

1995

## Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol (1850-1922)

De klachten over het lage peil van het wijsgerig denken in Nederland zijn er sinds de negentiende eeuw niet minder op geworden. Kon men in vroeger tijd denkers als Erasmus, Spinoza en Hemsterhuis nog als vooraanstaande en internationale representanten van hun respectievelijke eeuwen bestempelen, in de negentiende en vroeg twintigste eeuw traden dergelijke 'grote' filosofen niet meer op de voorgrond. Toen Sassen in 1947 terugblikte op de negentiende eeuw was zijn conclusie werkelijk vernietigend: denkers van formaat werden niet gehoord, de exacte wetenschap verdrong het filosofische denken, de produktiviteit was gering, filosofen speelden geen maatschappelijke rol, en tenslotte handhaafde de wijsbegeerte zich als een privilege van de *upper ten*. Nederlandse filosofen, zo suggereert Sassen, schreven vooral voor zichzelf en een handjevol geestverwanten, en blonken uit in 'hartstochtelijke botsingen hunner ideeën'. Het is verder opvallend dat de 'bekende' negentiende-eeuwse filosofen, denk aan Van Heusde en Opzoomer, eerder als baanbrekende theologen geëerd werden dan als originele filosofen. In 1914 promoveerde Karel Hendrik Roessingh op een historisch onderzoek naar de moderne theologie in Nederland. Van Heusde en Opzoomer wees hij aan als emancipatoren van het nieuwe theologische denken, omdat zij de theologie weer in aanraking hadden gebracht met de wereldse cultuur waar natuurwetenschappelijke resultaten de orthodoxe theologie in verlegenheid hadden gebracht. Maar op het gebied van de zuivere wijsbegeerte bleven zij in de schaduw van de hoofdrolspelers uit de Duitse, Franse en Engelse filosofie.

Toch staan deze conclusies in een schril contrast met de opmerkingen van tijdgenoten die sinds de tweede helft van de vorige eeuw juist de wederopstanding van de filosofie bezongen. Sassen - overigens begrijpelijke - fixatie op het wijsgerig gehalte van het filosofisch discours in de Nederlanden verhinderde hem te zien dat er gedurende de negentiende eeuw weliswaar geen 'groot' filosoof opstond, maar de wijsbegeerte als vakgebied floreerde als nooit tevoren. Het is de verdienste van de filosoof en theosoof J.J. Poortman dat hij zich losgemaakt heeft van Sassen's zuiverkwalitatieve beoordeling. In zijn *Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte* (1948) biedt hij een uitputtend overzicht van publikaties en auteurs waaruit een bloei van de wijsbegeerte blijkt sinds de tweede helft van de negentiende eeuw. Bovendien, zo maakt het *Repertorium* duidelijk, floreerde deze wijsbegeerte vooral buiten het beschermde domein van de universiteiten. Het overzicht leidt ons door een filosofisch leven dat gestalte krijgt in de vrijmetselarij, vrijdenkersverenigingen, letterkundige genootschappen, spiritistische en theosofische loges, buurtverenigingen en volksuniversiteiten, utopische gemeenschapjes (Walden en Laren/Blaricum), en niet in de laatste plaats, in filosofische verenigingen. Met andere woorden, dankzij Poortman krijgen we enig zicht op het ontstaan van een wijsgerige beweging met een eigen

infrastructuur, eigen periodieken en eigen filosofische themata. Het is juist de opkomst en ondergang van deze wijsgerige beweging die zich aandient in een studie van het filosofisch leven in Nederland tussen 1850 en 1940. We zouden ook kunnen stellen dat zich in deze periode een emancipatie van de filosofie voltrok die door Sassen veronachtzaamd werd: de produktiviteit steeg, de exacte wetenschap creëerde juist een nieuwe behoefte aan metafysische speculaties, en de wijsbegeerte was niet langer het domein van de *upper ten*. Bovendien richtte deze beweging zich nadrukkelijk op maatschappelijke kwesties als de onkerkelijkheid, liberalisme, de sociale kwestie, het onderwijs en de rol van de wetenschap.

Het spreken over een wijsgerige *beweging* lijkt gerechtvaardigd door het feit dat de filosoferende tijdgenoten zichzelf tot een expliciete geestelijke en culturele voorhoede rekenden. Al in 1859 sprak de Middelburgse filosoof Alexander François Siffié van het ontstaan van een filosofische cultuur 'ter andere zijde'; halverwege de jaren zeventig sprak de letterkundige Carel Vosmaer - alias Flanor, de beruchte columnist - van een filosofische avant-garde bestaande uit 'pantheïsten, deterministen, atheïsten en Dageraadsmannen'; en in 1907 noteerde Johannes Diederik Bierens de Haan - de belangrijkste filosoof van Tachtig - dat de "zoo groote vermeerdering van wijsgeerige belangstelling [op] een niet te miskennen teken in de moderne cultuur [duidt]". Bierens de Haan schreef zijn lofrede op de herleving van de filosofie in het eerste nummer van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* - het eerste zuiver-filosofische tijdschrift sinds een eeuw - dat hij opvatte als 'het orgaan van de wijsgeerige beweging'. Ook latere, twintigste-eeuwse filosofen en historici verbaasden zich met gepaste trots over de enorme vlucht die de wijsbegeerte sinds het *fin de siècle* nam. Herman Wolf bijvoorbeeld, een 'leerling' van Bierens de Haan, merkte in 1927 op dat "de geschiedschrijver der toekomst, als hij orde in den chaos der verschijnselen vermag aan te brengen, aan de plotselinge opleving van het wijsgerige denken aan het begin van deze eeuw, zijn volle aandacht [zal] hebben te wijden".

In deze bijdrage wil ik een bescheiden poging doen twee, voor deze beweging kenmerkende stromingen - het Spinozisme en het Hegelianisme - op te vatten als maatschappelijke stromingen bij uitstek. Beide denkstromingen eisten immers op nadrukkelijke wijze een publieke rol op, dat wil zeggen, de protagonisten richtten zich in het bijzonder op wijsgerige leken die hun kerken achter zich hadden gelaten, en zij dichtten de filosofie een aanzienlijke rol toe in het proces van volksverlichting. Zo sprak de negentiende-eeuwse polemist en Spinozist Johannes van Vloten over Spinoza als 'de blijde boodschapper der mondige mensheid' en verklaarde de Kantiaan Arthur de Sopper de herleving van het Hegelianisme in 1908 uit het feit dat 'het cement van de samenleving' was losgeraakt. Van het filosofische denken werd verwacht dat het actuele antwoorden zou formuleren op de wording van een mechanistische samenleving. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de begrippen 'wereldbeschouwing' en 'levensleer' in deze kringen vaak gebruikt werden. Met deze beweging doel ik op een specifiek maar niet onbeduidend segment van het wijsgerig leven in Nederland; een segment dat door gevestigde filosofen in het verleden vaak als 'amateur-filosofie', 'parafilosofie' of 'diepdoenerij' werd afgedaan. Ten dele lijkt deze geringschatting gerechtvaardigd: de nieuwe generatie blonk beslist niet uit in fundamentele filosofische discussies en leverde nauwelijks een bijdrage aan de systematische verdieping van wijsgerige stelsels die in

Europa de toon zetten. Pas na de Eerste Wereldoorlog zou meer fundamenteel onderzoek gaan plaatsvinden. Dit artikel behelst dus geen overzicht van de Nederlandse wijsbegeerte, maar van een karakteristiek aspect daarvan.

### **Van verborgen naar publieke filosofie: Spinozisme**

Langer dan een eeuw leidde de filosofie van Spinoza een kammervol bestaan en konden Spinozistische opvattingen slechts mondjesmaat worden geventileerd. Het begrip 'Spinozist' was hier te lande een veelgebruikt scheldwoord voor mensen die zich in de mentaal-culturele marge van de samenleving ophielden, waar conventionele opvattingen omtrent God en de wereld op de nodige scepsis konden rekenen. Spinoza's leer kon gewoonlijk slechts 'tussen de regels door' worden gepropageerd, bijvoorbeeld in tractaten over de logica, in wijsgerige romans en in clandestiene handschriften. Uitgesproken Spinozisten konden steeds rekenen op repressie van kerkelijke en wereldlijke autoriteiten en de levens van laat-zeventiende en vroegachttiende-eeuwse protagonisten werden dan ook beheerst door verdachtmakingen, processen, verbanningen en gevangenisstraffen.

Eerst als gevolg van de Duitse *Pantheismusstreit* in het laatste kwart van de achttiende eeuw, kreeg het Spinozisme nieuwe impulsen. Denkers als Herder, Goethe, Hegel en Mendelssohn brachten Spinoza opnieuw onder de aandacht. In Nederland beroerde dit debat onder meer de kleine Kantiaanse beweging, onder leiding van Paulus van Hemert en Johan Kinker. Vooral Kinker verrijkte zijn Kantianisme met de denkbeelden van Spinoza om zo de gapende kloof tussen het Kantiaanse subject en object te overbruggen. Het Nederlandse Kantianisme was volledig verweven met de Amsterdamse vrijmetselarij en Kinker beschouwde de broederschap als een vehikel van de door Kant gepredikte *Aufklärung*. In Nederland bewaakte de theologie de religieuze en culturele kaders van de samenleving en konden 'suspecte' opvattingen eigenlijk slechts 'verborgen' (occult) - bijvoorbeeld in de loges - worden gepropageerd. Sinds de geestverwanten van de achttiende-eeuwse radicaal en Spinozist John Toland - zoals Jean Rousset de Missy - de maçonnieke loges in Nederland installeerden, was een Spinozistisch pantheïsme steeds sluimerend aanwezig. Maar ook hier diende men voortdurend op de hoede te zijn. Met grote regelmaat werden ambtsbekleders ingelicht over burgers die zich al te enthousiast over Spinoza hadden uitgelaten. In 1822 trof dit lot Johan Rudolph Thorbecke - de latere liberale leidsman - die zich tijdens een bezoek aan Berlijn klaarblijkelijk in lovende bewoordingen over het Spinozisme had uitgelaten. Later dat jaar werd hij te Leiden gedwarsboomd in zijn poging hoogleraar in de wijsbegeerte te worden omdat het college "huiverig was, den jongen man, van Spinozisme verdacht, de academische jongelingschap toe te vertrouwen". De 'kwestie-Thorbecke' mag illustratief genoemd worden voor de atmosfeer in de eerste helft van de negentiende eeuw: Spinozistische denkbeelden circuleerden vooral in de besloten kring van de vrijmetselarij waar de wijsgerige conversatie aan de sociabiliteit van de leden bijdroeg. Maar een kentering lag in het verschiet.

De liberale overwinning van 1848 deed de broeders vaker uit hun maçonnieke schulp kruipen en velen meenden dat de tijd rijp was om het theocratische en dualistische christendom uit te dagen. De jaren vijftig werden gekenmerkt door een hausse van

publikaties waarin naturalisme en Spinozisme impliciet of expliciet aan de orde worden gesteld. Zo verscheen in 1854 een opmerkelijk boek, *Licht en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java* - geschreven door de Duits-Nederlandse deïst en natuurwetenschapper Franz Wilhelm Junghuhn - waarin we een debat aantreffen tussen de wereldbeschouwelijke facties die het Nederlandse geestesleven domineerden: christendom, deïsme, pantheïsme en materialisme. Niet alleen biedt dit boek een prachtige illustratie van de richtingenstrijd na 1848, tevens markeert het een overgang van 'verborgen' naar 'publiek' filosofen: van filosofen binnen een loge naar filosofen vanuit een publieke vereniging. Hoe verliep die overgang?

In 1850 resulteerde een interne strijd binnen de Amsterdames maçonnerie in de oprichting van de clandestiene loge Post Nubila Lux. Deze loge werd niet erkend door het Grootoosten - de overkoepelende federatie - dat zich verzette tegen de gedachte van nieuwlichters als Kinker dat de loges 'een stoottroep voor maatschappelijke verbetering' zouden zijn. De leden van deze onafhankelijke loge bepleitten een 'school voor bespiegelende wijsbegeerte' en koesterden twee vakgebieden: 'kritische historiekunde' en de geschiedenis van de filosofie. De toenemende belangstelling voor de natuurwetenschap vroeg tevens om een actuele metafysica van de natuur die het verouderde christendom met zijn supranaturalistische vooronderstellingen diende te vervangen. De gedachte van de 'natuurlijke religie' raakte omstreeks het midden van de negentiende eeuw in een stroomversnelling toen antropologen en natuurvorsers stUdies publiceerden over het natuurlijke leven in Nederlands-Indië. Het meest geruchtmakende werk was zonder meer *Licht en Schaduwbeelden* dat in Post Nubila Lux geboren werd. Junghuhn werd vooral bekend door zijn activiteiten als wetenschapper en inspecteur van de kinaplantages op Java (de bast van de kinaboom bevat kinine) en publiceerde verder onder meer over topografie, geologie, etnografie, botanica en vulkanologie. Tijdens zijn zware tochten door de onherbergzame binnenlanden van Java, Borneo en Sumatra vond hij in alle eenzaamheid de harmonie tUssen zijn eigen wezen en de overweldigende natuur. Hier verloor hij zijn traditionele geloofsopvattingen en verklaarde voortaan te willen behoren tot 'de hooggewelfde kerk waarvan het dak met sterren bezaaid is'. Dankzij zijn reisgetuigenissen konden de broeders van Post Nubila Lux uit eerste hand kennis nemen van de nieuwe 'godsdienst der natuur', *Licht en Schaduwbeelden* werd in groepsverband bestudeerd en de eerste twee drukken (ca. duizend exemplaren) werden door de metselaars op occulte wijze verspreid - dat wil zeggen 'ondergronds' en zonder de steun van boekhandels.

Volgens de historicus Beekman bestaat het werk van Junghuhn uit een nauwgezette reflectie op Spinoza's 'natura naturans':

*"Encoded in Junghuhn's 'scientific' and narrative texts (which together form really one paradigmatic discourse) is a notion of nature that is supreme as any religion and as concrete as the most severe prescriptive law. Nature subsumes allo She is inimitable, beyond human consideration, Spinoza's natura naturans [...] there is no gap between sign and referent".*

*Licht en Schaduwbeelden* heeft als uitgangspunt een gesprek tussen vier natuuronderzoekers die een reis door Java maken. Deze vorsers zijn Dag (Junghuhn zelf, een

deïst), Nacht (een orthodoxe christen), Avondrood (een pantheïst) en Morgenrood (een materialist); de keuze voor deze namen wijst uiteraard op de intentie van de schrijver 'de Verlichting' op beeldende wijze te schetsen. 's Avonds, aan een kampvuurtje, wisselen de onderzoekers van gedachten over het christendom, de zedelijkheid van de Javanen en de bekoorlijke pracht van de natuur. Beurtelings zetten zij hun denkbeelden uiteen en laten ze al filosoferende nog maar weinig van het christendom heel. Dag verwerpt de bijbel en beschouwt de natuur als de enige kennisbron om tot begrip van God te komen. Hij verwerpt de Openbaring, het leerstuk van de verlossing, de goddelijkheid van Jezus en het willekeurige ingrijpen van de Voorzienigheid. Bovendien hekelt hij de christelijke kerken en hun brute pogingen de Javanen te bekeren tot het christendom. Volgens Dag kennen de Javanen een eigen zedelijkheid die zich kon ontwikkelen zonder inmenging van het christendom. Maar ondanks alle voorzichtigheid (een occulte verspreiding, geen vermelding van de aUteur, een keuze voor een literair genre) maakte het boek een storm van kritiek los. Het tijdschrift *De Grondwet* meende zelfs:

*"Nog nimmer is, zoo ver wij althans weten, in onze taal op zoo radicale wijs en zoo onverbloemd de grondslag waarop het Christendom rust aangevallen, als hier in eenige bladzijden geschiedt".*

*Licht en Schaduwbeelden* luidde een periode in van toenemende kritiek op het christendom waarin naarstig werd gezocht naar een wijsgerige fundering van a- of anti-theologische vertogen. In deze roerige jaren vijftig vonden filosofen hun inspiratie bij Spinoza die niet alleen als 'blijde boodschapper der mondige mensheid' en 'martelaar' van de natuurlijke religie kon worden binnengehaald, maar tevens kon worden bijgezet in de galerij van Grote Nederlanders - ook andere zeventiende eeuwse kunstenaars als Vondel en Rembrandt floreerden in het nationale en liberale klimaat. Enkele Junghuhn-sympathisanten begrepen al spoedig dat het vrije denken over God en natuur niet in de loges geïsoleerd diende te blijven. Ook niet in de geseclariseerde Post Nubila Lux. Zij schreven in de zomer van 1855 een prikkelend manifest waarin expliciet werd opgeroepen de loges te verlaten en het wijsgerige denken onder het volk te brengen:

*"Wij houden het er voor, dat het licht der waarheid niet altijd achter de wolken van vooroordeel en bijgeloof verborgen kan gehouden worden; dat die wolken eindelijk door de kracht der overtuiging moeten verdwijnen, en dat het licht zijn weldadig werkende stralen naar alle kanten moet verspreiden".*

De opstellers van deze brochure eisten een maatschappelijke rol op. Ze streefden naar een 'betere' toekomst voor zowel de mens als zijn samenleving en ageerden tegen misstanden en dwalingen van het christendom en zijn verouderde leerstellingen. Uit deze oproep ontstond nog in datzelfde jaar de openbare vrijdenkersvereniging De Dageraad (tegenwoordig de Vrije Gedachte) en op 1 oktober verscheen het gelijknamige tijdschrift.

Schoorvoetend ving nu ook het behoudend liberale tijdschrift *De Gids* aan met kritische verhandelingen over kerk en christendom. Eerder mengde men zich niet graag in heikele discussies - zo kreeg de Spinozist Johannes van Vloten in 1843 een schrijverbod opgelegd omdat hij de Duitse links-Hegeliaan Strauss verdedigd had. In een lang essay over het leven en werk van Spinoza stelde de jurist en filosoof Petrus

van Limburg Brouwer in *De Gids*:

"Onze Duitsche naburen hebben in den vollen zin des woords zich Spinoza toegeëigend; wij Nederlanders hebben langzamerhand door onverschilligheid ons regt op den grooten landgenoot bijkans verloren. Duitschland is zijn tweede vaderland geworden [maar hier werd hij] slechts aangevallen op de meest grove en hatelijke wijze".

Brouwers culturele zelfbeklag resulteerde in een grootscheepse poging van Spinoza weer een Nederlands denker te maken. Dit was zonder meer het geval bij de redactie van het liberaal-atheïstische tijdschrift *De Nederlandsche Spectator* - waarin ook Brouwer prominent aanwezig was. De jaren 1850-1880 worden gekenmerkt door een ongekend aanbod van publikaties over Spinoza en het Spinozisme. Een filosoof als Johannes van Vloten schreef alleen al meer dan zestig publikaties. Grofweg constateren we - met Junghuhn in het achterhoofd - drie cirkels waarbinnen het Spinozisme een rol speelde: calvinisme, pantheïsme en materialisme. Junghuhn mag dan in zijn verslaglegging voor fictie hebben gekozen, representanten van deze 'ideologieën' lieten in toonaangevende bladen als *De Dageraad*, *De Gids*, *De Nederlandsche Spectator*, *De Levensbode* en *De Humanist* wel degelijk van zich horen. De grenzen tussen feit en fictie blijken bij Junghuhn uiterst dun. Welke filosoferende personages kunnen we 'invullen' voor Nacht, Avondrood en Morgenrood?

## Christenen

Vanuit de theologie werd steeds uiterst kritisch op ieder naturalisme en Spinozisme gereageerd. Zo waarschuwde Petrus Hofstede de Groot - de leidsman van de Groningse Richting in de theologie - al sinds de jaren dertig tegen 'atheïsten' die steeds vaker van zich zouden laten horen. In de jaren vijftig is het Spinozisme het mikpunt van zijn kritiek en verwijt hij de propagandisten daarvan een filosofie van het 'zelfbedrog' te hebben geïntroduceerd. Het Spinozisme maakt mensen tot 'alleen-redenaars' waardoor de samenleving verwordt tot een schouwspel 'redekavelende roofdieren'. Impliciet wijst Hofstede de Groot hier op het occulte en esoterische karakter van het Spinozisme in zijn dagen. Kleine filosoferende gezelschappen met eigen wereldbeschouwingen vormden in zijn ogen een directe bedreiging voor de spirituele en kerkelijke eenheid die hij voor ogen had.

Nog krasser bleek het antwoord van de 'kristokraat' Antonius van der Linde in zijn studie *Spinoza. Seine Lehre und deren ersten Nachwirkungen in Holland* (1862) waarin hij een kruistocht voert tegen alles dat naar modernisme riekt. Hij vernietigt het positieve en integere beeld van Spinoza dat sinds de diskwalificatie van Pierre Bayle in de achttiende eeuw opgang deed en grijpt terug op de veroordeling van diens atheïsme. Van der Linde beschrijft Spinoza als een sadist die zichzelf plezierde met het martelen van kleine diertjes, zoals spinnen. Ook hekelt hij Spinoza's 'flauwhartig en kleinmoedig' karakter omdat zijn boeken eerst na zijn dood gepubliceerd werden.

Wellicht vonden orthodoxe theologen zich in dit merkwaardige proefschrift, de Leidse School uitte een beduidend milder oordeel over Spinoza. De predikant Wessel Scheffer

bijvoorbeeld zag in Spinoza een monist" die de ondeelbaarheid en de oneindigheid van het Godsbegrip" op een heldere wijze vorm gaf. We dienen Spinoza te beschouwen, zo stelt hij, als een "Prometheus [in deze] minder kerkelijk-dogmatischen tijd". Nog nadrukkelijker dan bij Scheffer vinden we bij de Leidse theoloog Johannes Hendrik Scholten een poging het Spinozisme te integreren binnen het calvinisme. Het stricte determinisme van Spinoza dient niet te worden weerlegd, maar kan juist uitstekend gecombineerd worden met het determinisme van de calvinistische leer. Zowel Spinoza als Calvijn baseren zich op de absolute soevereiniteit Gods en ontkennen beiden de vrije wil. Bovendien, zo vervolgt Scholten, is de predestinatieleer een andere formulering van Spinoza's opvatting dat de mens niet meer is dan een modus van het Al-Ene. In 1881 kreeg Scholten - ter gelegenheid van zijn veertigjarig jubileum als hoogleraar - een buste van Spinoza aangeboden: de eens zo esoterische Spinoza was een gerespecteerd filosoof geworden. Bovendien was voor Spinoza nu een maatschappelijke rol weggelegd: hij kon immers gecombineerd worden met de moderne theologie en de christelijke verlichting.

## **Pantheïsten**

In 1855 had een groep dissidente metselaars rondom Junghuhn zich losgemaakt van Post Nubila Lux omdat het vrije denken zich niet langer tot de loges diende te beperken. Zij stichtten vrijdenkersvereniging De Dageraad met een gelijkkluidend tijdschrift. In de kolommen van *De Dageraad* werd veel ruimte gemaakt voor de wijsbegeerte die vooral tot doel had argumenten te leveren tegen het christendom met haar dualistische pretenties. In het eerste decennium was een belangrijke rol weggelegd voor de pantheïsten die een spreekbuis hadden in de Zeeuwse notaris en filosoof Alexander François Siffié. In een voordracht over Spinoza in 1859 betoogde hij dat er eindelijk sprake was van een 'Nederlandse filosofie'. De huidige tijd werd gekenmerkt door het pantheïsme en het was Spinoza die als grondlegger van deze traditie beschouwd moest worden. Behalve Spinoza roemde hij tevens de 'historische' inspanningen van Kinker en Markus Polak (de oprichter van Post Nubila Lux). Siffié - ook een vrijmetselaar - schaarde zich in een wijsgerige stroming zoals die zich geleidelijk aan de maçonnerie ontworstelde. Tevens ageerde hij tegen de rol die de filosofie in de negentiende eeuw had toebedeeld gekregen: de ervaringsleer van Comte en het primaat van het empirisme hadden de wijsbegeerte doof gemaakt voor 'de stem des gemoeds' en haar opgesloten in de 'beperkte kring der verstandsbegrippen'. De filosofie dient geen slavin van de wetenschap te zijn maar heeft haar plaats in de 'bovennatuurkunde'. Daarnaast hekelde hij op militante wijze de pogingen van theologen - zoals Scheffer en Scholten - die hun spinozisme "aan den band [leggen] van kerkelijke, schoon in geschrift vervatte, overlevering en gezagsleer, die [hen] de grootste ongerijmdheden en tegenstrijdigheden als hemelspijs doen verzwelgen". Met de dood van Siffié in 1872 verstomde dit kritische geluid ten opzichte van de wetenschap voorlopig. Zijn afkeer van het 'naakte' empirisme deed hem terug verlangen naar de beslotenheid van de loges waar de bespiegeling minder suspect bleek. Na een lange periode van publieke filosofische activiteiten werd hij in 1865 'redenaar' van de Middelburgse loge La Compagnie Durable. Een nieuwe generatie Spinozisten maakte zich echter op voor de publieke omarming van wetenschap en vooruitgang.

## Materialisten

De vierde en laatste hoofdpersoon uit *Licht en Schaduwbeelden* is Morgenrood, de materialist. De materialist werd een radicale figuur geacht die slechts datgene voor waar accepteerde dat gewogen of gemeten kon worden. Voor het bestaan van God, een Opperwezen of wat dan ook toont hij niet de geringste belangstelling. Veel deïsten en pantheïsten presenteerden zich als 'oprechte gelovigen' maar het materialisme werd toch vooral met een goddeloos en zedeloos hedonisme geassocieerd. De Nederlandse materialist bij uitstek was de biochemicus en fysioloog Jacob Moleschott. In 1850 opende hij de befaamde *Materialismusstreit* - met zijn leer van de voedingsmiddelen ('Ohne Phosphor keine Gedanken'). Ook behoorde hij tot de oprichters van de World Union of Freethinkers. In zijn cirkel van kennissen komen we een internationale avant-garde tegen, waaronder Berthold Auerbach, George Henry Lewes, George Eliot, Ludwig Feuerbach, Cesare Lombroso en Elise Reclus. Deze radicale vrijdenkers beschouwden Spinoza als een integere waarheidszoeker die zijn leven onbaatzuchtig in dienst van de wetenschap gesteld had. Niet ten onrechte werd Moleschott onlangs nog door de filosoof Vincent Peters "een Spinoza van de negentiende eeuw" genoemd.

In 1862 verscheen de eerste grote studie van de eeuw die volledig aan Spinoza gewijd was. De schrijver, Johannes van Vloten, had het boek *Baruch d'Espinoza. Zijn leven en werken in verband met zijnen en onzen tijd* opgedragen aan Jacob Moleschott, het prototype van de Spinozistische wetenschapper. Van Vloten richtte zich tot een nieuwe generatie Spinozisten die zich volledig los had gemaakt van iedere metafysica. Bij Spinoza kan geen sprake zijn van pantheïsme of Spinozistisch calvinisme, zo schreef hij, maar Spinoza biedt een humanistisch programma voor hen die niet langer 'Kristen' willen zijn, maar juist 'Mensch' willen worden: mondige burgers die het juk van de kerken van zich afgeworpen hebben en zich met behulp van de wetenschap opmaken voor een 'Hemel op Aarde'. In deze nieuwe, door natuurkennis beheerste tijd dient de *Ethica* als een kompas te worden beschouwd. Het Spinozisme is de verzoening van kennis van de natuur ('natura naturata') en een bespiegelende houding ten opzichte van de natuur ('natura naturans'). Volgens zijn biograaf Mea Mees-Verwey streefde Van Vloten naar een 'gelouterd spinozisme': onbruikbare elementen werden met de mantel der liefde bedekt en bruikbare verder geactualiseerd. Overigens wijdde Van Vloten tussen 1855 en 1880 ruim zestig verhandelingen aan het leven en werk van Spinoza. Deze periode van Spinoza-propaganda wierp in wijsgerig Nederland beslist haar vruchten af: Van Vloten vond in 1862 een onbekende Spinoza-tekst (*Korte Verhandeling over de verbetering van het verstand*) en bezorgde met de filosoof J.P.N. Land een nieuwe Latijnse 'editio definitiva'; internationaal vermaarde Spinoza-bewonderaars als Herbert Spencer, Berthold Auerbach en Ernst Renan bezochten hun Nederlandse geestverwanten; Den Haag kreeg in 1880 een standbeeld van Spinoza aan de Paviljoensgracht; en vanaf 1895 verschijnen de eerste Nederlandse vertalingen van Herman Gorter en Willem Meijer.

## Voorlopige conclusies (1)

In de jaren 1850-1880 leverden naturalistische schrijvers en denkers als Moleschott, Junghuhn, Van Vloten, Van Limburg Brouwer en Vosmaer in de kolommen van

tijdschriften als *De Dageraad*, *De Gids* en *De Nederlandsche Spectator* hun populair-wijsgerige bijdragen aan het maatschappelijke en culturele debat. Aan het einde van de jaren zeventig bereikte deze 'beweging' haar eerste hoogtepunt toen Vosmaer, alias Flanor, de columnist van *De Nederlandsche Spectator*, een overzicht maakte. Tot de filosofische voorhoede rekende hij pantheïsten, deterministen, atheïsten en 'Dageraadsmannen'. Deze 'beweging' deelde een monistisch denken waarin de verbondenheid met de natuurlijke en sociale leefomgeving beleden werd. Centraal stond de belangstelling voor de 'eeuwig naturende natuur' (monisme) en de zedelijke opvoeding (ethiek), maar daaruit trok men tevens politieke consequenties - zoals Spinoza dat overigens in de zeventiende eeuw reeds had gedaan. Van Limburg Brouwer bracht als radicale liberaal de jaren 1864-1868 in de Tweede Kamer door; A.F. Sifflé werd als aanhanger van Donker Curtius gemeenteraadslid te Middelburg en was onder meer eigenaar en hoofdredacteur van de *Zeeuwsche Courant*, het eerste 'politiseerende' (liberale) dagblad van Zeeland; Van Vloten was als spreker actief in de politieke vereniging De Unie; en Moleschott mocht na zijn naturalisering tot Italiaan zelfs senator worden in Rome. Kennis van de mens, zijn aard, en zijn omgeving zou een 'nieuwe tijd' moeten realiseren waarin de mens eindelijk 'Mensch' en de vormgever van zijn eigen toekomst zou worden. Met andere woorden, deze nieuwe generatie humanistische filosofen eiste nadrukkelijk een maatschappelijke rol op: het Nederlandse volk diende opgevoed en mondig te worden; de wijsgeer richtte zich vooral op opvoeding en onderwijs, politieke partijen, vrijdenkers- en wijsgerige verenigingen.

### **Van publieke naar verborgen filosofie: Hegelianisme**

Toch bleef de door Van Vloten aangekondigde 'Hemel op aarde' uit en menig filosoof zag zich genooddaakt het aanvankelijke optimisme over rede en wetenschap te temperen. De wetenschappen hadden zich niet alleen geconsolideerd, maar tevens de fragmentering ('menigvuldiging') van de wereld versneld, zo meenden Spinozistische critici als Marius Lotsy - een 'leerling' van Van Vloten. Binnen de eging weerklonk steeds vaker de scepsis ten opzichte van de pretenties van de moderne wetenschap. Toonaangevende academische filosofen als Pierson, Opzoomer, Bellaar Spruijt en Van der Wijck gaven alle prioriteit aan het empirisme en kritiseerden de metafysisch-speculatieve en vaak monistische standpunten die de buiten-academische wijsbegeerte beheersten. Aan de universiteiten won het neo-Kantianisme aan invloed dat zich vooral richtte op de filosofische grondslagen van de wetenschappen. Eclecticisme en metafysische speculaties, zo populair in de wijsgerige beweging, werden met harde hand afgewezen en louter .Kant werd nog als modern filosoof bestudeerd. Zo toonde de neo-Kantiaan Bellaar Spruijt een onverholen afkeer van de gepopulariseerde en vaak eclecticische filosofie en schroomde hij niet figuren als Van Vloten belachelijk te maken. In deze sfeer voer in 1901 de neokantiaan en sterrenkundige Antonie Pannekoek in *De Kroniek* uit naar Bierens de Haan - op dat moment de spreekbuis van de beweging:

*"Nu staat het u vrij om te zeggen dat ge 't niet met Kant eens zijt. Maar het gaat toch niet aan, de filosofische stelsels als een veld te beschouwen, waar iedereen naar hartelust kan grasduinen om hier en daar wat gedachten van verschillende denkers bij elkaar te garen".*

Het moest maar eens afgelopen zijn met dat gespeculeer en dat achterhaalde eclecticisme. De erfgenamen van de naturalistische en post-maçonnieke wijsbegeerte, zoals de genoemde Spinozist Marius Lotsy, zagen zich gedwongen hun houding over wetenschap en vooruitgang te nuanceren. De wetenschap had haar beloftes met ingelost, het zicht op het 'Al-Ene' leek volledig vertroebeld, en gevestigde filosofen poogden hun vakgebied van nieuwlichters verschoond te houden. Men vond aansluiting bij de zojuist ontwaakte literaire en politieke beweging van Tachtig die zich vormde rond het in 1885 opgerichte tijdschrift *De Nieuwe Gids* - geredigeerd door Frederik van Eeden, Willem Kloos, Albert Verwey en Frank van der Goes. De redacteurs kenden elkaar uit een Amsterdamse studentenclub met de veelzeggende naam Flanor, en men toonde in deze kring veel bewondering voor de 'oude garde', waaronder Van Vloten, Van Limburg Brouwer en Vosmaer (Flanor). Van hen erfde Tachtig aanvankelijk ook de belangstelling voor het spinozisme: Herman Gorter publiceerde in 1895 een vertaling van de *Ethica*; H.P. Bremmer liet zich in zijn esthetica door Spinoza's geometrische methode inspireren; Van Eeden leerde van Spinoza dat een filosoof de 'taal van het volk' dient te spreken; en bovendien trouwden Van Eeden, Willem Witsen en Verwey allen met de dochters van Van Vloten. 'Geschoold' in deze traditie was Lotsy aanvankelijk de belangrijkste wijsgerige en politieke medewerker van *De Nieuwe Gids* en ontpopte hij zich als een fanatiek criticus. Zo meende hij dat het liberalisme gestorven was omdat het geen idealen meer koesterde maar 'wetenschappelijke pretenties' monopoliseerde. Ook schreef hij over 'wetenschappelijke grootheidswaanzin' en 'maniakale Kantverafgoding'. In 1888 werd de latere Hegeliaan Gerardus Bolland aangetrokken als medewerker waardoor de wijsgerige aanval op positivisme en materialisme geïntensiveerd werd.

Onder invloed van Tachtig en Bolland kreeg de wijsgerige beweging steeds meer belangstelling voor een subjectivistisch idealisme; we constateren een overgang van het denken over een wereldbeschouwing (empirisme/objectivisme) naar het denken over een levensleer (nativisme/subjectivisme). In het artikel 'Levensleer en Spinozisme' (1897) ging Bierens de Haan uitvoerig in op de breuk die zich in de jaren negentig voltrok tussen het denken over een wereldbeschouwing (zo cruciaal voor de 'oude' Spinozisten) en over een nieuwe levensleer (zo cruciaal voor Tachtig). Vanuit onze optiek zouden we ook kunnen stellen dat de filosoof hier afrekenet met het 'verlichte' ideaal van de naturalisten en een nieuw pleidooi houdt voor een esotherische benadering van de wijsbegeerte. Het is dan ook niet verwonderlijk dat hij - behalve wijsgerige verhandelingen - tevens aandacht besteedde aan recent verschenen boeken over 'okkultisme', *petites religions*, mystiek en de bekoorlijke pracht van de natuur. De 'oude' wereldbeschouwing, zo merkte Bierens de Haan op, was in wezen een naturalistische ethiek waarin het denken in termen van goed en kwaad geformuleerd werd. Het betrof een poging het eigen denken in te passen in het 'algemeen-gebeurende' waarmee de geest gereduceerd werd tot een onderdeel van objectief meet- en weegbare 'kausale reeksen'. Dankzij dit empirisme is de wereldbeschouwing steeds kwantitatief van aard en heeft zij geen oog voor de kwalitatieve verschillen tussen mensen en hun bijzonderheden. In het denken over een levensleer staat de filosofische erkenning van het 'bijzonder innerlijke' voorop en wordt de geest een autonome werking toegedacht. De geest maakt geen deel uit van objectieve causale processen en wordt vooral beroerd door schoonheid en lelijkheid. In tegenstelling tot de wereldbeschouwing

is de levensleer alereerst een idealistische esthetica: het leven moet tot een individueel en collectief kunstwerk worden verheven. De verschillen tussen mensen verklaart hij uit de aangeboren eigenschappen van het individu (nativisme) - een grotere breuk met het verlichtingsproject lijkt nauwelijks denkbaar.

Dankzij dit beleden idealisme en subjectivisme werd de beweging vooral een 'cultuurbeweging' die sympathie koesterde voor de esthetica van Tachtig, de mystieke levensleer van Bierens de Haan en de zuivere rede van BoHand. Dit idealisme bood immers een wijsgerige legitimering van het artistieke subjectivisme dat in deze kring beleden werd. Gedreven, maar zeker niet altijd heldere filosofische polemieken vinden we tijdens het *fin de siècle* in tijdschriften als *De Nieuwe Gids*, *De Kroniek*, *Tweemaandelijksch Tijdschrift*, *De Nieuwe Tijd* en *De Beweging*. De kerngedachte van Bierens de Haan - dat de norm der waarheid slechts in onszelf te vinden is - vond veel weerklank maar bevestigde de onoverbrugbare kloof die ontstaan was tussen universiteit en beweging. Was het in de eerste fase van deze beweging vooral Spinoza die de gemoederen wist te beroeren, vanaf 1900 blijkt Hegel de voornaamste inspiratie bron (het Spinozisme kon zich handhaven dankzij Hegeliaanse interpretaties waarin Spinoza's Substantie en Hegels Idee in elkaar werden geschoven). Toch blijft deze Hegel-herleving opmerkelijk, want gedurende de negentiende eeuw was het Hegelianisme in Nederland eigenlijk afwezig. In 1892 merkte Abraham Kuyper dan ook zonder schroom op dat 'een hoogleraar die thans nog het stelsel van Hegel als zoodanig bepleitte, niet op de hoogte van zijn tijd zou zijn'. Ook de psycholoog en filosoof Gerard Heymans - wellicht de meest originele filosoof van deze periode - meende dat het geslacht dat nog geloofde in een post-Kantiaans idealisme in de jaren negentig volstrekt uitgestorven was.

Ruim een decennium later maakte de Kantiaan Arthur de Sopper in *Hegel en onze tijd* (Leiden 1908) melding van een Hegeliaanse wedergeboorte die het filosofisch leven opnieuw van een geweldige impuls voorzag - vergelijkbaar met de 'ontdekking' van Spinoza in de jaren vijftig. In zijn boek beschreef hij de nieuwe inventaris van de Hegeliaanse cultus in Nederland: allereerst kreeg Nederland in 1896 een eerste Hegeliaanse hoogleraar (Bolland) die de best bezochte colleges van alle faculteiten verzorgde ('meer dan ooit een Nederlandsch collega voor hem'); daarnaast telde het geestesleven Hegeliaanse literatoren, theologen, historici en juristen; in de politieke marge waren 'Krypto-Hegelaars' actief; en ten slotte drong de filosofie ook tot vrouwen door ('Hegelaressen'). Deze onverwachte hausse is zonder twijfel het meest spectaculaire element van deze episode uit de geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Maar hoe konden Kuyper en Heymans - toch niet de geringste intellectuelen - zich zo vergissen in de veerkracht van het Hegelianisme? Ten minste vier facetten spelen hierbij een rol.

## 1 Civilisatie-kritiek

Opnieuw vinden we de wortels van een herleving, in dit geval van Hegel, niet aan de universiteiten waar het neo-Kantianisme de toon zette, maar juist daarbuiten. De universiteiten maakten een succesvolle periode van wetenschapsbeoefening door en brachten de vaderlandse wetenschap mondiale erkenning. Zo kreeg de scheikundige

Van 't Hoff in 1901 de Nobelprijs, de natuurkundigen H.A. Lorentz, P. Zeeman (1902) en J.D. van der Waals (1910) ontvingen dezelfde prijs, en op wiskundig gebied boekten L.E.J. Brouwer en G. Mannoury internationale successen. In het kielzog van deze ontwikkeling nam ook de kritiek op wetenschap en vooruitgang toe. Volgens De Sopper werden de jaren negentig beheerst door "het agnosticisme, gericht op het *Diesseitige*, waarbij de bovenzinnelijke, geestelijke wereld steeds verder wegnevelde". De moderne mens zou geheel in de greep van 'het exacte' zijn geraakt waardoor hij nog louter economisch dacht en in plaats van een 'wereldheerscher' een 'wereldslaaf' geworden was. De huidige Nederlander, zo stelt De Sopper, is "een verlengstuk van de machine, afhankelijk van het machinale raderwerk". Vanwege de eenzijdige gerichtheid van het huidige wetenschappelijke denken worden menselijke relaties in toenemende mate 'gemediatiseerd' waardoor 'nevenverschijnselen' - zoals het geestelijk leven - uit het zicht verdwijnen.

Deze cultuur- en civilisatiekritiek uitte zich vooral in twee buiten-academische kringen die elkaar overigens veelvuldig overlaptten. Enerzijds was daar de generatie van Tachtig en anderzijds het zich snel uitbreidende occulte landschap bestaande uit spiritisten, theosofen, anarchisten, kolonisten en kunstenaars. Zo telde de theoloog Pieter Daniel Chantepie de la Saussaye in 1914 ruim vijfhonderd actieve theosofen in Nederland, evenveel als in Frankrijk en ruim het vijfvoudige van de aanhang in Duitsland. Anton Constandse wees in 1976 op het feit dat de omvang van de Nederlandse anarchistische beweging in West-Europa slechts werd overtroffen door Spanje. De wijsgerige beweging bestond uit een bont amalgaam van critici van de moderne samenleving die in de filosofie een reservoir van argumenten aantroffen om het wezen van de samenleving te kritiseren. Bovendien wenste men hier en nu alvast te beginnen met de opbouw van een *Jenseitige* samenleving: de salon, de loge, de wijsgerige vereniging, het volksgebouwen de kolonie waren de zichtbare uitdrukking van een filosofisch leven dat met de stichting van de Internationale School Voor Wijsbegeerte te Amersfoort (1916) een voorlopig hoogtepunt bereikte. De stichting bewees dat de filosofie zich in eerste instantie diende terug te trekken uit het publieke domein, weliswaar in de hoop dat vanuit de verborgen marge ooit een 'betere wereld' te voorschijn zou komen. Een van de oprichters, de sociaal-filosoof Clara Wichmann, noteerde in 1918:

*"Men kan de Amersfoortsche cursussen beschouwen als een oase temidden van een dorre wereld - of als het begin eener algemeene lente. In het eerste geval zal men zich graag in de ISVW terugtrekken, omdat het daar beter, zuiverder, harmonischer is dan elders; en de rest van de wereld zal men laten zoals zij is. Beseft men echter het Amersfoortsche onderwijs als een voorbode van komende algemeene ontwikkelingen, dan begrijpt men daarmee ook, dat Amersfoort een taak heeft, grootscher dan die van het bevorderen van gemoedsrust en wijsgeerig inzicht bij enkelingen".*

## **2 Lekenfilosofie**

De loges, genootschappen en verenigingen werden gewoonlijk gedomineerd door een sterke persoonlijkheid. Hier gold niet het diploma of de gegoede afkomst, maar vooral het charisma. In Amsterdam was de theosoof 'Mevrouw de Neufville' een bijna

mythische gestalte; de Spinozist Willem Meijer werd door zijn leerlingen 'Meijer-Spinoza' genoemd waardoor boodschapper en profeet met elkaar geïdentificeerd werden; Helene Mercier werd 'een Heilige van den tegenwoordigen tijd' genoemd; en Sassen merkte over Bolland op dat "voor een aantal leerlingen de figuur van den Meester welhaast heroïsche afmetingen heeft aangenomen". Het ideaal van de 'goeroe' domineerde de wijsgerige beweging, of zoals De Sopper de wijsgerige sfeer in zijn dagen typeerde: "Wie een absolute waarheid heeft ontdekt of uitgevonden, en met een behoorlijke dosis zelfaffirmatie als leermeester der wijsheid optreedt om anderen in haar tempel binnen te leiden, is de man van den dag". Het gehoor van deze gezelschappen was uiterst divers. In de winter van 1901-1902 hield Frederik van Eeden een serie voordrachten in Amsterdam en Hilversum over het geestelijk leven van zijn dagen. Onder de toehoorders trof hij 'volslagen vrijdenkers of materialisten, theosofen, streng-geloovige katholieken, orthodox Gereformeerden, modern-protestanten, vrijzinnig-katholieken, personen zonder bepaalde religieuze overtuiging, sociaal-democraten, vrije socialisten, revolutionair- en christen-anarchisten, vrijzinnig democraten en liberale kapitalisten' aan. Tijdens het *fin de siècle* verschenen meer boeken, brochures en polemieken dan ooit en het is dan ook niet verwonderlijk dat er in 1907 eindelijk ernst werd gemaakt met een filosofisch tijdschrift.

Volgens De Sopper waren de lezers naarstig op zoek naar de meest uiteenlopende denkbeelden en hij constateerde dat zijn tijd in het teken stond van 'philosophigheid en diepdoenerij'. De wijsgerige beweging bestond uit voormalige leken "die tot voor kort ten opzichte van den loop van het wijsgeerig denken nog volkomen in den staat der onschuld [verkeerden]". De breuk met de kerken en de afkeer van het heersende 'feitalisme' had een algehele twijfel aan vastigheden tot gevolg. Of zoals De Sopper schreef: "Het cement der samenleving laat los." In deze broeierige atmosfeer trad in 1896 Gerardus Bolland naar voren. Hij was de meest expliciete vertegenwoordiger van deze nieuwe generatie filosofische 'doe't zelv's'. Bolland was een autodidact, bestudeerde de polemieken in *De Dageraad* en schreef zijn eerste bijdragen voor *De Nieuwe Gids*.

### 3 Bolland

In 1896 kreeg Bolland de vacante hoogleraarszetel te Leiden. Twee jaar later publiceerde hij *Hegel. Eene historische studie* waarmee hij een Hegel-herleving inluidde. Hegeliaans filosoferen bleek 'Nederlands' filosoferen: woorden als Hegelen, Hegelarij en Hegelaressen waren omstreeks de eeuwwisseling al opgenomen in het Nederlandse vocabulaire. Bolland was een geweldig orator, trok volle collegezalen en beperkte zijn voordrachten niet tot Leiden. Ook in Amsterdam, Rotterdam, Den Haag, Delft, Utrecht, Nijmegen, Groningen en België verzorgde hij zijn referaten. Zijn bonte mengeling van Hegeliaanse filosofie en militante civilisatiekritiek, gecombineerd met zijn opvallende verschijning, verschaften zijn colleges bovendien de nodige amusementswaarde. Niet alleen bracht Bolland meer eenheid in de versnipperde wijsgerige beweging, in hem kwam bovendien een 'dode tekst' tot leven. Bolland was de wijsbegeerte, of zoals de dichter Albert Verwey in 1896 verwoordde: "Nog nooit heb ik zoo de onpersoonlijkheid van het geschrevene zien verdwijnen onder de persoonlijkheid van het gesproken woord [...] die hartstocht en die natuurlijkheid, die oprechtheid en die verzekerdheid, waardoor hij een nieuwen tijd vertegenwoordigt aan een oude universiteit."

Voor de academische wetenschap had de filosoof geen goed woord over en zijn houding deed hem van zijn collegae vervreemden. Disputen met onder meer Jelgersma en Heymans liepen op een fiasco uit omdat Bolland's dogmatiek geen debat mogelijk maakte. In zijn zuivere rede is de rede zichzelf bewust geworden; het is dan de volstrekte uitdrukking van de waarheid die vorm heeft gekregen in overgeleverde vertogen, zoals de Evangelien. De zuivere rede betrof een sleutel om de *logos* te ontsluiten die achter een beeldige (kunst) en zinnebeeldige (religie) symboliek schuil zou gaan. De studie van de zuivere rede - een moeizaam en complex lees- en leerproces - had tevens het karakter van een rite de passage. Zij die zich na vele jaren van studie eindelijk de zuivere rede hadden eigen gemaakt kregen het gevoel tot een nieuwe elite te behoren. Daar meningsverschillen met de meester onmogelijk waren ontstond al spoedig een gesloten kring van getrouwe Bollandadepten die bovendien over een zeer specifiek begrippenapparaat beschikten. De uitspraak 'In Holland spreekt men Bolland's' werd veel gehoord. Doordat Bolland's Hegeliaanse filosofie te eigenzinnig van aard was en de zuivere rede weinig kans maakte aan de door het neo-Kantianisme gedomineerde universiteiten, was de 'Hegelarij' bij voorbaat al gedoemd tot een esoterische wijsbegeerte.

#### **4 Systeemdenken**

Bolland wist door zijn persoonlijk optreden meer eenheid te brengen in de diverse en diffuse beweging: vrijdenkers, anarchisten, theosofen en rozenkruisers 'bekeerden' zich tot het Hegelianisme. Zeer expliciet komen we deze achtergrond tegen bij Jacob Hessing, de Hegeliaanse filosoof die als hoogleraar na Bolland's dood in 1922 de erfenis van de meester nog geruime tijd beheerde in het Bolland Genootschap. Hessing was aanvankelijk een kunstenaar uit de generatie van Tachtig - hij was als decoratief tekenaar verbonden aan de werkplaats van de bekende architect P.J.H. Cuypers. Omstreeks 1890 werd hij anarchist en schreef hij bijdragen voor het blad *Licht en Waarheid* dat geleidelijk in theosofische richting evolueerde. Omstreeks 1900 verruilde Hessing onder invloed van Bolland zijn theosofie voor het Hegelianisme. Ook Jannes Wattjes, een andere vooraanstaande Hegeliaan, was begonnen als theosoof.

Concurrerende stromingen, zoals de theosofie, dienden hun programma's aan te passen aan deze Hegeliaanse trend. Zo nodigde de Amsterdamse Theosofische Vereniging in 1907 en 1908 de Duitse filosoof Rudolf Steiner uit en vroeg men hem een curriculum rondom het thema 'Theosofie & Hegel' te verzorgen. De vatbaarheid van de toevoorders voor Bolland's Hegelarij moet vooral verklaard worden uit hun relatieve onschuld. Dankzij Bolland/Hegel kwamen velen voor het eerst in aanraking met de wijsbegeerte - voor velen was filosoferen niets anders dan 'Hegelen'. Deze eenzijdige scholing maakte dat zij weinig kritisch stonden tegenover alomvattende wijsgerige systemen, zo meldde De Sopper. Verder signaleerden zowel Van Eeden als De Sopper een vermoeidheid ten opzichte van het debat dat steeds zo populair geweest was onder vrijdenkers en socialisten: "De mensen zijn het gedurige over en weer praten van voor en tegen moe geworden." (De Sopper) Het Hegelianisme, met zijn eenheid van de tegendelen, wilde juist die dichotomieën overwinnen. Bolland's zuivere rede was zo'n overbrugging en geschikt "om met een breeden filosofischen armzwaai in een

ommezien allerlei groote problemen op te lossen".

Voor anderen echter getuigde de 'Hegelarij' van arrogantie en grootheidswaan. De econoom en filosoof Joop van Santen sprak van het Bollandisme als "een bron van primitieve verhoovaardiging". Fervente aanhangers zouden uitblinken in een 'quasi-wijsgerig jargon' waardoor zij niet meer door hun naasten konden worden begrepen. Ook in tijdschriften als *De Dageraad* weerklonken klachten over het onbegrijpelijke vocabulaire van de Hegelianen. Zo persifleerde een zekere Overstra Bolland niet zonder ironie: "Onbeacht het parasunetische uwer suppositie, als zouden wij ons als materialisten poneren, in welke waan gij uwer acerbe adgressie richt tegen ons." Maar op welke wijze we de erfenis van Bolland ook mogen interpreteren, in de geschiedenis van de filosofie in Nederland treffen we geen vergelijkbare populistische figuren aan die een grotere invloed op hun gehoor wisten uit te oefenen dan deze opzienbarende gestalte. Velen kijken dan ook al reikhalzend uit naar de lang beloofde Bolland-biografie van Willem Otterspeer die nog dit jaar zal verschijnen.

### **Voorlopige conclusies (2)**

Ondanks het sterk hypothetische karakter van deze bijdrage is uit het voorafgaande gebleken dat zowel het Spinozisme en het Hegelianisme zich in Nederland vooral presenteerden als 'ideologieën'. Zo kon het Spinozisme met enig succes het moderniseringsproces van de Nederlandse samenleving begeleiden en legitimeren en bood de *Ethica* tegelijkertijd een alternatieve metafysica in een periode waarin de kerken en supranaturalistische vooronderstellingen minder vanzelfsprekend werden. De 'ontdekking' van Spinoza en de inspanningen van naturalisten en Tachtigers legden de basis van een (populair) filosofische cultuur en infrastructuur die in het *fin de siècle* tot volle wasdom kwam. De filosofie hoefde toen niet meer exclusief stelling te nemen tegen de kerken en de orthodoxe theologie (de gebruikswaarde van het Spinozisme bij uitstek), maar diende in toenemende mate tegenover de moderne samenleving te worden geplaatst. Het mystieke Spinozisme van Bierens de Haan en de zuivere rede van Bolland beperkten zich zelden tot louter filosofische uiteenzettingen, maar waren tevens een uitdrukking van de wens het geestelijke, het culturele, het geniale, het oorspronkelijke en het artistieke te benadrukken in een 'kultuurloze' en mechanistische samenleving. De filosofie, zo schreef Bierens de Haan, is de uitdrukking van ons "beschouwelijk temperament" en dient stelling te nemen tegen het concrete, het tijdelijke, de voortschrijdende arbeidsdeling, de industrialisatie, het consumentisme, de verkeersdruk en de aantasting van de natuur. "Wij zijn allen nazaten van Rousseau", luidde zijn conclusie.

In het verleden hebben historici veelvuldig betoogd dat het wijsgerig leven zich in Nederland kenmerkte door eclecticisme en afwezigheid van filosofische sectes. Toch moeten we deze stelling voor de negentiende en twintigste eeuw nuanceren. Het Spinozisme en Hegelianisme laten juist zien dat hier sprake was van cultvorming en hermetisch denken. Terecht merkte Bierens de Haan in 1907 op dat de eerste fase van de 'wijsgeerige beweging' gekenmerkt werd door haar theologische karakter: "Deze wijsbegeerte hing omstreeks 1860 samen met de kwestie der moderne theologie, ja het waren de moderne theologen zelf, die de wijsbegeerte - opnieuw *ancilla theologiae* -

aanwendden uit deze zeker nobele, maar toch in haar apartheid onwijsgeerige bedoeling." Spinozisten als Van Vloten waren geen wijsgeren, zo vervolgt hij, maar denkers die "wapenen leenden uit het wijsgeerig arsenaal van Spinoza". Het leidt geen twijfel dat de wijsgerige beweging zich volledig ontwikkelde binnen een 'dominees-context', maar tegelijkertijd moeten we ook vaststellen dat de opkomst van deze beweging juist mogelijk werd gemaakt door die context. Deze gedachte bevestigt de opmerking van de publicist F. Sierksma die in 1965 schreef dat de 'Hollandse beschaving' van de vorige eeuw eenvoudigweg nooit begrepen kan worden zonder de 'culturele institutie' die we met het begrip 'dominee' aanduiden. In die eeuw vervulde menig dominee een publieke rol bij uitstek en was hij steeds aanwezig in voorhoedegevechten rondom volksverlichting, onderwijs en de sociale kwestie. Spinozisten en Hegelianen namen deze rol dankbaar over van de dominees.

Een voorlopige breuk met deze publieke rol vinden we tijdens het *fin de siècle*. Buitenkerkelijkheid lijkt dan weliswaar een geaccepteerd patroon geworden, maar ontegenzeggelijk floreert een nieuwe behoefte aan 'seculiere kerken' en metafysische waarheden met een absoluut karakter. Cults, loges, wijsgerige verenigingen en utopische gemeenschapjes oefenden tijdelijk hun bekoring uit. Omstreeks 1900 was deze filosofie vooral gericht op het formuleren van een levensleer, maar ondanks de enorme toename van het aantal geïnteresseerden in de wijsbegeerte scheen haar maatschappelijke rol volledig uitgespeeld. Het denken over een levensleer bepaalde hoofdzakelijk de sociabiliteit binnen gesloten kringen en genootschappen. Het in 1907 opgerichte *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* was dan ook geen vakblad, aldus Bierens de Haan, maar juist een 'kultuurblad'. De nieuwe taak van de wijsbegeerte was gelegen in "de opvoeding van het intellect tot zijn volheid [en] de verkondiging van een volle en harmonieuze levensleer". In deze wijsbegeerte vonden velen een antwoord op de wording van een 'diesseitige' samenleving. Een publieke, dat is politieke, rol werd niet langer geambieerd, want, zoals Bolland het in 1904 stelde, "het maatschappelijk vraagstuk heeft een slechte oneindigheid". Opnieuw dook de filosofie onder in de verborgenheid van genootschapjes, loges en verenigingen. Menig filosoof beschouwde deze ontwikkeling echter als een grote teleurstelling: de ontluikende anti-democratische beweging van het interbellum zou haar politieke theoretici dan ook dankbaar recrutereren uit de occulte kringen van het Spinozisme en Hegelianisme.

### **Geselecteerde literatuur**

E.M. Beekman, 'Junghuhn's perception of Javanese nature' in: *Canadian Journal of Netherlandic Studies*, 1991.

J.D. Bierens de Haan, 'Een wijsgeerige beweging in Nederland' in: *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 1907.

J.D. Bierens de Haan, 'Levensleer en spinozisme' in: *Tweemaandelijksch Tijdschrift*, 1897.

G. J.P.J. Bolland, *Zuivere Rede. Een boek voor vrienden der wijsheid*. Leiden 1904.

P.D. Chantepie de la Saussaye, *Geestelijke stroomingen*. Haarlem 1914.

Frederik van Eeden, *De blijde wereld. Reden over mensch en maatschappij*. Amsterdam 1903.

F. Gunst, *De onafhankelijke loge Post Nubila Lux te Amsterdam*. Amsterdam 1884.

Lien Heyting, *De wereld in een dorp: schilders, schrijvers en wereldverbeteraars in Laren en*

*Blaricum 1880-1920*. Amsterdam 1994.

H.G. Hubbeling, 'Calvinistisch spinozisme' in: *Bzzzleten* 121, 1984.

Margareth C. Jacob, *Living the Enlightenment. Freemasonry and politics in eighteenth-century*

*Europe*. New York/Oxford 1991.

F. W. J unghuhn, *Licht en schaduwbeelden uit de binnenlanden van] ava*. Amsterdam 1854.

A.W. Kroon, 'Levensschets van F.W.Junghuhn' in: *De Dageraad*, 1864.

P .A.S. van Limburg Brouwer, 'Spinoza: het leven van een denker' in: *De Gids*, 1855.

C. Offringa, Johannes van Vloten, 'Aufklärung en liberalisme' in: *Bijdragen en mededelingen over*

*de Geschiedenis der Nederlanden*, 1969.

V.J.B.M. Peters, *Jacob Moleschott: de eenheid des levens*. Baarn 1989.

J.] Poortman, *Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte*. Amsterdam-Antwerpen 1948.

J.J. Poortman, 'Post Nubila Lux' in: *Theosophia*, 1937.

J. Plat en M.R. Wielema, *Paulus van Hemert. Gezag en grenzen der menselijke rede*.

Baarn 1989. K.H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland*. Haarlem 1922.

F. Sassen, *Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw*. Amsterdam 1947.

J. van Santen, Weimar 1933. *Demokratie tussen fascisme en kommuniSme*. Nijmegen 1983.

H.J. Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders*. Assen 1988.

A.F. Sifflé, 'Verhandeling over B. de Spinoza voor het Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen'

in: *De Dageraad* 1859.

W. Scheffer, 'Spinoza in een nieuwe gedaante' in: *Godgeleerde Bijdragen* 1863.

J.W. Schulte Nordholt, 'Mythe en grandeur van het heilig ambt' in: J.J. Buskes en Nico Rost, *Daar gaat een dominee voorbij*. Amsterdam 1965.

Peter Sep, 'De receptie van Licht en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java' in: *Indische*

*Letteren* 1987.

F. Sierksma, Herinnering van een vreemde eend in de dominees bijt in: *Buskes & Rost* 1965.

A.J. de Sopper, *Regel en onze tijd*. Leiden 1908.

Siebe Thissen, "Vrij van praal en zinnelijkheid". De wijsbegeerte en de vrijmetselarij in de negentiende eeuw' in: *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* - themanummer 'Verlichting' (1994); id., 'Een wijsgerige beweging en haar cultuurtaak' in: *Wijsgerig Perspectief* (5, 1993/1994); id., 'De reddingssloep Nederland is zinkende' in: *Filosofie Magazine*, 3, 1995.

Albert Verwey, 'Bollands Rede' in: *Tweemaandelijksch Tijdschrift*, 1896.

Clara Wichmann, 'Amersfoort en de wereld buiten Amersfoort' in: *Mededeelingen van de ISW*,

1918.

Herman Wolf, *Persoonlijkheid en geestesleven. Wijsgeerige en letterkundige studies*. Haarlem 1927.

