

**Ernest Gellner. *Rede en cultuur. Rationaliteit en rationalisme door de eeuwen heen*. Uit het Engels vertaald door Frans T. Stoks. Wereldbibliotheek**

'Ik stel alles in het werk om droog te zijn', schreef Stendhal in *De l'Amour*. In zijn studie *Reason and culture. The historic role of rationality and rationalism* (1992) neemt de Britse filosoof, socioloog en sociaal-antropoloog Ernest Gellner zich hetzelfde voor. Want 'de rede is minstens zo emotioneel beladen als de liefde'. Een waar woord, gelet op de felle discussies die tegenwoordig in het postmoderne denken worden gevoerd over het rationalisme, dat daar als een dictatoriaal 'logocentrisme' of als een vorm van typisch westers 'ethnocentrisme' in de kritische vuurlinie is komen te liggen.

Van het postmoderne denken en het daarmee verbonden relativisme moet Gellner niets hebben. In een eveneens uit 1992 stammend geschrift (*Postmodernism, reason and religion*) stelt hij zich op als een geharnast adept van het 'rationalistisch fundamentalisme, terwijl op allerminst droge wijze de vloer wordt aangeveegd met de 'romantische' hunkeringen en het cultuurrelativisme der postmodernen.

In het nu vertaalde *Rede en cultuur* is de droogte eveneens ver te zoeken, tenminste wanneer sommige van Gellners irrationalistische tegenstrevers ter sprake komen. Droog blijft zijn stijl alleen zolang als het over de rede gaat. De droogte wordt dan zelfs zo nijpend, dat er ten slotte van de oorspronkelijke pretenties van het rationalisme niet veel meer overblijft. Vandaar waarschijnlijk dat Gellner zijn keuze voor de ratio - niet zonder enig gevoel voor provocatie - als een 'fundamentalisme' presenteert.

Voor het eerst werden die oorspronkelijke pretenties geformuleerd in de zeventiende eeuw, door Rene Descartes. Met hem begint Gellner zijn betoog. Bij Descartes kwamen rede en cultuur pal tegenover elkaar te staan. Alle dwalingen van de geest schreef hij toe aan gewoonte en voorbeeld, dus aan de cultuur; in de rede meende hij een feilloos middel te hebben gevonden om aan die dwalingen te ontkomen. Als een baron van Munchhausen of een Robinson Crusoe herschept het cartesische subject, met behulp van zijn eigen heldere en duidelijke ideeën, de onbetrouwbare wereld die het aantreft in een ordelijk en rationeel geheel, waarover het voortaan zelf heer en meester zal zijn.

Descartes' droom van heerschappij via rationele kennis berustte op een vermeende congruentie tussen de wereld en de menselijke geest. Maar die illusie heeft niet lang standgehouden. Al in de achttiende eeuw lieten kritische empiristen als Hume en Kant de rede een toontje lager zingen. Hume toonde aan dat onze rationele kennis niet aan enige metafysische noodzakelijkheid gehoorzaamt, maar op gewoonte berust. Kant liet diezelfde kennis voortkomen uit de structuur van ons bewustzijn en stelde vast dat de wereld *an sich* daarom voor ons onkenbaar moest blijven.

Een volgende fase van het rationalisme begint volgens Gellner met de kritiek van de negentiende-eeuwse Franse socioloog Emile Durkheim op het universele karakter van het kantiaanse bewustzijn. Was de geest, waarvan Kant onze wetenschappelijke kennis afhankelijk had gemaakt, wel altijd en overal dezelfde? Durkheim meende van niet. Naar zijn overtuiging was rationele dwang altijd sociaal bepaald; via religieuze rituelen werd zij de geest ingeprent.

Gellner laat Descartes in een aardige imaginaire repliek aan Durkheim de vraag stellen, welk ritueel hem dan zijn rationalisme had ingeprint. Een goede vraag, maar met de hulp van Max Weber en diens beroemde these over de relatie tussen de geest van het kapitalisme en de protestantse ethiek blijkt er wel een antwoord op te bestaan: zonder dat hij het zelf beseftte, was Descartes schatplichtig geweest aan de sobere, ordelijke, redelijke mentaliteit van de volgelingen van Luther en Calvijn.

Wat nu? Descartes' rationalisme was opeens niet meer het product van een unieke 'kosmische ballingschap', zoals Gellner schrijft; in weerwil van zijn pretenties had het zich niet volledig weten te ontworstelen aan de greep van de cultuur. Het bleek daarentegen deel uit te maken, als een van de belangrijkste grondleggers, van een geheel nieuwe, rationele cultuur - de moderne westerse cultuur waarin we ons nog altijd bevinden.

Een cultuur onder de vele, moet Gellner toegeven. Maar zonder dat dit inzicht hem overhaalt tot het relativisme dat hem bij de postmodernen zo tegenstaat. De nieuwe cultuur was immers, dat had Weber overtuigend aangetoond, rationeler dan alle andere. En haar rationaliteit liet zich, in de gedaante van de moderne natuurwetenschap, overal toepassen, ongeacht de aanwezigheid van culturele verschillen. Voor de rationele blik is alles en iedereen gelijk, onderdeel van een van alle boven- en buitennatuurlijke extra's gezuiverde natuur.

Het alleenrecht van de natuur zadelde de rede wel met een lastig probleem op, aangezien er in die natuur ook voor zoets als een onafhankelijke en autonome rede eigenlijk geen plaats was. Kant bedacht er zijn 'dualisme' voor, waarbij de onderzoekende geest en het morele subject min of meer buiten de natuur worden gesitueerd. Hegel meende het probleem te hebben opgelost door zowel rede als natuur te laten opgaan in een alomvattende 'werldgeest'. Maar ten slotte bleek de 'naturalisering' van de mens en diens ratio onontkoombaar en in de loop van de negentiende eeuw kreeg een en ander bij denkers en geleerden als Schopenhauer, Nietzsche, Darwin en Freud zijn beslag.

Daarmee werden de poorten geopend voor een nieuw, niet langer religieus irrationalisme. Eenmaal van haar troon gestoten, werd de rede tot de speelbal gemaakt van de blinde wereldwil, de wil tot macht, de *struggle for survival*, de seksuele lust. En dat was niet het eind van de kritiek die zij te verduren kreeg. In de twintigste eeuw zouden haar pretenties almaar verder ondermijnd worden. In zijn boek heeft Gellner een 'checklist van rederammers' opgenomen, waarin - soms ongetwijfeld tot hun eigen verbazing - filosofen figureren als Popper, Feyerabend, Kuhn, Wittgenstein, Chomsky en Berlin.

De geschiedenis van het rationalisme is er in feite een van de voortdurende kritiek op zijn eigen fundamenten. De rede is misschien wel zelf haar grootste vijand geweest. Bij sommige filosofen heeft zij 'zelfmoord' gepleegd, anderen leggen weer de nadruk op haar 'onmacht', vanwege het 'ontbreken van enige geldigheids- of rechtvaardigingsgarantie van de rationele methode'. Van de twijfellose zekerheden van Descartes zijn we inmiddels ver verwijderd en Gellner doet nauwelijks zijn best om ons weer terug te sturen.

Voor zover zijn boek een verdediging van het rationalisme wil zijn, wat de

diverse uitvallen tegen het irrationalisme toch suggereren (vooral die arme Freud moet het ontgelden), pakt deze in de praktijk dus nogal merkwaardig uit. Ook kan men zich afvragen waarom Gellner zich eigenlijk zo druk maakt om het postmodernisme. Veel van de postmoderne kritiek op de rede blijkt hij tenslotte te delen. Misschien is het juist wel daarom. Want als puntje bij paaltje komt, weigert hij als koppige 'fundamentalist' het rationalisme los te laten.

Het is de moeite waard om te zien met welke argumenten Gellner de rationalistische claims overeind tracht te houden. Allereerst worden deze claims aan een drastische vermageringskuur onderworpen. Ze hebben bij hem eigenlijk nog alleen betrekking op de wetenschap, waar men zich van alle epistemologische kritiek weinig pleegt aan te trekken, en op de economische productie, waar met het oog op rendement en efficiency rationalisering onverminderd het parool is gebleven. Daarbuiten, in de politiek, de moraal en het persoonlijke leven, blijkt de rede echter ook volgens Gellner niet veel te bieden te hebben - daar regeren eerder de macht, de gewoonte en de irrationele driften.

'Als het er op aan komt in het leven, individueel of collectief, heb je er weinig aan', schrijft hij ietwat mismoedig. De mensen worden door de rede ook niet echt tevreden gesteld, aangezien geluk en ongeluk zich nu eenmaal aan onze 'ordelijke berekeningen' onttrekken. Gellner ontkomt er zelfs niet aan hier de 'modieuze twintigste-eeuwse dieptepsychologie' gelijk te geven, ook al gebeurt dit met merkbare tegenzin. 'Ons bewuste denken lijkt nog het meest op de afdeling public relations van een grote, ingewikkelde en turbulente firma, geleid door een geheimzinnig en onderling verdeeld management dat erop toeziet dat de pr-functionaris nooit op de hoogte is van de bedrijfsgeheimen'.

Dat is mooi gezegd, maar waarom zouden we als de zaken er zo voorstaan nog zo krampachtig aan het rationalisme blijven vasthouden? Heeft dat niet iets absurds? Gellner geeft toe dat het oorspronkelijke rationalisme van Descartes met zijn 'prometheïsche verlangen' naar autonomie en autocratie inderdaad 'absurd' is geworden. Maar, zegt hij verrassenderwijs, het blijft niettemin 'onontkoombaar en verplicht'. Waarom? Omdat dit verlangen ons 'definieert [...], ook al kan het niet worden vervuld. Wij zijn wat we zijn juist omdat dit vreemde verlangen zo diep in ons denken is geworteld [...] Wij zijn een ras van mislukte Promethiden. Rationalisme is ons levenslot. Het is geen keuze, laat staan een ziekte. Wij zijn niet vrij van cultuur, van gewoonte en voorbeeld, maar het wezen van onze cultuur is nu juist dat ze geworteld is in het rationalistische streven'.

Hier wordt de relatie tussen rede en cultuur, die Gellner bij Descartes had aangetroffen, op haar kop gezet. Rationaliteit staat niet alleen niet meer tegenover cultuur, maar is zelf volledig cultuur geworden. Dat wil zeggen: iets irrationeels ('ons levenslot'). En tegelijk iets heroïsch, gezien Gellners pleidooi voor een Weberiaanse 'belegeringsmentaliteit' als de 'enige juiste geesteshouding in de filosofie van de rede'. We leven in een wereld 'die in het algemeen vreemd en vijandig is, of in het gunstigste geval neutraal en volkomen onvoorspelbaar, en waarin we op generlei wijze hoeven te rekenen op enige kosmische waarborg of garantie voor onze toewijding aan de rede'.

Om die toewijding in stand te houden blijkt Descartes' illusie van een 'kosmische ballingschap' alsnog goede diensten te kunnen bewijzen, namelijk als 'een nobel en volstrekt toepasselijk handvest, een mythe van een nieuwe cultuur, een nieuw systeem van een uitgesproken Cartesiaanse soort van gewoonte en voorbeeld'. Onbaatzuchtig hoeft de toewijding bovendien niet te zijn, want zij levert ons grote voordelen op, in de vorm van een 'nog nooit vertoonde, fabelachtige cognitieve en economische groei' en een machtige technologie.

Dat laatste heeft men inmiddels ook buiten de westerse cultuur in de gaten gekregen, en daarin ziet Gellner het voornaamste argument om niet aan de temptatie van het relativisme toe te geven. Het geloof in de superioriteit van de rationele cultuur is niet, zoals haar postmoderne critici beweren, een zoveelste voorbeeld van 'etnocentrische zelfingenomenheid', maar een logisch gevolg van het succes. 'De wetenschap heeft de wereld veroverd zonder op noemenswaardige, laat staan effectieve tegenstand te stuiten. Het is waar dat ze te kampen heeft met het nodige misbruik en laster, zowel op het gebied waar ze thuis is als op de terreinen die ze gekoloniseerd heeft, maar voor de praktische doeleinden, evenals bij het nastreven van de serieuze zaken des levens (productie, dwang), zijn er maar weinigen die haar hulp van de hand wijzen'.

Gellners verdediging van het rationalisme heeft uiteindelijk alleen pragmatische argumenten tot haar beschikking, zoals hij zelf moet toegeven. Het rationalisme is bij hem een vorm van pragmatisme geworden, zou je ook kunnen zeggen, maar dan zonder de gebruikelijke optimistische illusies. Aan onze 'technologische bijna-almacht' zijn grote 'gevaren' verbonden, weet Gellner te melden, overigens zonder er erg diep op in te gaan. Hij beperkt zich tot de constatering dat de traditionele restricties op onze keuzemogelijkheden nu ontbreken, en schrijft dan: 'Door onze nieuwe mogelijkheden (van wetenschap en techniek, A.H.) wordt de vaste bodem onder onze voeten weggeslagen. We zouden ons wel eens in een premisseloos vacuüm kunnen bevinden, met een te grote scheppingskracht en geen redenen om te bepalen wat we moeten scheppen'.

Het had uit de pen van Martin Heidegger kunnen komen - de grote afwezige in Gellners boek. Maar Heidegger (en hetzelfde geldt voor veel van de door Gellner verfoeide postmodernisten) trekt uit de maar al te reële 'gevaren' van onze huidige situatie een heel andere conclusie. Wie eenmaal beseft dat het rationalisme zelf in wezen iets irrationeels is - wat Gellner in *Rede en cultuur* overtuigend weet aan te tonen, zij 't wellicht niet helemaal zo bedoeld -, doet er goed aan op zoek te gaan naar een andere manier van denken, al was het alleen maar omdat het rationalisme met het rationalisme zelf niet te doorgronden valt. En daarbij komt: waarom zou dit rationalisme voor altijd 'ons levenslot' moeten zijn?

Door zich in zijn 'rationalistisch fundamentalisme' vast te bijten, heeft Gellner zichzelf bij voorbaat de mogelijkheid van een ander denken ontzegd. Dat is - om misverstanden te voorkomen - een filosofisch bezwaar dat men tegen zijn positie zou kunnen inbrengen. Van zo'n andere manier van denken hoeft immers geen spectaculaire verandering in de concrete gang van zaken te worden verwacht;

hoogstens verandert er iets in onze houding tegenover de 'tovenaarsleerlingmaatschappij' (Gellner) waarin we ons bevinden. Wat daarvan op den duur het gevolg zal zijn, valt nu onmogelijk te voorzien.

Bij Gellner ontbreekt, ondanks zijn luciditeit inzake de tegenwoordige status van het rationalisme, elke openheid voor filosofische verandering of zin voor filosofisch avontuur. Hij heeft zich in een bastion verschanst, uit panische angst voor irrationalisme of misschien ook alleen maar uit irritatie over de modieuze kanten van het postmodernisme. En ondertussen wordt het echte denken, in de knieval voor het almachtige pragmatisme, de rug toegekeerd. Met of zonder Stendhalianse 'droogte' zegt Gellner in *Rede en cultuur* namelijk niets anders dan: blij allemaal maar rustig zitten bij dezelfde voorstelling - terwijl hij in werkelijkheid heel goed weet dat het doek al gevallen is.

(*de Volkskrant*, 5-8-1995)