

HOOFDSTUK 3

PROMETHEUS VAN HET NIEUWE DENKEN. MODERNE THEOLOGEN EN VRIJDENKERS OVER SPINOZA

'De "moderne mensch" is voor zijn eigen bewustzijn misschien een oprecht en vroom Christen, maar hij verhoudt zich kritisch tot de traditioneel-Christelijke cultuur; het Christendom van den Bijbel van kerkelijke leer en kerkelijke moraal is voor hem tot probleem geworden. Hij zal er misschien ten deele mee instemmen, waarschijnlijk voor een grooter deel ook niet, maar hij verwacht niet anders. Boven hem staat niet meer het gezag eener Christelijke eenheidscultuur.'

(K.H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland* - 1922)

3.1 Theologie als medium van de filosofie

De poging christelijke grondslagen van moraal en cultuur te vervangen door natuurfilosofische en pantheïstische is niet louter een aangelegenheid van literair-wijsgerige vrijegeesten als Junghuhn en Auerbach. We vinden hier weliswaar een kritische distantie tot het christendom en de kerkelijke moraal, maar ook een nieuw pleidooi voor een authentieke of oorspronkelijke eenheidsbeleving. Voor de 'rechtzinnig geloovige' Junghuhn wortelt die beleving in de scheppende en alomvattende natuur, en Auerbach roept Spinoza uit tot de Jezus van het pantheïsme - de nieuwe wereldbeschouwing die zich expliciet fundeert in een 'al-enige' natuur of ongedeelde werkelijkheid.

De werken van Junghuhn en Auerbach zijn geen anomalieën maar maken deel uit van een groeiende beweging of cultuur die zich, enerzijds, bewust is van het problematische karakter van het traditionele christendom, en anderzijds, geen genoegen neemt met het modernisme van Kant waarin de kloof tussen mens en kosmos voorgoed een gapende blijft. Gedurende de gehele negentiende eeuw wordt dat traditionele christendom steeds verder uitgehold, maar ook theologen zelf nemen het voortouw in die ontwikkeling. Men spreekt in dit verband doorgaans van de 'moderne theologie', hoewel dit modernisme vaak een antimoderne kritiek op Kant en de status van de wetenschap behelst (1). Nederlandse religieus-wijsgerige denkers als Petrus Hofstede de Groot, Cornelis Opzoomer, Johannes Scholten, Sytze Hoekstra, Allard Pierson en Abraham Kuenen hebben allen een cruciale rol gespeeld in dit proces. Deze in de greep van de rede geraakte modernisten aanvaardden veelal een historisch-kritische bijbelwetenschap, pogen natuurwetenschap en geloof met elkaar te verzoenen, en nemen afscheid van bovennatuurlijke waarheden. Net als Junghuhn en Auerbach zoeken ook zij hun toevlucht tot de wijsbegeerte, in de hoop bouwstenen te vinden voor een vernieuwd en verjongd geloof dat het gesprek weer kan aangaan met de moderne samenleving.

Hoe verhoudt dit modernisme zich tot het traditionele christendom? In zijn studie *Het modernisme in Nederland* (1922) merkt de Leidse hoogleraar Karel Hendrik Roessingh

(1886-1925) op dat het begrip modernisme zich nauwelijks laat definiëren. Het verwijst naar een complex proces van maatschappelijke en geestelijke ontwikkelingen waarin geen plaats meer is voor 'nauw-afgegrensde richtingen':

"Het Modernisme vervloeit voortdurend in de geestelijke wereld van Nederland. Een beweging als het Modernisme vervloeit naar rechts en naar links. Dat neemt niet weg, dat traditie-lievende wezens, als mensen zijn, zich nog wel tot zekere groepen kunnen vereenigen, tot 'de modernen', onder wie dan vele gemeenschappelijke herinneringen, een gelijksoortige stemming, gelijke belangen verbindend werken; dat neemt niet weg, dat factoren van een niet-principiële aard, als daar zijn al de veelsoortige kerkelijke aangelegenheden, de 'richtingen' weer heel fel tegen elkaar kunnen opjagen; dat alles heeft ook zijn recht en brengt er vanzelf toe het Modernisme weer in een paar formules neer te leggen." (2)

Ondanks het feit dat het modernisme een open verzameling herinneringen, stemmingen en belangen behelst, kent Roessingh toch een zestal kenmerken toe aan de modernist of, in zijn woorden, 'de Moderne mensch' (3):

1. De bijbel ligt niet langer ten grondslag aan onze samenleving en cultuur - voor de modernist is de bijbel tot een probleem geworden, want 'de goddelijke lichtkrans, die eenmaal straalde om elk woord, elke uitspraak van Schrift of kerkleer is hem in nevelen opgegaan';
2. De modernist is een criticus die twijfelt aan de onwrikbare stellingen van de kerkleer en zich in toenemende mate verlaat op 'het getuigenis van eigen geest', Het menselijk denken stelt nu zijn eigen wetten samen waarmee de moderne mens een grotere mate van 'zelfverantwoordelijkheid' opeist. Hij beroept zich niet langer op dogma en voorschrift, maar zoekt naar 'een zelfstandig eigen oordeel' en 'de stem in eigen hart' - een ontwikkeling die sedert Descartes en Kant een hoge vlucht heeft genomen;
3. Door het denken en de cultuur loopt nu 'een breede antireligieuze lijn' die 'God-looze denkers' voortbrengt, zoals materialisten en positivisten. God is niet langer het ijkpunt van hun denken, maar de natuur, de samenleving of de mens vormen nu hun referentiekaders. Modernisten ageren tegen die antireligieuze tendens door hun godsgeloof te revitaliseren: dankzij geestelijke autonomie openbaart zich een hogere werkelijkheid in de geest - 'God spreekt in den mensch';
4. Meer geestelijke autonomie betekent tevens 'een steeds dieper vretende scepsis tegenover het traditioneele supranaturalisme'. De toegenomen kennis van politieke, economische en culturele ontwikkelingen doet 'de bovennatuurlijke lichtglans der volstreekte goddelijkheid' verbleken, De moderne wetenschappen ten slotte ontdoen de christelijke openbaringstheologie van haar laatste spoortjes gezag;
5. Bovenstaande ontwikkelingen resulteren in een ingrijpende verandering van de wijze waarop we naar het verleden kijken. Het historisch denken maakt alles vloeibaar en leert dat alles zich ontwikkelt en laat geen ruimte meer voor een onveranderlijk, door God en christendom gegeven, heden en verleden. Voorheen 'onfeilbare en heilige boeken'

worden tot historische bronnen: 'De moderne mensch gaat den Bijbel historisch-kritisch lezen';

6. Tenslotte veranderen de grondslagen waarop de moraal berust: die moraal of 'zedelijke levenshouding', is niet langer afhankelijk van de idee van het eeuwig heil der ziel in het hiernamaals waarin een betrekkelijke minachting voor het aardse leven is verdisconteerd. 'Men hoort den vloek over de wereld niet meer zoo duidelijk als te voren.' De modernist eist meer waardering voor arbeid, liefde en trouw en verwerpt de christelijke gedachte dat de mens van nature zwak, afhankelijk en verwerpelijk is.

In deze context vindt de wijsbegeerte, en ook het spinozisme, weerklank onder moderne theologen. In spinozisme treffen we een historisch-kritische studie van de bijbel aan; een pleidooi voor zelfstandig denken; een volledige overgave aan God; en vooral een liefde voor het dagelijks leven en een eerherstel van het lichamelijke.

Dit proces van modernisme blijft vooral beperkt tot het protestantse volksdeel. Zo zijn er bijvoorbeeld nauwelijks publicaties over Spinoza vanuit een katholiek perspectief. In zijn voordracht over de ontvangst van Spinoza in katholieke kringen, voor het honderd jarig bestaan van de Vereniging Het Spinozahuis (Amsterdam 1997), laat Marin Terpstra zien dat eerst omstreeks het midden van de jaren negentig een, grotendeels negatieve, receptie geleidelijk op gang komt.⁽⁴⁾ Typerend in dit verband is een essay van Jos Kerlen, 'Spinoza, de pantheïst' (1901), dat verschijnt in het katholieke periodiek *Studiën (Godsdienst, Wetenschap, Letteren)*. De schrijver toont zich verbolgen over het eerbetoon dat Spinoza ten deel valt en spreekt van een opkomende 'heerschappij van het *Fatum* der oude heidenen'. Dat de zedeloze en atheïstische Spinoza tot groot Nederlands wijsgeer wordt uitgeroepen acht hij bespottelijk: 'Arm Nederland! Zoo het waar was' (5).

De afwezigheid van een exclusief filosofisch medium blijkt voor moderne theologen geen enkel probleem: oudere theologische vakbladen als *Waarheid in Liefde* en *Godgeleerde Bijdragen* bieden voldoende ruimte voor wijsgerige vraagstukken. Sterker nog, tot aan de explosieve groei van nieuwe tijdschriften in de jaren vijftig en zestig lijkt het medium van de theologie een effectief forum voor de wijsbegeerte. Volgens Michiel Wielema is dat niet verwonderlijk:

"Zolang het godsbegrip centraal stond in het menselijke denken, ook op ethisch en sociaal-politiek gebied, was dit eigenlijk onvermijdelijk. Vaak staan veranderingen in het wijsgerig godsbegrip, zoals bij Spinoza en Kant te zien is, dan ook aan het begin van vergaande algemene veranderingen in het denken. De herhaaldelijk optredende beschuldigingen van heterodoxie aan het adres van (leke)theologen en predikanten getuigen van dit geleidelijk doordringen van nieuwe denkbeelden in de oude dogmatiek. Pas in de negentiende eeuw lijkt de theologie als medium voor de filosofie overbodig te worden. Het positivisme doet het vertrouwen in de empirische wetenschappen tot ongekende hoogten stijgen".⁽⁶⁾

De toegenomen aandacht voor naturalisme en pantheïsme dwingt theologen hun standpunten opnieuw te bepalen. Het is opvallend hoeveel theologen zich gedrongen voelen te reageren op de nieuwe belangstelling voor Spinoza. Het beeld dat Junghuhn schetst van broeder Nacht, de orthodoxe christen die niets wil weten van verandering of

innovatie, is dan ook een karikatuur. Al sinds het begin van de negentiende eeuw hebben sommige theologen zich serieus bezig gehouden met de denkbeelden van Spinoza - denkbeelden die uit Duitsland overwaaiden als gevolg van de pantheïsmestrijd. Weliswaar werd het spinozisme met argusogen bekeken en blonken kerkenraden tot diep in de achttiende eeuw uit in het dagvaarden en zelfs verbannen van vermeende spinozisten, maar het is onjuist te veronderstellen dat het daarbij bleef.

3.2 Spinoza en de moderne theologie

Een opvallend geluid wordt in de jaren 1828-1829 al geuit door de Lutherse predikant Willem van Volkom (1784-1836) uit Breda die streeft naar een 'algemeen eenvoudig evangelisch christendom' voor alle burgers. Van Volkom, geboren te Dordrecht, studeert theologie in Leiden en ontpopt zich al spoedig als een talentvol denker die een voorliefde toont voor de literatuur en de poëzie.⁽⁷⁾ Hij wordt beroepen als predikant, achtereenvolgens in Nieuwenhorn, Giessendam en ten slotte Breda (1814-1833). Ook is Van Volkom betrokken bij de oprichting van het tijdschrift *De Protestant*, waarin hij zich een fel antipapist toont en katholieken als Le Sage ten Broek een reactionaire houding verwijt. Op wijsgerig en theologisch gebied, betoogt Van Volkom, is de leer van Rome volstrekt in tegenspraak met de rede. Hij streeft naar een redelijk, verlicht christendom en wil een bijdrage leveren aan de 'gelukzaligheid van het Nederlandsche publiek'. In 1832 wordt hij benoemd tot vice-president van de Algemene Synode. Enkele jaren eerder publiceert hij in twee forse delen een vertaling van *Zeventigjarig Pelgrims-Leven* (1828-1829), een autobiografie van de Oostenrijks-Hongaarse theoloog, wijsgeer en historicus Ignatius Aurelius Fessier (1756-1839). Interessant voor onze studie is het nawoord dat Van Volkom in zijn vertaling opneemt. Maar wie is deze Fessier?

Fessier was in zijn eigen tijd een markante figuur, bevriend met Fichte en net als de beroemde filosoof enige tijd verbonden aan de Royal Yorck-loge te Berlijn - een heterodox bolwerk bij uitstek. Aanvankelijk capucijnermonnik, werd hij vervolgens Jansenist, Lutheraan en vrijmetselaar om zijn loopbaan uiteindelijk te eindigen als het hoofd van de Lutherse Kerk in St.-Petersburg. Net als Van Volkom was ook Fessier leergierig en schreef hij zowel literaire, historische als wijsgerige verhandelingen. Enkele van zijn werken werden ook in het Nederlands vertaald⁽⁸⁾ en romans als *Alonso* (1799) oefenden enige invloed uit op de maçonnieke kring rondom Kinker⁽⁹⁾. In het laatst genoemde werk worden de denkbeelden van Spinoza, d'Holbach en Rousseau geëxploreerd.

Als hoogleraar in de oriëntalistiek te Lemberg (1784-1788) doceerde Fessier onder andere 'leerstellige en wederleggende godgeleerdheid' waarin hij veel ruimte maakte voor Spinoza. In 1784 maakte hij mee wat Spinoza ruim een eeuw eerder was overkomen: onder de uitroep 'morere haeretice!' (dood aan de ketter) pleegde iemand een aanslag op zijn leven. Hoewel hij een dolk in zijn borst kreeg, overleefde Fessier deze gebeurtenis. Daar Kinker zich interesseerde voor deze denker komt mogelijk voort uit het feit dat Fessier, in opdracht van Fichte, een vergaande reorganisatie van de Yorck-loge doorvoerde; een reorganisatie ten gunste van de nieuwe wijsbegeerte en ten koste van rituele praktijken.⁽¹⁰⁾

Het is de verdienste van Van Volkom dat deze kortstondig door Spinoza gegrepen denker enige bekendheid krijgt in Nederland. Zijn eigen commentaar bij de denkbeelden van Fessier omvat bijna honderd pagina's en verraadt een persoonlijke sympathie voor

het denken van Spinoza (11). Maar, zo houdt Van Volkom de lezers voor, dat maakt hem nog geen spinozist. Hij acht het een 'trek der Duitschers' om alles te classificeren en te categoriseren en pleit voor 'eigen werkzaamheid'. Wie zich *spinozist, kantiaan* of *fichteaan* noemt maakt zich schuldig aan 'verpersoonlijkte letterroof' en komt niet verder dan het parafraseren van hun gedachten. Centraal staat zijn idee van beschouwing of aanschouwing ('contemplatio'):

"Overall is zij eene werkzaamheid van een verruimd, of van een verhoogd, of van een ontslaakt gemoed. In deze aanschouwing verschijnt het voor het verstand gescheidene als voor het gemoed vereenigd; het voor het verstand menigvuldigde wordt voor het gemoed één".(12)

Het beoefenen van de wijsbegeerte resulteert in gedachten die onzeker van voorwerp naar voorwerp zweven; het leidt tot 'menigvuldiging'. Zo is de kritiek van Kant een vrucht van het denken, maar niet van de beschouwing. De beschouwende geest gaat verder en tracht nieuwe inzichten bijeen te brengen in een eenheidsband, ons 'gemoed'. In Spinoza's *Ethica* vindt Van Volkom zo'n visioen van eenheid:

"Spinoza's zedeleer had den levensvonk in mij opgewekt; zelfwerkend kreeg hij zijne gestalte. Met de aanschouwing van eene eeuwige, heilige en goddelijke wereld, en van eene menschheid in haar zijn en in haar worden, werd mij een God openbaar, die boven alles, wat de bespiegeling uit de verstandsvormen van zelfstandigheid, oorzakelijkheid en orde kunstmatig moge hebben ontwikkeld, oneindig verheven is. Deze aanschouwing en openbaring werd de grondslag van mijn geloof, het middelpunt van mijne godsdienst".(13)

Spinoza's eenheidsbeleving biedt Van Volkom een glimp van het 'rijk Gods': geloven en weten, bespiegeling en praktijk, poëzie en filosofie hoeven elkaar niet uit te sluiten, maar vloeien naadloos in elkaar. Spinoza getuigt van een 'verruimd, verhoogd en ontslaakt gemoed'. Zonder zichzelf spinozist te noemen kan Van Volkom Spinoza toch integreren binnen zijn Lutherse geloofsovertuiging. De 'levensvonk' waarvan hij spreekt, bevestigt de eerder aangehaalde opmerking van Deleuze dat men zich getroffen voelt door een spinozistische flits.

Net als bij Kinker, Junghuhn en Auerbach spreekt uit Van Volkoms denkbeelden een kritiek op het moderne, kantiaanse wereldbeeld, dat atomisme ('menigvuldiging') en vervreemding zal voortbrengen. Spinoza, met zijn idee van intuïtieve kennis als de hoogste vorm van weten, is een dankbare bondgenoot in de revitalisering van het christendom, in de verbreiding van de volksverlichting, en in de persoonlijke speurtocht naar authenticiteit en heil.

Diezelfde christelijke volksverlichting blijkt ook het ideaal van de Groningse richting in de theologie. Haar belangrijkste spreekbuis omstreeks het midden van de eeuw is Petrus Hofstede de Groot (1802-1886). Hofstede de Groot wordt geboren in het Oost-Friese Leer en studeert theologie in Groningen. Na een kort predikantschap te Ulrum wordt hij in 1829 benoemd tot hoogleraar te Groningen waar hij zich ontwikkelt tot de belangrijkste verdediger en popularisator van de Groningse richting. In 1837 richt hij het tijdschrift *Waarheid in Liefde* op - een motto van Paulus dat ook Van Volkom hoog in het vaandel draagt.(14) Zijn theologische hoofdwerk verschijnt in 1834, *Theologia Naturalis*,

een boek waarin hij een christelijk monisme tracht te ontwerpen. Tegelijkertijd neemt zijn studie stelling tegen ongelof en pantheïsme. Reeds in Ulrum heeft hij als predikant bemiddeld in heftige conflicten tussen orthodoxen en ongelovigen. Volgens Hofstede de Groot is onze geest van nature geneigd op te klimmen naar het hogere, om via de rede de 'hemelsche dingen' te leren kennen: het eeuwige en het absolute.(15) Atheïsme en ongelof zijn daarom illusies. Maar ook van in zichzelf gekeerde christelijke sekten als Nieuwlichters of Oefenaren wil Hofstede de Groot niets haten - ook zij bevorderen de verdeeldheid en staan een algehele volksverlichting in de weg.

Als in de jaren vijftig pantheïsme en spinozisme aan populariteit winnen, buigt deze theoloog zich opnieuw over die thematiek. Vindt Van Volkom jaren eerder nog voldoende aanknopingspunten, Hofstede de Groot wijst Spinoza onverbiddelijk af omdat diens ethiek slechts kan leiden tot ongelof. Hij wijst op Tübingen waar theologen en spinozisten in het kielzog van Strauss' *Das Leben Jesu* een 'negatieve en afbrekende critiek' beoefenen en het christendom belachelijk maken. In zijn studie van de Groningse School uit 1864 verdedigt Hofstede de Groots leerling J.B.F. Heersprink zijn kritische inspirator:

"De consequente Strauss toont toch in zijn exempel ontegenzeggelijk aan heel de beschaafde wereld, hoe de critiek van het koel, alleenheersend, zichzelf vergodend verstand tot troosteloos atheïsme of het grofste materialisme leidt. Hij levert in zich zelve het sprekend bewijs voor de waarheid van Bouterweck's gezegde, dat de alleenredeneerende mensch gelijk wordt aan een redekavelend roofdier. (16)

In *Waarheid in Liefde* geeft Hofstede de Groot commentaar op de hernieuwde belangstelling voor Spinoza. (17) Het spinozisme dankt zijn nieuwe populariteit aan de successen van de moderne wetenschap; beide hebben de pretentie de mysteries van het leven te doen oplossen. Die pretentie is een vorm van hoogmoed en zelfoverschatting en zal resulteren in een eindeloos 'zelfredeneeren'. De cohesie van de samenleving wordt bedreigd, waarschuwt Hofstede de Groot. Hij stelt vast dat het spinozisme de leer is van het 'zelfbedrog', 'een gevaarlijke draaikolk waarin schip en bemanning ligtelijk verzwolgen worden (18). Kortom: Spinoza bevordert vervreemding en staat een authentiek godsgelof in de weg.

In 1862 wordt een militante poging ondernomen om af te rekenen met iedere mogelijke verwantschap tussen spinozisme en christendom. Het is de schatrijke en zelfingenomen querulant Antonius van der Linde (1833-1897) die de wapens opneemt. Van der Linde zal later enige bekendheid krijgen als bestrijder van de opvatting dat Laurens Janszoon Coster de uitvinder van de boekdrukkunst zou zijn (19). Maar dan, in 1871, heeft hij zich reeds ontpopt als vrijdenker. Van der Lindes biografie is niet minder stormachtig dan die van Junghuhn. Hunkerend naar wijsbegeerte, kennis en inzichten doorleeft hij bijna alle levens- en wereldbeschouwingen van zijn tijd. In zijn vroege jaren ruilt Van der Linde een 'rationalistische' wereldbeschouwing in voor een fundamentalisme dat aan nieuwlichterij geen plaats meer biedt (hij tooit zichzelf met de titel 'Kristokraat'). Hij studeert theologie in Leiden en houdt zich enige jaren bezig met de Hegel-studie. In 1859 sticht hij te Amsterdam zijn eigen, orthodoxe Gereformeerde Gemeente, maar ziet zich na hooglopende conflicten met gemeenteleden gedwongen Amsterdam te verlaten.

Conflicten en seksuele delicten vormen de rode draad in zijn levensverhaal: de historicus Robert Fruin noemt zijn optreden in het Nederlandse geestesleven weerzinwekkend, want 'de minachting die hij voor zijn tegenstanders gevoelt en in smaad en spot betoont, doet op den duur onaangenaam aan en wekt weerzin wegens den overmoed die er uit spreekt' (20). Van der Linde verhuist verbolgen naar Göttingen waar hij slechts een semester studeert en in 1862 al promoveert. In zijn dissertatie verwerpt hij de vrijzinnigheid van Tübingen en poogt hij de opkomende Spinoza-cultus te ontmaskeren. Van zijn proefschrift, *Spinoza. Seine Lehre und deren erste*

Nachwirkungen in Holland, verschijnen slechts honderd exemplaren. De kersverse doctor opvallend goed op de hoogte van Spinoza's wijsbegeerte - acht het bedenkelijk dat het leven van een sterveling, in dit geval van Spinoza, tot richtsnoer van ieder denken en handelen wordt genomen:

"Men heeft het gepresteerd Spinoza's leven te omwikkelen met overdreven loftuitingen en heiligverklaringen om het vervolgens uit te roepen tot een ideaaltypisch filosofisch bestaan dat ieder menselijk leven te boven gaat" (21).

De schrijver verwerpt het nieuwe en verwachtingsvolle beeld van Spinoza dat nu dankzij Strauss, Auerbach en andere Tübingers ook in Nederland opgang maakt. Het is zinloos Spinoza te interpreteren op een eclecticische, poëtische of prozaïsche wijze. De *Ethica* biedt niets meer, vervolgt Van der Linde, dan een lange opsomming van 'nominaaldefinities' zonder consistentie. Bovendien leren we niets van Spinoza's leer van de hartstochten omdat zijn definities de innerlijke drijfveren van de mens onverklaard laten. Ook twijfelt Van der Linde of Nederlanders wel geschikt zijn voor het wijsgerige denken: Nederland is immers niet 'het land waar elke richting wordt gekend en gewaardeerd, [een traditie] waarin onze navorschende stamgenoten, de Duitschers, ons tot onze beschaming zoo verre overtreffen' (22).

Het is niet verwonderlijk dat Hofstede de Groot in Groningen verheugd reageert op Van der Lindens Spinoza-studie. In *Waarheid in Liefde* kritiseert hij Spinoza's 'flauwhartig' en 'kleinmoedig' karakter: de filosoof durfde zijn boeken immers niet bij zijn leven te laten verschijnen. Ook zou Spinoza's onderzoeksmethode niet deugen: hij genoot van agressieve spinnen die in hun web vliegen verorberen heeft immers niets met natuuronderzoek van doen. De *Ethica*, herhaalt de Groningse theoloog, is een 'luchtkasteel' dat wordt gefundeerd in verwisselingen, tegenstellingen en inconsequenties (23). Van der Lindes dissertatie is een poging het oude geschiedbeeld van Bayle te actualiseren en Spinoza's integriteit opnieuw in diskrediet te brengen. Traditionele, bijna vergeten verwijten aan het adres van Spinoza - hij zou zich plezieren aan het martelen van vliegen - duiken weer op. In Duitse kringen volgt overigens felle kritiek en worden pogingen ondernomen de aantijgingen van Van der Linde te nuanceren (24).

Dit negatieve oordeel over het spinozisme vanuit Groningen en Göttingen mag beslist niet als typerend voor de Nederlandse theologie worden beschouwd. Deze, toch wel marginale geluiden worden verstomd door de spreekbuizen van de zogenaamde Leidse School in de theologie. Voorop in die vernieuwingsdrift loopt Johannes Hendrik Scholten (1811-1855) die, net als Van Volkom eerder, in het spinozisme een impuls vindt om het christendom te vernieuwen. Scholten heeft zich steeds kritisch opgesteld tegenover de Groningse School en wil een absolute breuk forceren met het heersende

supranaturalisme en het bijbehorende geloof aan wonderen en kritiekloze aanvaarding van het gezag van de Schrift.

Scholten studeert theologie en letteren. Hij begint, als alle hierboven genoemde denkers, zijn loopbaan als predikant. Vervolgens wordt hij hoogleraar in Franeker en ten slotte wordt hij in 1843 benoemd tot hoogleraar in de theologie te Leiden. Al tijdens zijn predikantschap in Meerkerk grijpt hij terug op de orthodoxie van Calvijn en Zwingli en concludeert hij dat een synthese tussen het calvinisme - mits geïnterpreteerd vanuit zijn stricte grondslagen - en de nieuwe levens- en wereldbeschouwingen mogelijk is. Als een brug tussen beide plaatst Scholten de opvattingen van Lessing en vooral Spinoza. Huib Hubbeling doopt dit synthetische resultaat 'calvinistisch spinozisme'. Daar Hubbeling al uitvoerig aandacht heeft besteed aan Scholtens interpretatie van Spinoza, kunnen we hier met een korte samenvatting volstaan (25).

In zijn *Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte* (1853) wijst ook Scholten de wijsbegeerte van Kant uitdrukkelijk af (26). Hij kiest voor een realistische filosofie die haar bespiegelingen fundeert in de ervaring, maar weigert de rede als laatste en voldoende oorzaak te accepteren. Oorzaken en verschijnselen kunnen weliswaar worden verklaard, maar het waarom van die verschijnselen en oorzaken is een zaak van God. Hiermee wapent Scholten zich tegen het materialisme, dat hij als de grootste bedreiging ziet van zijn tijd. Hij aanvaardt het klassieke calvinistische grondbeginsel - de absolute soevereiniteit Gods - en onderschrijft de even absolute gedetermineerdheid van de mens door God. Deze ontkenning van de vrije wil brengt hem nader tot Spinoza die in de *Ethica* niet anders beweerde. Daarnaast delen Spinoza en Scholten een monisme: Gods werkzaamheid valt geheel samen met de onveranderlijke en eeuwige wetten van de natuur. Beiden ontkennen het dualisme tussen lichaam en ziel, want de ziel en het lichaam werken voortdurend wederzijds op elkaar in. Opvallend is wel dat Scholten vasthoudt aan het begrip van God als een zelfbewuste, persoonlijke macht - een gedachte die niet te combineren is met Spinoza's van iedere persoonlijkheid ontdane godsbegrip.

Volgens sommige critici kan Scholten dan ook geen afscheid nemen van zijn vroege overtuigingen en zoekt hij naar een hedendaagse vertaling van de predestinatieleer (27). Ook Scholtens idee van God als een opvoeder kan nauwelijks met spinozisme in verband worden gebracht. Een van zijn tegenstanders, Allard Pierson (1831-1896) - dan nog predikant te Rotterdam (1854-1865), is weliswaar verheugd dat Scholten de ervaring niet afschrijft, maar acht diens synthese van wetenschap en godsdienst in een enkel stelsel hopeloos dogmatisch (28). Pierson meent dat de gedachte van 'een kudde, een herder' voorgoed is uitgebannen uit de moderne samenleving. Scholtens poging om met Spinoza de kloof tussen geloven en weten te slechten is een defensieve tactiek; zij spruit voort uit angst voor religieuze anarchie. Scholten huivert, vervolgt Pierson voor de gedachte dat de moderne kerkganger 'kan gelooven op godsdienstig gebied wat hij goed vindt'. Dat Scholten de vrijheid van de wil blijft ontkennen, moet als een dwaling worden gezien die een star dogmatisme verraadt. Volgens Pierson kan een absolute gedetermineerdheid niet worden afgeleid uit de ervaring.

Behalve het vraagstuk van de determinatie en het monisme ziet Hubbeling nog een derde verwantschap tussen Spinoza en Scholten. Beiden huldigen een rationalisme en richten hun aandacht op zedelijke wetten, op ethische richtlijnen voor het dagelijks handelen. Ze ontkennen de fysieke opstanding van Christus en verwerpen miraculeuze elementen in bijbelse voorstellingen van wonderen. Hoewel Scholten Spinoza zeer

eigenzinnig interpreteert, is zijn synthese niet wezenlijk anders van aard dan bijvoorbeeld bij Kinker, Junghuhn en Van Volkom: er wordt steun gezocht bij Spinoza om groeiende afstand tussen de kenbare en de werkelijke wereld te verkleinen of zelfs te overbruggen. Dat het spinozisme voortdurend wordt gelmeed naar de wensen en eisen van zijn interpreten staat buiten kijf. Alhoewel Scholten geen studie exclusief aan Spinoza wijdt, weet hij toch velen te vervullen van zijn geestdrift en brengt hij zijn leerlingen tot een nadere kennismaking met de zeventiende-eeuwse filosoof. Zo bevindt Willem Meijer zich in de collegebanken te Leiden en wordt Scholten in 1883, ter gelegenheid van zijn jubileum, een buste van Spinoza aangeboden - het zichtbare bewijs dat het spinozisme geen anomalie is binnen de Nederlandse theologie. Omstreeks de eeuwwende zullen nieuwe pogingen worden gedaan om calvinisme en spinozisme met elkaar te verzoenen (29).

Na deze korte inventarisatie zijn we drie christenwijsgeren genaderd die een boeiende bijdrage hebben geleverd aan de herleving van het spinozisme in Nederland: Wessel Scheffer, Dionys Burger jr. en Alexander Sifflé. Niet alleen komen in hun werk de zes criteria die Roessingh noteerde het meest pregnant aan de orde, maar ook tonen hun studies hoe het modernisme 'naar links vervloeit' en hun spinozisme dialogen opent tussen kerkelijkheid en onkerkelijkheid, en zich situeert tussen geloof en ongeloof. Zij vrezen de maatschappelijke tendens naar onkerkelijkheid niet en zien in Spinoza een 'Prometheus' van een nieuwe religieuze cultuur.

3.3 Wessel Scheffer en Dionys Burger jr.: twee christenwijsgeren over Spinoza

Veel minder bekendheid dan Hofstede de Groot of Scholten geniet de Leidse, hervormde predikant Wessel Scheffer (1823-19^o4), die in zijn vroege studies veel aandacht schenkt aan de denkbeelden van Spinoza. Later zal hij zich meer concentreren op Schopenhauer en het pessimisme (30). Zijn essays blijken niet alleen voor de hedendaagse lezer nog uiterst leesbaar; zijn commentaar bij de Spinoza-herleving behoort zonder meer tot de meest genuanceerde en belangrijke uit deze periode: Scheffer beseft dat de kerken steeds verder zullen terugtreden uit het publieke domein. Hij steunt die ontwikkeling en probeert zelf daarop te anticiperen door Spinoza tot een overgangsdinker naar een nieuw tijdperk uit te roepen. Bovendien polemiseert Scheffer met uiteenlopende Nederlandse denkers als Burger, Scholten en Spruijt. Hij overschrijdt daarmee veelvuldig de grenzen van de theologie. Het maakt hem tot een boeiende auteur in de wijsgerige beweging: ook andersdenkenden worden in zijn overwegingen betrokken. In 1876 zal hij in het liberaalprotestantse periodiek *De Tijdspiegel* zelfs de inspanningen steunen van de antiklerikaal Van Vloten om Spinoza een standbeeld te geven (31).

Volgens Scheffer heeft het beeld van Spinoza sinds enige jaren een ingrijpende gedaantewisseling ondergaan. Werd hij aanvankelijk gekoesterd door mystici en romantische pantheïsten als Goethe, vandaag wordt hij in toenemende mate beschouwd als 'de voorloop er van de hedendaagsche Naturalisten, die de stoffelijke natuurwetten zoeken op te delven en in hare werking te bespieden, zooals ze der gansche natuur, ook in hare zedelijke uitingen en gewrochten, ten grondslag liggen' (32). Kortom, het naturalisme - in al zijn verschijningsvormen - stimuleert de moderne natuur- en menswetenschappen op een wijze die Spinoza al had bepleit.

In een in *Godgeleerde Bijdragen* gepubliceerd essay, 'Spinoza in een nieuwe gedaante' (1863), noemt Scheffer de recente naturalistische interpretaties zeker waardevol, maar behoudt hij enige reserves. Spinoza heeft God en de natuur niet met elkaar geïdentificeerd, maar hij heeft de natuur opgevat als een zelfstandige uitgebreidheid:

"Met zijne uitdrukking: God of de Natuur, heeft hij het oog niet op de 'natura naturata, maar op de 'natura naturans': op de Natuur als zelfstandige uitgebreidheid, d.i. het tweede attribuut der Substantie, of God als 'res extensa beschouwd". (33)

Daarom is het ongerijmd Spinoza te bestempelen als een voorloper van de huidige generatie naturalisten en natuurwetenschappers. Spinoza's belangstelling ging in eerste instantie niet uit naar een wetenschappelijke studie van onderdelen van de natuur ('natura naturata'), maar naar een inzicht in de wijze waarop alles in de natuur met elkaar samenhangt in een kosmisch evenwicht ('natura naturans') - hier situeert Spinoza zijn God. En bovendien, vervolgt Scheffer, Spinoza werkte met theoretische proposities in plaats van met empirisch materiaal en negeerde 'het hulpmiddel van inductie en analogie'. Hij kwam niet tot kennis door onderzoek te verrichten naar bijzondere verschijningsvormen en de samenhang daartussen, maar louter en alleen via 'afgetrokken nadenken'. Maar het is niet uitsluitend het verstand (*intellectus*) dat Spinoza's denken beheerst, het is vooral zijn verbeeldingskracht (*imaginatio*) die ons treft. Zijn 'scherpe opmerkingsgaaf en diepe menschkundige blik' bieden voldoende compensatie voor het gebrek aan empirisme in zijn werk. Spinoza's wijsbegeerte is een 'philosophisch empirisme'. Scheffers beoordeling verraadt een oorspronkelijk filosofisch inzicht, gecombineerd met een uitstekende kennis van het werk van Spinoza.

Scheffer verwerpt niet alleen het predikaat 'wetenschappelijk naturalisme', maar tevens dat van pantheïsme. Het begrip wordt te pas en te onpas gebruikt om nieuwe, modieuze wereld- en levensbeschouwingen te typeren, waardoor het zijn betekenis heeft verloren en nog louter wordt gehanteerd als een scheldwoord. Zelf prefereert hij de term monisme voor Spinoza's filosofie, omdat de ondeelbaarheid en oneindigheid van God het centrale thema is van zijn denken. Spinoza als antidualist, als bruggenbouwer tussen denken en uitgebreidheid (Descartes), tussen subject en object (Kant), tussen wetenschap en geloof. Nog treffender acht Scheffer het begrip 'theologisch monisme' omdat ieder empirisme in Spinoza's antropologie ontbreekt - tegelijkertijd echter beseft de predikant de paradoxale strekking van zijn conclusie. Immers, door gebruik te maken van een wiskundige betoogtrant wordt alle theologie buitengesloten: de 'mathesis' houdt zich niet bezig met doeleinden (in tegenstelling tot de theologie), maar met het wezen en de eigenschappen der dingen. Spinoza zocht zijn toevlucht tot de wiskunde, om radicaal te breken met een supranaturalisme dat God immers om doeleinden liet handelen.

Net als eerder genoemde denkers verwerpt ook Scheffer de geometrische methode, omdat ze inherent deterministisch zou zijn. En hier ligt de zwakte van het spinozisme: Spinoza kon geen moraal ontwerpen en liet het vraagstuk van de zonde onaangetast, zo klaagt Scheffer. Bij Spinoza kan de mens slechts zondig zijn naar zijn eigen natuur, maar staat hij in feite onschuldig ten opzichte van de zonde 'in het algemeen. Scheffer wil daar niets van weten, want zo zou een ieder zijn daden kunnen rechtvaardigen met een simpele verwijzing naar zijn eigen aard: 'Zoo de eenvoudige mensch op Spinoza's standpunt zou zeggen: Hatte Gott mich anders gewollt, so hatt' er mich anders gebaut'

(34). Desondanks stemt hij in met theologen als Van Volkom en Scholten dat Spinoza's werk in hoge mate intrigeert en dat hem een sleutelrol moet worden toegekend in de moderne theologie. Spinoza toont zich een bondgenoot in deze 'minder kerkelijk-dogmatischen tijd' en plaveit de weg naar een 'meer Christelijk-religieus tijd'. In onze eeuw, profeteert Scheffer, zal de rol van de kerken afnemen, maar moet religieuze bevlogenheid worden geactiveerd:

"Spinoza is de Prometheus in de wereld der nieuwere filosofie, die haar het Hemelvuur instortte van een nieuw, frisch en krachtig voortstreven naar het groote wereldprobleem" (35).

Spinoza's wijsbegeerte kan eerst nu op haar waarde worden geschat. In het denken van theologen van uiteenlopende religieuze signatuur als Van Volkom, Scholten en Scheffer speelt Spinoza een belangrijke rol. Het bevestigt de these dat de theologie in Nederland tot ver in de negentiende eeuw het medium bij uitstek is voor filosofische vernieuwing. Hoe militant theologen als Hofstede de Groot of Van der Linde zich ook tegen de populariteit van het spinozisme keren, dit verzet is geen karaktertrek van de Nederlandse theologie in zijn algemeenheid. De schematische voorstelling waarin Spinoza en de theologie als water en vuur tegenover elkaar worden geplaatst moet worden genuanceerd. De begrippen naturalisme en pantheïsme worden weliswaar kritisch beoordeeld - zij rieken teveel naar 'akosmisme' en 'wereldvergoeding' -, maar Spinoza's monisme kan wonderwel worden ingezet in de bestrijding van het supranaturalisme en het gezag van de bijbel, twee cruciale strijdpunten van de moderne theologie.

Tevens herstelt Spinoza's monisme de breuk tussen de mens en de wereld, een breuk die sinds Kant en de vlucht van de wetenschappen onherstelbaar lijkt. Spinoza houdt het optimisme, het religieus enthousiasme en de *imaginatio* levend. En dat kan wel eens handig zijn in een tijdvak waarin theologische dogma's en grondslagen minder vanzelfsprekend worden en het heersende antiklerikalisme alle redenen tot klagen heeft.

Ten slotte biedt Spinoza handvatten om het antropocentrische karakter van de hedendaagse wijsbegeerte te doorbreken. De moderne wijsbegeerte wortelt zich naast de moderne wetenschappen in de erfenis van Descartes - in de denkende mens. Spinoza echter dient boven Descartes te worden geplaatst, schrijft Scheffer. Maar al blijft zijn stelsel 'koud' en door zijn mathematische grondslagen weinig aantrekkelijk voor het gemoed,

"Toch moeten wij in Spinoza niet voorbijzien, welk een eerbiedwaardigen invloed de beoefening van dat stelsel op het zedelijk leven kan uitoefenen; hij kon in volle ernst van zich zelve verklaren: 'Ik onthoud mij of zoek mij te onthouden van snoode handelingen, omdat ze uitdrukkelijk strijden met mijn bijzondere natuur en mij zouden storen in het liefhebben en kennen van God'. Als wijsgeer heeft Spinoza voor zijn tijd [...] een meesterstuk geleverd" (36).

Uit Scheffers essays spreekt tevens sympathie voor een andere christen-wijsgeer die met enige regelmaat over Spinoza publiceert: Dionys Burger jr. De classicus Burger vervult een brugfunctie tussen, enerzijds, de kerken en de theologie, en anderzijds, de vrijgeesten van Post Nubila Lux. Dionys Burger (1820-1891) wordt geboren in

Rotterdam, maar brengt zijn leven grotendeels door als rector aan de Latijnse School in Amersfoort. Zijn aanvankelijke wens is predikant te worden bij de Remonstrantse Broederschap, maar een hinderlijk spraakgebrek doet hem besluiten letteren en wijsbegeerte te gaan studeren te Leiden. Hier legt hij zich toe op het Grieks en Latijn, maar ook Oosterse talen en letteren bekoren hem. Hij ontpopt zich als een talentvol student en behaalt een gouden medaille in een filosofische prijsvraag. In 1843 promoveert hij op Plato (37). Een klein inkomen vergaart hij als repetitor (Leiden) en privatdocent (Amsterdam); in zijn vrije tijd legt hij zich toe op het vertalen van Plato (38). In 1850 doceert hij als conrector aan de Latijnse School Grieks, Latijn, Hebreeuws, Arabisch en wiskunde (39). In deze periode groeit ook Burgers belangstelling voor de moderne wijsbegeerte.

De aanzet tot die studie wordt gegeven door Thorbecke. Al in Leiden baren de denkbeelden van Burger enig opzien en correspondeert hij onder anderen met de historicus Robert Fruin en de filosoof Cornelis Opzoomer. Als geen ander toont Fruin in zijn werk de verwetenschappelijking van het historische denken - volgens Roessingh een van de karaktertrekken van het modernisme. Fruins motto is ontleend aan Spinoza: de historicus 'moet niet bewonderen, niet beschimpen, maar begrijpen' (40). In deze atmosfeer verzoekt Thorbecke Burger of hij de werken van Karl Christian Friedrich Krause wil bestuderen - een denker die in maçonnieke kringen op handen wordt gedragen. Ook Burger is vrijmetselaar en schrijft bijdragen voor het *Maçonniek jaarboekje*. Krauses magnum opus, *Das Urbild der Menschheit* (1811), draagt in de eerste druk nog als ondertitel 'vorzüglich für Freimaurer' (41). In een later hoofdstuk over de universiteiten komen we nog terug op de bescheiden Nederlandse Krause-receptie. Burgers studie over Krause verschijnt vervolgens en Thorbecke looft diens interpretatie en uiteenzetting (42). Zijn liefde voor de wijsbegeerte is niet van tijdelijke aard en ook Spinoza wekt zijn belangstelling.

In 1856 publiceert hij een vertaling van Berthold Auerbachs historische roman, *Spinoza. Het Leven van een denker*, het boek waarvan eerder al een lovende recensie verscheen in *De Gids*. Binnen een tiental jaren kent het boek enkele herdrukken. Inmiddels heeft Burger zich ook gezet tot een minurieuze vertaling van de *Ethica* die echter niet gepubliceerd wordt. Burgers vertaling is de eerste Nederlandse sinds die van de beroepsvertaler Jan Glazemaker (1677) en verdient alleen al daarom onze aandacht. Eerst in 1939 wordt het nagelaten manuscript geschonken aan de Vereniging Het Spinozahuis, maar het duurt tot 1997 voordat een eerste beoordeling van de vertaling wordt gepubliceerd.

In zijn overzicht van de Nederlandse *Ethica-vertalingen* betreurt Piet Steenbakkers het feit dat deze vertaling nooit het licht heeft gezien (43). Hij acht het handschrift 'zorgvuldig en trefzeker' en meent dat de vertaler 'een indrukwekkende prestatie' heeft geleverd. Steenbakkers vraagt zich af waarom het nooit tot een publicatie is gekomen. Hij suggereert dat Burger meende dat de tijd nog niet rijp voor Spinoza zou zijn. Gezien de prille Nederlandse receptie lijkt die gedachte plausibel. Maar anderzijds kan een vertaling ook worden beschouwd als een vorm van contemplatie - zeker voor een classicus als Burger. Het vertalen van klassieke geschriften is in deze periode overal in Europa in zwang. In Engeland bijvoorbeeld moedigt George Henry Lewes zijn gezellin George Eliot aan tot het vertalen van de *Ethica*, een vertaling die bij haar leven niet in druk verschijnt. In 1981 werd die vertaling uit 1854-1856 alsnog vrijgegeven (44).

Evenmin als Scheffer opereert Burger geïsoleerd, maar maakt hij deel uit van een wijsgerige gemeenschap: hij correspondeert met uiteenlopende denkers en wordt door Van Vloten zelfs als medestander bejubeld - al noemt hij hem een 'crypto-spinozist': een spinozist die niet breekt met zijn kerkgenootschap. Want tot zijn dood blijkt hij 'een steunpilaar' van de kleine Remonstrantse Broederschap in zijn woonplaats Amersfoort. Sinds zijn vertaling wijdt Burger nog enkele essays aan Spinoza (45) waarvan *Homerus, Plato, Spinoza* (1860) als de belangrijkste moet worden aangemerkt.

Er is een goede reden dit essay uitVoeriger onder de aandacht te brengen: het boekje is het vroegste pleidooi in Nederland voor een modern humanisme - bij Burger nog naar het Duits 'humanismus' genoemd. Burger construeert een humanistisch programma dat volledig is gestoeld op de denkbeelden van Spinoza. Voor Burger is wijsbegeerte een praktische aangelegenheid. Allereerst bevordert de wijsbegeerte een zelfstandig nadenken in plaats van een autoriteitsgeloof; in de tweede plaats is ze van belang als hulpwetenschap voor andere disciplines. Het belang van het spinozisme ligt voor de leraar Burger vooral in het tweede criterium: een hulpwetenschap van de pedagogie. De *Ethica* is geschikt voor 'litteratoren die tevens docenten zijn' omdat het boek wijst op de 'kwaal' van onze samenleving en opvoeding (boek I tot en met IV), maar tevens op de 'geneeswijze' (boek v). Wie de wijsbegeerte nader tot de pedagogie wil brengen, schrijft Burger, doet er goed aan 'niet veel te lezen', maar dient zich 'met groote nauwkeurigheid herhaalde keeren' tot de stof te wenden (46).

In Burgers wijsbegeerte ontwikkelt de menselijke geschiedenis zich dialectisch naar hogere vormen van beschaving. Hoewel we geen verwijzingen vinden naar Hegel, heeft zijn geschiedopvatting onmiskenbaar een hegeliaanse kleur:

"Wanneer een geheel, dat tegenstellingen in zich bevat en aan ontwikkeling onderworpen is, met zijne ontwikkeling begint, dan is er eerst een toestand, waarin de tegengestelde deelen niet gescheiden, maar nog ingewikkeld zamen verbonden en als in een kluwen vereenigd zijn. Bij voortgaande ontwikkeling komt een van de leden der tegenstelling te voorschijn en treedt op den voorgrond, terwijl de rest zich nog geheel op den achtergrond bevindt, tot dat de ontwikkeling van dat eerste deel zoover gevorderd is, dat zij door langer eenzijdig te blijven schadelijk zou worden. Dan begint de ontwikkeling van het tegenovergestelde, en wel op even eenzijdige wijs als te voren, en natuurlijk in voortdurenden strijd tegen het vorige, tot dat ook deze baan is afgelopen. Wanneer eindelijk de ontwikkeling zoo ver gevorderd is, dat de twee leden der tegenstelling ieder afzonderlijk genoegzaam ontwikkeld zijn, dan volgt het tijdperk van de vereeniging der twee leden, waarin wat in het eerste tijdperk nog onbewust en als in de kiem verbonden sluimerde, en in het tweede en derde tijdperk eenzijdig, in regelregt tegenovergestelde rigting ontwikkeld werd, zich tot een organiek geheel verbindt en harmonisch vereenigd zamen voortleeft (47).

In de geschiedenis staan tijdperken niet op zichzelf, maar vloeien ze in elkaar over als 'de kleuren van de regenboog'. Het belangrijkste antagonisme in de menselijke natuur is de tegenstelling tussen lichaam en geest. Ooit in een ver verleden - de 'Gouden Eeuw' of 'het tijdperk der onschuld' - was er nog geen sprake van zo'n tegenstelling; de tegenstellingen hadden zich nog geen eigen bestaan veroverd. De oorzaak van het naar buiten treden van die dichotomie is duister, vervolgt Burger, maar dat er een tijdperk ontstond waarin een zinnelijke lichamelijke ('sensualismus') domineerde, staat buiten

kijf. Later brak er een tijdperk aan waarin het geestelijke de overhand kreeg ('spiritualismus'). Ten slotte zal er een tijdperk aanbreken waarin beide tegenstellingen worden overwonnen in een hogere eenheid ('humanismus'). Als leraar en pedagoog meent Burger dat deze ontwikkelingsleer ook moet worden toegepast op het bestaan van individuele mensen: het kind symboliseert het tijdperk van de onschuld; 'den knapen-leeftijd' het sensualisme; in de volwassene krijgt een spiritualisme gestalte dat zich geleidelijk weer in een humanisme transformeert. Iedere mens, stelt Burger, is een verkleinde mensheid, een 'mikrokosmos'. Zijn kleine studie behandelt drie denkers die prototypisch mogen worden geacht voor de betreffende tijdperken: Homerus, Plato en Spinoza. Burger verzoekt de lezer tevens hun profetische posities te overdenken en hun optreden niet te vereenzelvigen met de tijdperken: Homerus leefde in de eeuw van de onschuld, maar sprak het sensualisme als eerste uit; Plato was de profeet van een spiritualisme dat eerst in de Middeleeuwen wortel zou schieten; Spinoza ten slotte 'was in zijne tijd een roepende in de woestijn' maar zijn humanisme wordt eerst vandaag op zijn waarde geschat. Ook voor Burger is Spinoza in eerste instantie een visionair; een denker wiens inzichten eerst nu hun vruchten afwerpen. Een tijdperk van 'hogere eenheid' staat voor de deur - een tijdperk waarin we ons bewust worden van het 'harmonisch, organiek geheel' dat ooit in de vroegste fase van de menselijke geschiedenis nog 'onbewust en als in de kiem verbonden sluimerde'. In *Homerus, Plato, Spinoza* (1860) levert Burger de tien belangrijkste verdiensten van Spinoza's wijsbegeerte voor het huidige tijdsgewricht (48):

1. Spinoza leert dat geest en lichaam beide tot het wezen van de mens behoren. Er is een voortdurende parallelle tussen de aandoeningen van het lichaam en de denkbeelden van de geest;
2. Het lichaam moet goed worden verzorgd, wil geestelijke welstand enige kans van slagen hebben;
3. De mens mag niet onverschillig zijn in wereldse zaken en geneugten, en erkennen dat 'zamenieving' een hoger goed is dan 'eenzaamheid';
4. Vreugde en genot zijn nastrevenswaardige zaken: spijs, drank, bloemen, sieraden, muziek, kunst en sport horen voor een ieder toegankelijk te zijn (Geene godheid rekent ons droefheid en pijn als verdienste toe');
5. Pure, zinnelijke liefde verandert vaak in haat of krankzinnigheid. Een ideaal huwelijk heeft juist oog voor verantwoordelijkheid, loyaliteit, kinderen en opvoeding. De man moet de 'geestelijke hoedanigheden' van de vrouw respecteren, al moet ze worden uitgesloten van politieke activiteiten (dit zou 'onpraktisch' zijn);
6. Geld versoepelt het ruilen van goederen; een liefde voor het geld om het geld is uiterst onverstandig;
7. Hartstochten zijn natuurverschijnselen en even belangrijk als andere natuurverschijnselen; de mens dient te leren dat hartstochten zowel voordelig kunnen uitpakken (bijvoorbeeld in de kunsten) als nadelig (bijvoorbeeld hoogmoed) - Spinoza

biedt inzicht in hartstochten en leert hoe we ons aan hun heerschappij kunnen onttrekken;

8. Daar het lichaam een kunstwerk is dat alle andere kunsten overtreft, verdient het lichaam ook na de dood alle achting en eerbied;

9. Spinoza leert de dood niet te vrezen en roept op tot 'eene oefening in wel te leven' waarvan ook het sterven deel uitmaakt;

10. Denken en waarnemen zijn beide geloofwaardige kenbronnen; Spinoza sluit de natuurwetenschap niet uit.

Hoewel kort samengevat, biedt dit programma toch een spitsvondige formulering van een gesecculariseerd humanisme. Burgers essay getuigt niet alleen van groot optimisme, maar ook van een liefde voor het lichaam en voor wereldse zaken als economie, politiek en cultuur - belangrijke, door Roessingh gedefinieerde, karaktertrekken van het modernisme in Nederland, die bevestigen dat 'de vloek over de wereld' plaats heeft gemaakt voor een liefde voor de wereld.

In verband met het spinozisme moeten nog twee aspecten van Burgers wijsbegeerte worden vermeld. Burger gelooft in onsterfelijkheid, weliswaar geen persoonlijke onsterfelijkheid, maar toch een soort kosmische onsterfelijkheid. Ook de eerste huisfilosoof van *De Dageraad*, Alexander Siffié (zie de volgende paragraaf), zal dit standpunt huldigen. Beiden verwijzen naar het vijfde boek uit de *Ethica*. Omdat met name latere spinozisten als Van Vloten hiertegen bezwaar aantekenen, lijkt het zinvol Burgers gedachte hier te expliciteren:

"Het is dan ook onjuist, dat volgens Spinozistische beginselen de onsterfelijkheid moet ontkend worden. Volgens hem is het wel noodzakelijk, dat indien het ligchaam bij den dood vergaat ook de geest vergaan moet; maar evenzeer is het noodzakelijk, dat indien er van het ligchaam iets over blijft, het deel van den geest, dat daarmede verbonden is, evenzeer blijven moet. In zooverre is het voortbestaan van den geest verzekerd. Van die nieuwe combinaties weten wij echter nog te weinig, om er eene theorie op te bouwen" (49).

Het opbouwen van een theorie voor het onsterfelijkheidsvraagstuk is bij uitstek het werk van Post Nubila Lux-oprichter Markus Polak, die in 1857 de studie *Die Unsterblichkeitsfrage* publiceert. Onderzoek naar spiritisme en het voortbestaan van de geest na de dood is in deze periode populair. Deze natuurfilosofen menen - in weerwil van Kants dualisme - dat ook geestesverschijnselen en het voortbestaan van de ziel na de dood aan wetenschappelijk onderzoek kunnen worden onderworpen. Eerst in de jaren tachtig wordt deze thematiek definitief als onwetenschappelijk beoordeeld. Voorstanders van spiritisme roepen daarom in 1889 te Parijs een speciaal congres uit waarin ze zich verdedigen tegen de aantijgingen van onwetenschappelijkheid:

"Het Congres zal de wereld kond doen, dat de spiritisten geen mannen van den terug- maar van den vooruitgang zijn, dat ze vrijdenkers zijn in den schoonsten zin van het woord, en dat het spiritisme niet godsdienst verwisselt met ceremonieën, maar een

wetenschap is, die op bewijsbare feiten der natuur berust, dat niemand het recht heeft te ignoreren" (50).

Burger en Siffié stellen zich in deze discussie tolerant op, maar hebben geen verdere pogingen ondernomen het idee van onsterfelijkheid wetenschappelijk of wijsgerig te onderbouwen. Toch biedt ook Spinoza zelf weinig helderheid op dit terrein en geeft hij gemakkelijk aanleiding tot spraakverwarring. In stelling 23 (boek v) merkt hij immers op dat 'de menselijke geest niet tegelijk met het lichaam geheel en al teniet [gaat, maar dat er] iets overblijft dat eeuwig is'.

In de tweede plaats kritiseert Burger, net als andere Nederlandse spinozisten, de geometrische methode van de *Ethica*. De wiskunde is louter 'eene wijze van doceeren', noteert Burger. Hiermee wekt Spinoza de indruk dat alleen het denken als kenbron wordt gehuldigd. Ontkent Scheffer nog dat Spinoza een pleidooi hield voor de waarneming en het experiment - waardoor hij niet als voorloper van de moderne natuurkunde mag worden beschouwd -, Burger meent dat de ervaring even wezenlijk voor Spinoza was als het denken. Diens opvattingen over het lichaam bijvoorbeeld zijn alle gebaseerd op 'de ondervinding'. Hetzelfde geldt voor Spinoza's deducties: het verstand alleen is niet in staat af te dalen tot enkelvoudige zaken. Proefondervindelijkheid blijft steeds noodzakelijk. Want, zo besluit Burger, zijn brieven getuigen immers van een 'vlijtige beoefening van de proefondervindelijke natuurkunde'. Spinoza mag dit thema wellicht onvoldoende hebben afgehandeld, toch biedt zijn wijsbegeerte alle beginselen van proefondervindelijke wetenschapsbeoefening: Spinoza is 'den leermeester van onzen tijd'.

Dat Spinoza's humanisme zich heeft geworteld in onze 'nieuwe wereld' blijkt uit vele tijdverschijnselen, concludeert Burger: kunsten en wetenschappen krijgen steeds meer beoefenaars; de empirische methode krijgt de overhand; het 'verspreiden van kundigheden' en kunsten wordt nu als heilzaam ervaren; armoede wordt niet langer als een deugd beschouwd maar als onheil; de opkomst van de gymnastiek bewijst dat het lichaam hoger in aanzien staat, enzovoorts.

"Wij staan in den aanvang der periode van het humanismus en het is onze taak dit te bevorderen door de harmonieuze ontwikkeling van ziel en ligchaam, vooral bij onze kinderen, naar ons beste vermogen aan te kweeken. Ontmoeten wij hierbij veel bezwaren en hinderpalen [...], dit zal ons niet doen wanhopen [omdat] wij in der daad aan de bestemming des menschdoms tot voortdurende ontwikkeling en vooruitgang gelooven" (51).

In het discours tussen theologie en wijsbegeerte neemt de 'christen-wijsgeer' Burger als bruggenbouwer een bijzondere plaats in. Zijn 'humanismus' - waarin alle ruimte bestaat voor zekere kennis van God, de ziel, en onsterfelijkheid - loopt vooruit op het seculiere humanisme van Van Vloten en Moleschott, die in Spinoza de geestelijk vader van de moderne wetenschappen zien. Tevens poogt hij bij theologen de angst voor de wetenschappen te nuanceren. De theologie zou er beter aan doen haar waarheden op te splitsen in natuur- en geesteswetenschappelijke waarheden, in plaats van halsstarrig vast te houden aan een persoonlijk Godsbegrip en een volstreekte determinatie door Gods voorzienigheid (52).

Wellicht is Burger het monisme van Spinoza al spoedig voorbij, want na 1865 houdt hij zich nauwelijks nog met de zeventiende-eeuwse denker bezig. Zijn aandacht richt zich dan vooral op Kant en de permanente scheiding tussen metafysica en geesteswetenschappen (53). Burger neemt op dat breukvlak een problematische positie in: hij wordt te religieus geacht voor een nieuwe generatie seculiere spinozisten, en te werelds voor menig theoloog. De angst voor Burgers wijsgerige artikelen komt ook tot uiting in een verwijt van een redacteur van een theologisch vaktijdschrift aan zijn adres:

"Wij rekenen het ons ten pligt den godsdienst te redden uit de verstikkende armen van het begrip, of hem te beschermen tegen de enge grenzen van een stelsel, hetzij het den naam van Spinoza of wien dan ook drage. De godsdienst is een andere zaak dan de logica of dialectiek" (54).

3.4 Alexander Siffié: de vroegste filosoof van De Dageraad over Spinoza

Hoewel vrijdenkers doorgaans tegenover religieuze denkers worden geplaatst springen de overeenkomsten eerder in het oog. In 1855 maakt een clubje dissidente vrijmetselaars, veelal sympathisanten van Junghuhn, zich los van haar loge Post Nubila Lux en roept op tot het stichten van een publieke vereniging die het vrije, filosofische denken wil bevorderen. De oprichting wordt voorbereid door een handjevol getrouwen, aangevoerd door D'Ablaing van Giessenburg, in het laboratorium van Junghuhn te Leiden. De wetenschapper staat op het punt Nederland te verlaten en zijn geestverwanten dringen aan op een onafhankelijk en publiek periodiek - een voorstel dat door Junghuhn wordt toegejuicht. Junghuhns uitgever, Frans Günst, biedt aan het blad te financieren en uit te geven. Niet lang na het verschijnen van het eerste nummer van *De Dageraad* - opnieuw een lichtmetafoor waarin het spel van licht en schaduw wordt uitgedrukt komen vierenvestig dissidente maçons samen (55). Op 11 oktober 1855 besluiten zij tevens een publieke vereniging met dezelfde naam van de grond te tillen. In een prospectus geven zij zich rekenschap van de doelstellingen van de nieuwe vereniging:

"Wij houden het ervoor, 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" (56).

De opstellers van de brochure bepleiten een verdere secularisering en menen dat het werkterrein van de loge moet worden uitgebreid naar de hele samenleving. De studie van wijsbegeerte en de moderne natuurwetenschappen zullen mensen bevrijden van kerkelijke dogma's en bijgeloof. De bijeenkomst van 11 oktober getuigt van het proces van secularisatie: de vrijdenkers zitten rondom een tafel waarop drie symbolische instrumenten prijken. We vinden hier geen bijbel, passer of winkelhaak meer, maar moderne, natuurwetenschappelijke symbolen: een globe (het verlangen naar kosmische eenheid), een telescoop (het goddelijke perspectief) en een microscoop (een pleidooi voor natuurwetenschappelijke experimenten).

De oprichters bekennen zich tot uiteenlopende richtingen in de wijsbegeerte. Huldigde Post Nubila Lux nog uitsluitend een bespiegelende wijsbegeerte, in De

Dageraad wordt ook de experimentele wijsbegeerte serieus genomen. Van Polak wordt in deze kring niets meer vernomen hij richt zich als medium nog louter op het spiritisme. Van de initiatiefnemers kunnen alleen Günst en de maçon W.B. Westermann bogen op een academische opleiding (57). In de openingsrede van 11 oktober verdedigt een spreker zich direct tegen het vooroordeel van zedeloos atheïsme. Goed, vrijdenkers verzetten zich tegen de godsdienst, maar stellen de moraal centraal. De Dageraad dient zich krachtig te onderscheiden van de 'zigeuners in de zedenkunde' - voor 'libertijnen' en 'losbollen' is hier geen plaats. Wijsgerige verdeeldheid is geen probleem, maar als het tijdschrift *De Dageraad* verschijnt klaagt D'Ablaing van Giessenburg dat het blad niet radicaal genoeg is. Er is te weinig aandacht voor atheïsme, materialisme en sociale vraagstukken. Als reactie richt hij zijn eigen tijdschrift op: *De Tijdgenoot*, waarvan slechts enkele nummers onregelmatig verschijnen. De inhoud en vormgeving van beide tijdschriften en de vereniging zijn afgekeken van een Rotterdams initiatief dat ook in 1855 van start gaat: *De Lichtstraal*. De vereniging en het gelijknamige blad worden geleid door de filosoferende onderwijzer en saint-simonist Goose Wijnand van der Voo (1806-1902) (58).

De vrijdenkers van het eerste uur, ruim driehonderd in getal (59), zijn hoofdzakelijk 'rechtzinnige geloovigen' die menen dat achter alle vormengodsdiensten uiteindelijk een al-enige natuur schuil gaat, die dankzij de rede kan worden genaderd en ervaren. De vereniging trekt opvallend veel predikanten aan die de godsdienst vaarwel hebben gezegd. Mensen als Hendrik Huisman, Allard Pierson, maar ook Johannes van Vloten en later Ferdinand Domela Nieuwenhuis, blijken niet alleen onvermoeibare strijders voor het vrije filosofische denken, maar tevens bevlogen sprekers die bovendien een enorme kennis van de bijbel in huis hebben. Deze eigenschap maakt een debat met vrijdenkers tot ver in de twintigste eeuw uitermate lastig. Het tijdschrift schoolt ook zijn eerste filosofen.

In de vroegste periode is een van hen de Middelburgse notaris en dichter Alexander Sifflé. Hij publiceert wijsgerige verhandelingen en boekbesprekingen, en verzorgt voordrachten. Als eerste propagandist van het spinozisme in deze kring verdient Sifflé onze aandacht. Bovendien verraadt zijn interpretatie van het spinozisme een religieus motief dat nog verstrengeld is met zowel de moderne theologie als de occulte logecultuur - zo vinden we in zijn teksten verwijzingen naar occulte auteurs als Lavater en Swedenborg. Zijn wijsbegeerte leunt sterk op die van Burger: er wordt ruimte gemaakt voor Spinoza en Kant, de wetenschappen, een persoonlijk geloof dat niet langer in een persoonlijke, autoritaire God is gefundeerd, en de idee van de onsterfelijkheid.

Alexander Francois Sifflé (1801-1872) is een overtuigde liberaal die de euforie van 1848 bezingt in lyrische gedichten. Als aanhanger van Dirk Donker Curtius, de liberale leidsman van de jaren dertig en veertig, wordt hij eigenaar en hoofdredacteur van 'het eerste politiseerende blad' van de provincie Zeeland: de *Zeeuwsche Courant* (60). Samen met de *Arnhemsche Courant* en de *Kamper Courant* behoort zijn dagblad tot de liberale journalistieke voorhoede van Donker Curtius in Nederland (61). In de volksmond wordt zijn krant de 'onruststoker' genoemd. Opmerkelijk is dat het dagblad ruimte biedt aan lange filosofische en historische beschouwingen, waarin Indische bespiegelingen en Chinese wijsheden moeiteloos worden verbonden met actuele politiek-maatschappelijke vraagstukken. Die vreemde beschouwingen luiden uiteindelijk ook de ondergang van zijn courant in. In 1860 valt het doek: slechts achtenvijftig abonnees

blijven hun krant trouw, die inmiddels is omgedoopt tot de *Provinciale Zeeuwsche en Middelburgsche Courant*. Het dagblad heeft steeds sociale en politieke hervormingen bepleit, gelijkberechtiging voor joden geëist, persvrijheid gehuldigd, aandacht besteed aan Troonredes en grondwetswijzigingen, en stelling genomen in het vraagstuk van de ministeriële verantwoordelijkheid. Hoofdredacteur Siffié - in de jaren vijftig tevens gekozen tot gemeenteraadslid van Middelburg - verwelkomt modernisering en vooruitgang, maar meent dat een rechtvaardige monarch die zich boven de politieke controverses stelt noodzakelijk is om chaos, hysterie en rampspoed te voorkomen. Opstanden, zoals in België, Frankrijk, Engeland en Zwitserland (1830!1848), dienen te allen tijden te worden voorkomen:

"De eerste en voornaamste wensch is: vrede voor Nederland, naar buiten en naar binnen. Wijsheid, kracht en rechtvaardigheid, bij den Koning, en tot loon hiervan, tevredenheid in zijn binnenste, bloei en welvaart van het huis, liefde, dankbaarheid en verknochtheid van alle klassen zijns volks" (62).

Behalve van het liberalisme van Donker Curtius ondergaat Siffié ook de invloed van de moderne theologie. Met name in de Middelburgse Hervormde Gemeente waait sinds 1848 een frisse wind, die wordt gestimuleerd door bekende predikantdichters als Johannes Petrus Hasebroek (1849-1851) en Jan Jacob Lodewijk ten Kate (1850-1859). De orthodoxie maakt geleidelijk plaats voor een liberale geest die nieuwlichters als Siffié (hij wordt ouderling) en de nog radicaler Kornelis Baart (gekozen tot diaken in 1853) alle ruimte biedt hun opvattingen te ventileren en in de praktijk te brengen (63). Toch boekt Siffié uiteindelijk weinig openbare successen: zijn dagblad gaat ten onder, hij blijft een geïsoleerde figuur in het politieke leven en zijn godsbegrip vindt weinig weerklank in de kerk. Op aandringen van enkele vrienden besluit hij op 30 maart 1864 lid te worden van de Middelburgse loge La Compagnie Durable (64).

Terug in de maçonnieke moederschoot komt er een einde aan zijn loopbaan als publiek filosoof. De plaatselijke maçons twifelen echter niet aan zijn motieven, omdat hij 'het grootste deel zijns levens de beginselen waarop [de maçonnerie] rust, zooveel mogelijk in handel en wandel toepaste' (65). Hier maken zijn wijsgerige voordrachten wel grote indruk: in 1867 wordt hij zelfs gedecoreerd als Meester van Eer in de internationale loge l'Astre de l'Orient te Vlissingen. Bij zijn dood looft J.c. Altorffer Siffiés 'onderzoekende geest [die] nooit moede [werd] kennis te nemen van oudere en nieuwere stelsels der filosofie'.

Het notarisschap laat veel vrije tijd over, want Siffié ontpopt zich als een productief auteur. Niet alleen schrijft hij dagelijks kolommen voor zijn dagblad, hij publiceert dichtbundels, juridische commentaren, toneelstukken (waaronder *Godefrida en Gisla*, geschreven in 1836 in opdracht van het Amsterdamsch Stadsschouwtoneel), politieke essays en enkele letterkundige studies, onder meer over Bilderdijk. Zo schrijft hij regelmatig in tijdschriften als *Vriend des Vaderlands*, *Vaderlandsche Letteroefeningen*, *Themis*, *Weekblad voor recht*, *Mnemosyne* en *1àalkundig Magazijn*. Maar ook de wijsbegeerte heeft zijn aandacht. Tussen 1857 en 1869 verschijnen zijn wijsgerige artikelen in *De Dageraad*. Zijn barokke schrijfstijl doet vandaag wellicht gekunsteld aan, maar voor de tijdgenoot zijn deze artikelen een boeiende kennismaking met het wijsgerige essay. Multatuli rekent hem in Idee 126 tot de auteurs die 'oneindig beter schrijven' dan hijzelf.

Siffié heeft Middelburg zelden verlaten; ook zijn studie rechten aan de universiteit van Leiden bestaat hoofdzakelijk uit thuisarbeid. Hij promoveert in 1825 op een juridisch onderwerp, maar heeft inmiddels de wijsbegeerte ontdekt. Wellicht is het zijn promotor H.W Tydeman, op dat moment rector magnificus te Leiden, die hem nader tot de nieuwe wijsbegeerte brengt. Tydeman volgt nieuwe stromingen, zoals later het fourierisme, op de voet (66). De goed uitgeruste plaatselijke boekhandel Van Benthem voorziet Siffié van alle wenselijke literatuur. Zo maakt hij zich het idealisme van Fichte en Schleiermacher eigen en raakt gefascineerd door de werken van Kant.

Het belang van Kant mag niet worden onderschat, meent hij in het essay 'Kritisch-wijsgeerige beschouwingen' (1861). Sinds Kant is het doel van de wijsbegeerte aan te tonen wat als waarheid kan worden erkend. Zijn grondbeginsel, dat alle ervaring en alle kennis wordt begrensd door ruimte en tijd, wordt door nieuwe wijsgerige stromingen met voeten getreden. Modieuze stromingen als idealisme, realisme en materialisme isoleren slechts deelwaarheden, waardoor er een competitie tussen meningen optreedt; net zoals dat ook het geval is in staats- en godsdiensttwisten. Het is echter de taak van de wijsgeer, stelt Siffié, 'het nietige van al die geschillen te doen inzien' en 'de eenheid van het algemeen geloof der menschheid te verkondigen'. Daarom dient de filosofie terug te grijpen op Kant, ofliever op Kants grondbeginsel, want als stelsel vertoont de *Critik der reinen Vernunft* een leemte: Kant meent dat al onze waarnemingen subjectief zijn, maar hoe die waarnemingen ons eigen worden kan hij niet aantonen. Kant accepteert het volmaakte, het 'Opperwezen', of God, wel als idee en ideaal, maar kan het bestaan daarvan niet theoretisch bevestigen. Aurrenticiteit of ware werkelijkheid blijft daarom een illusie.

Volgens Siffié hebben twee Nederlandse filosofen op dat rekort gewezen: Kinkel' en Polak. De laatste leert ons, in *Nieuwe grondleer der wijsbegeerte* (1857), dat alle denkbare waarheden reeds in de natuur of in haar werkingen aanwezig zijn. Ook de gedachte van een Opperwezen is waarheid, al gaat die waarheid het gebied van de zinnelijke waarneming te buiten. Voor Kant is kennis wat we kunnen *weten*, maar Siffié meent dat louter het *kennen* recht heeft op die status.

"Wanneer wij niet langer vragen: van wat wij kunnen weten, dat het is? maar veeleer: wat kunnen wij kennen, zoodat wij weten hoe het is? dan hebben wij geene verdere kennis, dan die van ons ik, met al zijn gewaarwordingen en gedachten, en dan nog wel alleen, gelijk dat ik ons verschijnt" (67).

Uit waarheden en zekerheden spruit de noodzaak voort om zedelijk te handelen, Kants categorisch imperatief, of bij Siffié, 'het onafdingbaar pligtsgebod'. De Middelburgse filosoof meent dat wijsbegeerte en wetenschap dan ook altijd samenhangen met geloven. De lering die we uit Kant moeten trekken is niets te geloven op gezag, inzake zedelijk-godsdienstige vraagstukken.

"Slechts door eigen, schoon altijd feilbaar inzien, mag men komen tot de erkentenis van hetgeen men voor zich zelve als goed, waar en schoon, leert beminnen en beoefenen. Maar de algemeene wetten van den menschelijken geest laten over het zedelijk-noodige zeer weinig verschil ontstaan, zoodat door alle tijden heen de kern der godsdienst bij alle volken dezelfde is gebleven, en alleen de omzwachtelende schors dikker of dunner, fijner of grover is" (68).

Sifflés betoog toont hoe de opvattingen van Kinker en Polak doorwerken: het doel van hun wijsbegeerte is een sceptische beoordeling van zowel wetenschap als metafysica. De wetenschappen doen ons weliswaar weten, maar slagen er niet in ons kennen te doorgronden. Iedere metafysica daarentegen kan alleen maar een individueel stelsel van zingeving zijn, geen objectieve wetenschap die zekere kennis oplevert, zoals de theologie beweert. Vanuit kennis van de natuur en de wereld moet iedere mens tot een eigen overtuiging komen. Dat verlangen gaat schuil achter alle religies: 'In zulk een geloof lever ik deze Kritisch-wijsgeerige beschouwingen', zo besluit Sifflé in een poging weten en geloven met elkaar te verzoenen. Juist in dit schemerige niemandsland plaatst ook Sifflé de wijsbegeerte van Spinoza; Spinoza biedt ook zekere kennis van God en de 'ondeelbare, eeuwige werkelijkheid'.

Twee jaar eerder heeft Sifflé voor het Zeeuws Genootschap der Wetenschappen een lezing verzorgd over het leven en werk van Spinoza. Deze voordracht wordt tevens gepubliceerd in *De Dageraad*. Zijn referaat, getiteld 'Verhandeling over B. de Spinoza (1859)', is om meerdere redenen van belang. Het is een van de vroegste negentiende-eeuwse Nederlandse introducties tot het leven en werk van Spinoza dat bovendien aan een natuurwetenschappelijk gehoor wordt voorgelegd. Zijn betoog valt uiteen in drie delen: een schets van Spinoza's leven; een overzicht van de hoofdlijnen van diens wijsgerig stelsel; en ten slotte een anekdotisch relaas over de sterrenkundige Johann Kepler.

Maar allereerst legt Sifflé rekenschap af van het ontstaan van een wijsgerige cultuur in Nederland. Het is een misverstand te menen dat wijsbegeerte vooral een zaak is van onze Duitse burenen. Ook 'ons kleine vaderland' heeft het nooit ontbroken aan scherpzinnige denkers en beoefenaars der wijsbegeerte. Enkele van hen bleken 'heldere sterren in de nacht van dit voorbijgaande leven [en wierpen] een vriendelijk licht op het naar boven kronkelende pad'. Hij wijst 'ter eene zijde' op christenwijsgeren als Hemsterhuis en Van Heusde en 'ter andere zijde' op de kantianen Kinker en Van Hemert. Sifflés liefde gaat uit naar stelselbouwers. Hij prijst Kinker dat hij er als enige in is geslaagd een afgerond stelsel te formuleren vanuit Kants 'onvolbouwd gelaten kritische wijsbegeerte'. Maar meer nog dan Kinker is het Spinoza die moet worden aangemerkt als de architect van het hedendaagse eenheidsdenken: het panentheïsme. Tegenwoordig, merkt Sifflé op, zou Spinoza geen gek figuur slaan als hoogleraar in de godgeleerdheid aan een van onze universiteiten. Want, 'de Nederlandsche wijsbegeerte (men vergeve ons dezen nationalen trots), is die van Spinoza" (69).

Toont Kant te weinig belangstelling voor de objectieve realiteit van een Opperwezen, bij Spinoza maakt het de kern van zijn denken uit. De *Ethica* bevat immers een 'bovennatuurkunde' (de leer van God als een oneindige zelfstandigheid), gekoppeld aan een 'zedenkunde' (de leer van de hartstochten en een kennisleer). Die kennisleer acht Sifflé uiterst belangrijk: Spinoza onderscheidt zinnelijke kennis (uiterlijk waarneembare, oppervlakkige kennis); verstandelijke kennis (causaal doordachte en tot algemene wetmatigheden gereduceerde kennis); en tenslotte de hoogste vorm van kennen, namelijk redelijke kennis (een intuïtief begrip van de kennis in het licht der eeuwigheid). De wetenschappen komen vaak niet verder dan het niveau van de verstandelijke kennis waardoor een ervaring van de 'hereeniging met het oorspronkelijk oneindige' onmogelijk lijkt. God is echter in alles en alles is in God - de wetenschapper dient zich hiervan bewust te zijn. Spinoza maar ook andere wetenschappers waren zich daarvan bewust

en ter bewijsvoering wijst Siffié op de sterrenkundige experimenten van Kepler (70). Als deze zich op een dag verliest in de aanschouwing van het heelal, krijgt hij een droom waarin een stem hem aanspreekt. De liefde die je toont voor Gods schepping, zegt de stem, heeft niets te maken met het turen door een telescoop, maar komt voort uit 'uw binnenste, alwaar eene vonk van het eeuwige licht gloeit. Wat daar is, moet overal worden.' De taak van wijsbegeerte en wetenschap, concludeert Siffié aan het einde van zijn voordracht, ligt juist hier, in Spinoza's derde en hoogste graad van kennis:

"Ook wij, mijne heeren! hebben dien droom vernomen, en er uit gezien, dat noch aanvankelijke vergetelheid der aardsche dingen, noch eindelijke hereeniging met het Wezen der wezens, uit wiens volheid ons aanzijn ontsproten is, met vernietiging gelijkstaat; en, dat eene wereld in God, met een God, alomtegenwoordig in de wereld, nader aan ons hart zijn, dan eene wereld buiten en onder, met een God buiten en boven de wereld, dit zal wel geen betoog behoeven voor elk, die verstaat en gevoelt" (71).

In Spinoza's wijsbegeerte komen wetenschap en het besef van eenheid samen: we kunnen vrijelijk in God geloven, op een eigen individuele wijze, en ons even vrijelijk tot de wetenschappen wenden. Spinozisme bevordert dus wetenschapsbeoefening en kritiseert een al te eenzijdig empirisme:

"Want hoe zal ons de ervaring alleen verheffen tot erkenning van het eeuwige en onbegrensde in het zelfstandige denken? tot het begrip van het Volkomene? tot huldiging der eenheid? ondeelbaarheid, eeuwigheid en grenzeloosheid, onveranderlijkheid en volmaaktheid van het heelal, niet als voorwerp van onze waarneming, maar als het eenig wezenlijk bestaande, het blijvende onder alle afwisseling, het grote 'noumenon' van alle phaenomena, gelijk Kant het zou uitdrukken, het albezielende en zelfstandige Zijn bij Spinoza?" (72)

In een ander artikel over Spinoza en metafysica meent Siffié dat de wijsbegeerte zich los dient te maken van haar sciëntistische grondslagen. Het werkterrein van de wijsbegeerte ligt niet in de natuurkunde, maar in de 'bovennatuurkunde'. Maar we mogen deze metafysica niet verwarren met die van theologen als Scholten, die hun denkbeelden 'aan den band [leggen] van kerkelijke, schoon in geschrift vervatte, overlevering en gezagsleer, die [hen] de grootste ongerijmdheden en tegenstrijdigheden als hemelspijs doen verzwelgen' (73). Net als Burger houdt ook Siffié vast aan de idee van de onsterfelijkheid - ook hij beroept zich op stelling 23 uit het vijfde boek van de *Ethica*. In een aan dit vraagstuk gewijd artikel getuigt hij van die onsterfelijkheid, al moeten we die opvatten als een uiteindelijk opgaan in God en niet als een persoonlijk voortbestaan na de dood:

"Ja! De grenzelooze oceaan waar alles uit ontwelt, alles in zich beweegt, alles niet tot vernietiging, maar tot herkrijgen der volheid van leven en denken in wederkeert. Deze laatste is blijkbaar de voorstelling van Spinoza" (74).

De hier behandelde auteurs - Scheffer, Burger en Siffié - zoeken met Spinoza vanuit een religieus eenheidsperspectief naar antwoorden op de metafysische vragen van de moderne samenleving. Allereerst zijn zij erfgenamen van de moderne theologie, die blijk

geven van een eigen verwerking van problematische thema's als het gezag van de bijbel, een supranaturalistisch godsbegrip, het vraagstuk van verlossing en voorzienigheid, de rol van de wetenschappen en de centrale positie van de kerk in de samenleving als leverancier van moraal en sociale cohesie. Zij verwelkomen veranderingen op sociaal en geestelijk gebied en stellen zich open voor nieuwe ontwikkelingen in wijsbegeerte en wetenschap. Spinoza is voor hen een bruggenbouwer bij uitstek: veranderingen zijn onomkeerbaar en bovendien wenselijk voor geestelijke en zedelijke vooruitgang. Spinoza houdt bovendien een religieus enthousiasme overeind (Scheffer); biedt noodzakelijke handreikingen voor een meer wereldse, maar toch zedelijke levensleer (Burger), en kritiseert een dor sciëntisme zonder enige bezieling dat ons doet vervreemden van de 'grenzeloze oceaan' (Sifflé). Zij delen bovendien niet de atheïstische conclusies die Van Vloten uit Spinoza trekt: Van Vloten zou het idealisme van Spinoza ondergeschikt maken aan een realisme, een 'gezond-verstand-denken' dat niet zuiver-filosofisch kan worden geacht (75).

In de tweede plaats tonen deze uiteenlopende, niet-academische wijsgeren het unieke karakter van de wijsgerige beweging: er is geen sprake van een preken voor de eigen parochie, maar er wordt naar aansluiting gezocht met deelnemers aan het filosofische en spinozistische discours. Niet alleen kent men elkaars werk, ook studies van academici als Opzoomer en Van der Wijck of pertinente vrijdenkers als Van Vloten, worden op integere wijze gewogen en beoordeeld. Als de predikant Scheffer in 1876 gewag maakt van het streven een standbeeld voor Spinoza op te richten, is van ironie geen enkele sprake. Terwijl hij weet dat de onderneming wordt aangevoerd door een bonte mengeling van antigodsdienstige radicalen, schrijft hij ter aanmoediging:

"Er wordt een nieuwe hulde aan de nagedachtenis van Spinoza, als Nederlands wijsgeer, voorbereid. Nu ten volgenden jare twee eeuwen sinds zijn dood verlopen zullen zijn, heeft zich [...] een commissie gevormd, die werkzaam is om hem hier te lande een standbeeld op te richten. Of zij in haar plan slagen zal, moet blijken. Tot haar bemoediging strekt evenwel het feit, dat Van Vloten's boek over Spinoza's leven en schriften [reeds] een tweede druk beleefde. Er moeten dus reeds onder onze landgenooten velen zijn, die in Spinoza belangstellen" (76).

Ten slotte, en wat de wijsbegeerte betreft zeker niet van het minste belang, experimenteren met name Burger en Sifflé met de Nederlandse taal als wijsgerige taal. Nauwgezet proberen zij de vaak Latijnse wijsgerige begrippen te vertalen naar het Nederlands. Beide auteurs - als liefhebbers van de klassieke literatuur en de vaderlandse letterkunde - hebben zich ingespannen om in het Nederlands te filosoferen - een trend die bij Bolland omstreeks 19^o een hoogtepunt zal bereiken. Hun schrijven heeft daardoor een kunstmatig karakter. Steenbakkers beoordeelt de *Ethica-vertaling* van Burger als een 'puristische', die zeer ver gaat in het afwijzen van leenwoorden (77). 'Axioma' bijvoorbeeld wordt door Burger vertaald als 'onmiddellijk klaarblijkelijke waarheid'; 'substantia' wordt 'zelfstandig wezen'. Ook Sifflé is een meester in het formuleren van nieuwe, poëtische begrippen: 'natura naturans' is soms de 'grenzeloze al-oceaan' of 'het oorspronkelijk oneindige'; Kants 'categorische imperatief' vertaalt hij met 'onafdingbaar pligtsgebod'.

In hun Nederlandse verwerking wortelt ook de aansporing wijsgerige ideeën niet klakkeloos te aanvaarden, maar hen te laten inwerken op de individuele recipiënt die

vervolgens zijn eigen gedachten moet formuleren. Van Volkom ageert in 1829 al tegen iedere identificatie met filosofische stelsels ('verpersoonlijkte letterroof') en pleit voor 'eigen werkzaamheid'. In zijn correspondentie met Burger verklaart ook Thorbecke dat stelsels eerst waardevol zijn 'nadat het ontleende geheel in het eigen denken is overgegaan' (78). Van Limburg Brouwer ten slotte meent dat 'alleen Spinoza zelf in zijn stelsel leeft' en dat zijn wijsbegeerte voor anderen louter 'een bron van op zichzelf staande resultaten' is. Daarom verwijderden alle auteurs stelselmatig de geometrische methode uit de *Ethica*. Deze opmerkingen bevestigen Deleuzes gedachte van de verschillende ethica's, maar ook Steenbakkers' suggestie dat de vorm van het spinozisme hoofdzakelijk als 'schil' wordt beschouwd. Bij Van Volkom, Scheffer en Sifflé overheerst vooral de 'brandende' Spinoza, die de lezer intuïtief aangrijpt en 'levensvonken' opwekt; terwijl Burger achter de tekst een 'onderaardse', humanistische Spinoza aantreft, die richtlijnen geeft voor een zedelijk bestaan in een moderne samenleving die meer oog heeft voor wereldse en lichamelijke zaken. Met Spinoza, die nieuwe Prometheus, proberen deze theologen en vrijdenkers te anticiperen op een samenleving waarin de centrale positie van de kerken aan erosie onderhevig is.

Noten hoofdstuk 3

1. Een overzicht biedt Roessingh (1922).
2. Idem, 4°-41.
3. Idem, 7-4°.
4. Zie Marin Terpstra, ongepubliceerd overzicht: *De ontvangst van Spinoza in katholieke kringen. Aantekeningen met als bron C. Struyker Boudier, Wijsgerig leven in Nederland, België en Luxemburg 1880-1980*, gedateerd II-12-1996h94-1997. Een artikel van Terpstra over dit onderwerp verschijnt in het najaar van 2000 in de congresbundel van de Vereniging Het Spinozahuis, n.a.v. het honderdjarig bestaan van de vereniging in 1997.
5. J. Kerlen, Spinoza, de Pantheïst, *Studiën* 34 (1901) 211-228.
6. Michiel Wielema, De theologie als medium van de filosofie. Over de maatschappelijke invloed van Nederlandse theologen (1650-1850), *Krisis. Filosofisch Tijdschrift* 15 (60, 1995) 20.
7. Zie W. van Volkom, *Schamele proeven van edele pogingen of mengstukjes in Proza en Poëzy* (Leiden 18°4).
8. Van Fessier werd vertaald *Alexander de Veroveraar* (Amsterdam 1801) en *Aristide en Themistokles* (Amsterdam 1824).
9. Hanou (1988) 267-271. .'
10. Schuster (19°5) deel I, 65 e.v.
11. W van Volkom, Eenige proeven van de gods dienstige denkwijzen des schrijvers, na zijnen overgang tot de evangelische kerk. Eene bijdrage tot de geschiedenis van zijn geestelijk leven, LA. Fessier, *Zeventigjarig Pelgrimsleven* (2 delen Breda 1828- 1829) 202-3°0. Over Fesslers eigen beoordeling van Spinoza, vooral 180-255.
12. Van Volkom (1828-29) 206.
13. idem 208.
14. Zie F. R.] Knetsch, Petrus Hofstede de Groot, Vriendelijk volksvoorlichter of ideoloog van het imperialisme?, G.A. van Gemert et al.], *Om niet aan onwetendheid of barbarij te bezwijken. Groningse geleerden 1614-189* (Hilversum 1989) 129-146.

15. J.B.E Heersprink, *De godgeleerdheid en hare beoefenaars aan de hoogeschool te Groningen* (2 delen Groningen 1864), deel 2, 273-275.
16. idem 327.
17. Zie Jezus Christus volgens Spinoza, *Waarheid in Liefde* 25 (1862) 789-802; De waarde van Spinoza's wijsbegeerte, *Waarheid in Liefde* 25 (1862) 803-842.
18. Heersprink (1864) 326.
19. Hij begon zijn bestrijding met een artikelenreeks in *De Nederlandsche Spectator* (december 1869-mei 1870) waarin hij de Costerlegende ontzenuwde. Tevens verschenen als *De Haarlemsche Costerlegende wetenschappelijk onderzocht* (Den Haag 1870); in het Frans als *La legende Coteriènne de Harlem* (Brussel 1871) en in het Engels als *The Haarlem Legend of the Invention of Printing by Laurens janszoon Coster* (Londen 1871).
20. R. Fruin, Mainz of Haarlem?, *De Gids* 52 (1888) 50.
21. A. van der Linde, *Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Eine philosophisch-historische Monographie* (Göttingen 1862) xxvi.
22. A. van der Linde, iets over het sektewezen in onzen tijd, *Verspreide Opstellen* (Utrecht 1866)287.
23. Hofstede de Groot (1862) 803 e.v.
24. Zie Konrad Vermehren, Die neuen Urtheile und Nachrichten über Benedictus de Spinoza, *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben* (1863) 481-489, 540-545 en J .B. Lehmans, *Spinoza, sein Lebensbild und seine Philosophie* (Würzburg 1864). Overigens droeg Van der Linde - als bibliothecaris - bij aan het internationale Spinozaonderzoek dankzij *Benedictus Spinoza: Bibliographie* (Den Haag 1871). Twee jaar eerder verscheen zijn *Balthasar Bekker: Bibliographie* (Den Haag 1869).
25. H.G. Hubbeling, Synthetisch modernisme. J.H. Scholten als wijsgeer en theoloog, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* (ii 1961) 107-142; Calvinistisch Spinozisme: J.H. Scholten, *Bzzlletin* 13 (121, 1984) 16-19, 23-25. Vermeldenswaardig is tevens G. Brillenburg Wurth, *JH Scholten als systematisch theoloog* (Amsterdam 1927).
26. Leiden 1853.
27. Sassen (1959) 325.
28. A. Pierson, ProE Scholten's monisme, *De Gids* 23 (1859) 749-798.
29. Zie onder anderen: B. Wielenga, Calvinisme en Spinozisme, *Stemmen des Tijds* 1 (1911) 665-684, 811-833.
30. W. Scheffer, *Arthur Schopenhauer. De philosophie van het pessimisme* (Leiden 187°); *Wijsgeeren en wijsbegeerte van den nieuweren tijd* (Leiden 1872); *Pessimistische beschouwing van natuur en geschiedenis* (Leiden 1875); *Het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tijd* (Leiden 1875).
31. W. Scheffer, Spinoza, *De Tijdspiegel* 33 (1876) 113-124.
32. W. Scheffer, Spinoza in een nieuwe gedaante, *Godgeleerde Bijdragen* 37 (1863) 196.
33. idem, 199.
34. idem, 217.
35. idem, 227.
36. Scheffer (1876) 123.
37. D. Burger jr., *de Theaeteto Platonis dialogo* (Leiden 1843).
38. Waaronder *Phaedo, Theaetetus* en *Republiek* (1845-1849).

39. Hierover publiceert hij ook *Hebreeuwsche Rudimenta* (1852) en *Commentarius in Ecclesiasten* (1855).
40. Jo Tollebeek, *De toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860* (Amsterdam 1990) 48.
41. Apostel (1992) 165.
42. M.W. Scheltema, Levensbericht van Dr. D.Burger, *Levensberichten der afgestorven medeleden van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde* (Leiden 1894) 134.
43. Steenbakkers (1997) 17. Over Burger 13-17.
44. Thomas Deegan (red.), *Ethics by Benedict de Spinoza. Translated by George Eliot* (Salzburg 1981).
45. De metaphysica van Spinoza, *De nieuwe recensent* 3 (1861); Spinoza en de onsterfelijkheid, idem (1861); Anti-Cririek: een antwoord aan Dr. Van Vloten over de metaphysica van Spinoza, *Tijdschrift van woord en smaak* (1861); De zedekunde van Spinoza, *Vaderlandsche Letteroefeningen* (1865) 359-369.
46. D. Burger jr., Spinoza, *Mededelingen der Nederlandsche Gymnasia voor het jaar 1857* (Utrecht 1858) 17-24.
47. D. Burger jr., *Homerus, Plato, Spinoza* (Zutphen 1860) I.
48. idem, 27-35.
49. idem, 32.
50. Geciteerd in, *De Dageraad* 32 (1888-1889) 706. 51 Burger (1860) 43.
52. Scheltema (1894) 143.
53. D. Burger jr., *Kant's wijsbegeerte, kortelijk verklaard* (Den Haag 1881).
54. idem, 152.
55. Anton Constandse, De negentiende eeuw, in Jan Baars [et al], *125 jaar Vrijdenken* (Rotterdam 1981) 59.
56. A.H. Gerhard, De Vereeniging De Dageraad 1856-1906, *De Dageraad. Herinneringen en beschouwingen* (Amsterdam 1906) 8.
57. Constandse (1981) 61.
58. Wielema (1991) 134-139.
59. Zie de ledenlijst in het Dageraadsarchief, onderdeel van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis te Amsterdam.
60. H.P. Abrahams, *De pers in Zeeland 1758-1900* (Den Haag 1912) 115-185.
61. Over het liberalisme van Donker Curtius, zie Siep Stuurman, *Wacht op onze daden: Het liberalisme en de vernieuwing van de Nederlandse staat* (Amsterdam 1992) 97-134.
62. Voor een portret en bibliografie van A.F. Sifflé, Siebe Thissen, A.F. Sifflé: Een Middelburgse Robespierre of een negentiende-eeuwse Spinoza?, *Zeeuws Tijdschrift* (6, 1994) 206-219.
63. Over dit klimaat zie Piet Meertens, Een Middelburgse burgerfamilie uit de negentiende eeuw: Kornelis Baart en zijn dochters, *In het voetspoor van Henriëtte Roland Holst. Radicalen en religieuze socialisten in Nederland* (Alphen aan de Rijn, z.j.) 160-200.
64. Over de logecultuur in Middelburg, zie w.w. Mijnhardt, *Tot heil van 't mensdom Culturele genootschappen in Nederland 1750-1815* (Amsterdam 1987) 240-254.
65. J.C. Altorffer, Een denker en dichter: Mr. Alexander Francois Sifflé 1801- 1872, *jaarboekje voor Nederlandsche Vrijmetselaren 1873*, 152-158.
66. Moors (1996) 405.
67. A.F. Sifflé, Kritisch-wijsgeerige beschouwingen, *De Dageraad* 5 (1861) 303.
68. idem, 311.

69. A.F. Sifflé, Boekbeschouwing (n.a.v. Van Vlotens Spinoza-studie uit 1862), *De Dageraad* 6 (1862) 33.
70. Zie ook M.J. Petry, The Significance of Kepler's Laws, in: M.J. Petry (red.), *Hegel and Newtonianism* (Leiden 1993) 439-513.
71. A.F. Sifflé, Verhandeling over B. de Spinoza, *De Dageraad* 3 (1859) II6.
72. A. F. Sifflé, Opmerkingen n.a.v. de inwijdingsrede van jhr. B.H.e.K. van der Wijck, *De Dageraad* 8 (1864) 127.
73. A.F. Sifflé, Boekbeschouwing (Van der Linde 1862), *De Dageraad* 6 (1862) 445-457.
74. A. F. Sifflé, Hoe begreep Spinoza de eeuwigheid der ziel?, *De Dageraad* 13 (1869) 75.
75. Zie A.F. Sifflé, Boekbeschouwing (Van Vloten 1862), *De Dageraad* 5 (1862) 529-539.
76. Scheffer (1876) 124.
77. Steenbakkers (1997) 14-15. Zie tevens voor een commentaar op vertalingen in het Nederlands, Henri Krop, De wijsbegeerte en het Nederlands, HA Krop, M.J. Petry, J. Sperna Weiland, *Register* (op de *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*), deel 21 (Baarn 1993), vooral 109- II4.
78. Scheltema (1894) 134.