

Voorbij het postmodernisme: formele argumenten voor een stap vooruit.

Johan Vandycke'

Met het postmodernisme wordt steevast een relativistisch standpunt over kennis verbonden. Dit wordt vanuit logische hoek om verschillende redenen afgewezen, niet in het minst omdat de positie een flagrante contradictie impliceert (zie o.a. Buekens, 2006: 84). Het relativisme is als positie zelf met andere woorden zowel relatief als niet relatief. We willen allereerst het relativisme formeel onderzoeken in zijn paradoxaliteit en maken daarbij gebruik van de fameuze leugenaarsparadox: het relativisme drukt immers zijn eigen niet-uitdrukbaarheid uit. Als we Graham Priest mogen geloven, is deze contradicticiteit echter niet een kwaal van relativisme alleen (Priest, 1995: 4). Elke theorie die een bepaalde uitspraak doet over het deel van de werkelijkheid waar deze theorie toe behoort (de werkelijkheid, waarheid, enz.), wat ook het relativisme doet, bevat een contradictie. Volgens Priest en zijn denkschool, het dialetheïsme, wijst een dergelijk fenomeen op de waarheid van contradicties. We leggen dit uit in formeel logische taal. Vervolgens onderzoeken we een verband met het van Hegel afkomstige oneindig oordeel, zoals we dat reeds voorheen hebben uiteen gedaan (Vandycke, te verschijnen (b)). We vertrekken bij dit onderzoek van de Hegel-interpretatie van Slavoj Žižek. Via diens denkkader gaan we tot slot de toepasbaarheid van de onderzochte verbanden op de hedendaagse, politieke werkelijkheid na.

Inleiding: En ja, ook deze overtuiging is feilbaar...

In 2006, na bijna 20 jaar, is de tweede editie van Graham Priests eerste *magnum opus* "In Contradiction" verschenen. Gezien de lange tijd die tussen de twee uitgaven verstreken is, bevat het boek onder andere een zelfcommentaar. Aan het begin daarvan staat een apologie van Priest, niet alleen in zijn eigen naam maar ook in die van alle andere "rationele dieren" die zich "mens" noemen. Zijn conclusie daarbij gaat als volgt:

"[...] alle overtuigingen, zeker alle overtuigingen van enige graad van substantie, zijn feilbaar." (Priest, 2006: 262, eigen vertaling)

Op zich niets vreemds, zou men kunnen stellen, en ook onmiskenbaar waar voor elke rationeel denkend mens. Men hoeft echter geen dogmaticus om dit standpunt te verwerpen, een logisch klassiek redenerend mens kan volstaan. Ook deze uitspraak zelf is een overtuiging, die dus feilbaar is. Maar om dit af te leiden zijn we vertrokken van de stelling dat ze dat niet is. De conclusie is afgeleid op basis van de veronderstelling dat de premisse onfeilbaar is, dus volgt er een contradictie uit die noopt tot het verwerpen van deze uitspraak. Dit laatste is echter buiten de ontwikkelingen in de logica gedurende de laatste vijftig jaar gerekend. Daarin zijn paraconsistente logica's ontwikkeld waaruit onder andere het dialetheïsme ontstaan is, dat verdedigt dat sommige contradicties waar zijn. Een proponent van die stroming is Graham Priest zelf, en de paradoxaliteit van zijn fallibilisme² is ook hem niet ontgaan. In een voetnoot bij de vorige zin lezen we het volgende:

"En ja, ook deze overtuiging is feilbaar." (Ibidem)

1 Ketelvest 15, 9000 Gent. Johan_vandycke@hotmail.com. Voor het laatste onderdeel van deze tekst, over democratie, wens ik Nicolas Moerman te danken voor zijn deskundige hulp.

2 Het fallibilisme, zo zullen we verder zien, is hierin analoog aan het relativisme dat ze allebei op een gelijkaardige manier tot een contradictie leiden.

Als dialetheïst kan Priest dit probleemloos toegeven. Voor hem impliceert inconsistentie niet noodzakelijk incoherentie (of trivialiteit). Paraconsistente logica's zijn instrumenten die de noodzaak van deze implicatie weerleggen. Natuurlijk is het bestaan van dergelijke instrumenten op zich niet voldoende om te verdedigen dat contradicties waar kunnen zijn. Dat moet voor elke contradictie afzonderlijk beargumenteerd worden. Het dialetheïsme heeft dit al gedaan op verschillende domeinen, zoals semantiek (onder andere de leugenaarsparadox, zie verder), wiskunde (op basis van de Gödel theorema's³), beweging, maar ook in filosofische theorieën zoals die van Aristoteles, Wittgenstein (I en II), Quine en Davidson. Het is echter heel belangrijk om hierbij te benadrukken dat het dialetheïsme dit niet doet om die theorieën te verwerpen (dit veronderstelt immers klassiek logische premissen). Het punt van dialetheïsme is net dat sommige contradicties gewoon waar zijn, want afgeleid uit ware premissen met een geldige redenering.

In dit artikel zullen we onderzoeken of dit het geval is bij het relativisme⁴. We beginnen met het lokaliseren van dit standpunt in het postmodernisme. We gaan vervolgens verder met een formeel logische analyse van het fenomeen, aan de hand van het begrip castratie zoals dit is uiteengezet door Slavoj Žižek. Daarbij onderzoeken we aan de hand van Graham Priests bespreking van relativisme een verband met de leugenaarsparadox. We passen we dit kader toe op de verhouding tussen geweld en democratie. Tot slot onderzoeken we verder het verband met Hegels theorie van het oordeel, meerbepaald met het oneindige oordeel zoals dat onder andere door Žižek geïnterpreteerd wordt.

“Ik heb mijn paraplu vergeten.”

Een vlugge blik op de literatuur laat ons reeds toe om het onderzoeksobject te verfijnen. Met postmodernisme bedoelen we niet “het einde van de grote verhalen”. Dit zijn de ontwikkelingen in de westerse wetenschappen, literatuur en kunsten sinds begin de jaren '70 van de vorige eeuw, wat Leo Apostel de postmoderniteit noemt (in onderscheid met het postmodernisme) (Apostel, 1997). We gaan hier ook niet de sociologische aspecten van die ontwikkeling onderzoeken: de vluchtige relatievormen, de verschillende levensritmes, de invloed van virtuele werkelijkheid enz. Wat we wel gaan onderzoeken, is de filosofische poot van die periode.

Typisch voor deze intellectualiteit is dat alle traditionele filosofische verworvenheden worden verworpen. Zo werd het redelijke subject van Descartes en Hegel door Foucault en Lacan bekritiseerd en vervangen door een gedecentreerd subject, dat ontstaat binnen een structuur (van betekenaars en/of macht). De taal die voorheen als handig instrument voor communicatie en systematisering (in functie van ware uitspraken) werd beschouwd, werd door de postmodernisten tot een gefragmenteerd, dynamisch geheel uitgeroepen.

Maar de neuzen wezen daarom niet noodzakelijk in dezelfde richting. Getuige hiervan is onder andere Derrida's boekje “Eperons”, met als ondertitel “Les styles de Nietzsche”⁵. Het boek is een neerslag van een lezing die de auteur in 1972 op het Nietzsche-congres heeft gegeven. Aan de hand van Nietzsche wordt daarin de hermeneutiek of tekstinterpretatie besproken. In de marge van het boek speelt echter een terugkerende kritiek op de psychoanalyse. In de tijd van Derrida gold Jacques Lacan als hoogste autoriteit op dit gebied in beider Frankrijk. Lacan had, zoals eerder vermeld, wel het subject gedecentreerd, maar hij had dat volgens Derrida maar kunnen doen bij

3 Zie mijn (Vandycke, te verschijnen, a)).

4 We gaan hierbij niet nagaan of relativisme waar is, wat een apart onderzoek vergt. We vertrekken vanuit de postmodernistische stelling dat dit het geval is.

5 In deze tekst zullen we gebruik maken van de onlangs herziene vertaling van Ger Groot.

gratie van een nieuw centrum.

De psychoanalyse situeert immers de waarheid van het subject in het onbewuste van dit subject. En die waarheid is, zoals geweten, seksueel. Als dusdanig, doordat haar interpretaties in laatste instantie op de betekenaar van de fallus berusten, wordt de psychoanalyse fallo(go)centristisch genoemd⁶ (zie onder andere Derrida, 2006: 79). Een illustratie hiervan vinden verder we in het besproken boek. Daar bespreekt Derrida een op het eerste gezicht onbelangrijk zinnetje uit de “Nagelaten Fragmenten” van Nietzsche: “Ik heb mijn paraplu vergeten”(idem: 162). Hij haalt daarbij de fallische connotaties aan die vanuit een psychoanalytisch denkkader in de figuur van de paraplu gelezen worden (idem: 171). Maar hij begint die bespreking met een aantal speculaties: “Misschien een Citaat. Misschien had hij ze ergens aan ontleend...” Ten slotte wordt de mogelijkheid aangehaald dat Nietzsche misschien wel niets heeft willen zeggen (idem: 163). Derrida oppert de nietszeggendheid van de restantie (idem: 169) of, in psychoanalytische terminologie, de lapsus of het symptoom als de afgrond van de psychoanalytische interpretatie. Met andere woorden, voorbij de shockerende, seksuele waarheid van de psychoanalyse ligt ultiem een gebrek aan betekenis. Er is dus geen waarheid van het subject⁷.

Ook Nietzsche, zo lezen we bij Derrida, heeft de waarheid aan het subject toegekend⁸ (idem: 131). Op die manier wordt waarheid relatief aan een heel beperkte context, namelijk aan die van een subject. Maar voor Derrida gaat dit duidelijk niet ver genoeg. Hij bekritiseert deze stelling van de psychoanalyse zowel als van Nietzsche en wel in de volgende bewoordingen: “zelfs voor mij, over mij, is de waarheid meervoudig” (Ibidem) Waarheid is dus onherleidbaar meervoudig. Die onherleidbare meervoudigheid wordt door Derrida ook wel eens disseminatie genoemd.

Derrida pleit in de lijn hiervan voor een opschorting van waarheid. Dit gebeurt in Sporen wanneer hij de meervoudigheid van de waarheid poneert. Hij plaatst die waarheid onder andere, in een sceptische epochè, tussen aanhalingstekens (idem: 137). De epochè wordt gepresenteerd als *de* manier om die waarheid op te schorten en de stijl als afgrond van die waarheid aan de orde te stellen. We komen verder terug op dit begrip.

Het voorgaande sluit overigens ook aan bij Derrida's algemene taaltheorie. Hij heeft immers (als poststructuralist) gesteld dat elk begrip slechts een knooppunt is van verbanden met andere begrippen. Als dusdanig kan een begrip ten allen tijde van betekenis veranderen, door het verschijnen van andere begrippen die de betekenis van dat begrip veranderen (de *différance*). Het bestaan van een teken dat paal en perk stelt aan deze verschuiving (een transcendentiaal betekende of een meesterbetekenaar) wordt verworpen. Verder wordt elke verwijzing naar een buitentalige werkelijkheid door deze intertekstuele verbanden bepaald (*il n'y a pas de hors-texte*).

6 Vanuit de recente kritieken op de psychoanalyse is dit vreemd. De psychoanalyse wordt immers ook een minachting voor waarheid verweten. (Buekens, 2006: 82-83). We zullen zien dat de contradictie die uit deze houding tegenover waarheid volgt geëxpliciteerd is in de formules van de seksuatie. Het is echter niet de bedoeling om de psychoanalyse hier te verdedigen. We gebruiken enkel het concept “fallus” vanuit de specifieke betekenis die Slavoj Žižek daaraan heeft toegekend. Daarvan zullen we, mits een aantal modificaties (zie verder) hier *wel* een coherente interpretatie leveren.

7 Filip Buekens merkt aan de hand van één van Ludwig Wittgensteins opmerkingen over psychoanalyse iets gelijkaardigs op. Over de freudiaanse droominterpretatie, die het verband legt tussen dromen en de oedipale voorgeschiedenis van de dromer, heeft Wittgenstein in zijn “Lectures and Conversations” het volgende geschreven: “Waarom zou een droom niet betekenisloos kunnen zijn?” (Buekens (2006), p. 158). Wittgenstein heeft daaraan “het *echte* ontluisterende inzicht” (Idem) over dromen gekoppeld: “ons leven is *niet* opgebouwd volgens het scenario van een tragedie die begint met oerscènes in de vroege kinderjaren – het is een opeenvolging van gebeurtenissen en handelingen, van toeval en noodzaak, van verrassingen en ontgoochelingen” (Buekens (2006), p. 159).

8 Derrida schrijft deze stelling toe aan Nietzsches “Jenseits von Gut und Bose”.

De waarheid over het subject is dus onherleidbaar meervoudig, en Derrida vindt een opponent van dit standpunt in de psychoanalyse. Derrida heeft niet alleen de centraliteit van de fallus in de psychoanalyse bekritiseerd, maar ook die van het tekort, wat in de psychoanalytische metaforiek wordt aangeduid als de castratie. Dit doet hij in “le Facteur de la Vérité” dat drie jaar na het congres in Cerisy zal verschijnen. Verder zullen we zien dat dit concept in de psychoanalyse nauw verbonden is met dat van de fallus. De kritiek gaat, in Slavoj Žižeks woorden, als volgt:

“Derrida repeatedly reproaches Lacan for the paradoxical gesture of reducing lack through its affirmation of itself. Lack is localized in a point of exception which guarantees the consistency of all the other elements, by the mere fact that it is determined as ‘symbolic castration’, by the mere fact that the phallus is defined as its signifier” (Žižek, 1989: 154)

Waarom dit een probleem is voor Derrida wordt iets verder uitgelegd:

‘For Derrida the localization of the lack is supposed to tame the ‘dissemination’ of the process of writing [...]’ (idem)

Het probleem is dus, in eerder gebruikte termen, dat de psychoanalyse de disseminatie van het tekort miskent. We zullen nu uitleggen wat de aangekondigde verwantschap is tussen dit tekort en de fallus, met andere woorden op welke manier de lokalisering van het tekort evenzeer het fallo(go)centrisme van de psychoanalyse uitmaakt.

De fallus als een paradoxaal object.

Terug in “Sporen” formuleert Derrida het volgende argument voor zijn verwerping: de castratie van de waarheid in de lacaniaanse theorie is niets anders dan de waarheid van de castratie of, de “castratiwaarheid” (Derrida, 2005: 79). Derrida maakt hier gebruik van de stijlfiguur van het “chiasme”⁹ om aan te duiden dat de castratie van de waarheid nog altijd de waarheid van die castratie zelf veronderstelt. En dat is nog één waarheid die niet gecastreerd is, wat contradictorisch is met de stelling dat waarheid gecastreerd is. In de psychoanalyse zelf is die contradictie echter al gethematiseerd in de formules van de seksuatie. We zullen verder aantonen dat de castratie gelijkaardige implicaties heeft voor waarheid als Derrida's eigen disseminatie voor betekenis¹⁰. Uit beiden volgt immers een gelijkaardige contradictie.

Het begrip castratie is de psychoanalytische term voor het in de vorige sectie vermelde gebrek (of tekort). Het wordt om voor de hand liggende redenen doorgaans als tegengesteld aan de fallus beschouwd. In de seksuele metaforiek van de psychoanalyse kan gebrekkigheid als impotentie vertaald worden, wat een eigenschap van castratie is en het tegengestelde, ongebrekkigheid als potentie. Maar de twee zijn niet enkel tegengesteld aan mekaar. Sterker nog, in de psychoanalyse is de castratie tevens een eigenschap van de fallus zélf. Dit stelt ook Žižek als hij vanuit zijn lacaniaanse achtergrond reageert op de reeds aangehaalde kritiek van Derrida in “Le Facteur de la Vérité” (Žižek, 1989: 155-158):

“ [...] for Lacan only the presence of [...] a paradoxical ‘at least one’ sustains the radical dimension of the gap. The Lacanian name of this paradoxical element is, of course, the phallus as signifier, a kind of negative version of ‘truth as the index of itself’. The phallic signifier is, so to speak, an

9 Dit is een stijlfiguur waarbij subject en predikaat van plaats worden verwisseld. We komen hier verder op terug. Zie hiervoor tevens mijn (Vandycke, te verschijnen (b)).

10 Zoals Graham Priest verdedigt in zijn (1989: 59-61) zijn waarheid en betekenis wederzijds afhankelijke variabelen.

index of its own impossibility. In its very positivity it is the signifier of ‘castration’ – that is, of its own lack. The so-called pre-phallic objects (breasts, excrement) are lost objects, while the phallus is not simply lost but is an object which *gives body to a certain fundamental loss in its very presence. In the phallus, loss as such attains a positive existence.*” (Žižek, 1989: 157)

De fallus duidt dus castratie aan, meerbepaald haar eigen castratie. Of, om het met het door Žižek veel gebruikte oneindige oordeel te zeggen: “de fallus is haar castratie”¹¹. Maar de castratie is net de negatie, de onmogelijkheid of het gebrek van de fallus. Een dergelijke invulling van de fallus leidt onherroepelijk tot een contradictie. Als de fallus zowel fallus als castratie is, dan kunnen we daaruit afleiden dat de fallus zowel potent is als impotent, ongebrekkig als gebrekkig. Dit is een duidelijke contradictie.

Diezelfde fallus, en de bijhorende contradictie, komen terug in de formules van de seksuatie. Deze drukken in de oorspronkelijke context eigenschappen van seksualiteit uit. Eén gevolgtrekking drukt de mannelijke uit, één de vrouwelijke. De formules zijn geformuleerd in predikatenlogica en bevatten een functie, de fallische functie genoemd, die voorgesteld wordt door Φ (phi).

De mannelijke zijde gaat als volgt:

$$\forall x \Phi_x / \exists x \sim \Phi_x$$

De vrouwelijke zijde als volgt:

$$\sim \forall x \Phi_x / \sim \exists x \sim \Phi_x$$

Vier dingen vallen meteen op. De twee afleidingen zijn mekaar omgekeerde. De eerste formule aan de mannelijke zijde is equivalent aan de tweede aan de vrouwelijke zijde. De tweede aan de mannelijke zijde is equivalent aan de eerste aan de vrouwelijke zijde. Daarnaast zijn de twee afleidingen contradictorisch want de premisse is telkens de negatie van de conclusie¹². Ten derde zijn de formules niet conditioneel geformuleerd (dat is, met behulp van een implicatie) waardoor het niet duidelijk is welke objecten precies onder de fallische functie staan. Ten vierde valt het op dat Φ (phi) een functie wordt genoemd terwijl het duidelijk om een pedikaat gaat (“is fallisch”). We zullen de formules niet interpreteren in relatie tot de oorspronkelijke, psychoanalytische context¹³ maar in relatie tot kennis. We zullen meerbepaald uitleggen hoe deze formules, op een heel gebrekkige manier weliswaar, de limieten van een zelfreferentieel “gebrekkigheidspredikaat” uitdrukken.

Eerst en vooral concentreren we ons op de mannelijke zijde¹⁴ en interpreteren het fallische predikaat als “gebrekkig zijn”. De eerste premisse van die zijde drukt dan een stelling uit, analoog aan het relativisme. Alle objecten (inclusief kennisobjecten) zijn fallisch. Met behulp van het voorgaande kunnen we hieruit afleiden dat alle (ware) kennis impotent is of, om het gepaster te zeggen,

11 Het altijd terugkerende voorbeeld bij Žižek is “the spirit is a bone”. Een interpretatie die overeenkomt met deze die hier naar voren wordt gebracht is te vinden in (Johan Vandycke, te verschijnen (b)).

12 Deze twee eerste twee opmerkingen impliceren dat de eerste en de tweede formule aan de mannelijke zijde het tegengestelde zijn van respectievelijk de eerste en tweede formule aan de vrouwelijke zijde. Dit valt te verenigen met wat eerder gesteld is, dat de fallus een contradictorisch object is. Dit impliceert immers dat het predikaat “fallisch zijn” tevens contradictorisch is. Een dergelijke interpretatie maakt de formules echter niet zinnig.

13 Dit betekent, in relatie tot de psychoanalytische hermeneutiek, met als centrale betekenaars het oedipuscomplex, het fantasme, de verdringing, het onbewuste enz. De voorgaande verwijzingen naar seksualiteit en het onbewust dienen enkel ter contextualisering van het begrip “fallus” en zijn geen verduidelijkingen van dit begrip. We benadrukken nog dat de oorspronkelijke context in relatie tot dewelke dit begrip wel zinvol is, die van de kritiek van Derrida op Lacan is (zie supra).

14 Op de vrouwelijke zijde zullen we op een andere plaats ingaan. We formuleren hier wel al de hypothese dat deze veronderstelt dat de negatie de eigenschap heeft generatief te zijn (dat de toepassing van een negatie een nieuwe waarde/nieuw object creëert), wat niet het geval is bij de gebruikte (, paraconsistente, in onze interpretatie) negatie.

gebrekig is. Dit impliceert wat Derrida stelt in Sporen over het fameuze zinnetje. De betekenis ervan is op elk moment onaf, of gebrekig. Telkens kunnen andere tekens verschijnen die haar betekenis veranderen (cf. *différance*).

Dit maakt de formules van de seksuatie nog niet zinnig. Zoals Filip Buekens terecht opmerkt drukken de formules een flagrante contradictie uit waardoor het verdict van onzinnigheid dreigt te vallen (Buekens, 2006: 149, 153). Maar laat ons voordat dit verdict valt de formules verder onderzoeken, en we doen dit logischerwijze door terug te grijpen naar de wetenschap van het redeneren, zijnde de logica.

Vreemd genoeg drukt deze afleiding, ietwat misleidend weliswaar, de contradicticiteit van het relativisme uit, het relativisme dat Derrida *zelf* verdedigt. Immers, als we de waarheid als (onherleidbaar) meervoudig zien, botst die relativistische inhoud met haar universalistische vorm van die stelling zelf. Haar universalistische vorm is net diegene die ze inhoudelijk weerlegt, met andere woorden datgene wat een relativisme ontkent is per definitie haar eigen waarheid: de waarheid van de meervoudigheid. Hetzelfde geldt voor castratie van de fallus of van de waarheid. Als deze gecastreerd zijn veronderstelt dit nog altijd respectievelijk de potentie of waarheid van die castratie of, in Derrida's termen, de castratiewaarheid. Maar dit maakt de afleiding die voorgesteld wordt in de formules van de seksuatie nog niet geldig.

Een meer rigoureuze uiteenzetting, toegepast op Derrida's standpunt, vinden we bij de eerder aangehaalde dialetheïst Graham Priest.

Graham Priests cognitiefschema, toegepast op scepticisme.

Graham Priest heeft in zijn tweede bekende werk, "Beyond the Limits of Thought" het, voor een logicus, ongebruikelijke project aangegaan om de filosofie van Derrida te bespreken. Priest merkt een sterke overeenkomst tussen Derrida's betekenisstheorie en die van de heracleitische filosoof Cratylus. Beiden bevestigen dat betekenis vloeit en dus onbepaald is (Priest, 1995: 240).

Het argument gaat als volgt: de twee filosofen beweren dat de betekenis van uitspraken voortdurend verandert. Deze stelling is ook van toepassing op hun eigen uitspraken. Dus betekent "de betekenis van alle uitspraken verandert voortdurend" verschillende dingen. Daarmee worden dus heel wat dingen uitgedrukt, maar niets eenduidigs. Het is daardoor niet mogelijk om een bepaalde betekenis toe te kennen aan deze uitspraak, maar net deze afleiding berust op de veronderstelling dat deze uitspraak wel degelijk een bepaalde betekenis heeft. We zitten dus met een contradictie. De uitspraak hierboven tussen aanhalingstekens is zowel uit te drukken als niet uit te drukken.

We haalden hierboven al aan dat Derrida de waarheid in een epochè plaatst. Ook Priest haalt die mogelijkheid aan. Het zou inderdaad kunnen bevestigen dat Derrida met zijn uitspraken geen vaste betekenis beoogt, maar dat die enkel een bepaalde functie hebben in de Derrida's (filosofische) context. Ook Pyrrhoneeër Sextus Empiricus heeft een dergelijke strategie gehanteerd. En hier, in het antieke scepticisme vinden we ook de oorsprong van het begrip "epochè".

Sextus' scepticisme was onderheving aan een gelijkaardig, zelfreferentieel bezwaar als dat tegen Derrida zijn positie. Sextus verdedigde dat er geen enkel argument was om een bepaalde bewering boven een andere te verkiezen. Daardoor worden alle beweringen gelijkwaardig. Iemand die een dergelijke overtuiging is toegedaan, bevindt zich in een toestand van epochè (Priest, 1995: 46).

In formele taal¹⁵ kunnen we, met Priest, Sextus zijn bewering als volgt schrijven (Priest, 1995: 49):

$$\forall x (x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi) \quad \gamma$$

Hier maken we, net zoals in de formules van de seksuatie, gebruik van een quantor, naast de relatie “is element van”. Het verschil is dat, daar waar een implicatie in de formules van de seksuatie ontbreekt, deze in Priests formalisering wel aanwezig is. De verzameling Σ (sigma) is de verzameling van alle (kennis)uitspraken. De verzameling Π is dan de verzameling van alle dingen die niet rationeel verkiesbaar zijn boven een andere. Deze uitspraak drukt dus uit dat geen enkele uitspraak rationeel verkiesbaar is boven een andere (en dus dat alle uitspraken on/waar zijn). De analogie met de eerste (mannelijke) formule van de seksuatie is duidelijk. Dat x een element is van de verzameling Π drukt hier iets gelijkaardig uit als de uitspraak Φx in de formules.

De volgende stap die Priest zet, en waar de formules van de seksuatie dus een leemte laten, is om die uitspraak zelf te benoemen als γ (gamma). γ zelf is een (kennis)uitspraak, die uitdrukt dat geen enkele uitspraak rationeel te verkiesbaar is boven een andere.

$$\gamma \in \Sigma \quad \gamma_1$$

Ze behoort dus ook tot de verzameling Σ . Dus ook die uitspraak behoort niet tot Π en is bijgevolg niet te verkiesbaar boven een andere.

$$\gamma \notin \Pi \quad (\text{MP}; \gamma, \gamma_1) \quad \gamma_2$$

Maar Sextus zelf heeft deze uitspraak geformuleerd met het oog op haar verkiesbaarheid boven andere uitspraken. We zouden dus kunnen stellen dat deze uitspraak zelf bedoeld is om buiten dit schema te vallen. In formele termen: de bewering van Sextus zelf is bedoeld als element van de verzameling Π .

$$\gamma \in \Pi \quad \gamma_3$$

$$\exists x (x \in \Pi) \quad (\text{EG}, \gamma_3)$$

Deze laatste formule is analoog aan de tweede uitspraak van de formules van de seksuatie, maar gaat over Derrida's uitspraken over kennis, in plaats van die van de psychoanalyse. De voorlaatste formule (γ_3) is contradictorisch met die daarvoor (γ_2). De afleiding in de formules van de seksuatie is in die optiek geldig, maar onvolledig. De bovenstaande redenering vult de leemte in en drukt heel precies uit waar de contradictie uit volgt bij een scepticistische en relativistische benadering van kennis. Dit is wat we, naar analogie van de castratiewaarheid, de waarheid van de meervoudigheid hebben genoemd (zie vorige sectie).

Instructief daarbij is de analogie die Priest vermeldt tussen de contradictie die volgt uit scepticisme en de leugenaarsparadox. De fameuze leugenaarsparadox is een voorbeeld van wat dialetheïsten als een ware contradictie beschouwen. Hij valt te situeren in de semantiek, dat is het onderdeel van de

¹⁵ Dit is een instantiëring van wat Priest het cognitieschema (“cognition schema”) noemt. Dit gaat als volgt: $\forall x (x \in \Sigma \rightarrow Cx$ waarbij de quantoren over alle beweringen reiken en C een cognitief predikaat is ('is (on)bekend, is (on)waar', enz.). (Priest, 1995: 42-43). De formulering van analoge uitspraken in termen van een predikaat enerzijds en het element zijn van een verzameling anderzijds, zoals in dit artikel gebeurt, verandert de inhoud niet aangezien dit vooral het element zijn van een verzameling uitdrukt. Ook predikaten kunnen immers extensioneel als verzamelingen worden geïnterpreteerd.

logica dat betekenis bestudeert. Als we ernaar kijken in formeel logische termen, zien we dat de leugenaarsparadox vertrekt van een definitie. Daarin wordt een zin gedefinieerd als de zin die zijn eigen onwaarheid uitdrukt:

$\neg T('a')$ a

Dit, samen met het waarheidsschema (of T-schema), dat stelt dat een bepaalde zin waar is als datgene wat ze beschrijft het geval is (zie verder), levert een contradictie op. De overeenkomst tussen de bovenstaande redenering en de leugenaarsparadox vinden we in het feit dat we de centrale stelling van het scepticisme een naam hebben gegeven (γ). Deze naam stelt echter zelf een kennisaanspraak voor, en kan dus ook in het schema geplaatst worden. In de bovenstaande redenering is de relatie van definiëring van de leugenaarsparadox dus vervangen door een relatie van naamgeving. Verder is er ook nog een onderscheid met de leugenaarsparadox in het feit dat de formule die γ benoemt een universele generalisering is van de formule waarin γ zelf voorkomt (γ_1). Met andere woorden, scepticisme en relativisme zijn allebei zelf kennisuitspraken, dus als ze zeggen dat kennis niet voldoet aan een cognitieve of semantische standaard dan geldt dat *ook* voor het relativisme zelf (als kennisgehelen). Terwijl bij de leugenaarsparadox *enkel* de zin zelf (a) niet voldoet aan de semantische standaard¹⁶. Maar om te kunnen stellen wat ze stellen, moeten ze wel degelijk voldoen aan die cognitieve of semantische standaard¹⁷.

Toegepast op de hermeneutische praktijk, want daar gaat het boek "Sporen" van Derrida grotendeels over, kunnen we het volgende stellen: het relativistische inzicht dat we in laatste instantie met onze interpretatie zelf niet meer radicaal afgesloten zijn van een oorspronkelijke interpretatie, maar radicaal in een differentieel, interpretatief veld zitten zonder oorspronkelijke interpretatie is op haar beurt een oorspronkelijke interpretatie¹⁸. In die zin is Derrida zijn standpunt over betekenis gelijkaardig aan datgene wat hij toeschrijft aan de psychoanalyse. Terug, Derrida zijn castratiëwaarheid is de waarheid van de meervoudigheid.

We keren terug naar de epochè als uitweg voor Derrida. Sextus heeft dit als een middel gebruikt om deze zelfreferentiële val te vermijden (Priest, 1995: 51)). Hij heeft zichzelf opnieuw in een toestand van epochè gesteld, maar deze keer om te voorkomen dat hij iets beweert of ontkent. Maar ook in deze epochè verschijnt een contradictie, op een gelijkaardige manier als hierboven wordt uiteen gedaan: als hij stelt dat hij niets beweert of ontkent, beweert hij daarmee nog altijd iets. Een nieuwe contradictie verschijnt dus in een poging om een andere te vermijden¹⁹.

We passen dit kader nu toe op de plaats van geweld in democratie.

Het politieke als universele singulariteit en het oneindig oordeel.

Het is een gemeenplaats dat, zoals een generaal in Monty Pythons 'The Meaning of Life' opmerkt²⁰,

16 Laat ons hierbij echter niet vergeten dat de oorspronkelijke leugenaarsparadox, die aan de Kretenzer Epimenedes wordt toegeschreven, *wel* gelijkaardig was (in de bovenvermelde betekenis) aan de stelling van het relativisme. Deze luidde als volgt: "alle Kretenzers zijn leugenaars." Dit impliceert, op een gelijkaardige manier als bij het relativisme *ook* de waar- en onwaarheid van deze uitspraak.

17 De stelling van het scepticisme en die van het relativisme zijn wat men in postmoderne termen "constitutieve uitzonderingen" noemt.

18 Žižek formuleert zelf dit standpunt ook aan de hand van Gadamer's opvatting over hermeneutiek. Deze houdt in dat de verschillende historische interpretaties van een tekst net als de essentie van die tekst beschouwd worden. (Vrij naar: Žižek, 1989: 213, 214.)

19 Dit is trouwens een motief in Priest's "Beyond the Limits of Thought".

20 "GENERAL: Well, of course, warfare isn't all fun. Right. Stop that! It's all very well to laugh at the Military, but,

democratie een gewelddadige kant heeft. In haar uitvoerende macht namelijk moet er een militaire component zitten. Dit is nodig om de vrije meningsuiting die er heerst te beschermen tegen radicale ideologieën. In het actuele globale klimaat denken we meteen aan fundamentalisme en de oorlogen die in het Midden- en verre Oosten daartegen worden uitgevochten.

Aan de andere kant van dit spectrum van het denken over democratie staat het radicale pluralisme van onder andere Ernesto Laclau en Chantal Mouffe. Dit doordat het zich vooral betreft op de wetgevende macht in een democratie en de permanente plaats van de *demos* (het volk) daarin. Voor hen wordt het politieke, in de lijn van Claude Lefort, gekenmerkt door een lege plaats of een lege universele betekenaar (Chantal Mouffe, 1993: 53). Deze lege plaats is de plaats van de waarheid. Geen enkele particuliere inhoud (concrete betekenaar) kan definitief aanspraak maken op die lege plaats²¹. De overeenkomst met de parlementaire werking van de wetgevende macht in een democratie is duidelijk. De democratische besluitvorming is telkens opnieuw een proces waarbij de parlementaire beslissingen telkens genomen worden bij stemming door een meerderheid. Geen enkele partij of strekking afzonderlijk kan daarbij de besluitvorming sturen.

Chantal Mouffe ziet deze politieke theorie, in de continentaal filosofische traditie, gegrond in een ontologie. Met een verwijzing naar Wittgensteiniaanse levensvormen, valt ze de (onder andere bij John Rawls aanwezige) gedachte aan dat binnen de politiek een universele consensus mogelijk is over een aantal principes die als neutraal uitgangspunt voor verdere dialoog fungeren (Mouffe, 2000: 86, 92, 98). Ze gaat hiermee tevens in tegen proceduralisme zoals dat bij Rawls en Habermas aan de orde is (Mouffe, 2000: 94). Ook procedures kunnen dus geen gemeenschappelijke basis vormen voor een consensusgerichte politiek. Daarmee wil ze benadrukken dat de publieke consensus pas ontstaat binnen verschillende (wittgensteiniaanse) levensvormen²². Dus in plaats van beperkingen van een publieke consensus zijn ze de mogelijkheidsvoorwaarde voor publieke beoordeling. Er kan dus geen sprake zijn van een, reeds eerder aangehaald, neutraal uitgangspunt.

Maar hier komt Mouffe in gelijkaardige problemen als het relativisme. Zelfs als ze al geen alternatief formuleert, is haar verwerping van een neutraal uitgangspunt een invulling van de lege plaats. Anders gezegd, het principe dat Mouffe zelf naar voor brengt als uitgangspunt voor verdere dialoog, is dat er geen neutraal uitgangspunt is. Dit is de zelfreferentiële val waar ze sowieso in trapt. Maar ze formuleert zelf wel degelijk een alternatief voor dit proceduralisme. Ze formuleert een ander neutraal uitgangspunt. Ze noemt dit “een 'agonistisch model van democratie'” (Mouffe, 2000: 102). Dit is een model voor het democratisch engagement van de *demos*. Dit “agonisme” valt te onderscheiden van antagonisme, doordat door elke burger van een democratie de gemeenschappelijke grond met de (politieke) vijand wordt erkend, namelijk de gedeelde afhankelijkheid aan de “ethico-politieke principes van liberale democratieën.”²³. Daartoe moeten kanalen ter beschikking gesteld worden om passies te kanaliseren naar democratische contexten. Men kan zich hier terecht de vraag stellen wat dit agonistisch model onderscheidt van het eerder bekritiseerde neutrale uitgangspunt. Of anders gezegd, is dit agonistisch model in laatste instantie geen invulling van de lege plaats van democratie? Een gelijkaardige oplossing voor deze tegenspraak als de epochè bij het scepticisme lonkt echter: zoals Laclau en Mouffe benadrukken, en

when one considers the meaning of life, it is a struggle between alternative viewpoints of life itself, and without the ability to defend one's own viewpoint against other perhaps more aggressive ideologies, then reasonableness and moderation could, quite simply, disappear. That is why we'll always need an army, and may God strike me down were it to be otherwise.” (Python Pictures, 1983),

21 Daarnaast leggen de pluralisten ook de nadruk op het democratisch engagement die een democratie van haar burgers veronderstelt. Dit opdat deze democratie, die omwille van praktische vereisten altijd een representatieve is, geen voeling zou verliezen met haar subjecten. (Mouffe, 2000: 94-97)

22 Zie: idem, p. 86.

23 Chantal Mouffe, For An Agonistic Model of Democracy. op. cit., p. 102

dit is een centraal punt in hun radicaal pluralisme, wordt de lege plaats, het neutrale uitgangspunt tijdelijk ingevuld door telkens verglijdende betekenaars. In de lijn hiervan benadrukt Mouffe bij het voorgaande (en hierin onderscheidt ze zich van het proceduralisme) dat de gedeelde aanhankelijkheid een conflictueuze consensus is. Maar net als bij het scepticisme wordt de contradictie daardoor enkel verplaatst: het begrip “conflictueuze consensus” is paradoxaal want als iets of iemand in conflict is met de democratische principes, dan is de inzet van het politieke conflict een aanspraak op de universaliteit van democratie zelf. In die zin is die conflictueuze consensus zowel democratisch als niet democratisch.

Ook Slavoj Žižek vermeldt een, op de zonet beschreven manier, gelijkaardig begrip als de “conflictueuze consensus”, de universele singulariteit. Hij gaat in zijn omschrijving ervan in tegen Laclau zijn notie van universaliteit als een lege plaats (analoog aan de eerder beschreven “verglijdende betekenaars”).

[it] is not the empty universal signifier filled in – hegemonized by – some particular content. It is almost its obverse: a singularity that explodes the given contours of the universality in question and opens it up to a radically new content.” (Žižek, 2004: 15)

Hij noemt deze paradoxale universaliteit een universele singulariteit. Deze universaliteit is een particulier gegeven die de universaliteit van de context waarin ze verschijnt doet ontploffen. In die zin brengt universele singulariteit ons tot de kern van Žižek zijn theorie, het oneindig oordeel²⁴. Het begrip is afkomstig van Hegel, meer bepaald zijn theorie van het oordeel, zoals uiteengedaan in zijn “Wissenschaft der Logik” (Hegel, 1969, §1382-1386). Het voorbeeld dat Hegel zelf daarbij gegeven heeft, is een oordeel over de verhouding tussen wet (of recht) en misdaad, dat als volgt kan geformuleerd worden: “De misdaad is wet”. David Gray Carlson legt dit oneindig oordeel ook uit in termen van de dialectiek tussen misdaad en recht. De uitleg van Carlson volgt deze lezing:

“Crime negates the Universal sphere. Civil wrongs (*i.e.*, torts) are merely Negative Judgements. A civil defendant negates some single predicate of the plaintiff, but, in doing so, recognizes the universal sphere of right in all other instances – just as the Negative Judgement (“the rose is not red”) negated red but affirmed the Universality of the subject by implying the rose has a color. The criminal, however, goes further and denies any validity to the Universal sphere of right. More precisely, what is denied is the entitlement of positive law to determine the rights of the other.” (Carlson, 2007: 474-475)

Misdaad negeert de universele sfeer van de wet, zo stelt Carlson. In ons geval is dit omgekeerd. De wet negeert de universele sfeer van de misdaad. Dus de misdaad is niet een particuliere misdaad tegen een regel die nog altijd impliciet het rechtssysteem in zijn legitimiteit aanvaardt, maar een aanspraak maakt op de legitimiteit van dat rechtssysteem zelf. De misdaad is in termen van de universele singulariteit de particulariteit die de universaliteit van het recht doet ontploffen. En daar gaan we voorbij aan de simpele vaststelling dat democratie gewapenderhand moet verdedigd worden tegen extremisten die de regels van die democratie niet respecteren. Hun aanval is evenzeer een aanval op de legitimiteit van die democratie, vanuit een alternatief voor die democratie. In die zin heeft de misdaad een gelijkaardig statuut als het (consensusgerichte) conflict bij Mouffe dat, zoals we hierboven aantoonden een aanspraak inhoudt op de universele sfeer van de democratie. Op dezelfde manier als die “conflictueuze consensus” zowel democratisch als niet democratisch is, is de misdaad dus wettig en onwettig²⁵. We zullen hieronder eerst betogen dat deze tweede lezing van

24 Zie voetnoot 11.

25 Žižek en Carlson vermelden echter dit oneindig oordeel omgekeerd als: de wet is misdaad. Het oneindig oordeel hierover, dat bij Žižek meermaals doch in een iets andere vorm terugkomt, luidt preciezer “de wet is (niets anders

het oneindig oordeel overeenkomt met de structuur van de logische paradoxen en daarna dat het een model is voor het hedendaagse terrorisme.

Het oneindig oordeel: de dialectiek naar een paradox.

Reeds in een vorige artikel (Vandycke, te verschijnen b) hebben we de structuur van Hegels oneindig oordeel onderzocht. Deze, zo concludeerden we daar, kan begrepen worden vanuit een dialectische proces dat een chiasmische structuur heeft²⁶. Deze verwisseling gebeurt in de stap van antithese naar synthese in de dialectiek.

We illustreren dit met het reeds vermelde voorbeeld: de misdaad is wet. De eerste stap is die van een naïeve omschrijving van de misdaad. Deze is niet wet(tig). Vervolgens hebben we de antithese. Er is een wettigheid die als predikaat van de misdaad fungeert of, anders gezegd, er is een wettig aspect in de misdaad. Dit zou kunnen begrepen worden vanuit commonsensicale opvattingen over misdaad in bepaalde gevallen. Dat deze soms een signaalfunctie hebben ten opzichte van de overheid, dat haar beleid de misse kant uit gaat en dat haar beleid dus bijgesteld moet worden. Maar de derde stap, is van net die werkzaamheid van misdaden als de ultieme functie van misdaden te zien. En als dusdanig zijn misdaden per definitie politiek. Ze zijn een aanval op de legitimiteit van het (universele) rechtssysteem waartegen ze een overtreding begaan.

De misdaad is niet wettig.

De misdaad is wettig.

(De misdaad is) wettig is de misdaad.

De pijlen duiden het eerder vermelde chiasme aan. In deze laatste zin zien we ook dat het beter is om het oneindig oordeel als volgt uit te drukken: de “de wettigheid van de misdaad is de misdaad” of, anders gezegd: “de misdaad is haar wet(tigheid)”. Iets gelijkaardigs gebeurt in de logische paradoxen. Daarbij vertrekken we van de uitspraak dat a waar is:

T('a')

Vervolgens gaan we over naar de antithese: a is onwaar.

¬T('a')

De derde stap is precies de leugenaarsparadox:

¬T('a') a

Het is nu duidelijk wat die laatste uitdrukt. In de vorm van een oneindig oordeel zouden we de leugenaarsparadox als volgt kunnen uitdrukken: “een zin is haar onwaarheid”. In Hegeliaanse termen wordt de zin gemedieerd door de negatie van haar universele sfeer (haar waarheid). Deze

dan) haar misdaad” de wet is geuniversaliseerde misdaad (Žižek, 1991: 32). Dit moet als een verwijzing naar de oorsprong van het recht opgevat worden. Het recht is in haar ontstaan een misdaad die erin geslaagd is om zich tot rechtssysteem te “universaliseren” of verheffen. Als dusdanig is ook het recht een misdaad én niet een misdaad (wettig). Elders zullen we onderzoeken of deze lezing een model is van het ontstaan van de westerse democratieën, en overeenkomt met wat de vrouwelijke formules van de seksuatie, weliswaar fout, uitdrukken.

²⁶ Zie voetnoot 9.

universele sfeer wordt in het geval van de leugenaarsparadox duidelijk uitgedrukt door het T-schema dat, zoals eerder vermeld, de equivalentie van een zin met haar waarheid uitdrukt:

T('a') ↔ a

In termen van Carlson drukt het waarheidsschema uit dat waarheid de universele sfeer is van een uitspraak²⁷. De overeenkomst met het eerder vermelde oneindig oordeel is de volgende: wettigheid negeert het universele sfeer van de misdaad (de misdadigheid ervan). Maar het doet dit maar doordat die negatie equivalent is aan de misdaad zelf. Als dusdanig levert dit een contradictie op, omdat de misdaad sowieso equivalent is aan haar eigen misdadigheid (zoals een zin sowieso gelijk is aan haar eigen waarheid).

De misdaad is wettig en de hedendaagse politieke context.

Het hedendaagse islamfundamentalistische terrorisme is een fenomeen dat past in deze paradoxale omschrijving van de misdaad, zoals we die bij Hegel terug vinden²⁸. Algemeen wordt terrorisme als misdadig beschouwd. Het gebruik van extreem geweld is iets wat natuurlijk botst met de wetten die dit in elk democratische rechtssysteem grotendeels verbieden. Dit blijkt uit de vele politieke en militaire acties die reeds ondernomen zijn geweest tegen het terrorisme. Het terrorisme is in die zin onwettig en slechts een fenomeen dat onderhevig is aan politieke beslissingen (wetten).

Maar er is nog een ander onmiskenbaar aspect van terrorisme dat in de politieke en militaire acties ertegen miskend wordt. Het terrorisme heeft ook een politieke agenda. Zoals David Ross in zijn "Democracy and Violence" opmerkt, is in de reactie op de aanslagen van 11 september miskend geweest dat de aanslagen van 11 september de daarop volgende militaire reactie tot doel hadden (Ross, 2004: 129)²⁹. Hij formuleert het zelf als volgt:

"In all the thousands of pages written about bin Laden in the popular media, it is surprising how little attention is given to the *reason* for the 11 September attacks. It is not sufficient to point toward hatred of America, nor even to the long history of international injustices perpetrated or facilitated by the United States. Given the level of planning and calculation involved, it is inconceivable that these attacks were not also a piece in an overall strategy. And the inevitability and predictability of a retaliatory war implies that it was most likely part of the calculations of the 11 September terrorists themselves. (Ross, 2004: 129)

Maar waarom zouden de aanvallers de vergeldingsactie beoogd hebben, dezelfde vergeldingsactie die uiteindelijk tot hun ondergang hebben geleid? Het antwoord op die vraag vinden we terug bij Ross:

[...] the intention was to *provoke* retaliation and war. The question then becomes why al Qaeda would wish to see American attacks in the Middle East. The most likely answer is to galvanise Muslims toward a radicalism or extremism that would make possible the establishment of Islamic states in the Middle East and elsewhere. (Ross, 2004: 129)

27 Het is net door een wijziging van dit waarheidsschema, meer bepaald een parametrisatie (zie Priest, 2005: 167) van het waarheidspredikaat in het -schema, dat zoiets als metatalen ontstaan. Deze zijn ontworpen als een strategie om de leugenaarsparadox te vermijden.

28 Dit is ook van toepassing op terrorisme dat ideologisch anders gemotiveerd was, zoals het anarchistische terrorisme van de negentiende eeuw en het panfascistische terrorisme van het interbellum. Zie hiervoor (Coolsaet, 2004: 27-64).

29 Dit zien we bevestigd in het relaas van politicoloog Rik Coolsaet (Coolsaet, 2004: 82).

De aanslagen waren dus, als intiatief van Al Qaeda, een poging om via de militaire tegenreactie moslims tot extremisme te brengen, wat zou toelaten om “nieuw kalifaat, een islamitisch wereldrijk, tot stand te brengen, dat zich uitstrekt van het Filippijnse eiland Mindanao to Marokko, gebaseerd op de *sharia*, waarin alle moslims opnieuw verenigd zouden worden onder één kalief.”³⁰ (Coolsaet, 2004: 71).

Maar terrorisme is een systeem dat de wet zelf van waaruit het politieel en militair wordt onder handen genomen wil omver werpen. Terrorisme is dus een wettige aangelegenheid. De laatste stap is dat net dit aspect van terrorisme de centrale functie van terrorisme uitmaakt: terrorisme is haar wettigheid. Terrorisme maakt per definitie een aanspraak op de legitimiteit van het rechtssysteem waarin het plaats vindt³¹ In het geval van het islamfundamentalisme is dit des te duidelijker door het feit dat een alternatief rechtssysteem, de shari'a naar voren wordt geschoven, dat incompatibel is met een democratisch rechtssysteem³². In die laatste zin is de misdaad die terrorisme is (naast onwettig ook) wettig³³.

Conclusie.

Zowel vanuit relativisme als vanuit fallibilisme wordt de waarheid als gebrekkig beschouwd. Die gebrekkigheid is echter ook meteen een ontkenning ervan met haar eigen inhoud. Dus is gebrekkigheid ook ongebrekkig. Deze contradictie speelt zowel in het relativisme als in democratie. Een analyse van de logische paradoxen heeft ons getoond hoe de inhoud van het relativisme zelf maar aan de orde kan gesteld worden door de spreekwoordelijke “ongebrekkigheid” ervan te veronderstellen (de verkiesbaarheid boven andere uitspraken, de vaststaande betekenis, de politieke dominantie enz.).

De psychoanalyse, zo hebben we gezien, duidt deze eigenschap van relativisme aan als falliciteit. Dit begrip kan als een paradigmatisch voorbeeld worden gezien van de contradicticiteit van iets als het relativisme en het scepticisme. Als dusdanig stelt het de universaliteit van het relativisme zelf aan de orde. Het oneindig oordeel over relativisme luidt dan “relativisme is (haar) universaliteit”. De stelling die het relativisme uitdrukt is dan de fallus van het relativisme, datgene wat zelf zowel relatief is als niet relatief. In termen van Derrida, de betekenis van “de disseminatie (van betekenis) is (een) betekenis” .

Dit wordt uitgedrukt door de afleiding in mannelijke formules van de seksuatie. De formele benadering van relativisme door Priest is analoog aan die formules. Een centraal element dat daarbij naar voren kwam is zelfreferentie. Net deze zelfreferentialiteit, zo is gebleken uit ons onderzoek, is

30 Zie onder andere het Al Qaeda handboek dat te vinden is op de website van het ministerie voor justitie “It is my contribution toward paving the road that leads to majestic Allah and establishes a caliphate according to the prophecy.” (http://www.usdoj.gov/ag/manualpart1_1.pdf, p. 9)

31 Zie hiervoor de definitie van politicoloog Rik Coolsaet: [Het gaat] meestal om groepen, die politieke doelstellingen nastreven, met methodes die niet stroken met de bestaande en algemeen aanvaarde normen van politieke actie.” (Coolsaet, 2004: 20).

32 Deze incompatibiliteit was het verdict van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens in 2003. (European Court of Human Rights, 2003)

33 Men zou hiertegen kunnen inbrengen dat het hier niet over een contradictie gaat, aangezien terrorisme als misdaad wettig is vanuit haar eigen rechtssysteem (shari'a) en onwettig vanuit een ander referentiekader (vb. het Amerikaans rechtssysteem). Maar deze “desambiguatie” van de wettigheid mag ons niet verhullen dat de wettigheid van het terrorisme net de vraag is naar de legitimiteit van de andere wet. In termen van Mouffe, terrorisme verhoudt zich in een “conflicteuze consensus” tot de wet. Paradoxaal genoeg zit het consensus net in de politieel en militaire acties tegen het terrorisme (die net de legitimiteit van het recht veronderstellen) en zit het conflict net in de uitdaging van de legitimiteit van ditzelfde rechtsstelsel.

een noodzakelijke voorwaarde voor een coherente interpretatie van de formules. Onze conclusie daarbij over het begrip “fallus” is dat dit geen contradictorische object is, in de zin dat het ook het tekort of de castratie aanduidt. Er volgt echter wel een contradictie uit als het zelfreferentieel wordt geformuleerd, met andere woorden als het wordt toegeschreven aan dat deel van de werkelijkheid waar het zelf ook toe behoort.

Het oneindig oordeel heeft een gelijkaardige structuur als de leugenaarsparadox, doordat het predikaat ervan de universele sfeer van het subject ontkent. In het geval van “misdadig is wettig”, is het wettig zijn een ontkenning van het misdadige karakter van misdadigheid. Als dusdanig is dit analoog aan het ontkennen van de waarheid van een zin door die zin zelf. Op die manier is het minder misleidend om het oneindig oordeel als volgt te stellen “de misdadig is haar wettigheid”. Als misdadig is deze misdadig ook misdadig en dus onwettig. Net zoals de onwaarheid van een zin zelf ook de waarheid van die onwaarheid, dus van die zin veronderstelt.

We vermelden hierbij terug, zoals in de inleiding reeds is gebeurd, op dat het afleiden van een contradictie uit relativisme niet gebeurd is om dit postmodernisme te verwerpen. We hebben dit gedaan om te beargumenteren dat het relativisme wel coherent kan geïnterpreteerd worden, als het de contradictie die eruit volgt aanvaardt. Het relativisme staat hierin, zoals tevens eerder vermeld, niet alleen. Ook het empirisme, de verzamelingenleer, de rekenkunde, de formele semantiek en elke theorie waaruit “castratieve” uitspraken af te leiden zijn over het deel van de werkelijkheid waar ook die theorie toe behoort.

Een pertinente vraag die we ons tot slot stellen is wat het nut nu is van een dergelijke benadering voor zowel relativisme als democratie. Wat betreft het eerste kunnen we stellen dat logica ons in staat stelt om op basis van heldere concepten geldige afleidingen te maken, dus afleidingen waarbij de waarheid van de gevolgen uit de waarheid van de premissen volgt. Dergelijke afleidingen hebben dan ook effecten in de realiteit. Als bijvoorbeeld relativisme naast relatief ook universeel is, dan impliceert dit dat een relativist vb. een offensieve houding zal aannemen tegenover standpunten die met dit relativisme botsen.

Iets gelijkaardigs geldt voor democratie, maar daarbij kan er nog aan toegevoegd worden dat ook deze in haar strategische benadering van terrorisme niet de politieke oogmerken mag miskennen. De aanpak mag dus niet miskennen dat in het terrorisme een met ons rechtssysteem onverzoeerbare opvatting zit over wat recht is. Met andere woorden, terrorisme is niet alleen een iets wat tegen een rechtsregel ingaat, maar ook tegen het kader zelf dat waarin deze rechtsregel zich situeert. Welke concrete gevolgen dit heeft voor de benadering van terrorisme (een al dan niet extremere of radicaal andere benadering) wordt bepaald door een politiek-ethische voorkeur en valt als dusdanig buiten het bereik van dit artikel.

s.a. "Grand chamber judgment in the case of Refah Particis (The Welfare Party) and others v. Turkey" European Court of Human Rights,
<http://www.echr.coe.int/Eng/Press/2003/feb/RefahPartisiGCjudgmenteng.htm>

s.a. "The Al Qaeda Manual", United States Department of Justice,
http://www.usdoj.gov/ag/manualpart1_1.pdf

Monty Python's The Meaning of Life - (c) 1983 - Python (Monty) Pictures, Ltd.

Apostel, Leo en Walry, Jenny, Hopeloos Gelukkig. Leven in de Postmoderne Tijd. Amsterdam: Meulenhoff, 1997, 350 p.

Buekens, Filip, Jacques Lacan. Proefvlucht in het luchtledige. Leuven: Acco, 2006, 287 p.

Coolsaet, Rik, de Mythe Al-Qaeda. Terrorisme als symptoom van een zieke samenleving. Leuven: Van Halewyck, 2004, 107 p.

Derrida, Jacques, "Declarations of Independence," New Political Science, 15 (1986), 7-15.

Hegel, G.W.F., Philosophy of Right. Translated by S.W Dyde, Kitchener: Batoche Books, 2001, 281 p. <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hegel/right.pdf>

Johnston, Alexander, "Congres" in: Lalor, John J. (ed.) Cyclopædia of Political Science. New York: Maynard, Merrill, and Co., 1899.

McNay, Lois, 'Michel Foucault and Agonistic Democracy.' In: April Carter and Geoffrey Stokes (eds.), Liberal Democracy and its Critics. Cambridge: Polity Press, 1998, pp. 216-237.

Mouffe, Chantal, "Rawls: Political Philosophy without Politics." in: The Return of the Political. London, Verso, 1993, p. 41-59.

Mouffe, Chantal, For An Agonistic Model of Democracy. in: Chantal Mouffe, The Democratic Paradox. London & New York, Verso, 2000, pp. 80-106.

Priest, Graham, Beyond the limits of thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 274 p.

Ross, Daniel, Violent Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 183 p.

Sharpe, Matthew, "Democracy's Violent Heart", review, in: Bordelaise E-journal, Volume 4 Number 1, 2005.

Vandycke, Johan, Thinking Machines: A Paraconsistent Evaluation Of Some Ab/Uses of the Gödel Theorems. In: CASYS, International Journal of Computing Anticipatory Systems. Vol. 20. (te verschijnen (a))

Vandycke, Johan, The Spirit (of our Time) *is* and *is not* a Bone. In: Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy. (te verschijnen (b))

Žižek, Slavoj, The Sublime Object of Ideology. London: Verso, 1989, 240 p.

Žižek, Slavoj, For they know not what they do. Enjoyment as a political factor. London: Verso, 1991, 288 p.

Žižek, Slavoj, Organs without Bodies. Deleuze and Consequences. New York: Routledge, 2004, 217 p.