als een sublimatie beschouwt: kunst, religie en wetenschap (Lacan, 1986, p. 155) maar ook ethiek (Lacan, 1986, p. 105) en zelfs de hele freudiaanse psychoanalyse (Lacan, 1986, p. 253). Gezien het lijkt dat voorgaande voorbeelden zich allemaal in het veld van de betekenaar bevinden kunnen we ons afvragen of de sublimatie wel een apart statuut verdient (De Kesel, 2002). Met andere woorden, is de sublimatie een overbodig begrip? Een nadere analyse van het statuut van het object van sublimatie zal beide problemen verhelderen. Hier lijken de meningen van onze belangrijkste commentatoren (De Kesel, 2002; Saint-Cyr, 2008) op Lacans (1986) zevende seminarie sterk uiteen te lopen. Een kritische lezing van hun interpretaties over het object van sublimatie toont echter aan dat achter de verschillende concepten eenzelfde boodschap schuilgaat.

Saint-Cyr (2008) beschouwt het object uit Lacans definitie van sublimatie als een *imaginair object*. Maar dit gesublimeerde object lijkt geenszins op een gewoon niet-gesublimeerd imaginair object. Saint-Cyr stelt dat we eender welk imaginair object kunnen verheffen tot de waardigheid van het Ding, zolang het maar geen deel uitmaakt van de immer verglijdende betekenaarsketting. Het gesublimeerde imaginaire object moet zich laten omringen door de ketting van betekenaars, net zoals dit gebeurt bij het Ding. Een gesublimeerd imaginair object onderscheidt zich van een niet-gesublimeerd imaginair object doordat het leeg is van betekenis. Het gesublimeerde object maakt geen deel uit van de betekenaarsketting maar vormt daarentegen een leegte waarrond de betekenaars kunnen circuleren. Merk op dat het gesublimeerde object de waardigheid van het Ding verwerft maar hier niet aan gelijk is (Lacan, 1986, 27 januari 1960; Saint-Cyr, 2008).

De Kesel (2002) maakt een gelijkaardige analyse alleen benadrukt hij sterker het belang van de betekenaar als beginpunt van de sublimatie. Hij stelt het object uit Lacans definitie van sublimatie gelijk aan een *symbolisch object*. Dit is naar ons inziens dichter bij Lacans visie op sublimatie en cultuur. In de ogen van Lacan – en dat benadrukt hij sterk – is namelijk elke

cultuurexpressie het resultaat van een bewerking van de betekenaar (*façonnement du signifiant*) (Lacan, 1986, pp. 144-147, 150). Deze bewerking van de betekenaar is niets anders dan het proces van sublimatie, of met andere woorden het verheffen van een object of een betekenaar tot de waardigheid van het Ding (Lacan, 1986, p. 133). Lacan denkt, net als vele andere freudiaanse concepten, de sublimatie, en bijgevolg ook het object van sublimatie, vanuit het primaat van de betekenaar. Precies omdat het object van sublimatie een betekenaar is, ontleent het zijn waardigheid niet aan zijn intrinsieke eigenschappen, maar aan het feit dat het niet de absolute waarde vertegenwoordigt. Dit is een gevolg van het feit dat de ketting van betekenaars, als zijnde de symbolische orde, een reële grond ontbeert: “Le signifiant n’a de sens que de sa relation à un autre signifiant” (Lacan, 1966, p. 234). We stellen vast dat binnen het symbolisch systeem van betekenaars er geen betekenaar bestaat die fungeert als het fundament waarop de andere betekenaars verder kunnen bouwen. Deze grondloosheid is niet problematisch, integendeel, het maakt net mogelijk dat elke betekenaar, die per definitie inwisselbaar is, op een bepaald ogenblik boven alle andere betekenaars kan uittoornen en zo de principale waarde van een hernieuwde symbolische wereld kan vormen. Op die manier krijgt de betekenaar een transcendent karakter omdat het zich als het ware losmaakt van de betekenaarsketting. Zo krijgt het net als het Ding een extiem karakter. Naar het voorbeeld van het Ding, creëert het gesublimeerde object een “*extériorité intime*”, een “*extimité*” (Lacan, 1986, p. 167) waarrond het symbolisch universum van betekenaars omheen cirkelt. Op die manier wordt het gesublimeerde object een hol ideaal: “Zij [object van sublimatie] is een pure betekenaar geworden, waaraan weliswaar alle andere betekenaars hun zin ontlene, maar die zelf alleen ‘zichzelf’ – en dus niets – betekent” (De Kesel, 2002, p. 204). Het object waar in sublimatie zoveel waarde aan wordt gehecht en dat alles een zin geeft, kent geen intrinsieke waarde of betekenis. Het is leeg. Wel moeten we opmerken dat we hier op onbewust niveau werken, bewust is er absoluut geen inzicht in de nietigheid van sublimatie (De Kesel, 2002). Als het gesublimeerde object, net als het Ding, een extimiteit vormt, is dit object dan gelijk aan het Ding? Wanneer het object van sublimatie (bewerkte betekenaar) zich ontrukkt uit de betekenaarsketting kunnen we het niet meer als louter symbolisch beschouwen maar krijgt het een reëlere invulling. Het proces van sublimatie verschuift het niveau van het object naar het beloop (*la pente*) (Lacan, 1986, p. 117) “tussen het object als imaginair of symbolisch zelfideaal en het object als een reël Ding” (De Kesel, 2002, p. 196). Het gesublimeerde object (bewerkte betekenaar) bevindt zich in de ruimte die de imaginaire en symbolische objecten scheidt van het Ding. Het bevindt zich noch op het niveau van het imaginair-symbolische, noch op het niveau van het Ding (De Kesel, 2002).

Zo zien we dat zowel Saint-Cyr (2008) als De Kesel (2002) het gesublimeerde object hetzelfde speciale statuut toekennen. Beiden auteurs situeren dit object fundamenteel buiten de betekenaarsketting, waar het een soort van extimiteit vormt waarrond de andere betekenaars omheen cirkelen. Beide commentatoren argumenteren dat het gesublimeerd object niet gelijk is aan het Ding maar zich bevindt in het beloop van het imaginair-symbolische en het reële Ding. Ook maakte De Kesels (2002) analyse duidelijk dat elke cultuurexpressie een sublimatie is, maar als en slechts als de betekenaar bewerkt wordt en het zijn betekenaarsstatuut ontstijgt. Zo zien we dat de Lacaniaanse sublimatie geen overbodig begrip is maar wel degelijk een specifiek statuut krijgt tussen de betekenaar en het Ding (cfr. De Block, 2004). Tevens stellen we vast dat het object van sublimatie niet dezelfde waarde krijgt als het Ding, maar dat het eenzelfde functie krijgt toebedeelt, zonder dat het gelijk is aan het Ding. Niets kan dezelfde waarde krijgen als het Ding. Hiermee is ons initiële paradox opgeheven. We kunnen deze sectie besluiten met volgende conclusie:

In die zin gaan alle culturele (en dus ook ethische) verwezenlijkingen terug op een ‘*creatio ex nihilo*’, dit is op betekenaars die dankzij hun ‘negatieve’ kracht het bestaande – en het reële als zodanig – achter zich kunnen laten om, louter op basis van hun autonoom functioneren, iets nieuws in het leven te roepen. (De Kesel, 2002, p. 203)

Net zoals de betekenaar een gat in het reële sloeg, zo brengt het object van sublimatie, de bewerkte betekenaar, opnieuw een leegte binnen: “Il y a identité entre le façonnement du signifiant et l’introduction dans le réel d’une béance, d’un trou” (Lacan, 1986, p. 204). Net als in een eerste moment kan er zich een symbolisch systeem enten op het gat dat het gesublimeerde object creëerde. Wat bedoelt men nu met deze *creatio ex nihilo*?

Creatio ex nihilo. De term *Creatio ex nihilo* verschijnt voor het eerst in het bijbelse scheppingsverhaal *Genesis*, waar de mythe wordt verhaald van God die in het begin, uit het niets, de wereld schiep⁶. Dit betekent dat er voor Gods creatie slechts leegte was (Lacan, 1986). Een theorie die uitgaat van een creatie uit het niets doet al snel onwetenschappelijk en

⁶ Het is interessant op te merken dat recent onderzoek van de Hebreeuwse grondtekst van de Bijbel aantoonde dat God niet de aarde schiep maar scheidde. Van Wolde beargumenteert dat het woord scheiden een correctere vertaling is van *bara*. Bovendien geeft ze aan dat we de schepping *ex nihilo* niet mogen beschouwen als het absolute beginpunt in tijd. Voordat God de aarde leefbaar maakte, hulde deze zich in duisternis en was deze bewoond door zeemonsters die in een enorme watermassa leefden (Van Wolde, 2009).

bovennatuurlijk aan. Het vormt dan ook één van de zwakkere punten in Lacans theorie. Mogelijks werd Lacan hierin beïnvloed door zijn broer, een Benedictijnse monnik (Geerardyn, persoonlijke communicatie). Niettemin zijn we van mening dat Lacan met de creatio ex nihilo een belangrijk aspect van het statuut van de betekenaar en de sublimatie wou verduidelijken. Om dit aspect toch te kunnen begrijpen zullen we argumenteren dat we de creatio ex nihilo niet letterlijk moet opvatten. Hierdoor ontstaat er ruimte om een alternatieve en coherente beschrijving te geven. Om de creatio ex nihilo te verduidelijken maakt Lacan gebruik van een analogie die hij ontleende aan Heidegger. Voor Lacan fungeert de creatie van een kruik als een analogie voor de introductie van de eerste betekenaar. Wat vormt de grond voor deze analogie? Een eerste punt vinden we in het primaire statuut dat de kruik en de eerste betekenaar met elkaar delen. Omdat een opgegraven kruik altijd een bewijs vormt voor de aanwezigheid van een menselijke beschaving gaat Lacan er van uit dat de kruik “est peut-être l’élément le plus primordial de l’industrie humaine (...) qui est là depuis toujours” (Lacan, 1986, p. 144). Ten tweede verloopt het proces van creatie gelijkaardig bij het vervaardigen van een kruik en de introductie van de betekenaar. Bij het maken van de kruik creëert de pottenbakker een leegte die men kan opvullen:

Le vide et le plein sont par le vase introduits dans un monde qui, de lui-même, ne connaît rien de tel. C’est à partir de ce signifiant façonné qu’est le vase, que le vide et le plein entrent comme tels dans le monde, ni plus ni moins, et avec le même sens. (Lacan, 1986, p. 145)

Gezien de pottenbakker een leegte creëert kunnen we deze leegte niet beschouwen als iets wat bestaat voor de constructie van de kruik. Het is pas *na* de vervaardiging van de kruik dat er een holle ruimte (leegte) ontstaat die gevuld kan worden met spijs of drank. Hetzelfde geldt voor de betekenaar. De introductie van de betekenaar maakt pas *naderhand* een “vide au centre du réel, qui s’appelle la Chose” (Lacan, 1986, p. 146). Rond dit lege midden circuleert de betekenaarsketting in een niet-aflatende poging deze onophefbare leegte op te vullen (Lacan, 1986).

Hoe kunnen we dit begrijpen? Zoals gezegd moeten we de creatio ex nihilo van de eerste betekenaar niet letterlijk opvatten maar moeten we het beschouwen als een mythisch moment in de geschiedenis van de mensheid. Op het ogenblik dat de mens betekenaars begon te gebruiken om de werkelijkheid te omschrijven, ging er een stuk verloren: de wereld zoals deze echt is, het reële. Lacan duidt dit aan met het onkenbare Ding. In wat volgt poogde de mens dit verlies goed te maken door een hele betekenaarsketting uit te bouwen rond dit verloren deel. Vandaar dat men kan stellen dat het Ding pas ontstaan is na de introductie van de betekenaar. Hetzelfde geldt voor de sublimatie. Door een betekenaar zodanig te bewerken dat deze het

statuut krijgt van het Ding creëert men, net als bij de introductie van de eerste betekenaar, een leeg, extiem centrum waarrond de betekenaarsketting zich zal concentreren. Waarschijnlijk was het om deze reden dat Lacan de gelijkenis aanstipte van de introductie van de eerste betekenaar en het bewerken van een betekenaar in de sublimatie. Wat betekent de creatio ex nihilo voor de sublimatie? Zoals gezegd kan het proces van sublimatie eender welke betekenaar bewerken tot de waardigheid van het Ding. Aangezien geen enkele betekenaar fungeert als fundament voor alle andere betekenaars, is elke betekenaar inwisselbaar. Dit maakt dat elke betekenaar plots en uit het niets bewerkt kan worden tot een tweede extiem centrum zonder dat er een bepaalde gebeurtenis aan dient vooraf te gaan.

Sublimering als een weg naar psychische gezondheid. We halen opnieuw een voorbeeld van sublimatie aan, ditmaal om aan te geven hoe de sublimatie de mens een uitweg kan bieden voor zijn lijden. We kiezen als voorbeeld de religie omdat we in deze scriptie een vergelijking trachten te maken tussen het boeddhistisch denkkader en de psychoanalyse. Naar het voorbeeld van Freud situeert Lacan de religieuze sublimatie aan de gezonde keerzijde van de dwangneurose. De dwangneuroticus heeft in zijn voorgeschiedenis een teveel aan lust ervaren die ten allen prijzen moet worden afgeweerd. Zijn verlangen organiseert zich rond een fantasmatisch gedachte volheid, het Ding, die hem nietig en schuldig maakt. De dwangneuroticus tracht de schuld in te lossen, maar zijn dwanggedachten om de wet te overtreden maken deze schuld alleen maar groter. Zijn verdedigingsmechanisme tegen de aanwezigheid van het Ding (tekort) in de Ander bestaat erin – op een dwangmatige manier – te denken dat hij het is die tekortschiet ten opzichte van de machtigheid van de Ander. De dwangneuroticus wordt op die manier onderworpen aan een voortdurend lijden. Een mogelijke uitweg biedt de religieuze sublimatie waarbij de mens “niet ten onder gaat aan de anomalieën van zijn per definitie wankele drifteconomie” (De Kesel, 2002, p. 208). Dwangmatige rituelen, uitgevoerd voor een transcendente, almachtige, algoede en alwetende God⁷ (Jahwe, God, Allah),

⁷ Ook binnen het Tibetaanse boeddhisme vinden we een veelheid aan godheden die vereerd worden door delen van de vrome, eenvoudige leken-bevolking van Tibet. We dienen hierbij echter op te merken dat zij binnen de spirituele beoefening slechts gezien worden als voortkomend uit de gedachtespinsels van de menselijke geest, met andere woorden zij worden niet gezien als goden met een inherent, al dan niet transcendent, bestaan. Net als alle andere fenomenen zijn de Tibetaanse boeddhistisch goden ook niet meer of minder dan leegte. Zij worden gebruikt in visualisaties die hen helpen om de eigenschappen van deze goden te incarneren waardoor zij dichterbij de idealen die aan deze wezens worden toegeschreven. Dit belet echter niet dat een deel van de gewone

vormen het gemeenschappelijke kenmerk van alle grote wereldreligies. Door de grote Ander met goddelijke idealen te overladen slagen gelovigen erin hun godheden tot de waardigheid van het Ding te verheffen (Lacan, 1986, p. 133), hierdoor biedt het “aan het lustwezen een min of meer afdoend antwoord (...) op het verlangen dat het *is*” (De Kesel, 2002, p. 205). De sublimatie biedt de mens niet het verlangde object, het Ding, maar opent de ruimte waar dit object zich bevindt zonder dat het wordt opgevuld. Het wordt uitdrukkelijk leeg gehouden. De sublimatie geeft het driftwezen “een betekenaar die de lege plaats van dat afwezige ‘ding’ afdekt” (De Kesel, 2002, p. 206). De gelovige bidt zijn gehele leven om de volheid te mogen ervaren die de ontmoeting met God teweegbrengt, wat niets anders is dan een imaginaire opvulling van het onbereikbare Ding. Maar de sublimatie geeft de mens geen imaginaire volheid, integendeel, het ontnemt hem voorgoed het Ding. God koloniseert als het ware het domein van het Ding (*coloniser (...) le champ de das Ding*), dat wil zeggen dat God, als bewerkte betekenaar, de plaats inneemt van het Ding waardoor het subject eindeloos hier naar toe wordt gedreven (Lacan, 1986, p. 119). Tegelijkertijd fungeert God ook als een betekenaar die een afschrikwekkende hindernis vormt zodat de mens geen toegang vindt tot het domein van het Ding. De gelovige blijft onophoudelijk andere verschuivende betekenaars zoeken zonder ooit de ultieme goddelijke ervaring te realiseren (De Kesel, 2002; Lacan, 1986). Het is net deze ontoegankelijkheid tot het goddelijke die de voorwaarde vormt waarop God, een gesublimeerd object, het Ding kan representeren. Het is dankzij deze onmogelijke toegang tot dit object dat het een sublimatie wordt. Zo kan de gelovige slechts genieten van zijn imaginair verlangd object, God, als deze ver weg en onbereikbaar is. Hij kan er slechts van genieten door er zich van te onthouden. De gelovige vindt bevrediging in de betekenaars die dit proces van verlangen creëert. Hoewel de sublimatie de mens het Ding of het Goddelijke niet kan geven impliceert het geenszins een regressie naar een neurotische pathologische toestand. Het is net conform met de polymorf perverse drift die de orde van de betekenaars probeert te overschrijden om het Ding te bereiken. Ook in de religieuze sublimatie probeert men de orde van de betekenaars te overschrijden om het Goddelijke te ervaren. Het grote verschil tussen beide situeert zich in het idee dat het Goddelijke ideaal o zo dichtbij lijkt, terwijl men het evengoed nooit kan bereiken. De sublimatie geeft de mens een zeker welbehagen omdat het verlangen geen bevrediging schenkt in haar doel, het extieme centrum, maar wel in het proces op zich (De Kesel, 2002; Lacan, 1986; Saint-Cyr, 2008).

bevolking hen wel ziet – net als in de westerse godsdiensten – als oppermachtige, transcendente, alleswetende opperwezens die geëerd dienen te worden door middel van rigide rites (De Wit, 1998).

Sublimaties, als bewerkte betekenaars, zijn creaties ex nihilo, die geen inherente grootheden zijn, maar een vrije ruimte maken waar de mens zijn verlangen kwijt kan. Dit betekent niet dat de sublimatie ons verlangen imaginair opvult maar het spiegelt ons voor dat we ons verlangen ooit zullen kunnen invullen. De sublimatie laat een bewerkte betekenaar het Ding koloniseren. Zo liegt het ons voor dat we een onbereikbaar ideaal (God, Dame) ooit wel kunnen bereiken, zodat we vrede kunnen nemen met de onvrede die ons voortdrijft. Het verschil met de situatie voor de sublimatie bestaat er in dat we nu niet wild en blind worden voortgestuwd door de drift maar dat het zich concentreert op een concrete (God, Dame) imaginaire zinsbegoocheling. Deze zinsbegoocheling lijkt de mens vat te geven op zijn verlangen doordat het de drift centreert. Maar zij kunnen slechts van hun God of hun Dame een gesublimeerd object maken als ze deze op voldoende afstand houden. Juist het spel van betekenaars, dat zich bevindt rond deze lege, kunst-matige, extieme centra, geeft ons de nodige ruimte om te verlangen. Net door niet tot deze centra door te dringen maar zich te limiteren tot de betekenaars rond deze gecreëerde centra vindt men bevrediging: rituelen, gezangen, regels en teksten voor God; poëzie, proza en codes voor de Dame. De sublimatie schenkt de mens bevrediging omdat zij inziet dat enkel het proces van verlangen welbehagen kan bieden. Zij is compatibel met de polymorf perverse drift die in een pulsatieve beweging rond het centrale, lege Ding draait. Zoals gezegd is de drift niet pervers⁸ in de letterlijke betekenis van het woord maar verwijst het naar haar verlangen om de wet van de symbolische orde te overschrijden. In die zin richt de drift zich naar het reële Ding, dat voorbij de betekenaars van de symbolische orde ligt. Deze transgressieve, onbereikbare wens zien we ook bij de sublimatie (De Kesel, 2002; Lacan, 1986).

Dit betekent dat de sublimatie, als zijnde een verheffing tot de waardigheid van het Ding, een conformering is aan de structuur van het drift en zijn relatie tot het Ding. De sublimatie reikt de mens een zeker welbehagen omdat deze inziet dat men geen bevrediging vindt in het eindpunt van verlangen maar wel door het proces op zich. We kunnen besluiten dat Lacan de sublimatie niet in het neurotische veld situeert; hij beschouwt het eerder, naar het voorbeeld van Freud, als een oplossing voor de precaire libidinale economie. De sublimatie vormt een gezonde(re) wijze om in het leven te staan (Lacan, 1986).

⁸ Verschillend van de perversie, waar men zichzelf op de plaats van het Ding zet, plaatst men in de sublimatie slechts een object (betekenaar) in de ruimte van het Ding. Als men zichzelf op deze plaats zet, wordt men overvallen door het pijnlijke geweld van het reële. Het enige verweer dat het perverse subject dan nog heeft is het geweld, dat uitgaat van het Ding, weg te leiden en te richten op anderen (De Kesel, 2002; Lacan, 1986).

Hoe onbevredigend het ook lijkt en hoever het ook afstaat van wat in het genot gebeurt, dit procédé [de sublimatie] houdt het verlangen in stand (zij het nooit langer dan tijdelijk) zonder dat het individu daarbij in pijnlijke nesten verstrikt geraakt of bezwijkt. Het is in die zin dat de sublimatie een bevredigende oplossing biedt voor de fundamenteel wankel drift-economie. (De Kesel, 2002, p. 206)

3. Voorlopige conclusie: Drie logische tijden in de sublimatie

In Tabel 1 bieden we een overzicht van het proces van een sublimatie, zoals wij dit hebben begrepen uit de lectuur van Lacans (1986) zevende seminarie en de commentaren van De Kesel (2002) en Saint-Cyr (2008). We onderscheiden drie logische tijden: tijd 0 (vertrekpunt van sublimatie), tijd 1 (proces van sublimatie) en tijd 2 (resultaat van sublimatie). Deze tijden zijn een didactische abstractie, het is absoluut geen uitzondering dat elementen uit een latere tijd zich al voordoen in een vroegere tijd en omgekeerd. Het vertrekpunt van een sublimatie (tijd 0) is een betekenaar, die per definitie grondloos en inwisselbaar is. Deze betekenaar wordt uit het niets gemaakt tot een bewerkte betekenaar (tijd 1), die zich onttrekt aan de betekenaarsketting en naar het voorbeeld van het Ding een lege extimiteit wordt. Aldus krijgt de betekenaar een reëlere invulling. Merk op dat de bewerkte betekenaar sterk lijkt op het Ding maar hier niet aan gelijk is. De sublimatie (tijd 2) resulteert in een bewerkte betekenaar, die zich bevindt in het beloop van de ruimte tussen de betekenaar en het Ding. Wanneer het proces van sublimatie zich heeft voltrokken koloniseert deze bewerkte betekenaar het Ding. De bewerkte betekenaar is een zinsbegoocheling die ons voorliegt dat we een onbereikbaar ideaal wel kunnen bereiken. Deze zinsbegoocheling vormt een perpetuum mobile, waarrond we ons verlangen kunnen organiseren, zonder het ooit te bereiken. Net als het verlangen van de drift om de symbolische orde te overschrijden en het Ding te bereiken probeert het subject, zonder succes, zijn zinsbegoocheling te realiseren. Om het verlangen niet te vernietigen is het cruciaal dat men niet doordringt tot deze zinsbegoocheling. Zonder deze hindernis zou de bevrediging die gevonden kan worden in het proces van verlangen ophouden. In het proces van sublimatie zijn het de betekenaars, die voortvloeien uit de niet-aflatende poging van het verlangen om zich te richten naar de onbereikbare zinsbegoocheling, die de mens bevrediging schenken.

Tabel 1

“*La sublimation (...) élève un objet (...) à la dignité de la Chose*” (Lacan, 1986, p. 133): *Drie logische tijden*

Tijden	Statuut van het object van sublimatie
Tijd 0: vertrekpunt van sublimatie	Betekenaar → Definitie <ul style="list-style-type: none"> • Inwisselbaar en verschuifbaar • Grondloos
Tijd 1: proces van sublimatie	Bewerking van de betekenaar → Ex nihilo: uit het niets → Betekenaar <ul style="list-style-type: none"> • onttrekt zich uit betekenaarsketting • wordt een lege extimiteit • krijgt een reëlere invulling → Gevolg: bewerkte betekenaar \approx Ding
Tijd 2: resultaat van sublimatie	In het beloop tussen de betekenaar en het Ding → De bewerkte betekenaar koloniseert het Ding <ul style="list-style-type: none"> • Liegt ons voor dat we een onbereikbaar ideaal wel kunnen bereiken = zinsbegoocheling • Tegelijkertijd een hindernis • ~ structuur van het verlangen • ~ polymorf perverse drift → Resultaat: welbevinden

Laten we nu de psychoanalyse en de sublimatie even achter ons laten zodat we het boeddhisme en het idee van leegte (*śūnyatā*) aan een diepgaand onderzoek kunnen onderwerpen. In een derde, afsluitend deel brengen we beide onderzoeksvelden samen en gaan we na hoe we de realisatie (*jñāna*) van leegte kunnen conceptualiseren aan de hand van de sublimatie.

DEEL II: WAT IS DE REALISATIE VAN LEEGTE? EEN BOEDDHISTISCH PERSPECTIEF

In dit tweede deel gaan we dieper in op de realisatie (*jñāna*) van leegte (*śūnyatā*), zoals beschreven in Nāgārjuna's *MMK*. Het eerste hoofdstuk biedt een inleiding in het boeddhisme. Dit laat ons toe om Nāgārjuna's *MMK* in een historisch perspectief te plaatsen. Hiervoor definiëren we het boeddhisme, werken we Boedha's visie op de leegte uit, bieden we een weergave van de verschillende boeddhistische scholen en bespreken we de drie stadia in de beoefening van het boeddhisme. In een tweede hoofdstuk gaan we dieper in op Nāgārjuna's *MMK* en zijn omschrijving van de realisatie van leegte. In eerste instantie geven we biografische en bibliografische informatie over Nāgārjuna. Vervolgens gaan we uitgebreid in op de gehanteerde methodologie om de *MMK*, een eeuwenoude, boeddhistisch Sanskritische tekst, te kunnen interpreteren. In een derde tijd geven we aan de hand van de *MMK* een beeld van de realisatie van leegte. We besluiten in een derde hoofdstuk met een bespreking over de wijze waarop de *MMK* kan gebruikt worden in de meditatieve praktijk.

1. Inleiding in het boeddhisme

1.1 De duizend gezichten van het boeddhisme

Het boeddhisme is een religieusfilosofische traditie, die ontstond in het veld van het rijke Indiase gedachtegoed, waar men niet beschikte over een duidelijk demarcatiecriterium tussen filosofie en religie. Westers geïnspireerde boeddhistische onderzoekers zijn geneigd om het boeddhisme enkel vanuit een rationeel-filosofisch (metafysisch) perspectief te analyseren, conform hun eigen filosofische grondslag. Het veld van de westerse filosofie concentreert zich op wat men in de empirie kan vaststellen. Het boeddhisme beperkt zich echter niet tot de empirie maar neemt de meditatieve ervaring als uitgangspunt om de werkelijkheid te bestuderen. Dit heeft verstrekkende gevolgen (Cho, 2002).

Ten eerste beschouwen de boeddhisten de meditatieve ervaring als een meer betrouwbare bron om het dagelijks leven en de werkelijkheid aan een onderzoek te onderwerpen dan de empirie. Op die manier kunnen we meditatie, als een vorm van systematische introspectie, beschouwen als de boeddhistische onderzoeksmethode om de menselijke psychologie te bestuderen (Cho, 2002). In de loop der eeuwen ontwikkelde de boeddhistische traditie een uitgebreide kennis over de menselijke psychologie. Boeddhisme is met andere woorden niet alleen een religieusfilosofische traditie maar ook een (introspectieve) psychologie (De Wit, 1998).

Ten tweede bepaalt de mate van ervaring van de beoefenaar zijn/haar diepte van begrip over de waarheid. Dit heeft tot gevolg dat er verschillende waarheden naast elkaar kunnen bestaan, zonder dat ze met elkaar in tegenspraak zijn. Door een langere meditatieve praktijk heeft de ene beoefenaar nu eenmaal een beter begrip over de waarheid dan de andere (Cho, 2002; De Wit, 1998). De nadruk op de meditatieve ervaring staat in schril contrast met de westerse filosofische traditie die er van uitgaat dat er maar één universele waarheid bestaat die iedereen kan verifiëren of falsifiëren. Veel van de woorden uit boeddhistische teksten zijn gesproken door verlichte meesters, die een diepgaande realisatie (*jñāna*) in de natuur van de geest hadden. Deze ervaringen kunnen niet gereduceerd worden tot een alledaagse empirisch-rationele (metafysische) lezing (Cho, 2002).

1.2 De Boeddha en leegte

Wie was de Boeddha? Volgens de boeddhistische overlevering werd circa 2570 jaar geleden het jongetje Siddhārtha Gautama geboren, de zoon van koning Suddhodana en koningin Mahamāya, die heersten over een klein koninkrijk in Noord-India. Bij zijn geboorte voorspelde een oude waarzegger dat hij een groot spiritueel voorbeeld zou worden. Zijn vader, die voor ogen had dat zijn zoon een geschikte troonopvolger zou worden, zorgde ervoor dat Siddhārtha een zeer weelderige, prinsheerlijke opvoeding genoot waarbij al het lijden uit zijn leefomgeving werd geweerd (Koster, 1999). Tijdens zijn pleziertochtjes buiten het Koninklijke paleis werd Siddhārtha Gautama geconfronteerd met ouderdom, ziekte, dood en ascetische religieuzen. Hij werd zo getroffen door deze ervaringen dat hij besloot zijn luxeleventje op te geven en op zoek te gaan naar antwoorden op de existentiële vragen van het leven. Na jarenlange ascetische beoefening van concentratiemeditatie (*śamatha*) zag Siddhārtha in dat dit niet de weg was om los te komen van de verstorende emoties (*klesā*): haat, trots, begeerte, jaloezie en onwetendheid. Hij bewandelde van dan af de middenweg waarbij hij vermeed te vervallen in de extremen van ascese en rijkdom. Door de ontdekking van inzichtmeditatie (*vipassanā*), waarbij hij slechts als een toeschouwer zijn psychische en lichamelijke processen aanschouwde zonder deze te verdringen of er op in te gaan, slaagde hij erin de ware aard van de werkelijkheid te beschouwen en zich te bevrijden van verstorende emoties. Vanaf dat ogenblik wordt Siddhārtha Gautama de Boeddha genoemd, wat verwijst naar zijn realisatie (*jñāna*) van verlichting (*nirvāṇa*)⁹ (Batchelor, 2001; Dilgo Khyentse, 1999; Koster, 1999). Gedurende de overige 40 jaar van zijn leven onderrichtte de Boeddha een pad dat steunt op de drie peilers van ethiek, meditatie en

⁹ Voor een meer omvattende definitie van *nirvāṇa* zie 1.4.

wijsheid. Het biedt een middel om vrij te worden van verwarring en begeerte die het lijden veroorzaken. De Boeddha gebruikte het concept leegte (*śūnyatā*) om dit pad naar vrijheid aan te duiden (Batchelor, 2001; Dalai Lama¹⁰, 2001).

Wat is leegte (*śūnyatā*) voor de Boeddha? Door inzichtmeditatie te beoefenen ontdekte de Boeddha dat mentale en fysieke processen geen zelf hebben. De natuur en de dynamische, voorwaardelijke, vluchtige levensprocessen staan los van een zelf dat vaststaand en gefixeerd is. “Leegte doorbreekt de hardnekkige ideeën over het zelf die deze [levens]processen verduisteren en het leven, vlak, frustrerend en voorspelbaar maken. Leegte is een ander woord voor vrijheid” (Batchelor, 2001, p. 22). De Boeddha wees zijn monniken erop dat leegte geen filosofisch begrip is dat men dient te begrijpen maar een zijnsvorm waarin je wenst te leven (Batchelor, 2001).

Leegte (*śūnyatā*) staat ook voor de middenweg tussen absolutisme en nihilisme. In de dialoog met de asceet Vacchagotta (samyutta nikaya 44:10; zie bijlage C) besepte de Boeddha dat zijn leer van zelfloosheid hem voor een dilemma plaatste, dat hij enkel kon vermijden door leegte te situeren in de ruimte tussen het bestaan van een zelf (*ātman*) en een niet-zelf (*anātman*) (Batchelor, 2001). Het bewandelen van de middenweg “doet het ervaren van leegte uitgroeien tot een gevoeligheid die weigert dingen vast te pinnen op ‘dit’ of ‘dat’” (Batchelor, 2001, p. 24). Deze precaire evenwichtsoefening zien we ook in de *Katyāyāna-sūtra* (of *Kaccāyānagotta-sūtra*; zie bijlage C), de enige sūtra die Nāgārjuna in zijn *MMK* citeert:

Gautama leerde Katyayana
zijn en niets-zijn op te geven
door iets en niets
te doorgronden. (MMK XV:7)
(Batchelor, 2001, p. 112)

In deze sūtra gaf de Boeddha een antwoord op de volgende fundamentele epistemologische vraag: wat is een juiste zienswijze (*sammādhīṭṭhi*)? Ten tijde van de Boeddha bestonden er 62 zienswijzen op de werkelijkheid, beschreven in het tweede deel van de *Brahmajāla-sūtra*¹¹, welke men kan reduceren tot twee basiszienswijzen: permanent bestaan (*astitva*) en niet-bestaan (*nāstitva*). Een theorie van permanent bestaan (*astitva*) is onjuist omdat het niet in staat is het

¹⁰ De volledige naam van Zijne Heiligheid de veertiende Dalai Lama is Jetsun Jamphel Ngawang Lobsang Yeshe Tenzin Gyatso.

¹¹ Dit betreft het eerste deel van Digha Nikaya, verzameld in de tweede piṭaka van het Pali Canon (vroeg boeddhistische canon), en niet een vroeg Mahāyāna tekst die dezelfde naam draagt.

empirisch aangetoonde feit van ophouden van fenomenen in rekening te nemen, wat zich voortdurend voordoet in de natuur: erosie van bergketens, corrosie, dood, entropie¹², etc. De Boeddha beschouwt een leer van niet-bestaan (*nāstitva*) evenmin als juist gezien het een discontinuïteit van fenomenen impliceert, op een dergelijke wijze is men niet in staat om ervaringen als ontstaan te verklaren (Batchelor, 2001; Kalupahana, 1986).

De linguïstische conventies van zijn tijd beperkten de Boeddha om zijn zienswijze uiteen te zetten voorbij de termen van bestaan (*astitva*) of niet-bestaan (*nāstitva*). Dit betekent niet dat de Boeddha een scepticus was, die de mensen onderrichtte om geen enkele zienswijze aan te nemen, zoals er in zijn tijd zo velen waren. Het is onjuist om aan te nemen dat de Boeddha, na het weerleggen van de zienswijzen van absolutisme en nihilisme, geen enkele visie wou aanbieden (Kalupahana, 1986, p. 13):

Such an assumption would undermine the authenticity of almost all the doctrines attributed to the Buddha and would stand in the way of appreciating the greatness of this philosopher and spiritual leader whose message did not fade into oblivion, as in the case of a skeptic [worldview] (...), but instead became a formidable world-view throughout the last twenty-five centuries.

De Boeddha slaagde er in om de twee extremen van nihilisme en absolutisme te vermijden door de introductie van het idee van *afhankelijk ontstaan* (*pratīyasamutpāda*), wat niet kan worden teruggevonden in preboeddhistische teksten (Kalupahana, 1986). Thich Nhat Hanh (2005, pp. 15-16) biedt met volgend voorbeeld een prachtige illustratie van *pratīyasamutpāda*:

Als je een dichter bent, zul je duidelijk zien dat er een wolk drijft in dit vel papier. Zonder wolk komt er geen regen, zonder regen kunnen de bomen niet groeien, zonder bomen kunnen we geen papier maken. De wolk is van wezenlijk belang voor het bestaan van papier. Is de wolk er niet,

¹² De tweede wet van de thermodynamica stelt dat de entropie, de mate van wanorde in het heelal, nooit zal afnemen. Dit impliceert niet dat er geen gebieden met orde en organisatie kunnen ontstaan maar dit kan slechts op voorwaarde dat dit gepaard gaat met een grotere wanorde ergens anders. Men zou kunnen stellen dat het bouwen van een kasteel zorgt voor een grotere orde in de wereld door het samenvoegen van zand, cement, water en natuurstenen maar na eeuwen blootstelling aan de elementen van de natuur zien we een verval. Zelfs al zou men dit kasteel goed onderhouden zie je dat de energie die je moet investeren om het kasteel te behouden door fysieke inspanningen (energie) van de bouwvakkers en herstelwerkers groter is dan de orde die men realiseert in de wereld. De ongeordende energie die de bouwvakkers verbruiken in de vorm van warmte is afkomstig van de geordende energie van voedsel. Op deze wijze zie je dat alles in het heelal streeft naar wanorde en vergankelijkheid. (Ricard M., Thuan T.X., 2001)

dan kan het vel papier hier ook niet zijn. (...) Als we nog beter naar dit vel papier kijken, kunnen we ook de zon erin zien schijnen. Als er geen zonneschijn is, kan het bos niet groeien. Eigenlijk kan er niets groeien. Ook wij kunnen niet groeien zonder zonneschijn. En zodoende weten we dat er zonneschijn in dit vel papier zit. En als we verder kijken, kunnen we de houthakker zien, die de boom heeft geveld en naar de fabriek heeft gebracht om er papier van te laten maken. En we zien ook de tarwe. We weten dat de houthakker niet kan leven zonder zijn dagelijks brood en daarom zit de tarwe, die zijn brood werd, ook in dit vel papier. En de vader en de moeder van de houthakker zitten er ook in. (...) Je kunt niets aanwijzen dat er niet in zit – tijd, ruimte, de aarde, de regen, de mineralen in de grond, de zonneschijn, de wolk, de rivier, de hitte. Alles co-existeert met dit blad papier. (...) Hoe dun het velletje papier ook is, het bevat het hele heelal.

Leegte is een ruwe vertaling van de Sanskriet term *śūnyatā* en de Tibetaanse term *tongpa-nyi*. *Śūnya* verwijst naar “zero” terwijl *tongpa* “empty” betekent (Yongey Mingyur Rinpoche, 2009, p. 116). De lettergrepen *tā* en *nyi* betekenen niets op zichzelf maar wanneer dit wordt toegevoegd aan een adjectief of een naamwoord dan “they convey a sense of possibility or open-endedness” (Yongey Mingyur Rinpoche, 2009, p. 116). Op die manier duidt leegte niet een niets aan maar eerder een achtergrond, een oneindig open ruimte die toelaat voor één der wat – goed of slecht – om te verschijnen, te veranderen, te verdwijnen en weer te verschijnen. Dit is goed nieuws want als alles permanent, enkelvoudig of onafhankelijk zou zijn dan zou verandering onmogelijk zijn. Op die manier zouden we een nihilisme aanhangen (Yongey Mingyur Rinpoche, 2009). Wanneer we dit toepassen op het construct van zelf zien we dat het langs de ene kant wijst op de onbestendigheid, de afwezigheid van permanent bestaan van het zelf, maar langs de andere kant heeft het ook een positieve zijde, het is een bron van spontaneïteit en creativiteit. Het is niet de bedoeling om ons zelfgevoel op één of andere manier kwijt te spelen, want dit zou neerkomen op een niet-wenselijke mentale retardatie. Leegte wijst op een realisatie van een minder dualistisch, meer doorlaatbaar zelfgevoel waar men zich minder ongemakkelijk bij voelt (Loy, 2008). Een toestand die de dualiteit van psyche – soma, ik – ander, mens – omgeving overstijgt. Leegte is het ontwikkelen van inzicht in de aard van de wereld en van het zelf. De Boeddha moedigde dan ook de monniken aan om de leegte niet alleen te zoeken in de eenzaamheid onder een boom maar ook wanneer ze door de dorpen trokken en onder de mensen vertoefden. Door met andere mensen om te gaan ontwikkelden monniken hun mededogen, wat een belangrijk aspect vormt om zich te kunnen bevrijden uit de ketens van een egocentrisch perspectief op de werkelijkheid (Batchelor, 2001).

1.3 De drie voertuigen of scholen

Het boeddhisme wordt traditioneel opgedeeld in drie grote scholen of voertuigen: het Hīnayāna of het bescheiden (*hīna*) voertuig (*yāna*), het Mahāyāna of het grote (*mahā*) voertuig (*yāna*) en het Vajrayāna-boeddhisme of het diamanten (*vajra*) voertuig (*yāna*) (Traleg Kyabgon, 2004). De drie scholen staan symbool voor de voertuigen op het pad naar verlichting (*nirvāṇa*).

Hīnayāna-boeddhisme. Het Hīnayāna-boeddhisme is een verzamelnaam voor de achttien scholen die ontstonden na de dood van de Boeddha. De volgeling van het bescheiden voertuig is gericht op het onderkennen en het onderzoeken van zijn eigen visie, zijn eigen geest. Men beoefent meditatie om *zichzelf* te bevrijden van de ketens van egocentrisme en egocentrische emotionaliteit. Deze realisatie wordt aangeduid met de term *arhat*. Het zelf nastreven van egoloosheid is een *contradictio in terminis*. Deze filosofische tegenstelling wordt echter overstegen door de nadruk te leggen op de meditatieve beoefening, die zich buiten elke conceptuele verwarring bevindt (De Wit, 2008; Kloppenborg, 1993; Traleg Kyabgon, 2004).

Mahāyāna-boeddhisme. Het Mahāyāna-boeddhisme kwam op in de 1^e eeuw v. Chr. (Nakamura Hajime, 1981). Het leverde kritiek op de geestelijke afstandelijkheid, de dogmatische interpretatie van de overgeleverde teksten van de Boeddha en het sociale isolement van de monniken van de oudste tradities (Batchelor, 2001). Het viseerde in het bijzonder de school van de Sarvāstivāda, die geloofde in het bestaan van een zelfnaam en de school van Sauntrāntika, die elke vorm van zelfnaam afwees (Kalupahana, 1986; Traleg Kyabgon, 2004). Deze scholen hadden de middenweg tussen absolutisme en nihilisme uit het oog verloren.

Het essentiële onderscheid tussen het Hīnayāna en het Mahāyāna situeert zich voornamelijk in het feit dat laatstgenoemde het ideaal van *bodhisattva* nastreeft, i.e. het streven naar verlichting, niet om zichzelf te bevrijden van verstorende emoties en zich te vrijwaren van lijden maar om andere levende wezens uit hun lijden te verlossen (Batchelor, 2001). Om het onbegrensde mededogen van een *bodhisattva* weer te geven zegt men dat men de eigen verlichting moet opgeven ten voordele van deze van anderen. Een letterlijke interpretatie van dit ideaal leidt tot een *contradictie*: Hoe kan men anderen helpen verlicht te worden als men het zelf nog niet is? Deze ogenschijnlijke *contradictie* wordt door Chögyam Trungpa Rinpoche treffend overstegen met de volgende woorden (Traleg Kyabgon, 2004, p. 69):

Als je het pad van de bodhisattva op de juiste manier wilt volgen, is dat te vergelijken met wanneer je in een voertuig zit dat speciaal geprogrammeerd is om je naar je bestemming te brengen, ook al wil je daar niet heen.

Het *bodhisattva* ideaal maakt duidelijk dat het zuiver meditatief realiseren van wijsheid niet volstaat om zich te bevrijden van de verstorende egocentrische emoties, de noodzaak aan een bijkomende mededogende (*karunā*) component is vereist om de verlichting te bereiken (De Wit, 2008; Taleg Kyabgon, 2004).

We kunnen het Mahāyāna-boeddhisme verder opdelen in de Mādhyamika en de Yogācāra-school, die zich respectievelijk ontwikkelden op basis van de leringen van Nāgārjuna (2^e eeuw n.Chr.) en Asanga (4^e eeuw n.Chr.), die de “Twee Uitmuntenden” (De Wit, 2008, p. 13) worden genoemd. Deze twee scholen kenmerken zich door een rijke geschiedenis aan metapraxische en metafilosofische debatten. In deze verhandeling vormt de Mādhyamika (Middenweg), zoals deze werd uitgewerkt door Nāgārjuna in zijn *MMK*, een belangrijke basis om de leegte (*śūnyatā*) te verduidelijken. Deze school plaatst de doctrine van leegte (*śūnyatā*) centraal en beschouwt het als een tegengif voor het idee van inherent bestaan (*svabhāva*) (Dalai Lama, 2000; De Wit, 2008; Taleg Kyabgon, 2004). Maar vele boeddhistische beoefenaars leidden daar uit af dat niets meer bestond. Zo ontwikkelden ze een nihilistische (*nāstīva*) visie op de werkelijkheid. Om deze misinterpretatie tegen te gaan ontstond de Yogācāra-school, het tweede leerstelsel van het Mahāyāna-boeddhisme. De vertaling van de naam van de school geeft aan dat meditatie (*yogā*) – beoefening (*cāra*) een belangrijk middel is om inzicht te verwerven in de ultieme aard van de werkelijkheid, los van metafysische discussies¹³. In tegenstelling tot de vaak gemaakte fout om deze school te vergelijken met de westerse filosofie van het Angelsaksisch idealisme, die stelt dat los van de ideeën in de geest er niets bestaat, geeft een grondige analyse van de Yogācāra stellingen aan “dat onze perceptie van de externe werkelijkheid afhankelijk is van de geest” (Taleg Kyabgon, 2004, p. 107). Door de geest als basis te nemen voor de perceptie op de werkelijkheid werd de Yogācāra school op zijn beurt bekritiseerd door de Mādhyamika-traditie. Zij waren van mening dat de Yogācāra-school een absolute (*astīva*) visie op de werkelijkheid aanhing door de geest een inherent bestaan toe te kennen. Ondanks deze tegenstellingen zijn zowel de Mādhyamika- als de Yogācāra-school bedoeld als een poging om de middenweg tussen nihilisme (*nāstīva*) en absolutisme (*astīva*) te herstellen. Deze scholen ontstonden namelijk als een reactie op het heersende klimaat in hun tijd die de balans tussen nihilisme en absolutisme naar één zijde liet overhellen. De subtiliteit van de middenweg maakt dat deze voortdurend opnieuw moet worden uitgevonden (Batchelor, 1996). Het is dan ook belangrijk om deze tradities niet te categoriseren als juist of fout maar hen te gebruiken als een medicijn voor nihilisme of absolutisme. Deze visie, die recht doet aan

¹³ Zonder hiermee te veronderstellen dat dit niet het geval zou zijn voor de Mādhyamika-school.

verschillende waarheden, staat gekend als het principe van *skillful means* of *upāya* (zie infra: 1.4).

Vajrayāna-boeddhisme. Uit het Mahāyāna-boeddhisme ontwikkelde zich in de 4^e eeuw n. Chr. (De Wit, 1998) het Vajrayāna-boeddhisme, waarvan het meer gekende Tibetaanse boeddhisme deel uitmaakt. Het verdwijnen van het boeddhisme in India, ten gevolge van de verwoestende inval van de moslims, maakt dat het Tibetaanse canon¹⁴ één van de meest belangrijke overleveringsbronnen vormt voor de leringen van de verschillende boeddhistische scholen (*vāda*) (Lama Karta, 2000). In dit eindwerk vormen Tibetaanse vertalingen van Nāgārjuna's *MMK* een belangrijke bron om onze visie op de leegte weer te geven (Garfield, 1995). Het Vajrayāna-boeddhisme zette het levendige en eeuwenoude debat tussen de Yogācāra en de Mādhyamika-school verder, maar dit geschilpunt rond leegte werd van toen af verder uitgewerkt tussen respectievelijk de Shentong en de Rangtong-aanhangers¹⁵ (Dalai Lama, 2002; Jackson, 2007).

1.4 De drie stadia

De Yogācāra-school (Mahāyāna-beweging) maakt in het onderricht van de Boeddha een onderscheid tussen drie stadia, waarin de Boeddha uitleg gaf over de aard van de werkelijkheid. Deze verschillende stadia of tijden staan in de boeddhistische literatuur beter bekend als de verschillende *wentelingen aan het wiel van Dharma*¹⁶ en spelen een belangrijke rol in het onderricht van de boeddhistische leraars. Afhankelijk van de spirituele ontwikkeling van de leerlingen onderrichten de Mahāyāna-meesters verschillende werkelijkheden¹⁷. Op die manier probeert het boeddhisme te beantwoorden aan de particulariteit van elk individu. Dit principe, dat gekend staat als *upāya*, laat niet alleen toe om het onderricht aan te passen aan het niveau van de toehoorders maar unificeert eveneens de uiteenlopende leringen van de Boeddha (Schroeder, 2000; Traleg Kyabgon, 2004).

¹⁴ Het Tibetaanse canon bestaat uit de *Kangyur* en de *Tengyur*.

¹⁵ Voor een uitgebreide en levendige beschrijving van dit debat zie: Dlopopa Sherap Gyaltzen. (2006). *Mountain doctrine: Tibet's Fundamental treatise on other-emptiness and the Buddha matrix* (Translated and introduced by Jeffrey Hopkins). Ithaca, NY: Snow Lion.

¹⁶ De boeddhistische leer.

¹⁷ De Boeddha spreekt van 84000 wegen die tot inzicht kunnen leiden, we kunnen hem dus allerminst betichten van het aanhangen van één absolute waarheid (Lama Yeshe, 2004).

In een eerste tijd onderrichtte de Boeddha dat het zelf bestond, hij leerde zijn volgelingen dat positieve handelingen naar geluk leiden en dat negatieve handelingen ellende opleveren (*karma*). Hij onderwees hen dat het bestaan van *samsāra*, het lijden in deze wereld, en *nirvāṇa*, de verlichting of de bevrijding uit dit netwerk van lijden, echt waren (De Wit, 2008; Holmes, 1994; Khenpo, 2006). De *Vier Edele Waarheden*¹⁸ kunnen worden beschouwd als de essentie van deze eerste fase, die ook de *eerste wenteling aan het wiel van Dharma* wordt genoemd. De eerste waarheid waarmee de Boeddha de mensen kennis liet maken was deze van het lijden (*duḥkha*), wat niet alleen verwijst naar de pijn, het verdriet en het ongeluk dat mensen ervaren in hun leven maar ook naar de vergankelijkheid van geluksvolle ervaringen. De tweede edele waarheid onderricht de oorzaak van het lijden (*samudaya*), een oorzaak die gevonden kan worden in excessieve begeerte, hebzucht en afhankelijkheid (*taṇhā*). Het impliceert geenszins dat men alle verlangens moet uitroeien maar het geeft aan dat we ons dienen te richten op het loskomen van de obsessieve soorten van verlangen. De derde edele waarheid handelt over de beëindiging van het lijden (*nirodha*), de verlichting (*nirvāṇa*). Niettegenstaande de verlichting (*nirvāṇa*) conceptueel niet te beschrijven is doen we toch een poging. Volgens Traleg Kyabgon (2004) betekent het bereiken van de verlichting (*nirvāṇa*) dat je geest niet langer aangetast wordt door misleidende denkbeelden of verstorende emoties, het creëert een innerlijke rust die je in stand kan houden, ook al word je met vervelende of moeilijke omstandigheden geconfronteerd. De vierde edele waarheid reikt ons een pad (*mārga*) aan dat leidt naar de beëindiging van het lijden door de ontwikkeling van morele ontvankelijkheid, meditatie en wijsheid (Holmes, 1994; Traleg Kyabgon, 2004; Ekman, 2008).

In de *tweede wenteling aan het wiel van Dharma* kunnen we twee fasen onderscheiden. In een eerste stadium wees de Boeddha op het feit dat het onze gehechtheid aan het zelf is die ons weerhoudt om de bevrijding te bereiken waarnaar men streeft. Deze fase wordt ook wel omschreven als het *stadium van de oppervlakkige analyse*. Dit houdt in dat bij de ontleding van welk fenomeen dan ook men niet in staat is een eigen aard te ontdekken. Er bestaat geen enkel fenomeen met een inherente, onafhankelijke existentie (Khenpo, 2006). In een tweede fase, het *stadium van diepgaande analyse*, legt de Boeddha uit “dat we ook niet moeten vasthouden aan

¹⁸ De sanskritische term voor waarheid in de uitdrukking de vier edele waarheden is *satya*, hetgeen een woord is dat etymologisch verwant is aan het Latijnse werkwoord *esse* (zijn). Het gaat bijgevolg niet zozeer om absoluutheden maar om levensaspecten die wezenlijk, toetsbaar en realistisch zijn. Hierom verkiest De Wit (1998, 2008) te spreken van de vier edele feitelijkheden in plaats van gebruik te maken van de term waarheden.

niet-bestaan als we de eenvoud, de vrijheid van alle gedachte[n]constructies willen ervaren die uiteindelijk de essentie is van de werkelijkheid” (Khenpo, 2006, p. 14). Op een dergelijke wijze ontmantelde de Boeddha “all illusions of fixed reality and even illusions of non-reality” (Holmes, 1999, p. 25).

Bij de *derde wenteling aan het wiel van Dharma* werd de boeddhanatuur (*tathāgatagarbha*) onderwezen, waarvan de interpretatie het grote punt van discussie vormt tussen de Mādhyamika en de Yogācāra-school van het Mahāyāna-boeddhisme. Niettegenstaande het feit dat de Yogācāra-school de boeddhanatuur als eerste onderscheidde toont een uitgebreide exegese van de literatuur aan dat het concept van boeddhanatuur zowel in de Yogācāra als in de Mādhyamika traditie van het Mahāyāna-boeddhisme kan worden teruggevonden. Wanneer we de verschilpunten achterwege laten zijn beide scholen van mening dat de doctrine van boeddhanatuur deel uitmaakt van de kern van de leerstellingen van het Mahāyāna en dat alle levende wezens, zonder enige uitzondering de boeddhanatuur bezitten, in die zin dat iedereen op een dag het Boeddhschap zal bereiken (Ming-Wood, 1985; Traleg Kyabgon, 2004). Uit de doctrine van leegte vloeit voort dat de boeddhanatuur geen diepere kern in ons wezen is. Dit wil echter niet zeggen dat de boeddhanatuur een foute visie is. Het is net omdat de leegte ons leert dat niets een inherent bestaan kent dat verandering mogelijk is en iedereen zich kan transformeren tot een Boeddha. Ondanks het feit dat in ieder van ons de boeddhanatuur aanwezig en werkzaam¹⁹ is, worden we verblind door onze egocentrische manier van in het leven te staan. Inzicht in deze alles opdringende, onrealistische wijze om de werkelijkheid te benaderen vormt de basis voor ons verlangen om de boeddhanatuur te bereiken, wat in het Sanskriet wordt aangeduid met de term *bodhicitta* (De Wit, 2008). Het is cruciaal aan te geven dat *bodhicitta* betrekking heeft op het verlangen naar verlichting ten behoeve van alle wezens terwijl *bodhisattva* verwijst naar de persoon, die de gelofte heeft afgelegd om de verlichting te bereiken om andere levende wezens te helpen (Dalai Lama, 2000; Dilgo Khyentse, 1999). We kunnen *bodhicitta* of de verlichtingsgedachte opdelen in twee aspecten, het relatieve en het absolute. Relatieve *bodhicitta* verwijst naar “de altruïstische intentie om volledige verlichting te bereiken ten behoeve van alle levende wezens” (Dalai Lama, 2000, p. 43) door het ontwikkelen en beoefenen van mededogen. Absolute *bodhicitta* wordt gedefinieerd als “de herkenning van de Boeddhanatuur die ieder wezen eigen is en kan alleen doorgrond worden door diegenen die de lege aard van alle verschijnselen verwezenlijken” (Dilgo

¹⁹ Boeddhanatuur manifesteert zich zowel op momenten waarop we bevangen zijn door een egocentrisch perspectief als op momenten wanneer we hier vrij van zijn (De Wit, 2008).

Khyentse, 1999, p. 85), waarbij er een oneindig natuurlijk mededogen vrijkomt. Langdurige beoefening van de combinatie van relatieve *bodhicitta* (mededogen) en meditatie op leegte zorgt ervoor dat we stapje voor stapje dichterbij de realisatie van absolute *bodhicitta* (leegte en natuurlijk mededogen) komen (Dalai Lama, 2000; Dilgo Khyentse, 1999).

2. Nāgārjuna

2.1 Inleiding

We gebruiken Nāgārjuna's *MMK* om onze tweede onderzoeksvraag, wat is de realisatie (*jñāna*) van leegte (*śūnyatā*)?, te beantwoorden. Nāgārjuna schreef vanuit zijn eigen realisatie (*jñāna*) van leegte de *MMK* om de leringen van de Boeddha over de leegte en de middenweg tussen absolutisme en nihilisme in zijn oorspronkelijke betekenis te herstellen. Op die manier biedt hij ons een beeld van wat de realisatie (*jñāna*) van leegte (*śūnyatā*) is en – vooral – niet is.

Wie was Nāgārjuna? Door een gebrek aan historische gegevens over het leven van Nāgārjuna kunnen we slechts vermoeden dat hij in India leefde tussen 150 en 250 n. Chr. (Garfield, 1995; Kalupahana, 1986; Komito, 2001). In tegenstelling tot vele westerse onderzoekers van Nāgārjuna, die hem benaderen als een filosoof (Garfield & Priest, 2003; Loy, 1999), accentueren wij dat Nāgārjuna een boeddhistische leraar was. In de traditionele boeddhistische literatuur wordt Nāgārjuna namelijk beschouwd als één van de belangrijkste Indiase boeddhistische onderrichters na de Boeddha. Vaak wordt hij zelfs de tweede Boeddha genoemd (Loy, 2008). Nāgārjuna wordt gezien als de stichter van de Mādhyamika-school. Samen met Asanga (4^e eeuw n.Chr.), de oprichter van de Yogācāra-school, vormen ze de basis van het Mahāyāna-boeddhisme, die tot op heden het hele boeddhistische veld beïnvloedt. Het later ontwikkelde Vajrayāna- en zen-boeddhisme²⁰ steunen op beide scholen (De Wit, 2008; Garfield, 1994). Robinson (1976) vermeldt in zijn *Early Madhyamaka in India and China* verschillende biografische standpunten betreffende het leven van Nāgārjuna. Gezien de grote tijdsperiode tussen het neerschrijven van deze legendes, een eerste biografische beschrijving vinden we pas terug bij de Indiase geleerde Kumārajīva (4^{de} eeuw n. Chr.), en de mythische proporties die deze verhalen aannemen is het erg onwaarschijnlijk dat geschiedkundigen ooit

²⁰ Deze traditie beschouwt hem als de 14^{de} patriarch na Siddhārtha Guatama, de Boeddha (Batchelor, 2001; De Wit, 2008; Garfield, 1994)

een feitelijke biografie over Nāgārjuna zullen kunnen opstellen (Kimoto, 2001; Robinson, 1976; Walleser, 1990).

Net zoals er onduidelijkheid bestaat over de biografie van Nāgārjuna, zorgt de bibliografie van Nāgārjuna voor een discussiepunt tussen traditionele geleerden en hedendaagse onderzoekers. Een eerste probleem waarmee beide geleerden geconfronteerd worden is de verwarring die in de Tibetaanse cultuur is opgetreden met een latere Nāgārjuna (8^e eeuw n. Chr.), die mee aan de basis lag van de tantrische ontwikkeling van het boeddhisme (Batchelor, 2001). Om deze twee historische figuren te differentiëren markeren de deskundigen alleen die werken als authentiek die overeenkomen op het vlak van inhoud en stijl met *De Fundamentele Wijsheid van de Middenweg (MMK)*, het enige werk waarover alle geleerden het eens zijn dat het afkomstig is van de hand van de in de tweede eeuw n. Chr. levende Nāgārjuna. Gezien de *Zeventig stanza's (Śūnyatāsaptati)*²¹ en de *Vigrahavyāvartanī* sterk gelijken qua inhoud en stijl, lijkt het ons dan ook gerechtvaardigd om deze werk te beschouwen als een werkstuk van Nāgārjuna (2^e eeuw n. Chr.). Over de andere werken (*Bodhicittavivaraṇa*, *Bodhisambhāra(ka)*, *Vaidalyaprakaraṇa*, *Vyavahārasiddhi*, *Yuktiśāṣṭika*, *Catuḥstava*, *Ratnāvalī*, *Pratītyasamutpādahṛdayakārika*, *Sūtrasamuccaya*, *Suḥṛllekha*) die worden toegeschreven aan Nāgārjuna (2^e eeuw n. Chr.) is het moeilijk om uit te maken of ze geschreven zijn door hemzelf dan wel door latere boeddhistische leraars (Kimoto, 2001).

Methodologie. Nāgārjuna's magnum opus, de *MMK* of *De Fundamentele Wijsheid van de Middenweg*, werd oorspronkelijk in het Sanskriet geschreven. In de kloosters van India groeide de *MMK* al snel uit tot een fundamentele tekst, die uitvoerig werd bestudeerd en becommentarieerd. De meest bekende interpreters zijn Bhavaviveka (6^e eeuw n. Chr.), Buddhapalita (6^e eeuw n. Chr.) en Candrakīrti (7^e eeuw n. Chr.). Nāgārjuna's *MMK* oefende een enorme invloed uit op de ontwikkeling van de boeddhistische traditie:

[Nāgārjuna's] ideas, though subtle and profound, carried such deep understanding and implications of fundamental Buddhist truths that they will influence, one way or another, all or most of the subsequent Mahāyāna developments in India, China, Tibet, Korea and Japan. (Inada, 1970, p. 3)

²¹ Voor verdere details: Komito, D.R. (2001). *Nagarjuna: Boeddhistische psychologie van de leegte*. Schoten: Kunchab. Alsook Lindtner, C. (1982). *Nagarjuniana*. Kopenhagen, Denemarken: Akademisk Forlag.

[Nāgārjuna's] influence in the Mahāyāna Buddhist world is not only unparalleled in that tradition, but exceeds in that tradition the influence of any single Western philosopher in the West.
(Garfield, 2001, p. 1)

Zelfs vandaag is Nāgārjuna's werk binnen de boeddhistische traditie ongeëvenaard.

Van alle boeddhistische teksten vormt Nāgārjuna's *MMK* mogelijk één van de meest diepzinnige teksten die er bestaan. Wij kozen deze tekst als basis voor onze analyse van leegte omdat hij in zo goed als alle tradities van het boeddhisme gebruikt wordt om in hun meditatieve praktijk de leegte (*śūnyatā*) te realiseren (*jñāna*). En toch wordt Nāgārjuna door westerse onderzoekers voornamelijk vanuit een metafysische visie gelezen. Schroeders (2000) artikel "Nāgārjuna and the Doctrine of 'Skillful Means'" gaat hier dieper op in en maakt een onderscheid tussen een metafysische en metapraxische lezing van Nāgārjuna's *MMK*. Metapraxis, een term afkomstig van Kasulis (1992), verwijst naar een vorm van filosofisch redeneren dat exclusief gewijd is aan de problemen die voortvloeien uit de doeltreffendheid en de aard van religieuze praktijk. We moeten het onderscheiden van metafysica of andere filosofische beschouwingen die aankaarten wat er zich boven of voorbij de religieuze praktijk bevindt (Schroeder, 2000, p. 562):

Religious praxis generally has either a participatory or transformative function. It participates in, to use Rudolf Otto's term, the "numinous". It is transformative in its improving the person or community in some spiritual way (purifying, healing, reconciling, protecting, informing, and so on). Metapraxis reflection inquires into the purpose and efficacy of the practice in terms of these participatory and transformative functions. Something happens, or at least is supposed to happen, in and through religious praxis. Metapraxis analyzes and evaluates that happening. What does the praxis change? Is something remembered? Re-enacted? Empowered? If so, exactly how does the praxis work? And why should we prefer our traditional praxis as more effective than another.
(Kasulis, 1992, p. 178)

De afgelopen 50 jaar verschenen verscheidene Engelse vertalingen en commentaren van de *MMK*, zowel vanuit een metafysisch als vanuit een metapraxisch standpunt. Hoe lezen westerse metafysici Nāgārjuna's *MMK*? Allereerst erkennen ze dat de *MMK*, geschreven in korte cryptische verzen, waarbij veel van de expliciete argumenten worden weggelaten, een grote interpretatieve uitdaging vormt. "Commentators have long realized that it is impossible to give a coherent reading (...) without making some assumptions" (Chinn, 2001, p. 61). Ze beargumenteren echter dat de uniforme filosofische methode en de helderheid van het filosofische standpunt een houvast voor exegese biedt. Toch vermijdt dit niet dat elke vertaling van de *MMK* gekleurd wordt door de filosofische achtergrond van waaruit men de *MMK* leest:

“Nāgārjuna, like any philosopher from a distant cultural context, is always read against an interpretative backdrop provided by the philosophical presuppositions of the interpreter, and by previous readings of Nāgārjuna (Tuck, 1990)” (Garfield, 1995, p. vii). Alle vertalingen zijn niet meer dan *een* lezing van de *MMK* (Garfield, 1995). Streng (1967) leest Nāgārjuna vanuit de religieuze fenomenologie. Inada (1970) belicht de *MMK* vanuit de zen-traditie (Mahāyāna). Sprung (1979) interpreteert Nāgārjuna’s *MMK* als een Kantiaanse visie op de werkelijkheid. Kalupahana (1986) leest Nāgārjuna als een Theravāda commentaar (Hīnayāna) op de *Katyāyāna-sūtra* (of *Kaccāyānagotta-sūtra*), waarbij hij ook de affiniteit tussen James pragmatisme en de Theravāda-traditie benadrukt. Garfield (1995) vertrekt van de Tibetaanse versie van de *MMK* en neemt de Prāsangika-Mādhyamika school (Vajrayāna) als basis voor zijn interpretatie (Garfield, 1995). Om de metafysische lezing van Nāgārjuna weer te geven maken we voornamelijk gebruik van de vertalingen van Kalupahana (1986) en Garfield (1995). In de moderne literatuur vormen deze vertalingen de basis voor het begrijpen van Nāgārjuna’s *MMK* (Arnold, 1999).

Schroeder (2002) beargumenteert dat deze westerse interpretatoren Nāgārjuna lezen als een filosoof die metafysica boven de meditatieve praktijk plaatst, conform hun eigen filosofische traditie. Deze metafysici zijn van mening dat de intellectuele arbeid primeert op de meditatie om tot een zinvol leven te komen. Ze plaatsen Nāgārjuna in het rijtje van Kant, Hume, Wittgenstein, James en Derrida, alsof hij dezelfde filosofische taal spreekt. Sterker nog, ze gaan ervan uit dat verlichting (*nirvāṇa*) afhangt van een juist begrip van de metafysica. Dit is helemaal in tegenspraak met de leringen van de Boeddha, die insisterde op het onmisbare karakter van de eigen meditatieve praktijk om los te komen van het menselijke lijden (Schroeder, 2000). Gezien Nāgārjuna één van de stichters vormt van de Mahāyāna-beweging, die kritiek leverde op de geestelijke afstandelijkheid van de Hīnayāna-traditie, is het erg onwaarschijnlijk dat Nāgārjuna metafysica zag als een weg naar bevrijding. Schroeder benadrukt dan ook met recht en rede het belang van meditatie om de leegte te kunnen realiseren (Schroeder, 2000).

We willen deze rechtlijnige visie enigszins nuanceren door te benadrukken dat ook deze metafysische auteurs een meditatieve praktijk onderhouden, maar deze neemt in hun vertaling van Nāgārjuna’s *MMK* niet de bovenhand op de filosofie, integendeel. Hoewel een metafysisch begrip van leegte geenszins hetzelfde is als de realisatie (*jñāna*) van leegte beschrijven deze metafysische lezingen soms zeer goed waar de realisatie van leegte ons toe kan brengen. Een metafysisch begrip van leegte is noodzakelijk om iemand op weg te zetten naar het pad van de leegte maar slechts door de *MMK* te gebruiken in de meditatieve praktijk en het te hanteren als metapraxische instructies kan men de leegte realiseren. In de traditionele Mahāyāna literatuur

wordt er eerst aangeraden om een correct begrip van de leegte te verwerven, er vervolgens over na te denken om het dan te integreren in de meditatie (Traleg Kyabgon, 2003). We gebruiken in deze masterproef de metafysische lezing van de *MMK* omdat dit een mooie omschrijving biedt van wat de realisatie van leegte is. We voegen de metapraxische lezing toe omdat zij de omschrijvingen van de metafysici nuanceert door deze in de context van de meditatieve praktijk te plaatsen. Zo trachten we recht te doen aan het initiële doel van de *MMK*, die bovenal gericht was aan mediterende monniken. En dit laatste wil Schroeder (2000) benadrukken.

Schroeder (2000) biedt een lezing van de *MMK* die niet handelt over de metafysica van de leegte maar probeert een antwoord te bieden op hoe leegte gerelateerd is aan de bevrijdende oefeningen van het boeddhisme. Schroeder leest Nāgārjuna's *MMK* met andere woorden als een metapraxische kritiek op de meditatieve praktijk van de boeddhistische scholen van zijn tijd. Hierbij stelt Schroeder het principe van *upāya* of skillful means centraal. De Mahāyāna boeddhisten ontwikkelden de doctrine van *upāya* om het idee tegen te gaan dat er slechts één pad bestaat (*mārga*) dat leidt naar de verlichting (*nirvāṇa*). In de vroegste teksten van de Mahāyāna-traditie, zoals de *Prajñāpāramitā* en de *Lotus Sūtra*, lezen we dat er een oneindig aantal "cures", "remedies" and "medicinal aids" (Schroeder, 2000, p. 562) bestaan om mensen te helpen zich te bevrijden van het lijden. De Boeddha is als een dokter die afhankelijk van de kwaal van de patiënt een bepaald medicijn voorschrijft. De Boeddha "responds to the concrete needs and dispositions of those who suffer" (Schroeder, 2000, p. 563). De reeds eerder besproken *Vacchagotta-sūtra* is hiervoor illustratief. De Boeddha weigerde een antwoord te geven op Vacchagotta's metafysische vragen: is de wereld eindig of oneindig? Is de wereld eeuwig of niet-eeuwig?,... Vanuit een *upāya* perspectief is Boeddha's stilzwijgen een antwoord op de noden en kenmerken van een bepaald publiek, in dit geval een ascetische man. Het is om deze reden dat we de boeddhistische leringen nooit uit hun retorische of pedagogische context mogen halen en generaliseren voor alle mensen. Er bestaan oneindig veel wegen om mensen te helpen het *nirvāṇa* te bereiken en dat is wat Nāgārjuna met zijn *MMK* wou aantonen. Niets heeft een absolute waarheid, zelfs niet de waardevolle leringen van de Boeddha. Opnieuw mogen we van *upāya* geen metafysische kritiek maken, het vraagt om in de boeddhistische praktijk open te staan voor elke benadering die kan bijdragen tot het bereiken van de verlichting of de realisatie van leegte (Schroeder, 2000). Tot slot willen we nog opmerken dat Schroeder Nāgārjuna wel degelijk beschouwt als een filosoof, alleen moet deze term niet begrepen worden in westerse zin maar vanuit de Indiase traditie, waar filosofie en religie onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn (zie supra):

Taking its cue from the Buddha's refusal to speculate on non-soteriological problems, *upāya* rejects the idea that metaphysics precedes praxis or that liberation requires theoretical

speculation. It is therefore profoundly philosophical and represents a critical, self-reflective movement in the Buddhist tradition. (Schroeder, 2000, p. 560)

De vertalingen van Khenpo (2006) en Batchelor (2001) laten zich meer lezen als metapraxische lezingen, die gegrond zijn in een jarenlange meditatieve ervaring. Zowel de metafysische als de metapraxische lezingen van Nāgārjuna's *MMK* onderwerpen we aan een kritische blik, geruggensteund door enkele vernieuwende artikels (Berger, 2010; Chinn, 2001; Garfield & Priest, 2003; Priest, 2009; Schroeder, 2000; Vélez de Cea, 2005; Vladimir, 2004). In onze bespreking van de *MMK* gebruiken we nu eens de poëtische vertaling van Batchelor (2001) en dan weer de wetenschappelijke vertalingen van Garfield (1995) of Kalupahana (1986). In bijlage C vindt men de beschikbare alternatieve vertalingen van de besproken verzen. De verzen van de *MMK* geven we, ongeacht de lengte, weer in een citaat. Achter elk citaat plaatsen we het hoofdstuk en het nummer dat het vers inneemt binnen de oorspronkelijke structuur van de *MMK*. Onder het vers kan men de officiële referentie van de vertaling terugvinden.

Tot wie richt Nāgārjuna zijn *MMK*? Zowel Schroeder (2000) als Kalupahana (1986) zijn van mening dat Nāgārjuna kritiek leverde op bestaande boeddhistische scholen en zich niet zozeer richtte naar andere tradities. Volgens Kalupahana (1986) uitte Nāgārjuna in zijn *MMK* kritiek op de boeddhistische scholen Sarvāstivāda en Sautrāntika. Deze twee tradities maakten deel uit van de achttien scholen die ontstonden na het overlijden van de Boeddha en worden gecategoriseerd onder het Hīnayāna-boeddhisme. De Sarvāstivāda-school introduceerde het idee van zelf-natuur (*svabhāva*) als basis van alle ervaringen. Zo verviel het in het uiterste van absolutisme (*astitva*), terwijl de Boeddha een middenweg tussen absolutisme en nihilisme had onderricht door de visie van afhankelijk ontstaan (*pratītyasamutpāda*) centraal te stellen. Merk op dat het principe van *svabhāva* sterk gelijkt op het bestaan (*astitva*) van een zelf (*ātman*) dat de Boeddha weerlegde (Kalupahana, 1986; Schroeder, 2000).

De Sautrāntika school reageerde op dit idee van absolutisme maar verviel hierdoor in het andere uiterste, nihilisme (*nāstitva*). Nāgārjuna zette zich af tegen deze extremen en probeerde de oorspronkelijke leringen van de Boeddha, de middenweg, te herstellen. In die zin biedt Nāgārjuna ons geen nieuwe leringen maar herwaardeert hij de oorspronkelijke visie van de Boeddha (Kalupahana, 1986; Vladimir, 2004).

Schroeder beargumenteert, vanuit zijn visie van *upāya*, dat Nāgārjuna niet alleen kritiek leverde op de Sarvāstivāda en Sautrāntika scholen maar ook op de rigiditeit die alle bestaande scholen van het toenmalige boeddhisme kenmerkten. Deze scholen hadden elk een eigen, vast programma om de verlichting te bereiken. Schroeder benadrukt met het principe van *upāya* dat

Nāgārjuna's *MMK* het institutionele boeddhisme opnieuw wou doen aansluiten bij de leringen van de Boeddha. Niet, zoals de Hīnayāna scholen voorstonden, één weg naar verlichting, maar een oneindige veelheid aan wegen (Schroeder, 2000). Via het principe van leegte (*śūnyatā*) haalde Nāgārjuna één voor één alle vaststaande visies onderuit.

De *MMK*. De *MMK* bestaat uit 448 verzen en 27 hoofdstukken en behandelt het principe van leegte (*śūnyatā*), wat staat voor het gebrek aan inherent, onafhankelijk bestaan (*svabhāva*) of het ontbreken van een essentie in de dingen (Garfield, 1994; Kalupahana, 1986). Wanneer men spreekt van de leegte van een fenomeen bedoelt men dat het vergankelijk is, dat het afhankelijk is van voorwaarden (*praṭītyasamutpāda*) en dat het zijn identiteit ontleent aan conventies (Garfield, 1994). *De Fundamentele Wijsheid van de Middenweg (MMK)* geeft uitleg uit invalshoeken van de tweede wenteling aan het wiel van *dharma*, met name de autonomie- en de gevolgschool van de middenweg (Khenpo, 2006). Nāgārjuna maakt in zijn *MMK* voornamelijk gebruik van *reductio ad absurdum* argumenten om de stellingen van zijn tegenstanders onderuit te halen (Garfield, 1994).

Een bewijs uit het ongerijmde [*reductio ad absurdum*] steunt in feite op de volgende basisfilosofie: om de geldigheid van een eigenschap *q* te bewijzen, vraagt men zich af 'Wat zou er gebeuren indien *q* niet geldig was?'. Indien men dan tot een absurde conclusie komt dan weet men dat de oorspronkelijke veronderstelling (*q* vals) een foute onderstelling was. Een bewijs uit het ongerijmde [*reductio ad absurdum*] vraagt meestal een rare gedachtekronkel, omdat men zich in een situatie moet inleven die er intuïtief absurd uitziet, in de hoop zo formeel te kunnen bewijzen dat de situatie inderdaad absurd is. (Pickavet, 2008, p. 4.19)

Om de stellingen van zijn tegenstanders te ontkrachten heeft Nāgārjuna een straf staaltje oosterse logica tot zijn beschikking (Garfield & Priest, 2003). In tegenstelling tot de westerse klassieke logische traditie²², waarbij een propositie (bewering of uitspraak) waar of fout is, onderscheidt de klassieke Indische logica proposities die waar (en niet vals), vals (en niet waar), zowel waar als vals, of noch waar noch vals zijn (Garfield & Priest, 2003; Khenpo, 2006). Deze manier van redeneren wordt aangeduid met een tetralemma of quadrilemma (*catuṣkoṭi*) (Tabel 2). Nāgārjuna maakt uitvoerig gebruik van zowel positieve als negatieve tetralemma's.

²² We dienen op te merken dat Aristoteles reeds bekend was met deze manier van redeneren, getuige zijn verwijzing naar een tetralemma in zijn *Metafysica* (Kuzminski, 2007), maar hij werkte dit niet uitvoerig uit.

Nāgārjuna's gebruikte logica kunnen we terugbrengen tot vier basis proposities (Dumoulin, 1994, p. 43):

Tabel 2

Tetralemma (catuṣkoṭi)

Proposities	Positief tetralemma	Negatief tetralemma
Alle dingen (<i>dharmā</i> ²³) bestaan	Waar	Niet vals
Alle dingen (<i>dharmā</i>) bestaan niet	Vals	Niet waar
Alle dingen (<i>dharmā</i>) zowel bestaan als niet bestaan	Zowel waar als vals	Zowel waar als vals
Alle dingen (<i>dharmā</i>) bestaan noch bestaan niet	Noch waar noch vals	Noch waar noch vals

Vooraf de negatieve tetralemma's, die aanvangen met een ontkenning, vormen een interpretatieve uitdaging. Vanaf het moment dat de lezer het idee heeft dat hij eindelijk begrijpt wat Nāgārjuna wil aantonen, haalt Nāgārjuna ook deze stelling onderuit. Nāgārjuna zaagt voortdurend de poten van de stoel waarop men zit (Garfield & Priest, 2003). Op die manier wil Nāgārjuna mensen helpen los te komen van vaststaande, absolute principes die de weg naar de bevrijding uit het lijden verhinderen. Hij wijst op ons de valkuilen die een realisatie (*jñāna*) van leegte in de weg staan.

Gezien we binnen dit korte bestek niet de gehele *MMK* aan een onderzoek kunnen onderwerpen beperken we ons tot enkele kernverzen van Nāgārjuna's *MMK*, die ons noodzakelijk lijken om de lezer te verduidelijken wat de realisatie (*jñāna*) van leegte inhoudt. Om de lezer een beeld te geven van de hoofdstukken van de *MMK* bieden we in bijlage A en B een meer technische lezing, een eerste bijlage handelt over causaliteit (*MMK I*), een tweede bijlage gaat dieper in op het zelf (*MMK XVIII*). Onze tweede onderzoeksvraag, wat is de realisatie (*jñāna*) van leegte?, beantwoorden we aan de hand van vier hoofdstukken. In een eerste hoofdstuk expliciteren we dat leegte staat voor een middenweg tussen nihilisme en absolutisme. Vervolgens tonen we aan dat leegte en interafhankelijkheid een eenheid vormen. In een derde hoofdstuk breiden we deze eenheid tussen leegte en interafhankelijkheid uit met verbale conventie. We sluiten af met een onderzoek over de vraag of leegte een ultieme

²³ *Dharma* wordt hier niet gebruik in de betekenis van boeddhistische leer maar in de zin van fenomenen of dingen (Kalupahana, 1986).

waarheid is. Hier gaan we tevens dieper in op de manier hoe fixaties (*prapañca*) en gehechtheden (*taṇhā*) de realisatie van leegte in de weg staan. We vatten alles vervolgens samen en we sluiten af met een hoofdstuk over hoe we de *MMK* kunnen gebruiken in de meditatieve praktijk. Hier expliciteren we hoe de *MMK* het menselijke lijden kan verminderen.

2.2 Leegte als middenweg tussen absolutisme en nihilisme

Leegte is de afwezigheid van inherent bestaan (*svabhāva*). De Boeddha had de leegte omschreven als een middenweg tussen het permanent bestaan van een zelf (*ātman*) en het niet-bestaan van een zelf (*anātman*). Enkele eeuwen later poneerden de Sarvāstivāda-school het idee van *svabhāva*, wat gebrekkig vertaald wordt als zelf-bestaan (Kalupahana, 1986) of inherent bestaan (Garfield, 1995), om het verschijnen en het verdwijnen van fenomenen te verklaren. Op die manier beantwoordden ze conceptueel aan de leringen van de Boeddha over het niet-bestaan van het zelf maar geleken ze in hun grond zeer sterk op wat de Boeddha zo bekritiseerde in de Brahmaanse theorie over het zelf. Nāgārjuna probeerde de misinterpretaties van de Sarvāstivāda-school in zijn *MMK* te herstellen door leegte (*śūnyatā*) lijnrecht tegenover het idee van inherent bestaan of *svabhāva* te plaatsen. Leegte is met andere woorden gelijk aan de afwezigheid van inherent bestaan (*svabhāva*) (Garfield, 1994, 1995; Kalupahana, 1986). In bijlage A vindt men een uitvoerige bespreking van Nāgārjuna's analyse van causaliteit, waar hij leegte gelijkstelt aan de afwezigheid van inherent bestaan (*svabhāva*).

In verzen 8 en 9 van hoofdstuk IV toont Nāgārjuna aan dat elke poging om het inherent bestaan (*svabhāva*) van fenomenen, verschijnselen, objecten, gedachten, gevoelens,... te bewijzen uitloopt op een fundamentele incoherentie:

When an analysis is made through emptiness,
If someone were to offer a reply,
That reply will fail, since it will presuppose
Exactly what is to be proven. (MMK IV:8)
(Garfield, 1995, p. 13)

When an explanation is made through emptiness,
Whoever would find fault with it
Will find no fault, since the criticism will presuppose
Exactly what is to be proven. (MMK IV:9)
(Garfield, 1995, p. 13)

Nāgārjuna's opponenten die het inherent bestaan van fenomenen wilden bewijzen, erkenden het empirisch aangetoonde feit dat deze fenomenen voortkomen uit andere fenomenen

(*pratītyasamutpāda*). Zij waren het ermee eens dat een graankorrel nooit een korenaar zou worden als het niet gevoed wordt door het licht van de zon, de mineralen van de grond, het water van de bodem, enzovoort (Garfield, 1995). Wanneer deze filosofen willen bewijzen dat een ding inherent bestaat en oorzaakloos is moeten zij hun heil zoeken in het idee dat het ding ontstaat uit een ander inherent bestaand fenomeen. Wanneer dit het geval zou zijn moet zij aantonen dat het tweede fenomeen inherent bestaat en dat de relatie tussen het eerste en het tweede fenomeen inherent bestaat. Dit is onmogelijk omdat we dan telkens opnieuw zouden moeten refereren naar een oneindig aantal andere inherent bestaande fenomenen om het inherent bestaan van het voorgaande element te bewijzen. Hoe kunnen inherent bestaande (*svabhāva*) fenomenen tegelijkertijd afhankelijk zijn van andere essenties als de definitie van een inherent bestaand fenomeen impliceert dat het onafhankelijk is van iets anders? Zo komen we uiteindelijk toch uit op interafhankelijkheid (*pratītyasamutpāda*) en leegte (MMK IV:8-9), wat de opponent net probeert te weerleggen. Als men wil aantonen dat een fenomeen inherent bestaat, dat het absoluut is, botst men altijd op een onmogelijke paradox (Garfield, 1995).

Vanuit een metapraxisch perspectief zouden we ons kunnen afvragen waarom we blijven vasthangen aan bepaalde discursieve cognities en emoties als niets een inherent bestaan kent.

“Lang leve de leegte!”²⁴. Merk op dat Nāgārjuna niet vervalt in een nihilisme, integendeel. Nāgārjuna gaat niet in tegen het verschijnen van fenomenen, maar keert zich af van het idee dat deze fenomenen een inherent absoluut bestaan kennen. Het is net door de wereld op te vatten als leeg van inherent bestaan dat er iets mogelijk wordt.

If things did not exist
Without essence,
The phrase, “When this exists so this will be,”
Would not be acceptable. (MMK I:10)
(Garfield, 1995, p. 4)

Als dingen een essentie (*svabhāva*) hebben kunnen er geen dingen ontstaan. Ook in MMK XXIV:14 lezen we dit:

Als leegte mogelijk is,
is alles mogelijk.

²⁴ Thich Nhat Hanh, 2005, p. 27.

Als leegte onmogelijk was,
 zou er niets mogelijk zijn. (MMK XXIV:14)
 (Batchelor, 2001, p. 129).

Als alles niet leeg zou zijn dan had alles een zelfnatuur (*svabhāva*) en was alles onveranderlijk. Alles zou een vaststaande, immer zelfde natuur hebben. Niets zou er kunnen veranderen.

If there is essence, the whole world
 Will be unarising, unceasing,
 And static. The entire phenomenal world
 Would be immutable. (MMK XXIV:38)
 (Garfield, 1995, p. 72)

Leegte betekent onbestendigheid (*svabhāva*), veranderlijkheid. Hoe zouden we zelfs nog maar kunnen in- en uitademen als er geen leegte of verandering mogelijk was. “Onbestendigheid is van wezenlijk belang voor alle leven (...): lang leve de onbestendigheid! (...) Lang leve de leegte!” (Thich Nhat Hanh, 2005, p. 27). Zonder verandering zou geen enkele graankorrel uitgroeien tot een korenaar. Als de graankorrel een zelfnatuur (*svabhāva*) zou hebben en niet zou veranderen, blijft het voor eeuwig en altijd een graankorrel (Thich Nhat Hanh, 2005).

Één van de beroemdste boeddhistische uitspraken, die we terugvinden in de hartsoetra (*prajñāparamita-sūtra*), sluit hier zeer nauw bij aan: “vorm is leegte en leegte is vorm” (Thich Nhat Hanh, 2005, p. 13). Het eerste deel van deze uitspraak, vorm is leegte, geeft aan dat vorm geen inherente natuur (*svabhāva*) heeft maar wordt gekarakteriseerd door vergankelijkheid, onbestendigheid en voorbijgaandheid. Het tweede deel, leegte is vorm, geeft aan dat we leegte niet kunnen losmaken van de fenomenen waarop het betrekking heeft; leegte bestaat slechts in afhankelijkheid (*pratītyasamutpāda*). Leegte is de zijnsmodus van vorm, het is met andere woorden niet in tegenspraak met de verschijning van vorm, noch is het iets dat we kunnen terugvinden voorbij de verschijnselen in een transcendente werkelijkheid (Lopez, 1990). Leegte opent de weg naar creatie. Het samengaan van voortdurende veranderlijkheid, de afwezigheid van een absoluut beginpunt en de ontkenning van inherente causaliteit maakt dat het universum kan blijven creëren in nooit eindigende ontwikkeling.

Dat leegte staat voor onbestendigheid heeft tot gevolg dat mensen verlichting (*nirvāna*) kunnen bereiken. Doordat er verandering is kan het leiden ophouden en kunnen we ons transformeren tot Boeddha’s:

Als alles niet-leeg was,
 zou er niets gebeuren.
 Nirvāna zou het loslaten zijn

En het beëindigen van wat? (MMK XXV:1)
(Batchelor, 2001, p. 132)

Als de dingen niet-leeg waren,
zou je niets kunnen bereiken.
Het lijden zou nooit ophouden.
Je zou je dwangmatige daden nooit nalaten. (MMK XXIV:39)
(Batchelor, 2001, p. 131)

2.3 Eenheid van leegte en interafhankelijkheid (MMK XXIV:18)

In het vorige hoofdstuk vermeldden we al impliciet dat Nāgārjuna, net als de Boeddha, de leegte beschouwt als een middenweg tussen nihilisme en absolutisme door alle fenomenen in de werkelijkheid te beschouwen als ontstaan in afhankelijkheid (*pratītyasamutpāda*). Pas in vers 18 van hoofdstuk XXIV, “De (vier) Edele Waarheden”²⁵, verwoordt Nāgārjuna expliciet dat interafhankelijkheid (*pratītyasamutpāda*) en leegte (*śūnyatā*) twee karakteriseringingen zijn van één en hetzelfde (Garfield, 1994; Kalupahana, 1986):

Whatever is dependently co-arisen,
That is explained to be emptiness.
That being a dependent designation,
Is itself the middle way. (MMK XXIV:18)
(Garfield, 1995, p. 69).

Dit vers is niet alleen noodzakelijk om Nāgārjuna’s voorgaande verzen te begrijpen maar het vormt tevens de kern van zijn hernieuwende boeddhistische leringen over de leegte. Alle vertalers en commentatoren beschouwen dit vers als het hart van de *MMK* (Chinn, 2010). Het kadert bovendien in een hoofdstuk dat zich kenmerkt door een merkwaardig scherpe retorische toon. Ook valt het op dat van de 37 keer dat het woord leegte voortkomt in de *MMK*, er 15 terug te vinden zijn in dit hoofdstuk. Batchelor (2001) acht het dan ook mogelijk dat dit hoofdstuk een op zichzelf staande verhandeling vormde, gericht aan een bijzonder publiek.

De eerste regel van MMK XXIV:18, “Whatever is dependently co-arisen, that is explained to be emptiness” (Garfield, 1995, p. 69) brengt in alle vertalingen dezelfde betekenis over: leegte en interafhankelijkheid zijn synoniemen (Chinn, 2010; zie bijlage C). Wat betekent dit nu? Niets heeft een intrinsiek bestaan (zelf-bestaan, *svabhāva*), alles bestaat slechts in relatie

²⁵ Voor een uitvoerige omschrijving: zie 1.4

tot andere dingen (*pratītyasamutpāda*). De poëtische woorden van Batchelor (2001, pp. 60-61) lijken ons gepast om dit te verduidelijken:

Kijk (...) naar de evolutie van de mens, die beschikt over voldoende ontwikkelde hersenen, sociale organisaties, technologie en cultuur om te kunnen nadenken over zijn eigen oorsprong. Het is duidelijk dat we uit de zee komen, uit microscopisch kleine eencellige organismen, die in vier miljard jaar uitgroeiden tot complexere vormen van waterleven, vervolgens vanuit de zoute diepten amfibieën werden, reptielen, insecten, vogels en ten slotte zoogdieren, die zich vertakten tot talloze vormen, onder meer die lijn van hogere primaten waarvan wij uiteindelijk afstammen. Als we terugkijken, zien we een verbijsterende genealogie van levensvormen, gesponnen vanuit steeds complexere webben van proteïnen en enzymen die allemaal onderling verbonden en van elkaar afhankelijk zijn en in elkaar overstromen.

Zonder het proces van celdeling, dat zich dagelijks vele miljarden keren afspeelt, had geen enkel levend wezen kunnen ontstaan. En dit proces van celdeling is op haar beurt afhankelijk van het samenkomen van vele voorwaarden (chemisch, omgeving, ...). Zo zie je maar dat je jezelf niet los kan zien van elk element uit de evolutie. Alles is één (Thich Nhat Hanh, 2005, p. 26): “De hele kosmos kan op het puntje van een haar worden gelegd en de zon en de maan kunnen worden gezien in een mosterdzaadje”.

Het feit dat dingen afhankelijk van elkaar ontstaan (*pratītyasamutpāda*) en geen eigen natuur (*svabhāva*) hebben betekent dat elke dualiteit wordt vermeden. Dik en dun, goed en slecht, boos en blij, gelukkig en ongelukkig zijn schijnbare dualiteiten die samen verschijnen en van elkaar afhankelijk zijn (*pratītyasamutpāda*). Het ene kan niet bestaan zonder het andere (Vladimir, 2004). Dit heeft verstrekkende gevolgen voor het dagelijkse leven en de meditatiepraktijk. Waarom zouden we oordelen over dingen als goed of slecht, leuk of onprettig als ze van elkaar afhankelijk zijn om te verschijnen en leeg zijn van een inherent bestaan? Elke sensatie wordt afgewogen tegen een eerdere ervaring. Als al deze sensaties van elkaar afhankelijk zijn en geen eigen natuur kennen heeft het ook geen zin om ons zo vast te hechten aan deze ervaringen of beoordelingen. Zou het leven niet veel gelukkiger zijn moest men deze ervaringen vaststellen in het lichaam zonder hierover een oordeel te vellen? In de meditatiepraktijk ligt dit principe mee aan de basis van *śamatha*-meditatie, waar men probeert om elke sensatie in zijn lichaam gewaar te worden zonder hierover te oordelen (zie infra).

We benadrukken nogmaals dat de eenheid van leegte en afhankelijk ontstaan (*pratītyasamutpāda*) mensen behoedt om te vervallen in een nihilistische benadering van leegte. Als men leegte enkel beschouwt vanuit het perspectief dat niets een inherent bestaan kent (*svabhāva*) ontstaat de neiging om te denken dat niets nog bestaat. Maar het is niet omdat fenomenen geen inherent, onafhankelijk bestaan (*svabhāva*) hebben dat ze zich niet aan ons

voordoelen. Door de werkelijkheid te beschouwen als interafhankelijk (*pratītyasamutpāda*) vermijdt men in deze nihilistische visie te stappen.

Interafhankelijkheid (*pratītyasamutpāda*) beschermt mensen niet alleen tegen nihilisme, het helpt hen ook los te komen van hun eigen ego en te kijken naar anderen.

Wat is van mij als er geen ik is?
 Als ik niet zo op mezelf was gericht,
 zou ik niet denken aan mij en mijn –
 dan zou er niemand zijn
 om ze te denken. (MMK XVIII:3)
 (Batchelor, 2001, p. 120)

Ten slotte impliceert *pratītyasamutpāda* dat ook mensen van elkaar afhankelijk zijn. Als alles één geheel is dan is het lijden van de ene het lijden van de andere en is het geluk van de ene het geluk van de andere. Waarom dan niet de hand reiken aan mensen die het nodig hebben? Doordat leegte ons doet inzien dat ons ego geen inherent bestaan kent en het afhankelijk is van een heel universum opent onze wereld zich naar alle levende wezens, van mensen tot dieren en planten. Een natuurlijk mededogen (*karunā*) voor al wat leeft zal zich openbaren (Batchelor, 2001). Het is dan ook logisch dat in alle boeddhistische tradities het trainen van mededogen gezien wordt als een belangrijke beoefening om zich vrij te maken uit een egoïstisch perspectief en te zien hoe de wereld werkelijk is: een eenheid van leegte en interafhankelijkheid.

2.4 De eenheid van leegte, interafhankelijkheid en verbale conventie (MMK XXIV:18)

Vers XXIV:18 kent ook nog een tweede regel, die moeilijker te begrijpen is (Chinn, 2010). “Whatever is dependently co-arisen, that is explained to be emptiness. That being a dependent designation, is itself the middle way” schrijft Garfield (1995, p. 69). Volgens Garfield (1995) constitueert Nāgārjuna in vers 18 een driezijdige verhouding tussen leegte, afhankelijk ontstaan (*pratītyasamutpāda*) en verbale conventie, waarbij deze verhouding de middenweg representeert (Garfield, 1994). Elke identiteit die we toekennen aan een fenomeen (benoeming) is een abstractie van de oneindig spatiaal-temporele en causale verzameling van de werkelijkheid. Deze identiteit berust slechts op een arbitraire verbale conventie (Garfield, 1994). Batchelors heldere schrijfstijl verduidelijkt dit (Batchelor, 2001, p. 68):

Een zelf, een plant, een lichaam, een tijd zijn leeg omdat ze niet nauwkeurig omschreven kunnen worden als dingen die losstaan van andere dingen. Ze maken stuk voor stuk deel uit van het complexe samenspel van de omstandigheden, de eigenschappen en de taal waarmee ze niet

identiek zijn maar waarvan ze ook niet verschillen. Als je de leegte kent, ontken je die dingen niet, integendeel, maar sta je versted van de enorme rijkdom van het leven.

Uit vers XXIV:18 leiden we het volgende af. Allereerst stellen we vast dat elke benoeming arbitrair is. Zo hebben we in de loop van de geschiedenis aangenomen dat we vier verticale balken met daarop een horizontaal massief vlak een tafel noemen. Een andere benaming had evengoed mogelijk geweest. Deze versregel heeft niet alleen tot gevolg dat elke benoeming arbitrair is maar ook dat elke identiteit slechts bestaat door de gratie van andere identiteiten of concepten: “any term, is constituted by its place in a web of other concepts and beliefs” (Chinn, 2010, p. 65). Op die manier fixeren (*prapañca*) we de werkelijkheid in een identiteit, die slechts een abstractie is van een in elkaar overvloeiende werkelijkheid (Batchelor, 2001). Net als Nāgārjuna zag ook Lacan in dat de taal slechts berust op een gedeelde conventie. Lacan werkte dit idee uit in zijn theorie van betekenaars. Betekenaars, als talige elementen, zijn per definitie inwisselbaar en krijgen slechts betekenis door hun relatie met andere betekenaars. Ze zijn met andere woorden arbitrair. Dit heeft tot gevolg dat elk object uit de buitenwereld aangeduid kan worden door eender welke betekenaar, zolang dit maar gedragen wordt door de gemeenschap waarin men vertoeft (Lacan, 1966).

Deze versregel heeft ook nog een tweede gevolg. Net als de benoeming van fenomenen berust ook leegte (*śūnyatā*), afhankelijk ontstaan (*pratītyasamutpāda*) en de relatie tussen beiden op een arbitraire, verbale conventie. Ze kennen geen groter waarheidsgehalte dan andere zaken in de wereld. Op die manier ondermijnt Nāgārjuna zijn eigen these van leegte (*śūnyatā*) om aan te tonen dat leegte alleen maar een hulpmiddel is om niet vast te hangen aan bepaalde voorstellingen van de werkelijkheid en niet bedoeld is om te beschouwen als een ultieme waarheid die men moet aanhangen. En dit geldt voor alle leringen van de Boeddha. In het volgende hoofdstuk gaan we hier verder op in en behandelen we de fixatie op leegte en het zelf.

2.5 Is leegte een ultieme waarheid? (MMK XXIV: 8-12)

Wanneer we enkele pagina's terugbladeren in hoofdstuk XXIV stuiten we op volgende verzen:

De *dharma* zoals Boeddha's die onderwezen berust op twee waarheden: gedeeltelijke waarheden van de wereld [*saṃvṛti-satya*] en waarheden die subliem zijn [*paramārtha-satya*]. Als je niet weet wat het verschil is, kun je de diepten niet kennen. Als je niet uitgaat van conventies, kun je het sublieme niet onthullen; als je geen besef hebt van het sublieme, kun je geen vrijheid ervaren. Een verkeerde visie op leegte, schaadt de onwetende, zoals het verkeerd omgaan met een slang of het verkeerd uitspreken van een toverformule. De Boeddha wanhoopte aan het

onderwijzen van de *dharma*. Hij wist dat het moeilijk was de diepten ervan te beseffen. (MMK XXIV:8-12)
(Batchelor, 2001, p. 128)

Wat is het verschil tussen de conventionele en de ultieme waarheid? Het onderscheid tussen de sublieme of de ultieme waarheid (*paramārtha-satya*) en de conventionele waarheid (*saṃvṛti-satya*) is voor Nāgārjuna één van de belangrijkste leringen van de Boeddha. *Satya* staat voor waarheid, werkelijkheid of realiteit. De conventionele waarheid (*saṃvṛti-satya*) heeft betrekking op de dingen die waar zijn voor de empirische wereld. De betekenis van *saṃvṛti-satya* is ambigue. Ofwel kan het vertaald worden als de “costumed truth” (Garfield & Priest, 2003, p. 5), wat verwijst naar iets dat de waarheid verbergt. Ofwel wordt het vertaald als de conventionele waarheid. Maar ook de betekenis van conventionele waarheid is niet zo eenduidig. Ten eerste kan het verwijzen naar *alledaags*, naar een waarheid waarmee we gewoonlijk zouden instemmen. Zo zal men bijvoorbeeld honger krijgen als men een tijdje niet heeft gegeten. Ten tweede kan het ook een *waarheid door overeenkomst* aanduiden. Bijvoorbeeld de beslissing om in België met de auto aan de rechter zijde van de weg te rijden en niet aan de linker zijde berust op een waarheid door overeenkomst. In de Angelsaksische wereld zien we namelijk net het omgekeerde. Ten derde kan conventioneel ook verwijzen naar *nominaal waar*. Het is bijvoorbeeld zo dat wij mussen en kraaien beschouwen als soorten die behoren tot de hogere orde vogel. Inheems Tibetaans sprekenden maken onderscheid tussen *bya* (de grote vogel) en de *bya 'u* (de kleinere variant), waardoor zij mussen en kraaien in een verschillende hogere orde onderbrengen (Garfield & Priest, 2003; Vladimir, 2004).

Wat is de ultieme realiteit (*paramārtha-satya*)? Voor we hier op antwoorden moeten we eerst een vaak gemaakte misinterpretatie aankaarten. Vele westerse filosofen hanteren een Kantiaans begrip van Nāgārjuna waarbij de conventionele realiteit wordt gelijkgesteld aan de fenomenen en de ultieme realiteit aan het ding an sich. Zij interpreteren leegte als iets transcendent wat voorbij de empirische verschijnselen te vinden is (Murti, 1955). Dit is echter niet de visie van Nāgārjuna. Garfield en Priest (2003) leiden uit vers MMK XIII:8 en MMK XXVII:30 af dat de ultieme waarheid aangeeft dat alles leeg is, *inclusief* de leegte:

The victorious ones have said
That Emptiness is the relinquishing of all views.
For whomever emptiness becomes a view
That one will accomplish nothing. (MMK XIII:8)
(Garfield, 1995, p. 36)

I prostrate to Guatama

Who, through compassion
 Taught the true doctrine
 Which leads to the relinquishing of all views. (MMK XXVII:30)
 (Garfield, 1995, p. 83)

Nāgārjuna maakt ons hier duidelijk dat men alle zienswijzen over de ultieme realiteit moet opgeven: Er bestaat niet zoiets als een ultieme natuur van de realiteit (Garfield & Priest, 2003; Kalupahana, 1986). Men moet elke visie loslaten, zelfs de visie dat je alles moet loslaten. Leegte is ook leeg. De leegte van de leegte beschouwen Garfield & Priest (2003) als één van de meest centrale claims van de *MMK*. De ultieme realiteit is net zo leeg als de conventionele realiteit, vandaar dat ook de ultieme realiteit slechts conventioneel reëel is. Nāgārjuna pleit niet voor een transcendentie van de werkelijkheid maar voor een herwaardering van het conventionele hier en nu.

Is er wel een ultieme waarheid? Vele westerse en niet-boeddhistische interpretatoren van de *MMK* beschuldigen Nāgārjuna van het gebruik van contradicties om conventionele waarheden te verduidelijken (Robinson, 1957; Wood, 1994). Dit is gedeeltelijk waar. Garfield & Priest (2003) beargumenteren dat vele zogenaamde contradicties vervallen van zodra men de ruimere context in rekening brengt. Wanneer Nāgārjuna een contradictie hanteert zorgt hij er steeds voor dat hij in één van de volgende verzen deze tegenstrijdigheid weerlegt door te stellen dat de ultieme werkelijkheid niet uit één van de twee extremen van de contradictie bestaat en dat het ultieme alle gedachteconstructies te boven gaat (Garfield & Priest, 2003).

Toch bevat de *MMK* wel degelijk ware contradicties. De these dat de leegte zelf leeg is leidt tot twee paradoxen. Allereerst maakt Nāgārjuna duidelijk dat het onmogelijk is om met woorden het ultieme perspectief weer te geven, maar door te zeggen dat je over het ultieme niets kan zeggen, zeg je wat het ultieme is. Dit wordt de (1) *paradox of expressibility*²⁶ geheten. We vinden ook nog een tweede paradox. Als men zegt dat alles leeg is, dan geldt dit ook voor de ultieme waarheid. We kunnen dan ook niet meer spreken van een ultieme waarheid. Dit is een uitdrukking van de (2) *ontologische paradox* (Garfield & Priest, 2003). We bespreken deze paradoxen zowel vanuit een metafysisch als vanuit een metaprisch perspectief. Om de realisatie (*jñāna*) van leegte te begrijpen is dit onderscheid meer dan ook van toepassing.

²⁶ We vertalen de paradox of expressibility niet in het Nederlands omdat er geen goed Nederlandstalig equivalent voor bestaat.

We vangen onze analyse van de paradoxen aan met de paradox of expressibility. We laten eerst een metafysisch perspectief aan bod komen. In verzen XIII:8 en XXVII:30 hebben we gezien dat we elke zienswijze over de ultieme realiteit moeten opgeven: “There is no such thing as the ultimate nature of reality” (Garfield & Priest, 2003, p. 11). Deze stelling confronteert ons echter met een moeilijk te omzeilen contradictie, Nāgārjuna spreekt namelijk wel van een ultieme werkelijkheid. Het feit dat men stelt dat er geen ultieme realiteit is, impliceert het idee dat dit een waarheid is over de ultieme realiteit. Geen ultieme realiteit is dus de ultieme waarheid! Net als Wittgenstein in zijn *Tractatus*, Sextus in zijn *Hoofdlijnen van het Pyrronisme* en Kant in zijn *Kritiek van de Zuivere Rede* (1781) wordt Nāgārjuna geconfronteerd met de paradox of expressibility. Nāgārjuna slaagt erin iets te zeggen over de onzegbare, ultieme realiteit (Garfield & Priest, 2003). Hij maakt hiervoor gebruik van een negatief tetralema:

“Empty” should not be asserted.

“Nonempty” should not be asserted.

Neither both nor neither should be asserted.

They are only used nominally. (MMK XXII:11)

(Garfield, 1995, p. 61)

Dit vers maakt duidelijk dat men op een conventioneel niveau kan spreken van bestaan en karakterisering maar op een ultiem niveau bestaat er niets en volstaat er geen enkele beschrijving. Uitdrukkingen die verwijzen naar het leeg of niet-leeg zijn van fenomenen zijn onvoldoende om de ultieme werkelijkheid te beschrijven. Ze zijn slechts nominatief of beschrijvend. Deze uitspraak houdt niettemin een contradictie in. Waarom is dat zo? Door te stellen dat niets volstaat om de ultieme realiteit te beschrijven, zeggen we namelijk wel iets over wat het ultieme is: Men kan er niets over zeggen. Wanneer we nog een stapje verder gaan kunnen we zelfs niet zeggen dat er over het ultieme perspectief niets gezegd kan worden, ook al deden we dat net (Garfield & Priest, 2003)!

Wat kan een metapraxisch perspectief aan de paradox of expressibility toevoegen? De ultieme waarheid is iets wat je niet kan uitdrukken in de taal, het bevindt zich in een woordeloze, zwijgende diepte, waarvan de weergave nooit meer dan een gedeeltelijke waarheid kan zijn. De Boeddha maakte levendige en beeldende metaforen om het ultieme aan te duiden: “tijdloos, doodloos, ongeboren” (Batchelor, 2001, p. 58). Toch blijven het slechts metaforen, die je kennis over tijd en dood combineren met je begrip van de afwezigheid van inherent bestaan. Zelfs leegte is niet meer dan een metafoer, die we gedeeltelijk kunnen begrijpen – maar niet voelen – aan de hand van dingen als lege flessen, lege kamers en lege ruimten. Maar Nāgārjuna

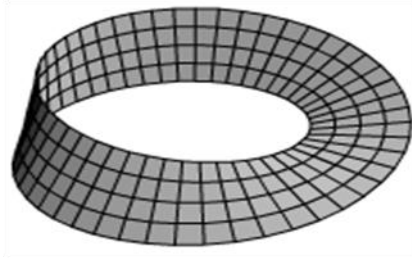
besepte eveneens dat de Boeddha zijn bevrijding uit het menselijk lijden enkel aan mensen kon vertellen door gebruik te maken van de taal: “als je niet uitgaat van conventies [van de taal], kun je het (...) [ultieme] niet onthullen” (Batchelor, 2001, p. 57). Taal zet mensen op weg om tot ontwaken te komen en het woordloze ultieme te bereiken. Het ultieme is een ander woord voor leegte, *nirvāna* of vrijheid (Batchelor, 2001).

Een tweede paradox is de ontologische paradox. Ook hier kijken we eerst naar de metafysisch interpretatie. Het ultieme perspectief, dat stelt dat alles leeg is, dat niets een ultieme natuur bezit, heeft tot gevolg dat ook leegte leeg is:

The emptiness of emptiness is the fact that not even emptiness exists ultimately, that it is also dependent, conventional, nominal, and, in the end, that it is just the everydayness of the everyday. (Garfield & Priest, 2003, p. 15)

The emptiness of emptiness permits the “collapse” of the distinction between the two truths, revealing the empty to be simply the everyday, and so saves his ontology from a simple-minded dualism. (Garfield & Priest, 2003, p. 19)

Uitme leegte is het ontbreken van leegte. Vanuit de visie dat leegte de natuur van de dingen is, volgt dat de dingen geen enkele natuur hebben, zelfs geen leegte. Het ontbreekt alle dingen aan een fundamentele natuur (*svabhāva*), maar tegelijkertijd hebben deze dingen allemaal dezelfde natuur, i.e. leegte. Dingen hebben simultaan deze natuur en deze natuur niet (Garfield & Priest, 2003). Als leegte niet inherent is aan de natuur, wat is het dan wel? “To be is to be empty. That is what it is to be. It is no accidental property; it is something’s nature—although, being empty, it has no nature” (Garfield & Priest, 2003, p. 15). We botsen dus op een paradox, die beter te begrijpen valt als we gebruik maken van een metafoer. Als je doordringt in de diepten van het zijn, vinden we onszelf opnieuw aan de oppervlakte van de dingen. Zo ontdekken we dat er niets is achter de bedrieglijke oppervlakte van de dingen. Garfield & Priest (2003) vergelijken dit met het traject dat men aflegt op een möbiusband (Figuur 1). Wanneer we de limieten van de conventionele wereld overschrijden, vindt er een draaiing plaats. Wanneer we opnieuw terecht komen op ons vertrekpunt heeft deze draaiing ons een dieper inzicht in de conventionele wereld verschaft (Garfield & Priest, 2003; Kasulis, 1989).



Figuur 1. De möbiusband (n.d.)

Dit lijkt sterk op wat de Ch'ing Yuan, een zenmeester, ooit zei (Denham, 2008, p. 130):

Before I began studying Zen, I saw mountains as mountains, rivers as rivers. When I learned some Zen, mountains ceased to be mountains, rivers to be rivers. But now, when I have understood Zen, I am in accord with myself and again I see the mountains as mountains, rivers as rivers.

Nāgārjuna rekent op een dergelijke manier af met de mythe van een transcendente, hogere werkelijkheid die onderliggend en absoluut is, het is tegelijkertijd een weerlegging van eender welke fundamentele ontologie. Zo herstelt Nāgārjuna de waarde van de conventionele werkelijkheid (Garfield & Priest, 2003). De ontologische paradox is ongetwijfeld de grootste bijdrage van Nāgārjuna aan de westerse filosofie. Garfield en Priest (2003, p. 16) gaan zelfs een stapje verder:

It is hard to find a parallel in the West prior to the work of Heidegger. But even Heidegger does not follow Nāgārjuna all the way in the dramatic insistence on the identity of the two realities and the recovery of the authority of the conventional.

Garfield (1995, p. 314) ijvert resoluut voor een conventionele interpretatie van de leegte van de leegte:

Reification is the root of grasping and craving and hence of all suffering. And it is perfectly natural, despite its incoherence. Nāgārjuna intends one to break this habit and extirpate the root of suffering (...). Only with the simultaneous realization of the emptiness, but conventional reality, of phenomena and of the emptiness of emptiness, argues Nāgārjuna, can suffering be wholly uprooted.

Ook Batchelor (2001) benadrukt de conventionaliteit van de realisatie (*jñāna*) van leegte. Zodra we het ultieme beschouwen als iets wat we niet met woorden of metaforen kunnen beschrijven,

ontstaat de transcendente verleiding om het ultieme tot iets te maken dat ver weg ligt van de gewone wereld. Nāgārjuna gaat lijnrecht in tegen deze visie en stelt dat hoe woordloos het ultieme ook is, je het enkel kan ontmoeten en ontdekken in wat er zich hier en nu concreet voor je afspeelt (Batchelor, 2001):

Het leven [*samsara*] verschilt niet van nirvāṇa,
nirvāṇa verschilt niet van het leven [*samsara*].
De horizons van het leven [*samsara*] zijn nirvāṇa's,
die twee zijn precies hetzelfde. (MMK XXV: 19-20)
(Batchelor, 2001, p. 133)

Wat leert het metapraxische perspectief ons over de ontologische paradox? Allereerst benadrukken zij dat de metafysische interpretatie van de leegte van de leegte niet verkeerd is maar zij argumenteren dat de koppeling aan de praktijk noodzakelijk is om de leegte van de leegte niet op te vatten als een zoveelste weten dat men bezit maar als een wijsheid die men kan realiseren. Hoe kunnen we nu de leegte van de leegte begrijpen? We mogen leegte, als afwezigheid van inherent bestaan (*svabhāva*), niet beschouwen als de kern van wat er zich in de natuur voordoet. Op die manier verheft men leegte tot datgene wat inherent (*svabhāva*) is aan alle fenomenen in het universum en dat is net wat het beoogt te vermijden (Batchelor, 2000; Schroeder, 2000). Wanneer men leegte maakt tot datgene wat inherent is aan de werkelijkheid hechten we ons ook vast (*tanhā*) en zien we de leegte als een absolute waarheid. Op die manier fixeren (*prapañca*) we de werkelijkheid opnieuw.

Boeddha's zeggen dat leegte
het opgeven van meningen is.
Wie in de leegte gelooft
is ongeneeselijk. (MMK XIII:8)
(Batchelor, 2001, p. 109)

Nāgārjuna staat zeer kritisch ten opzichte van een verkeerde opvatting van leegte:

Een verkeerde visie op leegte,
schaadt de onwetende,
zoals het verkeerd omgaan met een slang
of het verkeerd omgaan met een toverformule. (MMK XXIV:11)
(Batchelor, 2001, p. 128)

Zich vastklampen aan leegte is als een giftige slang bij het verkeerde uiteinde vastnemen. Op die manier wordt datgene wat bevrijding zou moeten bewerkstelligen “een verraderlijke val”

(Batchelor, 2001, p. 34). Zo ziet men dat zelfs op een uiterst subtiel niveau de mens geneigd is zich vast te hechten. En dit is net wat de Boeddha in zijn tweede edele waarheid onderrichtte als de oorzaak van het lijden: gehechtheid (*taṇhā*). Door de leegte te beschouwen als zelf leeg kunnen we dit vermijden. Schroeder (2000, p. 580) verwoordt dit als volgt: “*sūnyatā* is not a panacea [goddess of healing] at all, but an attack on the very tendency to think in this way”. Schroeder (2000) ziet Nāgārjuna’s dissectie van de leegte als een manier om niet te vervallen in één soteriologische weg naar bevrijding uit het lijden. Nāgārjuna’s *MMK* is bedoeld om mensen ruimte te geven zich aan niets vast te hechten, zelfs niet aan de leegte. Hoe diep de *MMK* ook gaat, een individuele leermeester blijft zeer belangrijk om zich te bevrijden uit de ketens van het vastklampen. Afhankelijk van het niveau van de leerling zal een leermeester verschillende onderrichten (*upāya*) geven die een specifiek tegengif vormen voor de gehechtheden van de leerling in kwestie. Om los te kunnen komen van zijn gehechtheden is bewustzijn noodzakelijk; dit kan enkel in de meditatieve praktijk. Wanneer we de ontologische paradox aan de praktijk koppelen wordt deze niet opgeheven of vervalt deze niet, het maakt enkel duidelijk dat men de leegte van de leegte niet los kan zien van de meditatie (Batchelor, 2001; Schroeder, 2000).

Vanaf dat we ons aan iets vasthechten (*taṇhā*) fixeren (*prapañca*) we de werkelijkheid met concepten en ideeën die ons ervan weerhouden de werkelijkheid te zien. Naast de gehechtheden en fixaties op leegte vormt de fixatie op het zelf één van de grootste barrières die een mens moet overwinnen om van het geluk van de realisatie (*jñāna*) van leegte te kunnen proeven. In bijlage B vindt men een technische analyse van het zelf aan de hand van hoofdstuk IV en hoofdstuk XVIII van Nāgārjuna’s *MMK*. Fixaties dringen ver door in het menselijke functioneren. Zelfs een korte ervaring van leegte, als zijnde de onmogelijkheid om de wereld te fixeren, is onderhevig aan fixatie en gehechtheid:

‘Ik ben vrij! Ik klamp mij niet meer vast!
Ik ben bevrijd!’ –
Het grootste vastklampen
is dit soort vastklampen. (*MMK* XVI:9)
(Batchelor, 2001, p. 115)

Wanneer men proeft van de vrijheid van de leegte is men nog niet bevrijd “van het verlangen een speciaal, op zichzelf staand iemand te zijn” (Batchelor, 2001, p. 79). Velen die een tipje van de leegte hebben ervaren denken dat zij – als persoon – de verlichting hebben bereikt en gaan dit aan de mensen verkondigen. Net dit laatste toont aan dat zij zich fixeren of vasthechten aan die korte ervaring van leegte en dit gebruiken om “beslist iemand [te] willen zijn” (Batchelor,

2001, p. 135). Men moet voortdurend alert zijn om zichzelf niet te misleiden. Het realiseren van leegte gaat erom “niet iemand te [willen] zijn” (Batchelor, 2001, p. 135):

Je vastklampen is: beslist iemand willen zijn.

Je niet vastklampen is: je vrij voelen om niet iemand te zijn. (MMK XXVI:7)

(Batchelor, 2001, p. 135)

Leegte (*śūnyatā*) en fixatie (*prapañca*) zijn geen toestanden van de geest maar bieden strategieën om de complexiteit van het leven te hanteren. Fixaties (*prapañca*) construeren een veilige wereld die vastomlijnd, voorspelbaar en hanteerbaar is. Dit lijkt een goede manier om te leven maar het brengt enkel maar lijden teweeg omdat de wereld niet is zoals men denkt dat deze is. Vooroordelen kunnen dit illustreren. Als we verwachten dat een situatie goed zal verlopen zullen we teleurgesteld zijn als dit anders uitdraait. Lijden is dan ons deel. De verwezenlijking van leegte (*śūnyatā*) doet ons de realiteit niet meer opdelen tussen ik en ander, tussen ik en omgeving, tussen binnen en buiten. Leegte zet niet vast maar biedt ruimte door geen vaststaande visies te hebben over zelf en de wereld en recht te doen aan het creatieve spel van de omstandigheden (*pratyaya*):

Je bent niet gelijk aan of anders dan

de omstandigheden waardoor je bepaald bent.

Je bent er niet van afgesneden

en er niet voorgoed mee versmolten.

Dit is het doodloze onderricht

Van boeddha's die begaan zijn met de wereld. (MMK XVIII:10-11)

(Batchelor, 2001, p. 74)

Als je de weg van de leegte volgt, en “tolerate the groundlessness of things” (*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*: Garfield & Priest, 2003, p. 15) dan zal de onrust die fixaties teweegbrengen geleidelijk aan vervangen worden door vrede:

Door dingen te beschouwen

als zijnde of niet-zijnde,

zien dwazen niet

een vredige wereld. (MMK V:8)

(Batchelor, 2001, p. 77)

In een passage in hoofdstuk XVIII biedt Nāgārjuna ons een proefje van dit ultieme:

Alles is vredig

Niet te fixeren,
 Niet te communiceren,
 Niet te vatten,
 Ondeelbaar. (MMK XVIII:9)
 (Batchelor, 2001, p. 77)

Onze neiging om de werkelijkheid te fixeren in theorieën doet afbreuk aan het oneindige spel van voorwaarden die de wereld maken zoals hij is. In een boutade kunnen we het verschil tussen fixaties en leegte als volgt uitdrukken: “In het westen construeert men hele theorieën *over* de werkelijkheid, terwijl men in het oosten probeert de werkelijkheid te zien” (Maex, persoonlijke communicatie). Hoe je de realiteit ook ervaart het verandert niets aan de immer opkomende en verdwijnende natuur van de werkelijkheid:

De dingen zijn geschapen en voorwaardelijk.
 nirvāṇa is geen van beide:
 loslaten wat opkomt en voorbijgaat
 is noch iets noch niets. (MMK XXV:10)
 (Batchelor, 2001, p. 132)

2.6 Voorlopige conclusie

In de inleiding van hoofdstuk 2 hebben we aangetoond dat we in de commentaar op de *MMK* twee belangrijke visies kunnen onderscheiden. Langs de ene kant vinden we de metafysische interpretaties (Garfield, 1995; Kalupahana, 1986; Loy, 2008) die het belang van een juist begrip van leegte zien als één van de belangrijkste aspecten om zich te bevrijden uit het menselijke lijden. Langs de andere kant zien we een metapraxische interpretatie (Batchelor, 2001; Schroeder, 2000) die de *MMK* meer beschouwt als een hulpmiddel in de meditatieve praktijk (praxis). Zoals we reeds in onze inleiding aangaven helpt een conceptueel begrip van leegte wel om ons te oriënteren maar als we ons daar toe beperken zullen we de leegte nooit realiseren (*jñāna*). Hiervoor is praxis noodzakelijk.

Wat leert de *MMK* ons over de realisatie van leegte (*śūnyatā*) (Tabel 3)? Ten eerste laat de *MMK* ons zien dat leegte verwijst naar de middenweg tussen nihilisme en absolutisme. De *MMK* toont ons dat leegte staat voor de afwezigheid van inherent bestaan (*svabhāva*) en dat elke theorie die uitgaat van inherent bestaan incoherent is met het verschijnen en verdwijnen van fenomenen in de werkelijkheid. De afwezigheid van inherent bestaan is niet alleen van toepassing op externe objecten maar ook op gedachten, emoties en gevoelens. Dit wil echter niet zeggen dat we vervallen in een nihilisme. Het is net omdat dingen onbestendig zijn dat er verandering mogelijk is en er dingen kunnen ontstaan. Ten tweede wijst de *MMK* ons op de

eenheid van leegte (*śūnyatā*) en interafhankelijkheid (*pratītyasamutpāda*), waardoor elke dualiteit oplost en er ruimte ontstaat voor een breder, minder egocentrisch perspectief op de werkelijkheid. Dit heeft tot gevolg dat er zich een veld van waar mededogen (*karunā*) ontplooit. Ten derde breidt de *MMK* deze eenheid tussen leegte en interafhankelijkheid uit met verbale conventie. Elke verbale identiteit is slechts een abstractie van een in elkaar overvloeiende werkelijkheid (*pratītyasamutpāda*). Ten vierde lezen we dat de leegte ook leeg is, waarmee we bedoelen dat leegte geen ultieme werkelijkheid representeert of een visie is die we met haar en huid moeten verdedigen (*tanhā*). Elke visie op de werkelijkheid, inclusief de leegte, is een fixatie (*prapañca*) van de realiteit die geluk in de weg staat. Leegte is een metafoor voor de ruimte die ontstaat als men zich aan geen enkele visie vasthecht (Batchelor, 2001). Merk op dat visies op zich geen probleem vormen maar wel de gehechtheden (*tanhā*) aan deze visies.

Tabel 3

Wat leert de MMK ons over de realisatie van leegte?

1. Leegte is de middenweg tussen nihilisme en absolutisme

→ Leegte ≠ absolutisme

- Leegte = afwezigheid van inherent bestaan (*svabhāva*)

→ Leegte ≠ nihilisme

- Als alles bestendig en onveranderlijk was zou er niets kunnen verschijnen
-

2. Eenheid tussen leegte en interafhankelijkheid

→ Afwezigheid van dualiteit

- Goed en slecht

→ Mededogen

3. Eenheid tussen leegte, interafhankelijkheid en verbale conventie

→ Elke verbale identiteit is een abstractie van een in elkaar overvloeiende werkelijkheid

4. De leegte is conventioneel en kent zelf geen inherente natuur (*svabhāva*)

→ Leegte van de leegte

- Niet vasthechten aan de leegte
 - Loslaten van alle fixerende visies op de werkelijkheid, inclusief de leegte
-

Het inzicht van de *MMK* is een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde om leegte te realiseren. Hiervoor moeten we de *MMK* in de meditatiepraktijk gebruiken.

3. Hoe draagt de MMK bij tot de realisatie van leegte?

Zoals gezegd is boeddhisme vooral een op ervaring gerichte contemplatieve levensfilosofie (Ricard & Thuan, 2001). De ultieme werkelijkheid wordt niet ingegeven door een zuiver filosofische vormgeving maar is gebaseerd op de empirische ervaring van de realisatie (*jñāna*) van leegte (Khenpo, 2006). Door te wijzen op de empirisch vereiste ervaring van kalmte-, inzichtmeditatie en mededogen vermijden we de onmogelijkheid om de ultieme werkelijkheid te karakteriseren aan de hand van concepten. Het pad naar de realisatie van leegte vangt aan met kalmtemeditatie of *samatha*-meditatie. Deze meditatie traint ons niet om onze gedachten te stoppen maar probeert onze neiging om erin bevangen te raken, te doen ophouden. Deze meditatie staat ook wel bekend onder de naam één-puntige meditatie. We concentreren ons op onze ademhaling of een andere lichamelijke sensatie (geluid, zicht, smaak, geur, pijn,...) en alles wat zich voordoet in onze geest laten we opkomen en weer wegvloeien zonder hierbij een oordeel te vellen (De Wit, 2008; Traleg Kyabgon, 2003, 2004). Dit laatste kunnen we omschrijven als een milde, open, niet-oordelende aandacht voor alles wat zich voordoet in geest en lichaam. Welke gedachten of gevoelens zich ook aandienen – goed of slecht – het is belangrijk er niet over te oordelen en er te leren naar kijken. Laat ze gewoon zijn en keer met mildheid terug naar het object van aandacht. Wanneer men toch oordeelt over een ervaring, is het belangrijk daar dan niet over te oordelen. Hierbij onderhouden we een constant gevoel van gewaarwording of awareness, ook van deze zaken die ons afleiden (Maex, 2006). Kort samengevat komt het neer op het volgende (Olendzki, 2009, p. 38):

Much of Buddhist meditation is a process of placing the mind on a particular object, often called the primary object, and then noticing (sooner or later) that it has wandered off that object. When one notices this, one gently and forgivingly abandons the train of thought the mind has boarded and returns the attention once again to the primary object.

Onze geest heeft echter in de loop van de evolutie geleerd om de omgeving voortdurend te scannen op veranderingen. Je aandacht richten op één element van onze sensorische organen is dan ook een moeilijke opdracht. Toch is het net zoals elke andere vaardigheid iets wat we geleidelijk aan kunnen leren (Olendzki, 2009).

Eenmaal we goed getraind zijn in *samatha*-meditatie concentreren we ons op inzichtmeditatie of *vipassanā*. Ondanks de scholastische verschillen vinden we in elke boeddhistische traditie twee varianten van inzichtsmeditatie of *vipassanā*. Een eerste invulling van *vipassanā* of inzichtsmeditatie wordt door Traleg Kyabgon (2004, p. 95) als volgt omschreven:

[Vipassanā-meditatie] richt zich op bepaalde vormen van reflectie en contemplatie, gebruik makend van onze gedachten en het begripsmatige denken; en door deze vorm van meditatie toe te passen, krijgen we meer inzicht in onszelf en in onze visie op de wereld en de reële gebeurtenissen in ons bestaan.

Inzichtmeditatie impliceert bewust conceptueel denken maar verschilt van onze gewone wijze van denken doordat het gegrond is in de *śamatha*-praktijk. Dit maakt een wereld van verschil. Tijdens deze vorm van inzicht-meditatie is het namelijk niet de bedoeling ons te laten meevoeren op de stroom van gedachten zoals gebeurt bij onze normale denkarbeid maar om te analyseren waarom we ons daar zo aan vasthechten of mee identificeren. Één van de belangrijkste oefeningen heeft betrekking op het onderzoek naar het zelf. Hierbij volgt men uitgebreide instructies over hoe we het zelf moeten analyseren; deze kunnen we samenvatten aan de hand van enkele verzen van de *MMK* die we hierboven hebben besproken (Ricard, 2009):

Als geest en stof [aggregaten] mij waren,
zou ik komen en gaan zoals zij.
Als ik iets anders was,
zouden ze niets over mij zeggen. (MMK XVIII:1)
(Batchelor, 2001, p. 120)

If there were no self,
Where would the self's (properties) be?
From the pacification of the self and what belongs to it,
One abstains from grasping onto "I" and "mine". (MMK XVIII:2)
(Garfield, 1995, p. 48)

Boeddha's spreken van 'zelf'
en onderwijzen ook 'niet-zelf'
en zeggen ook 'er is niets
dat of zelf is of niet zelf'. (MMK XVIII:6)
(Batchelor, 2001, p. 120)

Je vastklampen is: beslist iemand willen zijn.
Je niet vastklampen is: je vrij voelen om niet iemand te zijn. (MMK XXVI:7)
(Batchelor, 2001, p. 135)

Deze verzen kunnen aangewend worden om in een staat van kalmtemeditatie deze wijsheden te bestuderen. Een tweede belangrijke oefening is inzien dat alle ervaringen – goede of slechte –

voortkomen uit de leegte. De realisatie van leegte is dan ook geen doel om naar te streven maar is de natuur die we al zijn. Merk op dat ook deze natuur geen inherent bestaan (*svabhāva*) kent maar een concept is dat we nodig hebben om het onbeschrijfbaar te beschrijven (Ricard, 2009; Traleg Kyabgon, 2003). De natuur van de geest is iets wat we niet met onze fixerende (*prapañca*) concepten kunnen beschrijven:

Alles is vredig
 Niet te fixeren,
 Niet te communiceren,
 Niet te vatten,
 Ondeelbaar. (MMK XVIII:9)
 (Batchelor, 2001, p. 77)

Śūnyatā is volledig leeg van ideeën over bestaan of niet-bestaan, inherentheid of vergankelijkheid, *nirvāṇa* of *saṃsara*, enzovoort. Zo kunnen we de realisatie van leegte vrijwaren van elk conceptueel dualisme. Ook in de *MMK* werd dit weergegeven:

Whatever is dependently co-arisen,
 That is explained to be emptiness.
 That being a dependent designation,
 Is itself the middle way. (MMK XXIV:18)
 (Garfield, 1995, p. 69).

Door een driezijdige verhouding tussen leegte, afhankelijk ontstaan (*pratītyasamutpāda*) en verbale conventie te creëren gaf Nāgārjuna aan dat zelfs boeddhistische concepten arbitrair (*svabhāva*) zijn en slechts berusten op een verbale conventie. Ook zij kunnen de werkelijkheid die we ervaren niet beschrijven. Als niet-verlichte wezens is de natuur van leegte er, we hebben deze alleen nog niet herkend. De leegte wordt versluierd. *Nirvāṇa*, als een realisatie van leegte, is bijgevolg niet iets wat zich onder of voorbij ons alledaagse bewustzijn bevindt. Het verschilt niet van het alledaagse, conventionele leven:

Het leven [*saṃsara*] verschilt niet van *nirvāṇa*,
nirvāṇa verschilt niet van het leven [*saṃsara*].
 De horizons van het leven [*saṃsara*] zijn *nirvāṇa*'s,
 die twee zijn precies hetzelfde. (MMK XXV: 19-20)
 (Batchelor, 2001, p. 133)

Door elke ervaring die we hebben te analyseren in meditatie ontdekken we dat onze versturende emoties en gedachten, welke we normaal beschouwen als de basis van onze mentale

verwarringen, voortkomen uit het interafhankelijke veld van leegte (Ricard, 2009; Traleg Kyabgon, 2003).

Onder de tweede invulling van *vipassanā*-meditatie verstaat men het gewaarworden van alles wat zich afspeelt in geest en lichaam: gedachten, gevoelens, lichamelijke sensaties, geluiden, geuren, visuele stimuli,... Zo stelt men vast dat al deze ervaringen vergankelijk en veranderlijk zijn. Het is als het plaatsen van een stok op de bodem van een rivier om te leren kijken naar de voorbijglijdende stroom van gedachten en emoties (Maex, 2006, persoonlijke communicatie; Traleg Kyabgon, 2003). Zo krijgt de beoefenaar inzicht in de onfixeerbare, immer veranderende geest en wereld. De leegte komt zo een stapje dichtbij. Deze invulling vindt vandaag een enorm succes in de mindfulness-cursussen, voortvloeiend uit het zenboeddhisme (Mahāyāna). In het Tibetaans boeddhisme (Vajrayāna) staan deze meditatieoefeningen bekend onder de naam van dzochgen of Mahāmudrā. Ook de oudste boeddhistische stroming, het Hīnayāna, kent een gelijkaardige variant. Hoe verschillend elke boeddhistische school ook is, ze kennen allemaal deze prachtige oefening. Olendzki (2009, p. 42) legt het verschil met *samatha* als volgt uit:

Like a floodlight rather than a spotlight, mindfulness illuminates a more fluid phenomenological field of ever-changing experience rather than isolating a particular object for intensive scrutiny. This alternative mode of observation is necessary because mindfulness practice is more about investigating a *process* than about examining an object (...). Whereas concentration practice involves returning the mind again and again to the primary object of meditation, mindfulness practice allows the mind to follow whatever is arising in experience. There is less a sense of controlling *what* the awareness is resting upon and more care given to *how* awareness is manifesting.

Door deze vormen van meditatie ontwikkelt onze helderheid van geest (*jñāna*) zich, wat ons toelaat om onze gedachten niet langer te beleven alsof het die levenssituatie zelf is. Men leert om zich niet meer vast te hechten aan elke gedachte en men krijgt de ruimte om te kiezen tussen het al dan niet voeden van een gedachte. Bovendien verwerft men inzicht in het nutteloze en het illusoire karakter van het egocentrische perspectief op de werkelijkheid. Men ontwaart een open veld waar men niet alleen zicht krijgt op de egoloosheid maar ook op hoe de verschijnselen in hun onderlinge afhankelijkheid ontstaan, verwijlen en weer verdwijnen. Dit is leegte (De Wit, 2008). Aangezien leegte verwijst naar de egoloosheid van de ervaringen volgt hieruit dat de realisatie (*jñāna*) van leegte een natuurlijk allesdoordringend mededogen voor alle levende wezens opwekt. Mededogen (*karunā*) en leegte vormen een onafscheidelijk paar, hun onlosmakelijke gerealiseerde verbondenheid wordt in de boeddhistische terminologie aangeduid met de term *absolute bodhicitta* (Kaloe Rinpochee, 2001). Mededogen is een egoloze emotie die

ijvert voor het geluk van alle levende wezens. Het vormt “de emotionele kracht die de scheiding tussen *ik hier* en *dat daar* doet smelten” (De Wit, 2008, p. 125). Gezien mededogen een wezenlijk aspect vormt van de realisatie (*jñāna*) van leegte, neemt het ook een belangrijke plaats in bij de meditatieve beoefening. Het Tibetaans boeddhisme (Vajrayāna) kent vele meditatieve oefeningen op leegte en mededogen, waarvan *Tonglen* (geven en nemen) en *Lojong* en de beoefening van de vier onbegrensdheden (liefde, mededogen, vreugde en gelijkmoedigheid) de belangrijkste zijn (De Wit, 2008).

We besluiten met een laatste poging om de realisatie van leegte te omschrijven, hierbij ook gebruik makend van de Yogācāra inzichten, die ontstonden twee eeuwen na het overlijden van Nāgārjuna. De realisatie van leegte is geen diepere kern in ons wezen maar kunnen we opvatten als “een geestestoestand die onbevangen, open en wijs is” (De Wit, 2008, p. 39). Deze open ruimte, “aangeduid als ‘enkelvoudig, helder licht’” (Dalai Lama, 2002, p. 56), wordt gekarakteriseerd door zowel een afwezigheid van hoop, vrees en egocentrisme als door een helderheid, warmte en gelukzaligheid, waar de onlosmakelijke verbinding van wijsheid (*jñāna*) en mededogen (*karunā*) zich perfect realiseren (Dalai Lama, 2002; De Wit, 2008; Traleg Kyabgon, 2003).

DEEL III: DRIE PSYCHOANALYTISCHE LEZINGEN VAN DE BOEDDHISTISCHE LEEGTE

Na het ontleden van de Lacaniaanse sublimatie en de boeddhistische leegte (*śūnyatā*) gaan we nu na op welke wijze we de realisatie (*jñāna*) van leegte (*śūnyatā*) kunnen conceptualiseren aan de hand van de psychoanalytische sublimatie. Zoals we in de inleiding aangaven beperken we onze studie tot een conceptueel begrip van de psychoanalytische sublimatie zodat we het accent kunnen leggen op de interpretatie van de realisatie van leegte. We stelden namelijk vast dat de psychoanalytische kuur niet strikt noodzakelijk is voor de sublimatie. De meditatieve praktijk daarentegen vormt wel een noodzakelijke voorwaarde voor de realisatie van leegte, bijgevolg kan de realisatie van de leegte niet zonder deze praktijk begrepen worden. We benadrukken hierbij dat we geen afbreuk willen doen aan de waarde van de psychoanalytische kuur. In wat volgt beantwoorden we onze hoofdonderzoeksvraag aan de hand van volgende hoofdstukken. (1) In een eerste hoofdstuk gaan we na in welke mate de leegte van het boeddhisme en de leegte van de psychoanalyse van elkaar verschillen. Deze vergelijking laat ons toe om de leegte van de psychoanalyse in overeenstemming te brengen met de leegte van het boeddhisme. Deze modificatie is noodzakelijk om de realisatie van leegte te kunnen lezen vanuit een psychoanalytische blik. (2) In een tweede en derde hoofdstuk bieden we drie lezingen van de boeddhistische leegte aan de hand van de Lacaniaanse sublimatie.

1. Śūnyatā versus vide

In de vergelijking tussen de boeddhistische leegte (*śūnyatā*) en de Lacaniaanse leegte (*le vide*) stellen we allereerst een belangrijke gelijkennis vast (Lacan, 1986, p. 155). Lacan (1986) stelt in zijn zevende seminarie dat het Ding door niets anders dan een leegte kan worden voorgesteld en dat deze leegte bepalend is voor de sublimatie:

Cette chose, dont toutes les formes créées par l'homme sont du registre de la sublimation, sera toujours en quelque sorte représentée par un vide, précisément en ceci qu'elle ne peut pas être représentée par autre chose – ou plus exactement, qu'elle ne peut qu'être représentée par autre chose. Mais dans toute forme de sublimation, le vide sera déterminatif. (Lacan, 1986, p. 155)

We hebben aangetoond dat de sublimatie zich centreert rond een betekenaar die bewerkt wordt tot een lege extimiteit. Het is cruciaal dat het object van sublimatie, of beter de bewerkte betekenaar, een leegte representeert. Wanneer we dit koppelen aan het idee dat de bewerkte betekenaar een zinsbegoocheling is, en aldus een imaginaire invulling krijgt, wordt de betekenis van deze leegte duidelijker. Deze zinsbegoocheling is slechts een illusie, daarachter vinden we

het niets, de leegte. Het is net door deze leegte dat eender welke betekenaar de plaats van deze zinsbegoocheling kan innemen. Zonder de leegte zouden we geen betekenaar kunnen verheffen tot de waardigheid van het Ding en zou de mens zich niet kunnen organiseren naar de structuur van zijn verlangen. Leegte maakt de sublimatie, als een gezonde wijze om in de werkelijkheid te staan, mogelijk. Zonder deze leegte was de mens verplicht tot een neurotische verhouding.

Zoals we hebben aangetoond in onze sectie over “lang leve de leegte” (Thich Nhat Hanh, 2005, p. 27), zouden we de boeddhistische leegte (*śūnyatā*) kunnen beschouwen als een veld of een open ruimte die toelaat om eender wat te doen verschijnen. Net doordat dingen geen inherent bestaan kennen is verandering mogelijk. Dit is een visie op leegte vanuit een perspectief op de externe werkelijkheid. Maar wat betekent dit voor de menselijke psychologie? Eender welke gedachten of gevoelens kunnen verschijnen zonder dat men gedwongen is hierop in te gaan. Men heeft de vrijheid om deze al dan niet te voeden en deze te laten passeren en los te laten. Aldus biedt ook leegte in de boeddhistische betekenis de mens een gezonde verhouding om met zijn gedachten en gevoelens om te gaan. Wat is er beter dan de vrijheid te hebben om niet in te gaan op discursieve gedachten of pijnlijke gevoelens? Bovendien heeft het onbestendige karakter van de leegte tot gevolg dat we ons kunnen transformeren tot Boeddha's, die de leegte gerealiseerd hebben:

Als de dingen niet-leeg waren,
zou je niets kunnen bereiken.
Het lijden zou nooit ophouden.
Je zou je dwangmatige daden nooit nalaten. (MMK XXIV:39)
(Batchelor, 2001, p. 131)

Op die manier vormt de leegte, zowel in het boeddhisme als in de psychoanalyse, de mogelijkheidsvoorwaarde voor een gezonde, niet-neurotische manier van leven.

Zijn er ook verschilpunten tussen deze invullingen van leegte? We zien dat de Lacaniaanse sublimatie vereist dat er een zekere afstand wordt bewaard ten opzichte van de leegte van de bewerkte betekenaar. Net als bij het Ding gaat er achter de leegte van de bewerkte betekenaar een afschrikking schuil. Het bereiken van de bewerkte betekenaar zou het verlangen doen instorten omdat de bewerkte betekenaar enkel bevrediging kan schenken als deze onbereikbaar is. Net als bij het bereiken van het Ding zou heel de libidinale economie in het verderf worden gestort. Men vindt slechts bevrediging in het proces van verlangen en de ontoereikende substituten die deze voortbrengt. Vandaar dat Lacan aan het Ding een bedreigend karakter toekent (Lacan, 1986).

In het boeddhisme fungeert de leegte (*śūnyatā*) geenszins als een afschrikking, integendeel. Als men de leegte bereikt zal het lijden ophouden en zal men het geluk vinden (*nirvāṇa*). De realisatie van de boeddhistische leegte impliceert niet dat men geen verlangens meer heeft of dat men geconfronteerd wordt met iets bedreigend, maar het geeft de ruimte om zich aan geen enkel verlangen vast te hechten. Men is niet langer onderworpen aan het verlangen. Zo komt men los van fixerende ideeën over de werkelijkheid, die steeds pogen om de werkelijkheid vast te zetten op een manier die niet in overeenstemming is met hoe deze is. Vrijheid (*nirvāṇa*) zal het resultaat zijn.

De sleutel voor het onderscheid tussen de ene leegte en de andere leegte van de psychoanalyse kan gevonden worden in Lacans gedurfde lezing van Kants *Kritiek van de Praktische Rede* (1788), waar hij het Ding beschouwt als een bron van het innerlijke kwaad. Indien we het niet eens zijn met Lacans gewaagde stelling dat het Ding een afschrikwekkende kwaadheid representeert, vertonen de boeddhistische leegte en de psychoanalytische leegte een grote gelijkenis. Kan het Ding überhaupt wel kwaadaardig zijn als het zich buiten elk waardeoordeel bevindt? We kunnen slechts de draagwijdte van de realisatie van de boeddhistische leegte onder ogen zien als we voorbij gaan aan Lacans lezing van Kant en het Ding beschouwen als onkenbaar en vreemd maar daarom niet kwaadaardig. In de twee volgende hoofdstukken zullen we drie lezingen van de boeddhistische leegte bieden (Tabel 4). Een eerste lezing vertrekt van Lacans invulling van de sublimatie, waarbij het Ding een kwaadaardige karakter krijgt. Een tweede en derde lezing bekijkt de boeddhistische leegte vanuit het onkenbare maar niet kwaadaardige Ding. Dit onderscheid sluit naadloos aan bij de eerder gemaakte boeddhistische opdeling tussen respectievelijk de metafysica van de leegte (*śūnyatā*) en de realisatie (*jñāna*) van leegte (*śūnyatā*). We zullen argumenteren dat de metafysica van de leegte een strikt Lacaniaanse sublimatie is en dat de realisatie van leegte een aangepaste Lacaniaanse sublimatie is. In wat volgt passen we eerst de sublimatie in stricto sensu (lees: Lacans vormgeving) toe op de boeddhistische leegte.

Tabel 4

Drie lezingen van de boeddhistische leegte

	Lacaniaanse sublimatie	Aangepaste Lacaniaanse sublimatie
Metafysica van de leegte	Gelijk (lezing 1)	Verschillend
Realisatie van de leegte	Verschillend	Gelijk (Lezing 2 & 3)

2. Sublimatie in stricto sensu: De metafysica van de leegte

Is de boeddhistische leegte (*śūnyatā*) een Lacaniaanse sublimatie? Zoals gezegd nemen we hier enkel de metafysica van de leegte onder de loep en houden we de realisatie (*jñāna*) van de leegte voor een volgend hoofdstuk. De metafysica van de leegte bevindt zich uitsluitend in het geschreven en gesproken woord, conform de westerse filosofische traditie. De realisatie van leegte ligt voorbij het woord, in een meditatieve realisatie. Wanneer mensen het boeddhisme ontmoeten maken ze eerst kennis met de metafysica van de leegte. Men leest of hoort over het betekenaarsveld leegte. In die zin beantwoordt leegte aan het vertrekpunt van elke sublimatie: het is een betekenaar, die net als alle andere betekenaars inwisselbaar en leeg is. We bevinden ons nu in tijd 0 van de sublimatie. Na verloop van tijd stellen mensen de metafysica van leegte centraal in hun leven. Het wordt verheven tot de waardigheid van het Ding. De metafysica van de leegte wordt een extiem centrum, waarrond een heel universum van betekenaars circuleert. Kennis van de *Sūtras* van de Boeddha, Nāgārjuna's *MMK* en Dōgen Zenji's *Shōbōgenzō* maken dan deel uit van dit rijke betekenaarsuniversum. Het proces van sublimatie (tijd 1) ontvouwt zich. Leven in de leegte (*śūnyatā*) wordt op die manier een ooit te bereiken doel, tenminste dat ligt men zichzelf voor. Deze leegte vormt immers tegelijkertijd een afschrikbeeld (tijd 2). Velen willen hun ego niet opgeven om zich vrij te voelen “niet iemand” (Batchelor, 2001, p. 135) te zijn. De kennis over het boeddhisme en de metafysica van de leegte leveren hun ego soms zoveel voeding en kracht dat ze er geen afstand meer van kunnen doen om de leegte werkelijk te realiseren. Want hoe kan men nu “niet iemand” (Batchelor, 2001, p. 135) zijn als je net het boeddhisme gebruikt om intelligent of interessant over te komen? De leegte realiseren zou hen de voedingsbodem van hun ego ontnemen, wat zij net zo belangrijk vinden. Zo vormt de leegte een zinsbegoocheling waarrond men kan circuleren, zonder het ooit te bereiken. De leegte is tezelfdertijd een aantrekking- en een afstotingpool. Net als de kunst getuigt de metafysica van de leegte van een zeker bewustzijn over de noodzakelijke afstand die men tot het Ding moet bewaren. In beide sublimaties staat de leegte centraal en vormt zij het extiem centrum van een sterk ontwikkelde betekenaarsketting. Als men leegte (*śūnyatā*) zo interpreteert en beoordeelt realiseert men een Lacaniaanse sublimatie. Toch beargumenteert het boeddhisme dat er meer mogelijk is.

3. De realisatie van leegte als de ultieme sublimatie

Voor Lacan is de sublimatie vooral helend in de mate dat het taal en betekenaars gebruikt om de hongerende drift een schijnbare invulling te geven. Gezien de realisatie van leegte zich situeert in een meditatieve ervaring die zich voorbij het woord bevindt, dienen we de

Lacaniaanse sublimatie aan te passen. Zo niet kunnen we de realisatie van leegte niet verduidelijken aan de hand van het Lacaniaanse, psychoanalytische conceptenkader. Deze modificatie heeft betrekking op het statuut van het Ding, waar we uitgebreid op in gingen in hoofdstuk 1. De boeddhistische leegte en het psychoanalytische Ding lijken zeer sterk op elkaar als men het Ding slechts beschouwt als leeg en onkenbaar en niet als kwaadaardig.

Zoals reeds eerder vermeld vormt de metafysica van de leegte (*śūnyatā*) een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde om de leegte te realiseren (*jñāna*). Hiervoor moeten we de intellectuele inzichten die we leerden kennen in de metafysica ook in de meditatieve praktijk brengen. In eerste instantie leren mensen meditatie kennen door schriftelijke en/of mondelinge instructies. Al snel ontstijgt men de instructies en wordt meditatie een veld van realisatie, voorbij het woord. Als men de leegte werkelijk verwezenlijkt heffen alle fixaties zich op en is er geen bewerkte betekenaar meer nodig op de plaats van het Ding.

Deze vaststelling leidt tot twee interpretaties, die we slechts kunnen maken als we het Ding niet beschouwen als een bron van het kwaad, zoals Lacan voorstelt in zijn lezing van Kants *Kritiek van de Praktische Rede* (1788), maar als de werkelijkheid an sich. Laten we eens kijken naar onze eerste interpretatie. Als men leeft in de leegte (*śūnyatā*) realiseert men dat de afstand tot het Ding de natuurlijke staat is van de menselijke geest (1). Zoals we hierboven aantoonde is men zich in de kunst en de metafysica van de leegte ook bewust van deze noodzakelijke afstand (De Kesel, 2002, p. 125), maar de realisatie van leegte verschilt van deze Lacaniaanse sublimaties doordat het geen zinsbegoocheling meer nodig heeft, waarnaar men zich kan richten. Door niets te fixeren (*prapañca*) in taal of gehechtheden en alles als één geheel te beschouwen kan men vertoeven in de ruimte van de leegte (*śūnyatā*), in deze natuurlijke afstand tot het Ding, zonder dat het verlangen vernietigd wordt. Men wil de werkelijkheid niet meer fixeren in concepten of betekenaars waaraan men zich kan vastklampen. Men wil de werkelijkheid zien zoals zij zich aandient en dit kan enkel maar door haar te laten bestaan in haar onvoorspelbare en onkenbare Dingheid, zonder dat men een poging onderneemt om deze natuurlijke afstand te overbruggen. Zo kan men rusten in de onstilbare honger van het verlangen en neemt men vrede met het onbereikbare Ding. Op die manier verwordt de sublimatie tot een natuurlijke afstand tot het Ding, waarbij men geen gesublimeerde objecten of zinsbegoochelingen nodig heeft om zich voor ogen te houden dat het Ding onbereikbaar is.

Onze tweede interpretatie stelt dat de realisatie (*jñāna*) van leegte (*śūnyatā*) een gezonde manier is om het Ding te bereiken (2). Merk op dat we enkel het Ding op een gezonde manier kunnen bereiken als we het Ding niet als kwaadaardig beschouwen. Wanneer we daar aan zouden voorbijgaan komen we in een perverse modus (zie supra) terecht, waarbij men zich boven de wet plaatst. Hier is dit niet het geval. De leegte van het Ding wordt niet meer opgevuld

door een lege betekenaar maar door de leegte zelf. Men ziet de werkelijkheid zoals deze is, onbestendig, veranderlijk en immer ongrijpbaar. Men kent geen betekenaars meer toe aan het onkenbare. Elke betekenaar is een fixatie van hoe we denken dat de werkelijkheid is, terwijl de leegte ons toelaat om de werkelijkheid te zien in haar pure Dingheid. Als men de werkelijkheid aanschouwt zoals deze is dan ondervindt men geen moeilijkheden meer met het onbestendige karakter van fijne of pijnlijke emoties, gelukkige of verdrietige gevoelens, prettige of onprettige gedachten, goede of slechte ideeën, leuke of saaie verwachtingen, verlangens, levens, mensen, dieren, planten, enzovoort. Men ziet dat zij opkomen en weer verdwijnen. Zo wordt de dood niet iets om bang voor te zijn maar kan men deze simpelweg zien als het gevolg van het geboren worden. De leegte realiseren is dan ook eenvoudigweg het herkennen van de natuur van de werkelijkheid, het Ding. Men wil de werkelijkheid niet meer grijpen of kennen, men laat deze gewoon zijn.

We zien dat deze interpretaties niet uitgaan van een transcendent Ding dat voorbij de empirische werkelijkheid ligt, integendeel. Zij beschouwen het Ding, conform onze analyse over de leegte, als de complexiteit van de werkelijkheid zoals deze zich hier en nu aan ons voordoet. Om deze reden kunnen we de realisatie van leegte opvatten als de ultieme Lacaniaanse sublimatie, die voorbij elke sublimatie gaat die Lacan heeft besproken.

4. Voorlopige conclusie

We boden drie interpretaties van de boeddhistische leegte (*śūnyatā*) door de bril van de psychoanalytische sublimatie (Tabel 5). We maakten hiervoor eerst een onderscheid tussen twee lezingen van de psychoanalytische leegte, die naadloos aansloten bij ons eerder gemaakte onderscheid tussen de metafysica van de leegte en de realisatie van de leegte. Een eerste lezing (1) ging uit van Lacans gedurfd lezing van Kants *Kritiek van de Praktische Rede* (1788), waarbij het Ding een afschrikkend kwaad vormt. Deze interpretatie is compatibel met de metafysica van de leegte. Een tweede lezing (2) ging in tegen Lacans lezing van Kant en beschouwde het Ding slechts als een onkenbaar en niet als een kwaadaardig Ding. Dit creëerde de ruimte om de realisatie van leegte te kunnen conceptualiseren aan de hand van een aangepaste Lacaniaanse sublimatie. Hier boden we opnieuw twee interpretaties. Een eerste interpretatie ging er van uit dat de realisatie van leegte de (a) natuurlijke afstand is tot het Ding. Er zijn geen zinsbegoochelingen meer nodig en men neemt vrede met het onbereikbare Ding. Een tweede interpretatie stelde dat de realisatie van leegte (b) een gezonde manier is om het Ding te bereiken en vrede te nemen met de werkelijkheid zoals deze is. We besloten deel III met de vaststelling dat de realisatie van leegte de ultieme Lacaniaanse sublimatie is.

Tabel 5

Drie lezingen van de boeddhistische leegte

- 1) De metafysica van de leegte = Lacaniaanse sublimatie

 - 2) De realisatie van leegte = aangepaste Lacaniaanse sublimatie
 - a) Natuurlijke afstand tot het Ding
 - Geen zinsbegoocheling
 - Men neemt vrede met het onbereikbare Ding
 - b) Gezonde manier om het Ding te bereiken
 - Vrede met de werkelijkheid zoals deze is
- De realisatie van leegte = ultieme Lacaniaanse sublimatie
-

BESLUIT

In deze masterproef maakten we de vergelijking tussen het boeddhisme en de psychoanalyse. We stelden vast dat beide tradities het menselijke lijden als antroposofisch vertrekpunt namen. Toch bieden beide tradities een alternatief. De psychoanalyse reikte ons de sublimatie als een manier om het menselijke lijden te kunnen dragen, het boeddhisme bood ons de weg van de leegte (*śūnyatā*).

1. Bevindingen

In een eerste deel behandelden we de sublimatie vanuit een Lacaniaans kader, waarbij we ons concentreerden op de enigmatische definitie van Lacan, gegeven in zijn zevende seminarie: “la sublimation (...) élève un objet (...) à la dignité de la Chose” (Lacan, 1986, p. 133). Aan de hand van een nauwgezette lezing van Lacans retour à Freud verduidelijkten we elk element uit deze definitie. We toonden aan dat De Blocks (2004) conclusie over de sublimatie, als een overbodig en een onmogelijk begrip, niet opgaat voor Lacans vormgeving van de sublimatie. We zetten onze analyse van Lacans definitie voort en belandden aan la Chose of het Ding. Lacan breidde Freuds notie van het Ding, als fundamenteel onkenbaar, uit tot elk object in de buitenwereld waar een mens mee in aanraking komt. Zo verwordt het tot een extimiteit die het subject probeert te begrijpen door het met betekenaars te overladen. Doch er is steeds een onophefbaar verschil tussen de Dingheid van de werkelijkheid en de betekenaars van het subject. In eerste instantie stelt Lacan dat het Ding enkel gerepresenteerd kan worden door een leegte, later gaat hij verder en brengt hij na zijn gedurfde lezing van Kants *Kritiek van de Praktische Rede* (1788) aan het licht dat het Ding een bron is van het kwaad. Het overschrijden van de grens van betekenaars wordt gevaarlijk. Vervolgens bespraken we het eigenlijke proces van sublimatie, waarbij een bewerkte betekenaar op de plaats van het Ding wordt gezet, zonder hieraan gelijk te zijn. We onderscheidden drie logische tijden in de sublimatie. Tijd 0 is het vertrekpunt van elke sublimatie. Elke betekenaar kan worden gekozen, om uit het niets, bewerkt te worden tot de waardigheid van het Ding. In tijd 1, het proces van sublimatie, wordt deze betekenaar bewerkt tot een lege extimiteit, waarrond de hele psychische energie (lees: betekenaars) zich zal concentreren. We merkten op dat de bewerkte betekenaar gelijk op het Ding maar dat deze er niet aan gelijk is. De bewerkte betekenaar situeert zich in het beloop van de ruimte tussen de betekenaar en het Ding. In tijd 2, wat we definieerden als het eindpunt van sublimatie, koloniseert de bewerkte betekenaar het Ding. Deze bewerkte betekenaar liegt ons verlangen voor dat we een onbereikbaar ideaal, een zinsbegoocheling, toch kunnen bereiken. Dit zorgt voor een zekere bevrediging. Conform de polymorfe perverse drift die voortdurend

gedreven wordt naar het overschrijden van de symbolische orde van de betekenaars, probeert het subject te ontsnappen aan de betekenaarsketting om zijn zinsbegoocheling te bereiken. Een belangrijk aspect van de sublimatie situeert zich in het idee dat het bereiken van de zinsbegoocheling zeer nabij is, terwijl het op een onbewust niveau onmogelijk is om deze zinsbegoocheling te bereiken. Als we het zouden bereiken stort ons hele (betekenaars)verlangen in elkaar. We zien dat de sublimatie de mens een zeker welbevinden schenkt, niet door een eindpunt of een doel te bereiken maar wel door het proces van het verlangen mogelijk te maken.

In een tweede deel onderzochten we de realisatie (*jñāna*) van leegte als de boeddhistische weg naar het geluk. In een eerste hoofdstuk boden wij een introductie in het boeddhisme. Hiervoor expliciteerden we eerst dat het boeddhisme vele gezichten kende en een integratie is van filosofie, religie en psychologie. Vervolgens belichtten we het leven van de Boeddha en zijn weg naar ontwaken. Hij onderrichtte de leegte (*śūnyatā*) als een middenweg tussen nihilisme (niet-bestaan) en absolutisme (bestaan), die culmineerde in interafhankelijkheid (*pratītyasamutpāda*). Het zelf bestaat noch bestaat niet. Het doet zich aan ons voor door het samenkomen van oneindig veel voorwaarden. Dit is de analyse van de Boeddha. In de inleiding vervolgden we onze weg door de boeddhistische scholen en stadia, die ons toelieten om Nāgārjuna's *MMK*, geschreven over en vanuit de realisatie van leegte, in zijn historisch perspectief te kunnen plaatsen. Nāgārjuna lag mee aan de basis van de grootste reformatie in de geschiedenis van de boeddhistische traditie, het Mahāyāna-boeddhisme. Deze school (*yāna*) gaf kritiek op de geestelijke afstandelijkheid en de ontstane orthodoxie na het overlijden van de Boeddha.

In een tweede hoofdstuk gingen we dieper in op Nāgārjuna en zijn *MMK*. Om zijn magnum opus te kunnen analyseren maakten we een onderscheid tussen metafysische en metapraxische lezingen van de *MMK*. De metafysische lezingen leggen het accent op het intellectuele aspect en vergeten dat de boeddhistische teksten, en in het bijzonder de *MMK*, bedoeld zijn als een kritiek en advies voor de meditatieve praktijk. Dit laatste wordt wel benadrukt in de metapraxische lezing van de *MMK*. Conform de traditionele boeddhistische traditie beschouwden we een metafysisch begrip van de leegte (*śūnyatā*) als een basisvoorwaarde om zich op het boeddhistische pad te begeven maar de realisatie van leegte is slechts mogelijk als men de inzichten van de *MMK* in de meditatieve praktijk brengt (metapraxis). Zowel het metafysische en metapraxische perspectief kregen een belangrijke plaats in deze masterproef. Op die manier maakten we niet de fout, zoals deze in het verleden vaak voorviel, om het boeddhisme te lezen als een metafysica over de werkelijkheid. Aan de hand van een nauwgezette lezing van de *MMK* gaven we een antwoord op onze tweede

onderzoeksvraag: Wat is de realisatie van leegte? We onderscheidde vier belangrijke aspecten. Ten eerste staat leegte voor de middenweg tussen absolutisme en nihilisme. Nāgārjuna gaat in tegen absolutisme door de leegte gelijk te stellen aan de afwezigheid van inherent bestaan (*svabhāva*). Als men uitgaat van inherent bestaan (*svabhāva*) botst men altijd op een contradictie. Deze visie lijkt nihilistisch maar is het niet. Net doordat niets een inherent bestaan kent is er veranderlijk mogelijk; van het groeien van blaadjes aan de bomen tot het zich transformeren tot een Boeddha, een verlichte. In een boutade klinkt dit als volgt: “Lang leve de leegte!” (Thich Nhat Hanh, 2005, p. 27). Ten tweede is leegte een synoniem voor interafhankelijkheid (*pratītyasamutpāda*) en verbale conventie. Gezien alles van elkaar afhankelijk is om te kunnen verschijnen kent er niets een inherent bestaan en omgekeerd. Leegte doet de wereld beschouwen als één geheel, waar goed en slecht van elkaar afhankelijk zijn, en waar een natuurlijk mededogen ontstaat voor alle levende wezens. Bovendien is elk verbaal concept, zoals bijvoorbeeld een tafel, slechts een abstractie van een in elkaar overvloeiende werkelijkheid (*pratītyasamutpāda*). Ten derde laat de *MMK* zien dat de leegte zelf ook leeg is. Deze stelling wil mensen ervan behoeden zich vast te hechten (*tanhā*) aan de leegte, terwijl dit net geïntroduceerd werd door de Boeddha om het fixeren (*prapañca*) en het vastklampen (*tanhā*) te vermijden. Fixaties en gehechtheden zijn de moeilijkste aspecten die men moet overwinnen om de leegte te kunnen realiseren (*jñāna*). Niet alleen aan leegte maar vooral ook aan het zelf. Een korte ervaring van leegte kan door het zelf aangewend worden om een bijzonder iemand te zijn; Nāgārjuna waarschuwt hier expliciet voor door de realisatie van leegte te beschouwen als “niet te fixeren” (Batchelor, 2001, p. 77) en vrij van vastklampen. De leegte realiseren is “je vrij voelen om niet iemand te zijn” (Batchelor, 2001, p. 135).

Deze beschrijvingen geven weer wat de realisatie (*jñāna*) van leegte inhoudt. Het begrijpen van deze inzichten impliceert niet dat men de leegte realiseert, hiervoor moet men deze leringen werkelijk integreren in zijn functioneren. Dit is enkel mogelijk via meditatie. We expliciteerden dat meditatie aanvangt met kalmtemeditatie of *śamatha*-meditatie. Deze meditatievorm creëert de ruimte om niet in te gaan op elke gedachte of emotie die zich voordoet in de geest. Deze beoefening vormt de basisvoorwaarde om over te gaan naar inzichtmeditatie of *vipassanā*-meditatie, waar de inzichten van de *MMK* een belangrijke plaats innemen. Door in een staat van kalmtemeditatie de leringen van de *MMK* te doorgronden kunnen we de leegte realiseren en geluk vinden.

In een derde deel integreerden we de psychoanalytische sublimatie en de boeddhistische leegte aan de hand van onze hoofdonderzoeksvraag: Hoe kunnen we de realisatie (*jñāna*) van leegte (*śūnyatā*) conceptualiseren aan de hand van het begrippenkader van de psychoanalyse?

Door de bril van de psychoanalytische sublimatie werkten we drie interpretaties van de boeddhistische leegte uit. Gezien de psychoanalytische praktijk niet strikt noodzakelijk is om tot sublimatie te komen beperkten we ons tot een zuiver conceptueel begrip van de sublimatie. Deze vergelijkende studie probeerde het boeddhisme te benaderen als een metapraxische traditie, dit in tegenstelling tot vele voorgaande psychoanalytische analyses van het boeddhisme.

We maakten allereerst een vergelijking tussen de psychoanalytische leegte en de boeddhistische leegte (*śūnyatā*). Hieruit concludeerden we dat deze zeer sterk op elkaar gelijken als we het Lacaniaanse Ding niet opvatten als een bron van het kwaad. Deze gewaagde interpretatie van het Ding vindt haar oorsprong in Lacans onconventionele lezing van Kants *Kritiek van de Praktische Rede* (1788). We boden vervolgens twee lezingen van de sublimatie, een eerste ging uit van de strikt Lacaniaanse vormgeving, waar het Ding een kwaadaardig karakter kent en een tweede lezing, die het Ding slechts beschouwde als onkenbaar maar niet als een afschrikkend kwaad. We toonden aan dat een eerste strikt Lacaniaanse lezing (1) van de sublimatie overeenkomt met het metafysische perspectief van de leegte (*śūnyatā*). Net als alle andere sublimaties impliceert de metafysica van de leegte een spel van betekenaars, waarbij men zowel aangetrokken als afgestoten wordt door deze leegte (*śūnyatā*). Een tweede lezing (2) is conform de metapraxische lezing van de leegte (*śūnyatā*). Door het Ding slechts te beschouwen als een leegte creëerden we een opening om de realisatie van leegte (*śūnyatā*) te kunnen kaderen aan de hand van een aangepaste Lacaniaanse sublimatie. Opnieuw maakten we een onderscheid tussen twee interpretaties. Een eerste interpretatie (a) stelde de realisatie van leegte (*śūnyatā*) gelijk aan de natuurlijke afstand tot het Ding. De leegte realiseren doet de mens vrede nemen met het onbereikbare Ding en het onvoorspelbare, ongrijpbare karakter van de werkelijkheid. Een tweede interpretatie (b) ging er van uit dat de realisatie van leegte (*śūnyatā*) een gezonde manier is om het Ding te bereiken. Leven in de leegte is de werkelijkheid zien zoals deze is: een niet-bemeesterbaar opkomen en verdwijnen van verschijnselen zonder deze te fixeren in ideeën of theorieën. Men ziet het Ding. Deze twee laatste interpretaties beschouwden we als de ultieme Lacaniaanse sublimatie, omdat deze verder gaan dan elke andere sublimatie. Een sterk punt van deze masterproef is dat het verschillende interpretaties biedt over hoe we de boeddhistische leegte (*śūnyatā*) kunnen interpreteren.

2. Implicaties voor verder onderzoek

Deze masterproef had de intentie om de dialoog tussen het boeddhisme en de psychoanalyse aan te wakkeren door een primaire lezing te bieden van twee belangrijke tenoren van beide tradities, wat in de bestaande literatuur nog niet aanwezig is. Een eerste implicatie voor volgend onderzoek situeert zich uitsluitend in het psychoanalytische veld. Onze

uiteenzetting over de sublimatie deed ons afvragen in welke mate het verschilde van het *sinthome*, dat Lacan in de jaren '70 onderwees. Gezien het onderricht van de *sinthomes* en de verknopingen vandaag een zeer actueel thema vormt binnen de psychoanalytische, Lacaniaanse wereld zou een vergelijkende studie interessante resultaten aan het licht kunnen brengen.

Een tweede implicatie voor verder onderzoek beperkt zich tot het domein van het boeddhisme. Naar onze mening is er nood aan een doorgedreven metapraxische Engelstalige studie van de *MMK*, die deze Sanskritische verzen leest met de meditatiebeoefening als ankerpunt. We kunnen ons vooralsnog troosten met de gedachte dat vele hedendaagse boeddhistische leraars putten uit de wijsheid van de *MMK* om vanuit hun eigen realisatie helder uitleg te geven over de leegte.

Een derde implicatie voor verder onderzoek vinden we in ons onderzoeksopzet, waar we de sublimatie en de psychoanalyse slechts benaderden vanuit een conceptueel standpunt. Hoewel we aangaven dat de sublimatie een mogelijk eindpunt vormt van een psychoanalytische kuur gingen we niet dieper in op hoe deze sublimatie dan wel tot stand kan komen tijdens de kuur. Voor ons onderzoeksopzet, de realisatie van leegte kaderen binnen de psychoanalytische concepten, was dit niet strikt noodzakelijk. Toch zou het voor later onderzoek interessant zijn om het eindpunt van een psychoanalytische kuur, zij het sublimatie, zij het een gelukt *sinthome*, rechtstreeks te vergelijken met de realisatie van leegte. Zo kan er mogelijk een kruisbestuiving ontstaan tussen een psychoanalytische kuur en boeddhistische meditatie.

Ondanks deze beperking menen we toch een aantal zaken te kunnen afleiden uit ons huidig onderzoek die het waard zijn om verder onderzocht of geïmplementeerd te worden in de psychoanalytische kuur. We kunnen ons de vraag stellen of het niet interessant zou zijn om binnen de psychoanalytische kuur elementen op te nemen van de boeddhistische traditie. Naar onze mening zijn boeddhistische oefeningen niet in strijd met de ethiek van de psychoanalyse, die ervoor kiest om het subject de ruimte te geven om zijn eigen waarheid te creëren. Is de *śamatha*-meditatie niet uitermate geschikt om mensen hun eigen lichaam en geest te leren ontdekken. Door met een milde, niet-oordelende aandacht te kijken naar wat er zich afspeelt in geest en lichaam kan men meer inzicht verwerven in zichzelf en aldus ontstaat er meer ruimte om zelf keuzes te maken. Bewustzijn is tenslotte de basisvoorwaarde om überhaupt eigen keuzes te kunnen maken. Ook de beoefening van leegte door middel van *vipassanā*-meditatie kan mensen meer vrij maken. Gezien het realiseren van de leegte mensen niet langer onderwerpt aan het dwangmatige karakter van het verlangen, ontstaat er de ruimte om er al dan niet op in te gaan. Leegte realiseren maakt de weg alleen maar vrij om ongedwongen in het leven te kunnen staan.

BIJLAGE A: CAUSALITEIT: INHERENTE KRACHTEN OF VOORWAARDEN?

Het begin van Nāgārjuna's *MMK* windt er geen doekjes om, in het eerste hoofdstuk wordt onmiddellijk de kern van Nāgārjuna's betoog rond leegte (*śūnyatā*) samengevat. Volgens Kalupahana (1986, p. 27) vangt Nāgārjuna zijn *MMK* aan met het onderwerp causaliteit omdat het handelt over "the most fundamental doctrine[s] of Buddhism". Garfield (1994, 1995) beargumenteert dat Nāgārjuna begint met causaliteit om diepere, meer systematische redenen. Hij beredeneert dat dit hoofdstuk gelezen dient te worden in het licht van het kernhoofdstuk XXIV "Een Analyse van de Edele Waarheden" om te begrijpen wat Nāgārjuna's visie is rond causaliteit. Batchelor (2001) is van mening dat dit hoofdstuk een dissonant vormt in vergelijking met de daaropvolgende hoofdstukken, waardoor het lijkt of het er achteraf aan toegevoegd is om een ondubbelzinnige beschrijving van Nāgārjuna's positie weer te geven: "De toon en het thema staan in scherp contrast met de directheid van de hoofdstukken die erop volgen: *Lopen* [MMK 2], *Zien* [MMK 3], *Lichaam* [MMK 4], enzovoort". Hoe het ook zij, dit hoofdstuk vormt een ideaal aanknopingspunt om Nāgārjuna's visie rond leegte onder de loep te nemen.

1. Metafysisch perspectief

In hoofdstuk I van de *MMK* zet Nāgārjuna zich af tegen het principe van causaliteit (*hetu*) ten voordele van het idee van een variëteit aan uiteenlopende voorwaarden (*pratyaya*) om het ontstaan van fenomenen te verklaren. Dit vraagt enige verduidelijking. Nāgārjuna gebruikt het woord oorzaak (*hetu*) als "he has in mind an event or state that has in it a power (*kriyā* (...)) to bring about its effect and has that power as part of its essence or nature (*svabhāva* (...))" (Garfield, 1994, p. 222). Wanneer hij de term voorwaarde (*pratyaya*) hanteert "he has in mind an event, state, or process, without any metaphysical commitment to any occult connection between explanandum and explanans" (Garfield, 1994, p. 222). Het onderscheid tussen oorzaak en voorwaarde berust op het aan- of afwezig zijn van *svabhāva*, wat vertaald wordt als zelf-bestaan (Kalupahana, 1986) of inherent bestaan (Garfield, 1995). Het principe van de leegte (*śūnyatā*) staat lijnrecht tegenover het idee van inherent bestaan of *svabhāva* (Garfield, 1994, 1995; Kalupahana, 1986). Het onderscheid tussen oorzaken en voorwaarden vinden we terug bij Garfield (1994, 1995), Kalupahana (1986) en andere vooraanstaande boeddhistische beoefenaars. Toch denkt niet iedereen er op deze manier over (Streng, 1973; Wood, 1994)²⁷.

²⁷ Onder de westerse boeddhistische geleerden en de Tibetaanse boeddhistische geleerden kunnen we geen unanimitieit terugvinden. Streng (1973) en Wood (1994) zijn van mening dat Nāgārjuna

Sommigen zijn van mening dat Nāgārjuna in hoofdstuk I van zijn *MMK* zowel oorzaken als voorwaarden weerlegt omdat ze beiden berusten op een inherent bestaan of *svabhāva*. Garfields (1994, 1995) en Kalupahanas (1986) onderscheid tussen oorzaken en voorwaarden vindt echter ondersteuning in verzen 2-5 van hoofdstuk I, waar in positieve zin over voorwaarden (*pratyaya*) wordt gesproken (Garfield, 1995, p. 3):

There are four conditions: efficient condition;
 Percept-object condition; immediate condition;
 Dominant condition, just so.
 There is no fifth condition. (MMK I:2)
 Power to act does not have conditions
 There is no power to act without conditions.
 There are no conditions without power to act.
 Nor do any have the power to act. (MMK I:4)
 These give rise to those,
 So these are called conditions.
 As long as those do not come from these,
 Why are these not non-conditions? (MMK I:5)
 (Garfield, 1995, p. 3)

Toen de Boeddha het bestaan van voorwaardelijkheid (*pratītyasamutpāda*) onderrichtte, werd het door vroege Abhidarmikas geconceptualiseerd in een theorie van voorwaarden (*pratyaya*). In se is hier niets mis mee maar sommige boeddhistische volgelingen maakten die voorwaarden al snel tot iets dat een inherent bestaan (*svabhāva*) heeft, waardoor de initiële waarde van de term verloren ging (Kalupahana, 1986). Om deze misinterpretaties tegen te gaan herwaardeerde Nāgārjuna in MMK I:3 Boeddha's theorie van voorwaarden, als een middenweg tussen absolutisme en nihilisme, door te benadrukken dat deze voorwaarden geen *svabhāva* kennen (Kalupahana, 1986, p. 107):

The self-nature [svabhāva] of existents is not evident in the conditions, etc. In the absence of self-nature, other-nature too is not evident. (MMK I:3)

Laten we eens naar de tekst kijken en zien waarom oorzaken worden weerlegt:

zowel oorzaken als voorwaarden weerlegt. Ook Tsong Khapa (14^e eeuw), de stichter van de Gelug-orde (Tibetaans boeddhisme) vanuit welke positie Garfield de *MMK* leest, hanteerde deze visie.

Neither from itself nor from another,
 Nor from both,
 Nor without a cause,
 Does anything wherever, anywhere arise. (MMK I:1)
 (Garfield, 1995, p. 1)

In vers I:1 gebruikt Nāgārjuna een tetralemma om aan te tonen dat de dingen niet ontstaan uit zichzelf, noch uit iets anders, noch uit zowel zichzelf als uit iets anders, noch ontstaan ze zonder oorzaak. Op uitzondering van deze laatste nihilistische visie impliceren deze standpunten het idee van causale krachten, die iets nieuws doen ontstaan. Om deze verschillende standpunten op een heldere manier te verduidelijken maken we gebruik van een courant voorbeeld: Hoe ontstaat een scheut uit een zaadje? De Samkhya filosofen, die van mening waren dat dingen ontstaan uit zichzelf (1), stelden dat de scheut potentieel aanwezig is in het zaadje. Net dit potentieel maakt het zaadje tot een zaadje van die scheut. Dit causale model stelt dat het zaadje en de scheut niet substantieel van elkaar te onderscheiden zijn, ze vormen twee fases van dezelfde entiteit. Toch zag deze school het zaadje als oorzaak van het ontkiemen van de scheut. Ontstaan uit iets anders dan zichzelf (2) vormde het dominante filosofische model om oorzakelijkheid tijdens het leven van Nāgārjuna te verklaren. Zij waren van mening dat oorzaak en gevolg twee te onderscheiden fenomenen waren. Laat ons terugkeren naar het voorbeeld van het zaadje. Deze doctrine stelde dat het zaadje niet zou ontkiemen als men het niet plantte, water gaf, het werd blootgesteld aan voldoende zonlicht, enzovoort. “If the sprout were present in the seed, these other conditions, which are manifestly other than the sprout, would be otiose” (Garfield, 1995, p. 106). Een derde compromisschool maakte een juxtapositie van de twee vorige scholen (3). Zowel externe condities (water, zonlicht) als het inherente potentieel zijn noodzakelijk om het zaadje te laten ontkiemen tot een scheut. Deze drie scholen hanteren allen een causale krachttheorie (zaadje, water, zonlicht,...) ter verklaring van het ontstaan van fenomenen (scheut). Wat is hier problematisch aan? Wanneer fenomenen voortkomen uit voorgeschreven causale krachten ziet men deze als essenties die verbonden zijn met essenties van andere fenomenen. Dit is uitiem incoherent. Hoe kunnen inherent bestaande (*svabhāva*) fenomenen tegelijkertijd afhankelijk zijn van andere essenties als de definitie van een inherent bestaand fenomeen impliceert dat het onafhankelijk is van iets anders? Deze paradoxale conclusie maakt dat deze theorieën niet in staat zijn het verschijnen van fenomenen te kunnen verklaren (Garfield, 1994, 1995).

Een vierde doctrine hanteerde een nihilistische visie op ontstaan. Fenomenen ontstaan spontaan zonder specifieke oorzaken (4): “there are no links at all between events” (Garfield, 1995, p. 107). Het scheutje ontstaat bij toeval. Ook deze stellingname is problematisch. Al de moeite die mensen doen om zaadjes te doen ontkiemen (water, bemesten,...) toont aan dat het

ontstaan wel degelijk afhankelijk is van condities, zonder dat deze hoeven te berusten op inherente causale krachten (Garfield, 1995).

Nāgārjuna weerlegt al deze oorzakelijke standpunten omdat hij van mening is dat fenomenen niet ontstaan uit inherente causale krachten, noch berusten op een nihilistisch toeval (Garfield, 1995). Nāgārjuna danst voortdurend op de slappe koord tussen absolutisme (1, 2, 3) en nihilisme (4). Nāgārjuna's pleidooi tegen oorzakelijke krachten neemt niet weg dat hij vier voorwaarden (*pratyaya*) onderscheidt die kunnen worden gebruikt in de verklaring en de predictie van fenomenen:

There are four conditions: efficient condition;
 Percept-object condition; immediate condition;
 Dominant condition, just so.
 There is no fifth condition. (MMK I:2)
 (Garfield, 1995, p. 1)

Een eenvoudig voorbeeld kan deze verschillende condities verduidelijken. De vraag “waarom zijn de lichten aan?”, kan beantwoord worden aan de hand van de vier bovengenoemde condities. (1) “Omdat ik de lichtschakelaar aanknipte”. Dit is een “efficient condition”. Of, (2) “Omdat de kabels op correcte wijze met elkaar verbonden zijn, de gloeilampen niet opgebrand zijn en de elektriciteit stroomt”. Dit zijn “percept-object conditions”. Of, (3) “licht is de emissie van fotonen, uitgezonden als reactie op het bombardement van een elektron op een atoomkern”. Zo doe ik beroep op een ketting van “immediate conditions”. Of, (4) “zodat we kunnen zien”. Dit is de “dominant condition”. Elk van deze vormt een perfect antwoord op de waaromvraag zonder dat zij moeten refereren naar een inherente causale kracht (Garfield, 1995, p. 109).

Wanneer we een gebeurtenis en zijn relatie met zijn voorwaarden onderzoeken vinden we niet dat de gebeurtenis potentieel aanwezig is in deze voorwaarden, m.a.w. de voorwaarde bezit a priori geen causale kracht. Regelmatigheden, die zich telkens verhouden tot andere regelmatigheden zorgen ervoor dat voorwaarden en een gebeurtenis afhankelijk aan elkaar gerelateerd zijn (Garfield, 1994). Noch de voorwaarden, noch de actie wordt ontkend, maar wel dat er een inherente relatie bestaat tussen deze twee (Kalupahana, 1986). Wanneer men dingen slechts ziet afhankelijk van voorwaarden (*pratītyasamutpāda*), dan ziet men hen als enkel conventioneel bestaand, dat wil zeggen zonder enige essentie en kracht. Dit is de wijze om het universum als één geheel te beschouwen, om het te beschouwen als afhankelijk bestaand (Garfield, 1994).

We kunnen dus stellen dat Nāgārjuna op een dergelijke wijze de twee extremen van absolutisme en nihilisme vermijdt. Hij toont aan dat causaliteit zonder inherent bestaan

(*svabhāva*) is: er bestaan geen waarachtige causale krachten die oorzaken aan gevolgen linken. Maar voorwaarden zijn wel gekoppeld aan gebeurtenissen doordat ze afhankelijk van elkaar bestaan (Garfield, 1994).

Wanneer we dit toepassen op de wetenschappelijke ondersteunde psychologie, bemerken we dat het structureel onmogelijk is om werkelijke causale oorzaken te achterhalen, gezien het deze ontbreekt aan een inherente, onveranderlijke kern. Dit wil niet zeggen dat wetenschappelijk onderzoek naar de oorzaak niet nuttig kan zijn, maar het biedt slechts – in tegenstelling tot bijvoorbeeld de gangbare wetenschappelijke opvatting omtrent biologische factoren – een voorwaarde voor een psychische ziekte. Het pleit voor een subjectieve visie op het subject. Een ziekte wordt namelijk niet veroorzaakt door een vast causaal mechanisme maar door verschillende subjectief afhankelijke fenomenen. Deze zienswijze sluit zeer nauw aan bij de psychoanalytische visie op het subject.

2. Metapraxisch perspectief

Wat is het nut van dit hoofdstuk voor de meditatieve praktijk? Hoe kan dit hoofdstuk bijdragen tot de realisatie (*jñāna*) van leegte? Volgens Schroeder (2000) moeten we allereerst opmerken dat de kritiek op de vier bovenvermelde scholen (1, 2, 3, 4) geen metafysische kritiek is. Deze scholen worden niet bekritiseerd omdat ze een fout beeld weergeven van de realiteit, want dat is op zich onschuldig, maar wel omdat ze zich vasthechten aan deze visie (*dr̥ṣṭis*) op de realiteit. Dit verstoort hun meditatieve praktijk (Schroeder, 2000).

BIJLAGE B: EEN ANALYSE VAN ZELF EN VERSCHIJNSELEN

In het eerste vers van hoofdstuk XVIII “Analyse van Zelf en Verschijnselen” onderzoekt Nāgārjuna de relatie tussen het zelf (*ātman*) en de aggregaten (*skandhas*):

Als geest en stof [aggregaten] mij waren,
zou ik komen en gaan zoals zij.
Als ik iets anders was,
zouden ze niets over mij zeggen. (MMK XVIII:1)
(Batchelor, 2001, p. 120)

Voor we dit vers kunnen verduidelijken moeten we eerst de aggregaten aan een nauwgezette exegetische onderwerpen. De Boeddha leerde zijn volgelingen dat de menselijke persoonlijkheid uiteenvalt in vijf aggregaten (*skandha-pañca*). Zo toonde hij hen dat er geen eeuwig, inherent zelf bestaat onder de geestelijke en lichamelijke kenmerken (*skandhas*) van een persoonlijkheid. De vijf *skandhas* vormen samen het zelf (Kalupahana, 1986). De *skandhas* werden uitgewerkt in de *Abhidharma* of de boeddhistische psychologie. De *Abhidharma* is een verzameling van vroeg-boeddhistische geschriften, die gebundeld zijn in het derde deel van het Pali Canon. Het Pali Canon verzamelt de toespraken (*sūtras*) van de Boeddha.

1. Hoofdstuk IV: De aggregaten (*skandhas*)

De *Abhidharma* tracht op een coherente en systematische manier de kernbegrippen van de leer (*dharma*) van de Boeddha over de menselijke geest en ervaring te beschrijven, zich baserend op het contemplatieve inzicht bekomen uit de meditatiepraktijk. De Abhidharmische boeken omvatten een exhaustieve lijst aan soorten ervaringen, die we kunnen opmerken: “visuele ervaringen, geluiden, geuren, smaken, lichamelijke gewaarwordingen, gedachten, emoties, (dag)dromen, of wat ons ook maar voor de geest komt” (De Wit, 1998, p. 102). De teksten van de *Abhidharma* vergelijken onze ervaring met een stroom (*santāna*). Onze ervaring is niet statisch, het is een voortdurend, wijzigende beweging die we kunnen beschouwen als een stroom (De Wit, 1998).

Ondanks dit inzicht interpreteerden vele beoefenaars van de Abhidharmische traditie de verschillende bouwstenen van de menselijke ervaring als inherent bestaand (*svabhāva*). Op die manier bestendigden ze alle lichamelijke en geestelijke eigenschappen van een persoon, terwijl de Boeddha net deze categorieën had beschreven om zijn volgelingen aan te tonen dat er geen eeuwig, inherent zelf bestaat. Deze Abhidharmische beoefenaars verschoven het inherent bestaan van het zelf naar de aggregaten, wat uiteindelijk hetzelfde is. In wat volgt zien we dat Nāgārjuna in se niet gekant is tegen elke Abhidharmische opdeling van menselijke ervaringen

ter bevordering van de meditatieve praktijk maar hij benadrukt wel dat een dergelijke opdeling leeg is van inherent bestaan (*svabhāva*).

In hoofdstuk IV van de *MMK* onderwerpt Nāgārjuna de 5 aggregaten (*skandhas*) aan een analyse. De aggregaten kunnen gedefinieerd worden als “the basic Buddhist categories of personal constituents” (Garfield, 1995, p. 142). Deze taxonomie om eigenschappen of capaciteiten van mensen onder te verdelen baseert zich niet op diepe, filosofische leerstellingen maar berust op zuiver pragmatisch-empirische argumenten. De eerste van vijf aggregaten is in het Sanskriet *rūpa*, hetgeen doorgaans vertaald wordt met vorm²⁸. Het omvat alle materie, zowel intern (lichaam) als extern (objecten van zintuiglijke waarneming) en valt uiteen in vier elementen: aarde, vuur, water en lucht. Het aggregaat gevoelens (*vedanā*) verwijst naar onze gewaarwordingen die we als aangenaam (*sukhā*), onaangenaam (*dukkhā*) of neutraal (*adukkham-asukhā*) kunnen omschrijven. In hedendaagse termen zouden we aangenaam en onaangenaam respectievelijk kunnen vervangen door plezier en pijn. Perceptie (*samjñā*) vormt het derde aggregaat en refereert naar het “vasthouden aan kenmerken” zoals onze gedachten doen wanneer we de dingen beschouwen als “schoon of vies, warm of koud, goed of slecht, enzovoort” (Khenpo, 2004, p. 49). Onder het vierde aggregaat mentale formaties (*samskāra*) kunnen we alle andere gedachten en emoties onderbrengen: “sommige zijn positief, zoals vertrouwen, geweldloosheid en enthousiaste ijver; sommige zijn negatief, zoals woede, jaloezie, en arrogantie; sommige kunnen zowel positief als negatief zijn, zoals spijt of analyse” (Khenpo, 2004, p. 49). Het vijfde en laatste aggregaat bewustzijn (*vijñāna*) splits de wereld in een dualiteit van ervaring en diegene die deze ervaart. Men onderscheidt zes hoofdvormen van bewustzijn: visueel, auditief, tactiel, smaak, geur en mentaal bewustzijn (Garfield, 1995; Khenpo, 2004).

In hoofdstuk IV bewijst Nāgārjuna de leegte van alle constituenten van de mens op basis van het aggregaat vorm, omdat we geneigd zijn deze het gemakkelijkst te bestendigen. Zoals besproken in hoofdstuk I kan er niets bestaan zonder dat het voortkomt uit condities, evenmin bestaan er condities die geen effecten voortbrengen: “Nothing arises causelessly, and no cause is ineffectual” (Garfield, 1995, p. 143). Nāgārjuna vat de onderlinge afhankelijkheid van oorzaak en vorm als volgt samen:

Apart from the cause of form,

²⁸ De letterlijke betekenis van *rūpa* sluit echter meer aan bij materie. Door de alomtegenwoordigheid van het gebruik van de vertaling vorm zijn we genoodzaakt ons hieraan – willens nillens – te houden (Garfield, 1995).

Form cannot be conceived.
 Apart from form,
 The cause of form is not seen. (MMK IV:1)
 (Garfield, 1995, p. 12)

Wanneer we ultieme ontologische categorieën poneren die onafhankelijk bestaan (*svabhāva*) verzanden we in een paradox. We schetsen in wat volgt twee problemen. Wanneer vorm een oorzaak heeft (1) zijn er twee mogelijkheden. In een eerste geval (a) is de oorzaak dezelfde als de vorm, waardoor we in een eindeloze regressie verzeild geraken. Indien de oorzaak verschillend is van de vorm (b) kunnen we niet anders dan de absurde conclusie trekken dat immaterieel fenomenen materiële zaken kunnen voortbrengen. Als vorm geen oorzaak heeft (2) dan kunnen we vorm beschouwen als een voorbeeld van een inherent bestaand fenomeen (*svabhāva*). Maar net als in het hoofdstuk causaliteit botsen we hier op een incoherentie. Allereerst stellen we vast dat vorm afhankelijk is van de vier elementen om tot ontstaan te komen. Hoe kunnen we dan vorm beschouwen als inherent bestaand als de definitie van inherent bestaan impliceert dat het onafhankelijk is van iets anders? Bijgevolg is deze ad hoc beweging niet in staat de werkelijkheid te beschrijven (Garfield, 1995, p. 144). Maar hoe moeten we dan vorm analyseren?

Form itself without a cause
 Is not possible or tenable.
 Therefore, think about form, but
 Do not construct theories about form. (MMK IV: 5)
 (Garfield, 1995, p. 12)

“Form itself is an abstraction, neither caused nor uncaused, but dependent upon the existence of material things with form” (Garfield, 1995, p. 146). In Vers 5 zegt Nāgārjuna dat we moeten nadenken over wat vorm is, maar dat we geen theorieën moeten creëren die proberen de essentie van materiële vorm te beschrijven. Het is niet meer dan een kenmerk van een materieel object dat bestaat in afhankelijkheid (*praṭītyasamutpāda*). In vers 7 extrapoleert Nāgārjuna dit voor de andere constituenten, met name gevoelens, perceptie, mentale formaties en bewustzijn:

Feelings, discriminations and dispositions
 And consciousness and all such things
 Should be thought of
 In the same way as material form. (MMK IV:7)
 (Garfield, 1995, p. 13)

We kunnen besluiten dat de 5 constituenten “non-substantial, impermanent, and subject to change and not as appropriate objects of (...) passionate craving” zijn (Garfield, 1995, p. 152). Ze zijn leeg.

2. Hoofdstuk XVIII: Het zelf

Met dit in het achterhoofd kunnen we terugkijken naar MMK XVIII:1:

Als geest en stof [*skandhas*] mij waren,
zou ik komen en gaan zoals zij.
Als ik iets anders was,
zouden ze niets over mij zeggen. (MMK XVIII:1)
(Batchelor, 2001, p. 120)

In dit vers onderzoekt Nāgārjuna de relatie tussen de aggregaten (*skandhas*) en het zelf. “Als geest en stof mij waren, zou ik komen en gaan zoals zij” (Batchelor, 2001, p. 120). Dit klopt niet. Ideeën, verlangens en gevoelens (geest) kunnen in de loop van het leven radicaal omslaan, ook het lichaam (stof) wordt dikker en rimpelig onder invloed van het verouderingsproces, toch heeft men het gevoel dat men dezelfde persoon is die deze dingen overkomen (Batchelor, 2001; Garfield, 1995). Maar anderzijds zag Nāgārjuna ook dat het zelf niet verschillend is van stof en geest (*skandhas*): “Als ik iets anders was, zouden ze niets over mij zeggen” (Batchelor, 2001, p. 120). De lichamelijke en geestelijke kenmerken van een persoon bepalen wie men is. Het zou mysterieus en bizar zijn moest er geen relatie bestaan tussen de geest, het lichaam, het geheugen, de zintuiglijke ervaringen en het zelf. Als je al deze kenmerken zou kunnen verwijderen dan blijft er niets over van het ik (Batchelor, 2001; Garfield, 1995).

Het zelf is, volgens Nāgārjuna, tegelijkertijd gelijk aan en verschillend van de geestelijke en lichamelijke eigenschappen (*skandhas*) van een persoon. Deze paradoxale conclusie vervalt als men inziet dat het zelf geen inherent bestaan heeft maar slechts conventioneel samengesteld is uit de aggregaten (*skandhas*), die zelf slechts abstracties zijn van de werkelijkheid en alleen bestaan in afhankelijkheid (*pratītyasamutpāda*). Op die manier beargumenteert Nāgārjuna niet dat leegte gelijk is aan de afwezigheid van het zelf, wel wijst hij ons op het dubbelzinnige karakter van het zelf. Volgens Nāgārjuna “heeft ‘zelf’ alleen betekenis doordat het een gevoel van constantheid biedt te midden van alle verandering” (Batchelor, 2001, p. 71). Het ik fungeert als een referentiepunt binnen de immer veranderlijke geestelijke en lichamelijke eigenschappen van een persoon (Batchelor, 2001; Garfield, 1995; Kalupahana, 1986).

De afwezigheid van een inherent zelf leidt tot de “pacification of the self and what belongs to it[(*skandhas*)]” (Garfield, 1995, p. 48) en tot het vernietigen van egoïsme (*nirahaṃkāra*) en zelfzuchtigheid (*nirmama*) (Kalupahana, 1986):

If there were no self,
Where would the self’s (properties) be?
From the pacification of the self and what belongs to it,
One abstains from grasping onto “I” and “mine”. (MMK XVIII:2)
(Garfield, 1995, p. 48)

Maar inzien dat zelf geen inherent bestaan heeft kan ook aangegrepen worden als een punt van bestendiging en obsessie (*prapañca*):

Whosoever is free from selfishness and egoism, he too is not evident. Whoever perceives someone as free from selfishness and egoism, he too does not perceive. (MMK XVIII:3)
(Kalupahana, 1986, p. 265)

Nāgārjuna maakt duidelijk dat noch het bestaan van het zelf, noch het niet bestaan van het zelf de juiste weg is. Wanneer men één van beide standpunten aanneemt laat men zich verleiden tot fixatie (*prapañca*). Deze dogmatische posities ondermijnen het pad naar vrijheid (Batchelor, 2001. Kalupahana, 1986). Nāgārjuna zegt:

Boeddha’s spreken van ‘zelf’
en onderwijzen ook ‘niet-zelf’
en zeggen ook ‘er is niets’
dat of zelf is of niet zelf’. (MMK XVIII:6)
(Batchelor, 2001, p. 120)

Het bestaan van het zelf of het niet bestaan van het zelf vormen geen leerstellingen (*prapañca*) die je kan aanhangen of verwerpen: “Nāgārjuna behandelt ze als termen in een therapeutische vrijheids-strategie, toe te passen in specifieke situaties [*upāya*]” (Batchelor, 2001, p. 73). Dit geldt ook voor andere tegenstellingen: eeuwig en vergankelijk, leeg en niet-leeg, gelijk en verschillend, etc.

BIJLAGE C

1. Kaccāyanagotta-sūtra (Katyāyāna-sūtra)

Thus have I heard: The blessed one was once living at Sāvatti, in the monastery of Anāthapiṇḍika, in Jeta's Grove. At that time the venerable Kaccāyana of that clan came to visit him, and saluting him, sat down at one side. So seated, he questioned the Exalted one: "Sir [people] speak of 'right view, right view.' To what extent is there a right view?"

"This world, Kaccāyana, is generally inclined towards two [views]: existence and non-existence.

To him who perceives with right wisdom the uprising of the world as it has come to be, the notion of non-existence in the world does not occur. Kaccāyana, to him who perceives with right wisdom the ceasing of the world as it has come to be, the notion of existence in the world does not occur.

The world, for the most part, Kaccāyana, is bound by approach, grasping and inclination. And he who does not follow that approach and grasping, that determination of mind, that inclination and disposition, who does not cling to or adhere to a view: 'This is my self,' who thinks: 'suffering that is subject to arising arises; suffering that is subject to ceasing, ceases,' such a person does not doubt, is not perplexed. Herein, his knowledge is not other-dependent. Thus far, Kaccāyana, there is 'right view.'

'Everything exists,' – this, Kaccāyana, is one extreme.

'Everything does not exist,' – this, Kaccāyana, is the second extreme.

Kaccāyana, without approaching either extreme, the Tathāgata teaches you a doctrine by the middle.

Dependent upon ignorance arise dispositions; dependent upon dispositions arise consciousness, dependent upon consciousness arises the psychophysical personality; dependent upon the psychophysical personality arise the six senses; dependent upon the six senses arises contact; dependent upon contact arises feeling; dependent upon feeling arises craving; dependent upon craving arises grasping; dependent upon grasping arises becoming; dependent upon becoming arises birth; dependent upon birth arise old age and death, grief, lamentation, suffering, dejection and despair. Thus arises this entire mass of suffering. However, from the utter fading away and ceasing of ignorance, there is ceasing of dispositions; from the ceasing of dispositions, there is ceasing of consciousness; from the ceasing of consciousness, there is ceasing of the psychophysical personality; from the ceasing of the psychophysical personality, there is ceasing of the six senses; from the ceasing of the six senses, there is ceasing of contact; from the ceasing of contact, there is ceasing of feeling; from the ceasing of feeling, there is ceasing of craving; from the ceasing of craving, there is ceasing of grasping; from the ceasing of grasping, there is ceasing of becoming; from the ceasing of becoming, there is ceasing of birth; from the ceasing of birth, there is ceasing of old age and death, grief, lamentation, suffering,

dejection and despair. And thus there is the ceasing of this entire mass of suffering.”
(Kalupahana, 1986, p. 10)

2. **Samyutta Nikaya 44:10**

Toen kwam de zwervende monnik Vacchagotta naar [de plaats] waar de Verhevene was. Er naar toe gekomen, wisselde hij met de Verhevene vriendelijke begroetingen uit. Nadat hij vriendelijke begroetende woorden gewisseld had, ging hij naast hem zitten. En naast hem gezeten, sprak de zwervende monnik Vacchagotta tot de Verhevene het volgende: “Is er, o Gautama, een zelf?” Toen hij aldus gesproken had, zweeg de Verhevene. “Maar is er dan, o Gautama, geen zelf?” En ten tweeden male zweeg de Verhevene. Toen stond de zwervende monnik Vacchagotta op van zijn zitplaats en vertrok.

Vervolgens sprak de eerwaarde Ananda, toen de zwervende monnik Vacchagotta nog niet lang vertrokken was, tot de Verhevene: “Waarom, Heer, heeft de Verhevene op de vraag van de zwervende monnik Vacchagotta geen antwoord gegeven?”

Wanneer ik, Ananda, op de vraag van de zwervende monnik Vacchagotta “Is er een zelf?” geantwoord zou hebben: “Er is een zelf”, zou dit in overeenstemming zijn geweest met die asceten en brahmanen die de leer van de eeuwigheid aanhangen. En wanneer ik, Ananda, op de vraag van de zwervende monnik Vacchagotta “Is er geen zelf?” geantwoord zou hebben: “Er is geen zelf”, zou dit in overeenstemming zijn geweest met die asceten en brahmanen die de leer van de vernietiging aanhangen.

Wanneer ik, Ananda, op de vraag van de zwervende monnik Vacchagotta “Is er een zelf?” geantwoord zou hebben: “Er is een zelf”, zou dat mij geholpen hebben om het inzicht te doen ontstaan: “Alle dingen zijn niet zelf”? En wanneer ik, Ananda, op de vraag van de zwervende monnik Vacchagotta “Is er geen zelf?” geantwoord zou hebben: “Er is geen zelf”, zou dat voor de zwervende monnik Vacchagotta, die toch al verward is, tot maar verwarring geleid hebben: “Ach, ik had tevoren wel een zelf, [maar] dat is nu niet meer.” (Pali Text Society in Bor & Van Der Leeuw, 2003, pp. 402-403)

3. **Verzen MMK**

3.1 **Vers I:1**

Neither from itself nor from another,
Nor from both,
Nor without a cause,
Does anything wherever, anywhere arise.
(Garfield, 1995, p. 1)

Niet uit zichzelf, niet uit iets anders,
 Noch uit beide, noch zonder oorzaak:
 De dingen ontstaan niet,
 Waar dan ook, wanneer dan ook.
 (Khenpo, 2006, p. 29)

No existents whatsoever are evident anywhere that are arisen from themselves, from another,
 from both, of from a non-cause. (Kalupahana, 1986, p. 105)

3.2 Vers I:2

There are four conditions: efficient condition;
 Percept-object condition; immediate condition;
 Dominant condition, just so.
 There is no fifth condition.
 (Garfield, 1994, p. 239)

There are only four conditions, namely, primary condition, objectively supporting condition,
 immediately contiguous condition, and dominant condition. A fifth condition does not exist.
 (Kalupahana, 1986, p. 106)

3.3 Vers I:3

The essence of entities
 Is not present in the conditions, etc....
 If there is no essence,
 There can be no otherness-essence.
 (Garfield, 1995, p. 3)

The self-nature of existents is not evident in the conditions, etc. In the absence of self-nature,
 other-nature too is not evident.
 (Kalupahana, 1986, p. 107)

3.4 Vers I:4

Power to act does not have conditions
 There is no power to act without conditions.
 There are no conditions without power to act.
 Nor do any have the power to act.
 (Garfield, 1995, p. 3)

Activity is not constituted of conditions nor is it not non-constituted of conditions. Conditions are neither constituted nor non-constituted of activity.

(Kalupahana, 1986, p. 108)

3.5 Vers I:5

These give rise to those,
So these are called conditions.
As long as those do not come from these,
Why are these not non-conditions?

(Garfield, 1994, p. 239)

These are conditions, because depending upon them these [others] arise. So long as these [others] do not arise, why are they not non-conditions?

(Kalupahana, 1986, p. 109)

3.6 Vers I:10

Je kunt niet zeggen:
'Als dit aanwezig is, gebeurt dat'.
Want de aanwezigheid van iets zonder essentie
is nooit te vinden.

(Batchelor, 2001, p. 150)

If things did not exist
Without essence,
The phrase, "When this exists so this will be,"
Would not be acceptable. (MMK I:10)

(Garfield, 1995, p. 4)

Since the existence of existents devoid of self-nature is not evident, the statement: "When that exists, this comes to be," will not be appropriate.

(Kalupahana, 1986, p. 113)

3.7 Vers IV: 1

Apart from the cause of form,
Form cannot be conceived.
Apart from form,
The cause of form is not seen.

(Garfield, 1995, p. 12)

Material form, distinct from the cause of material form, is not obtained. Similarly, a cause of material form, distinct from material form, is also not seen.

(Kalupahana, 1986, p. 140)

3.8 Vers IV:5

Form itself without a cause
Is not possible or tenable.
Therefore, think about form, but
Do not construct theories about form.

(Garfield, 1995, p. 12)

Furthermore, a material form without a cause is absolutely inappropriate. Therefore, one should not discriminatively think of anything confined to material form.

(Kalupahana, 1986, p. 143)

3.9 Vers IV:7

Feelings, discriminations and dispositions
And consciousness and all such things
Should be thought of
In the same way as material form.

(Garfield, 1995, p. 13)

The method of treatment of all existents such as feeling, thought, perception and dispositions is in every way similar to that of material form.

(Kalupahana, 1986, p. 144)

3.10 Vers IV:8-9

Een conflict met leegte
is geen conflict.
Bezwaren tegen leegte
zijn geen bezwaren.

(Batchelor, 2001, p. 95)

When an analysis is made through emptiness,
If someone were to offer a reply,
That reply will fail, since it will presuppose
Exactly what is to be proven.
When an explanation is made through emptiness,
Whoever would find fault with it

Will find no fault, since the criticism will presuppose
 Exactly what is to be proven.
 (Garfield, 1995, p. 13)

When an analysis is made in terms of emptiness, whosoever were to address a refutation, all that
 is left unrefuted by him will be equal to what is yet to be proved.
 When an explanation in terms of emptiness is given, whosoever were to address a censure, all
 that is left uncensored by him will be equal to what is yet to be proved.
 (Kalupahana, 1986, pp. 144-145)

3.11 Vers V:7-8

Therefore, space is not an entity.
 It is not a nonentity.
 Not characterized, not without character.
 The same is true of the other five elements.
 Fools and reificationists who perceive
 The existence and nonexistence
 Of objects
 Do not see the pacification of objectification.
 (Garfield, 1995, p. 15)

Therefore, there is neither an existent nor a non-existent, neither the characterized nor the
 characteristic, neither space nor the other five elements similar to space. Those who are of little
 intelligence, who perceive the existence as well as the non-existence of existents, do not perceive
 the appeasement of the object, auspicious.
 (Kalupahana, 1986, p. 151-152)

Ruimte is daarom niet iets,
 Het is niet niets,
 Er is geen basis voor kenmerken,
 Haar definiërende kenmerken bestaan niet,
 En voor de overige vijf elementen
 Geldt precies hetzelfde.
 Degenen met weinig intelligentie
 Beschouwen de dingen als bestaand of niet-bestaand.
 Zij zien niet dat wat gezien wordt
 Volmaakt is en volkomen vrede.
 (Khenpo, 2006, p. 199)

3.12 Vers XIII:8

Boeddha's zeggen dat leegte
 het opgeven van meningen is.
 Wie in de leegte gelooft
 is ongeneeslijk.
 (Batchelor, 2001, p. 109)

The victorious ones have said
 That Emptiness is the relinquishing of all views.
 For whomever emptiness becomes a view
 That one will accomplish nothing.
 (Garfield, 1995, p. 36)

The Victorious Ones have announced that emptiness is the relinquishing of all views. Those who are possessed of the view of emptiness are said to be incorrigible.
 (Kalupahana, 1986, p. 223)

3.13 Vers XV:7

The Victorious One, through knowledge
 Of reality and unreality,
 In the discourse to Kātyāyāna,
 Refuted both "it is" and "it is not".
 (Garfield, 1995, p. 40)

In the admonition to Kātyāyāna, the two theories [implying] "exists" and "does not exist" have been refuted by the Blessed One who is adept in existence as well as in non-existence.
 (Kalupahana, 1986, p. 232)

3.14 Vers XVI:9

"I, without grasping, will pass beyond sorrow,
 And I will attain nirvāṇa," one says.
 Whoever grasps like this
 Has a great grasping.
 (Garfield, 1995, p. 42)

"Non grasping, I shall be free. Freedom will then be mine." For whomsoever there is grasping in this manner, that will be a gigantic grasping.
 (Kalupahana, 1986, p. 240)

3.15 Vers XVIII:1

If the self were the aggregates,
 It would have arising and ceasing (as properties).
 If it were different from the aggregates,
 It would not have the characteristics of the aggregates.
 (Garfield, 1995, p. 48)

If the self were to be identical with the aggregates, it will partake of arising and ceasing. If it were to be different from the aggregates, it would have the characteristics of the non-aggregates.
 (Kalupahana, 1986, p. 263)

3.16 Vers XVIII:2

If there were no self,
 Where would the self's (properties) be?
 From the pacification of the self and what belongs to it,
 One abstains from grasping onto "I" and "mine".
 (Garfield, 1995, p. 48)

In the absence of a self, how can there be something that belongs to the self? From the appeasement of the modes of self and self-hood, one abstains from creating the notions of "mine" and "I".
 (Kalupahana, 1986, p. 264)

3.17 Vers XVIII :3

Wat is van mij als er geen ik is?
 Als ik niet zo op mezelf was gericht,
 Zou ik niet denken aan mij en mijn –
 Dan zou er niemand zijn
 Om ze te denken.
 (Batchelor, 2001, p. 120)

One who does not grasp onto "I" and "mine,"
 That one does not exist.
 One who does not grasp onto "I" and "mine,"
 He does not perceive.
 (Garfield, 1995, p. 48)

Whosoever is free from selfishness and egoism, he too is not evident. Whoever perceives someone as free from selfishness and egoism, he too does not perceive.

(Kalupahana, 1986, p. 265)

3.18 Vers XVIII:6

That there is a self has been taught,
 And the doctrine of no-self,
 By the buddhas, as well as the
 Doctrine of neither self nor nonself.
 (Garfield, 1995, p. 49)

The Buddha's have made known the conception of self and taught the doctrine of no-self. At the same time, they have not spoken of something as the self or as the non-self.
 (Kalupahana, 1986, p. 267)

3.19 Vers XVIII:9

Not dependent on another, peaceful and
 Not fabricated by mental fabrication,
 Not thought, without distinctions,
 That is the character of reality (that-ness).
 (Garfield, 1995, p. 49)

Independently realized, peaceful, unobsessed by obsessions, without discriminations and a variety of meanings: such is the characteristic of truth.
 (Kalupahana, 1986, p. 270)

Niet te kennen door middel van een vergelijking;
 Vrede;
 Niet gemaakt van gedachte[n]constructies;
 Non-conceptueel; vrij van onderscheid –
 Dit zijn de kenmerken van de juiste aard.
 (Khenpo, 2006, p. 139)

3.20 Vers XVIII:10-11

Whatever comes into being dependent on another
 Is not identical to that thing.
 Nor is it different from it.
 Therefore it is neither nonexistent in time nor permanent.
 By the buddhas, patrons of the world,
 This immortal truth is taught:
 Without identity, without distinction;

Not nonexistent in time, not permanent.

(Garfield, 1995, p. 49)

Whatever that arises depending upon whatever, that is not identical nor different from it.

Therefore, it is neither annihilated nor eternal.

That is without a variety of meanings or one single meaning, it is not annihilation nor is it eternal. Such, it is reminisced, is the immortal message of the Buddhas, the patrons of the world.

(Kalupahana, 1986, p. 273)

3.21 Vers XXII:11

Kun je zeggen dat

de boeddhanatuur 'leeg' is

wanneer 'leeg' en 'niet-leeg'

slechts symbolen zijn?

(Batchelor, 2001, p. 127)

“Empty,” “non-empty,” “both” or “neither” – these should not be declared. It is expressed only for the purpose of communication.

(Kalupahana, 1986, p. 307)

3.22 Vers XXIV:8-12

The Buddha's teaching of the Dharma

Is based on two truths:

A truth of worldly convention

And an ultimate truth.

Those who do not understand

The distinction drawn between these two truths

Do not understand

The Buddha's profound truth.

Without a foundation in the conventional truth,

The significance of the ultimate cannot be taught.

Without understanding the significance of the ultimate,

Liberation is not achieved.

By a misperception of emptiness

A person of little intelligence is destroyed.

Like a snake incorrectly seized

Or like a spell incorrectly cast.

For that reason – that the Dharma is

Deep and difficult to understand and learn –

The Buddha's mind despaired of
 Being able to teach it.
 (Garfield, 1995, p. 68)

The teaching of the doctrine by the Buddhas is based upon two truths: truth relating to worldly convention and truth in terms of ultimate fruit. Those who do not understand the distinction between these two truths do not understand the profound truth embodied in the Buddha's message. Without relying upon convention, the ultimate fruit is not taught. Without understanding the ultimate fruit, freedom is not attained. A wrongly perceived emptiness ruins a person of meager intelligence. It is like a snake that is wrongly grasped of knowledge that is wrongly cultivated. Thus, The Sage's (the Buddha's) thought recoiled from teaching the doctrine having reflected upon the difficulty of understanding the doctrine by people of meager intelligence.
 (Kalupahana, 1986, p. 331-336)

3.23 Vers XXIV:14

For him to whom emptiness is clear,
 Everything becomes clear.
 For him to whom emptiness is not clear,
 Nothing becomes clear.
 (Garfield, 1995, p. 69)

Everything is pertinent for whom emptiness is proper. Everything is not pertinent for whom the empty is not proper.
 (Kalupahana, 1986, p. 337)

3.24 Vers XXIV:18

We declare that whatever is relational origination is śūnyatā. It is a provisional name (i.e., thought Construction) for the mutuality (of being) and, indeed, it is the middle path.
 (Inada, 1970, p. 148)

We state that whatever is dependent arising, that is explained to be emptiness. That is dependent upon convention. That itself is the middle path.
 (Kalupahana, 1986, p. 339)

Voorwaardelijkheid is leegte die, voorwaardelijk vormgegeven, de middenweg is.
 (Batchelor, 2001, p. 129)

Whatever is dependently arisen is explained to be emptiness. Its existence is imputed in dependence upon something else, and this is the path of the Middle Way.

(Khenpo, 2003, p. 157)

Whatever is conditioned co-arising, that is emptiness, we claim. This notion (emptiness), once acquired, is truly the middle path.

(Berger, 2010, p. 51)

3.25 Vers XXIV:38

Wezens zouden niet geboren worden of sterven,
Ze zouden bevroren zijn in de tijd,
En geen verscheidenheid kennen.

(Batchelor, 2001, p. 131)

In a substantialist view, the universe will be unborn, non-ceased, remaining immutable and devoid of variegated states.

(Kalupahana, 1986, p. 353)

3.26 Vers XXIV:39

If it (the World) were not empty,
Then action would be without profit.
The act of ending suffering and
Abandoning misery and defilement would not exist.

(Garfield, 1995, p. 72)

If the non-empty [is evident], then reaching up to what has not been reached, the act of terminating suffering as well as the relinquishing of all defilements would not be evident.

(Kalupahana, 1986, p. 353)

3.27 Vers XXIV:40

Whoever sees dependent arising
Also sees suffering
And its arising
And its cessation as well as the path.

(Garfield, 1995, p. 72)

Whoever perceives dependent arising also perceives suffering, its arising, its ceasing and the path [leading to its ceasing].

(Kalupahana, 1986, p. 354)

3.28 Vers XXV:1

If all this is empty,
 Then there is no arising of passing away.
 By the relinquishing of ceasing of what
 Does one wish nirvāṇa to arise?
 (Garfield, 1995, p. 73)

If all this is empty, there exists neither arising nor ceasing. [As such,] through the relinquishing and ceasing of what does one expect freedom?
 (Kalupahana, 1986, p. 355)

3.29 Vers XXV:10

The teacher has spoken of relinquishing
 Becoming and dissolution.
 Therefore, it makes sense that
 Nirvāṇa is neither existent nor nonexistent.
 (Garfield, 1995, p. 74)

The teacher has spoken of relinquishing both becoming and other-becoming. Therefore, it is proper to assume that freedom is neither existence nor non-existence.
 (Kalupahana, 1986, p. 361)

3.30 Vers XXV:19-20

There is not the slightest difference
 Between cyclic existence [saṃsara] and nirvāṇa.
 There is not the slightest difference
 Between nirvāṇa and cyclic existence.
 Whatever is the limit of nirvāṇa,
 That is the limit of cyclic existence.
 There is not even the slightest difference between them,
 Or even the subtlest thing.
 (Garfield, 1995, p. 75)

The life-process [saṃsara] has no thing that distinguishes it from freedom [nirvāṇa]. Freedom has no thing that distinguishes it from the life-process. Whatever is the extremity of freedom and the extremity of the life-process, between them not even a subtle something is evident.
 (Kalupahana, 1986, p. 366-367)

3.31 Vers XXVI:7

When there is grasping, the grasper
 Comes into existence.
 If he did not grasp,
 Then being freed, he would not come into existence.
 (Garfield, 1995, p. 78)

When grasping exists, becoming on the part of the grasper proceeds. If he were to be a non-grasper, he would be released, and there would be no further becoming.
 (Kalupahana, 1986, p. 373)

3.32 Vers XXVII:30

Voor Gautama
 in wiens omhelzing
 de dharma is geopenbaard
 en meningen verdwenen.
 (Batchelor, 2001, p. 140)

I prostrate to Guatama
 Who, through compassion
 Taught the true doctrine
 Which leads to the relinquishing of all views.
 (Garfield, 1995, p. 83)

I reverently bow to Gautama who, out of compassion, has taught the true doctrine of relinquishing all views.
 (Kalupahana, 1986, p. 391)

BIJLAGE D: VERKLARENDE WOORDENLIJST

Sanskriet	Nederlands
<i>śamatha</i>	kalmt meditatie
<i>kleśā</i>	verstorende emoties
<i>vipassanā</i>	inzicht meditatie
<i>nirvāṇa</i>	verlichting
<i>samsāra</i>	lijden in deze wereld
<i>śūnyatā</i>	leegte
<i>ātman</i>	zelf
<i>anātman</i>	niet-zelf
<i>sammādhīṭṭhi</i>	juiste zienswijze
<i>astitva</i>	bestaan
<i>nāstitva</i>	niet-bestaan
<i>pratīyasamutpāda</i>	in afhankelijkheid ontstane fenomenen
<i>svabhāva</i>	inherent bestaan of zelf-natuur
<i>Hīnayāna</i>	het bescheiden voertuig
<i>Mahāyāna</i>	het grote voertuig
<i>Vajrayāna</i>	het diamanten voertuig
<i>Mādhyamika</i>	Middenweg
<i>Yogācāra</i>	Enkel geest
<i>karunā</i>	waar mededogen
<i>prajñā</i>	helderheid van geest
<i>jñāna</i>	wijsheid, realisatie
<i>arhat</i>	/
<i>bodhisattva</i>	/
<i>bodhicitta</i>	verlichtingsgedachte

<i>upāya</i>	skillful means
<i>karma</i>	oorzaak-gevolg
<i>duḥkha</i>	lijden
<i>samudaya</i>	oorzaak van het lijden
<i>taṇhā</i>	begeerte
<i>nirodha</i>	beëindiging van het lijden
<i>magga</i>	(spiritueel) pad
<i>tathāgatagarbha</i>	boeddhanatuur
<i>catuṣkoṭi</i>	tetralemma of quadrilemma
<i>hetu</i>	oorzaken
<i>pratyaya</i>	voorwaarden
<i>paramārtha-satya</i>	sublieme/ultieme waarheid
<i>saṃvṛti-satya</i>	conventionele waarheid
<i>prapañca</i>	fixatie/conceptuele proliferatie
<i>skandha-pañca</i>	vijf aggregaten
<i>skandha</i>	aggregaten
<i>sūtra</i>	toespraak
<i>dharma</i>	dingen/de boeddhistische leer
<i>santana</i>	stroom
<i>sukhā</i>	aangenaam
<i>dukkhā</i>	onaangenaam
<i>adukkhā-asukhā</i>	neutraal
<i>rūpa</i>	vorm
<i>vedanā</i>	gevoelens
<i>saṃjñā</i>	perceptie
<i>samskāra</i>	mentale formaties

<i>vijñāna</i>	bewustzijn
<i>nirahaṃkāra</i>	egoïsme
<i>nirmama</i>	zelfzuchtigheid

REFERENTIES

- Arnold, D. (1999). Review: The fundamental wisdom of the middle way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā. *Philosophy East & West*, 49(1), 88-92.
- Barbier, A. (2007). Réflexions à partir des hypothèses freudiennes sur les temps premiers de la pulsion de vie. *Revue française de psychanalyse*, 71(1), 41-68.
- Batchelor, S. (1996). *Met anderen alleen, een existentiële benadering van het boeddhisme*. Nieuwerkerk a/d IJssel, Nederland: Asoka.
- Batchelor, S. (2001). *Verzen uit het midden: Een verkenning van het sublieme*. Rotterdam, Nederland: Asoka.
- Berger, D.L. (2010). Acquiring emptiness: Interpreting Nāgārjuna's MMK 24:18. *Philosophy East & West*, 60(1), 40-64.
- Bor, J. & Van Der Leeuw, K. (Eds.). (2003). *25 Eeuwen oosterse filosofie: Teksten: Toelichtingen*. Amsterdam, Nederland: Boom.
- Dalai Lama. (2000). *Wijsheid & mededogen: Over het transformeren van de geest*. Rijswijk, Nederland: Elmar.
- Dalai Lama. (2001). *Ogen van een nieuw bewustzijn*. Schoten: Kunchab.
- Dalai Lama. (2002). *Dzogchen: De hart-essentie van de grote perfectie*. Rotterdam, Nederland: Asoka.
- De Block, A. (2004). *De vogel van Leonardo*. Leuven: Acco.
- De Kesel, M. (2002). *Eros & Ethiek: Een lecture van Jacques Lacans séminaire VII*. Leuven: Acco.
- De Martino, R., Fromm, E., & Suzuki, D.T. (1960). *Psychoanalysis and Zen Buddhism*. New York, NY: Harper & Row.
- Denham, R.D. (2008). *Charles Wright in conversation: Interviews 1979-2006*. Jefferson, NC: McFarland.
- De Wit, H.F. (1998). *De lotus en de roos: boeddhisme in dialoog met psychologie, godsdiens en ethiek*. Kapellen: Pelckmans.
- De Wit, H.F. (2008). *Het open veld van de ervaring: De Boeddha over inzicht, compassie en levensgeluk*. Kampen, Nederland: Ten Have.
- Dilgo Khyentse. (1999). *Het hartjuweel van de verlichte meesters*. Nieuwerkerk a/d IJssel, Nederland: Asoka.
- Dumoulin, H. (1994). *Zen Buddhism: A history: Volume 1: India and China*. New York, NY: Macmillan.
- Ekman, P. (2008). *Emotioneel bewustzijn: Over het bereiken van psychologisch evenwicht en compassie*. Amsterdam, Nederland: Nieuwezijds.

- Epstein, M. (1997). *Gedachten zonder denker: Psychotherapie vanuit boeddhistisch perspectief*. Rotterdam, Nederland: Asoka.
- Epstein, M. (1999). *Barsten zonder te breken: Over loslaten in meditatie en psychotherapie*. Rotterdam, Nederland: Asoka.
- Epstein, M. (2007). *Vol verlangen: De spirituele kracht van begeerte, hartstocht en intimiteit*. Rotterdam, Nederland: Asoka.
- Eysenck, M. W., & Keane, M. T. (2000). *Cognitive psychology: A student's handbook*. Hove, Engeland: Psychology Press
- Freud, S. (2006[1895]). *Ontwerp van een psychologie*. Werken 1 (pp. 308-413). Amsterdam, Nederland: Boom.
- Freud, S. (2006 [1925]). *De ontkenning*. Werken 9 (pp. 149-155). Amsterdam, Nederland: Boom.
- Freud, S. (2006[1930]). *Het onbehagen in de cultuur*. Werken 9 (pp. 456-532). Amsterdam, Nederland: Boom.
- Garfield, J. L. (1994). Dependent arising and the emptiness of emptiness: Why did Nāgārjuna start with causation? *Philosophy East and West*, 44(2), 219-250.
- Garfield, J. L. (1995). *The fundamental wisdom of the middle way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York, NY: Oxford University Press.
- Garfield, J. L. (2001). Nāgārjuna's theory of causality: Implication sacred and profane. *Philosophy East & West*, 51(4), 507-524.
- Garfield, J. L. & Priest, G. (2003). Nāgārjuna and the limits of thought. *Philosophy East & West*, 53(1), 1-21.
- Goetghebeur, F. (Ed.). *De duizend gezichten van het boeddhisme: Een nieuwe levenskunst voor het westen*. Tiel: Lannoo.
- Holmes, K. (1999). *Maitreya on Buddha nature*. Forres, Verenigd Koninkrijk: Altea.
- Inada, K.K. (1970). *Nāgārjuna: A translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an introductory essay*. Tokyo, Japan: Holuseido Press.
- Jackson, R. (2007). Review: The great debate on emptiness. *Buddhadharma, summer 2007*, 75-76.
- Kaloe Rinpochee. (2001). *Basispraktijken van het Tibetaans boeddhisme*. Schoten: Kunchab.
- Kalupahana, D. J. (1986). *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The philosophy of the middle way*. New Delhi, India: Motilal Banarsidass Publishers.
- Kant, E. (1997 [1781]). *La critique de la raison pure*. Paris, Frankrijk: Aubier.
- Kasulis, T. P. (1989). *Zen action: Zen person*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Kasulis, T.P. (1992). Philosophy as metapraxis. In F. Reynolds, & D. Tracy (Eds.), *Discourse and practice* (pp. 169-196). Albany: State University of New York Press.
- Khenpo, T.G. (2006). *De zon van wijsheid: Onderricht over Nāgārjuna's de fundamentele wijsheid van de middenweg*. Rotterdam, Nederland: Asoka.
- Kloppenborg, R. (1993). *Śāntideva: Het pad van de Bodhisattva: Bodhicaryāvatāra*. Amsterdam, Nederland: Dharma.
- Komito, D. R. (2001). *Nāgārjuna: Boeddhistische psychologie van de leegte*. Schoten: Kunchab.
- Koster, F. (1999). *Bevrijdend inzicht: Een kennismaking met boeddhistische psychologie en inzicht-meditatie*. Nieuwerkerk a/d IJssel, Nederland: Asoka.
- Lama Karta. (2000). *Inleiding tot het boeddhisme*. Schoten: Kunchab
- Lama Yeshe. (2004). *Zo word je de Boeddha van Mededogen: Tantrische Mahamoedra voor het dagelijkse Leven*. Emst, Nederland: Maitreya.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris, Frankrijk: Seuil
- Lacan, J. (1975[1953-1954]). *Le séminaire: Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris, Frankrijk : Seuil.
- Lacan, J. (1986[1959-1960]). *Le séminaire: Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris, Frankrijk: Seuil.
- Lacan, J. (1994[1956-1957]). *Le Séminaire: Livre IV: La relation d'objet*. Paris, Frankrijk: Seuil.
- Lacan, J. (2004 [1962-1963]). *Le séminaire: Livre X: L'angoisse*. Paris, Frankrijk: Seuil.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2002). *Vocabulaire de la psychanalyse* (4^e ed.). Paris, Frankrijk: PUF.
- Larsen, R.T., & Buss, D.M. (2005). *Differential and personality psychology: Domains of knowledge about human nature* (2^e ed.). New York, NY: McGraw-Hill.
- Loy, D.R. (1984). How not to criticize Nāgārjuna: A response to L. Stafford Betty. *Philosophy East & West*, 34(4), 437-445.
- Loy, D.R. (1999). Language against its own mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen. *Philosophy East & West*, 49(3), 245-261.
- Loy, D.R. (2008). *Geld, seks, oorlog, karma: Notities voor een boeddhistische revolutie*. Brussel: Kunchab⁺.
- Luetchford, M. E. (2002). *Between heaven and earth: A translation and interpretation of Nāgārjuna's MMK*. Bristol, Engeland: Windbell Publication Ltd.
- Maex, E. (2006). *Mindfulness: In de maalstroom van je leven*. Tiel: Lannoo.

- Ming-Wood, L. (1985). The Yogācārā and Mādhyamika interpretations of the Buddha-Nature concept in Chinese Buddhism. *Philosophy East and West*, 35(2), 171-193.
- Möbiusband. (n.d.). In Wikipedia. Afgehaald op 21 mei 2009 van <http://nl.wikipedia.org/wiki/Mobiusband>.
- Murti, T.R.V. (1955). *The central philosophy of Buddhism: A study of the Mādhyamika system*. London, Engeland: George Allen and Unwin.
- Nakamura Hajime. (1981). *Bukkyogo Daijiten*. Tokyo, Japan: Tōkyō Shoseki.
- Pickavet, M. (2008). *Discrete Wiskunde I*. Ongepubliceerd manuscript, Faculteit Ingenieurswetenschappen, Universiteit Gent.
- Razavet, J.-C. (2008). *De Freud à Lacan: Du roc de la castration au roc de la structure* (3^{ième} éd.). Bruxelles: De Boeck.
- Ricard, M., & Thuan, T.X. (2001). *Oneindig dichtbij: De monnik en de wetenschapper in gesprek over boeddhisme en de aard van het heelal*. Rotterdam, Nederland: Asoka.
- Priest, G. (2009). The structure of emptiness. *Philosophy East & West*, 59(4), 467- 480.
- Ricard, M. (2009). *De kunst van het mediteren*. Rotterdam, Nederland: Asoka.
- Robinson, R.H. (1976). *Early Madhyamaka in India and China*. Delhi, India: Motilal Banarsidass.
- Safran, J.D. (Ed.). (2003). *Psychoanalysis and Buddhism: An Unfolding Dialogue*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Saint-Cyr, V.M. (2008). *Architecture et psychanalyse: L'art de bâtir dans la théorie lacanienne de la sublimation* (Ongepubliceerde Doctoraatsproefschrift). Université Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Frankrijk.
- Saint-Girons, B. (2002). À quoi sert la sublimation? *Figures de la psychanalyse*, 7(2), 57-80.
- Schneiderman, S. (1985). *Jacques Lacan, maître zen?* Paris, Frankrijk: PUF.
- Schroeder, J. (2000). Nāgārjuna and the doctrine of 'skilful means'. *Philosophy East & West*, 50(4), 559-583.
- Sprung, M. (1979). *Lucid exposition of the middle way*. Boulder, CO: Prajna Press.
- Streng, F.J. (1967). *Emptiness: A study in religious meaning*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Suzuki, D.T. (1948). *An introduction to Zen Buddhism* (Rev. Ed.). London, Engeland: Rider & Company.
- Thich Nhat Hanh. (2005). *Vorm is leegte, leegte is vorm* (3^e ed.). Nieuwerkerk a/d IJssel, Nederland: Asoka.
- Traleq Kyabgon. (2003). *Mind at ease: Self-liberation through Mahāmudrā meditation*. Boston, MA: Shambhala.

- Traleg Kyabgon. (2004). *De essentie van het boeddhisme: De beoefening en de filosofie van het pad*. Schoten: Kunchab.
- Van Wolde, E.J. (2009). *Reframing biblical studies: When language and text meet culture, cognition and context*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Vladimir, K. (2004). *The Zen Teachings of Nāgārjuna*. Afgehaald op 2 mei 2010 van <http://www.thezensite.com/ZenEssays/Nagarjuna/zenteachingsofnagarjuna.pdf>.
- Walleser, M. (1990). *The life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources*. New Delhi, India: Asian Educational services.
- Wood, T.E. (1994). *Nagarjunian disputations: A philosophical journey through an Indian looking glass*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Yongey Mingyur Rinpoche (2009). *Joyfull wisdom*. London, Engeland: Rbooks.