

'Gehuld in het schitterend kleeed der nieuwste Parijsche mode'. Auguste Comte in Nederland (1845-1880)'

KAAT WILS

Toen Auguste Comte in 1856 zijn dood voelde naderen, droeg hij aan zijn trouwste discipelen de behartiging van zijn testament op. Met de zelfingenomenheid die hem eigen was, verwachtte hij dat ze niet alleen zorg zouden dragen voor zijn materiële en intellectuele nalatenschap, maar zich ook zouden inzetten voor de verspreiding van zijn positivistische leer, een filosofisch systeem dat tijdens de laatste jaren van zijn leven tot een volwaardige religie was uitgegroeid. Hoewel Comte nooit een voet in Nederland had gezet, waren drie van de dertien 'uitverkorenen' Nederlanders. Deze kleine groep, die op het thuisfront grotendeels anoniem bleef, had Comte al tien jaar lang financieel het hoofd boven water gehouden. Tijdens de jaren 1840 hadden zij in Nederland ook enkele pogingen tot positivistische 'propaganda' ondernomen, maar zonder veel succes.

Deze 'noble noyau positiviste hollandais', zoals Comte het groepje noemde, gaf de hoop op een algemene Nederlandse bekering tot het positivisme al snel na Comtes dood op. Hun weinig inspirerende geschriften kregen evenmin een verlengstuk in grote sympathie onder intellectuelen voor het wetenschappelijke werk van Comte — sympathie die bijvoorbeeld wél in België bestond in vrijzinnige kringen rond de Brusselse universiteit. Toen in 1902 onder voorzitterschap van de Belgische socialist en hoogleraar Hector Denis in Parijs een internationaal eerbetoon aan Comte werd georganiseerd, met inhuldiging van een standbeeld op de Place de la Sorbonne, was de interesse vanuit Nederland gering. Slechts vijf Nederlanders — waaronder de socialist Henri van Kol en academici als de psycholoog Gerard Heymans — kenden hun steun toe, tegenover een dertigtal Belgen.

Dat rond 1900 — en ook de decennia voorheen — weinig Nederlandse intellectuelen onverdeeld enthousiast waren over het positivistische gedachtegoed, betekent nog niet dat de stroming geen rol in het intellectuele leven speelde. Sinds 1870 was de positivistische wetenschapsvisie voorwerp van discussie binnen de geschiedenis, later ook in disciplines als de sociologie, de psychologie en de criminologie. In deze domeinen was het debat echter ontstaan vanuit een min of meer rechtstreekse kennismaking met het Franse of Engelse positivistische ideeëngoed, los van de vroegere propagandapogingen die in Nederland waren ondernomen.

In de filosofie en de wijsgerige theologie liep dat anders. Zeker tot 1880 vormden de debatten die er over het positivisme werden gevoerd een respons op de eerste Nederlandse propaganda voorde 'stellige wijsbegeerte' of 'positieve filosofie'. Daarnaast

i De auteur is aspirant bij het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek (Vlaanderen). Dank aan Jo Tollebeek, Mamix Reyen, Tom Verschaffel en Lode Wils voor commentaar op de eerste versie van deze tekst.

boden de eerste Nederlandse positivistische geschriften een levensbeschouwelijk aanknopingspunt voor een aantal vrijdenkers. Toch ging ook in deze sferen de interesse in het positivisme een eigen leven leiden. Waar de Nederlandse discipelen van Comte een 'integraal' positivisme trachtten te verspreiden, een positivisme dat Comtes volledige, ook maatschappelijke en religieuze ideeëngoed overnam, was de interesse in het positivisme vanwege vrijdenkers eerder eclecticisch van aard en zouden de academische debatten zich in steeds sterkere mate op de veel beperktere kentheoretische implicaties van het positivisme concentreren².

'De wetenschap staat gereed de teugels met krachtige hand op te vatten'. De eerste positivistische geschriften (1845-1848)

In 1846 verscheen in Den Haag de eerste Nederlandstalige positivistische publicatie, onder de titel *Algemeene grondslagen der stellige wijsbegeerte*³. Het ging om een anonieme vertaling van de eerste twee lessen uit Comtes *Cours de philosophie positive* (1830)⁴, een soort programmaverklaring van het positivisme. De vertaling was het gezamenlijke werk van drie genie-officieren die aan het ministerie van Oorlog werkzaam waren: Hendrik Kretzer, J. A. D. W. van Hasselt en de latere minister van Oorlog Menno David graaf van Limburg Stirum⁵. De begeleidende brief die ze aan de auteur stuurden en het enthousiaste antwoord vanuit Parijs vormden het eerste persoonlijke contact met Comte⁶. De brief was via Emile Littré — Comtes belangrijkste

2 Met de term 'positivisme' wordt in deze bijdrage in de eerste plaats het volledige ideeëngoed van Comte bedoeld. De kwalificaties 'religieus' of 'integraal' positivisme worden soms toegevoegd om het contrast met meer beperkte, meestal kentheoretische interpretaties van het positivisme aan te duiden. Het door sommige historici gehanteerde onderscheid tussen 'Positivism' en 'positivisme' lijkt me moeilijk consequent te hanteren, niet alleen omdat in studies over historiografie een andere — veel beperktere — betekenis aan deze termen wordt toegekend dan in de geschiedschrijving van het positivisme als dusdanig, maar vooral omdat de grenzen tussen letterlijke, reductionistische of vrije interpretaties van het positivisme zeer moeilijk te trekken zijn.

3 A. Comte, *Algemeene grondslagen der stellige wijsbegeerte* ('s-Gravenhage: Gebr. Belinfante, 1846).

4 De zesdelige *Cours de philosophie positive* (1830-1842) wordt vandaag als het belangrijkste werk van Auguste Comte (1798-1857) beschouwd. In feite kende het werk — net als Comtes meeste andere werken — tijdens zijn leven bijzonder weinig uitstraling in Frankrijk. Ook daarnaast was Comte professioneel weinig succesvol. Na ontslag te hebben genomen als secretaris van Saint-Simon (1824), gaf hij privé-onderwijs in wiskunde en werd hij repetitor en examinator aan de Ecole Polytechnique. Toen hij tijdens de jaren 1840 zijn aanstellingen verloor, kon hij wel al rekenen op een groeiende belangstelling vanuit Engeland, onder andere vanwege John Stuart Mill, en op financiële steun in Frankrijk, georganiseerd door zijn leerling Emile Littré, wiens werk vanaf 1844 Comte een begin van de langverhoopte bekendheid zou geven. Over Comte: H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte* (Parijs, 1965²); M. Pickering, *Auguste Comte. An intellectual biography*, I (Cambridge, 1993).

5 H. van 't Veer, 'Het oudste positivisme in Nederland. Het positivisme van W. baron de Constant Rebecque', *Tijdschrift voor filosofie*, XXIV (1962) 279. Van 't Veers opstel bestaat hoofdzakelijk uit een inhoudelijk analyse van het werk van de Constant Rebecque.

6 Van Limburg Stirum aan Comte, 11 april 1846, Maison d'Auguste Comte (MAC), Parijs; Comte aan Van Limburg Stirum, Van Hasselt en Kretzer, 30 april 1846, in: *Auguste Comte. Correspondance générale et confessions*, III, *Avril 1845-avril 1846*, Paulo E. de Berredo Carneiro en Pierre Arnaud, éd. (Parijs, 1977)378-381.

leerling en vulgarisator in Frankrijk — bij Comte terecht gekomen, vermoedelijk door bemiddeling van de in Parijs verblijvende Nederlandse militair en sympathisant van het positivisme Charles van Capellen⁷.

Ook de eerste kennismaking met het positivisme was in zekere zin via Littré gelopen. In 1844 had zijn lovende artikelenreeks over de *Cours de philosophie positive* in het Franse dagblad *Le National* de aandacht getrokken van Van Limburg Stirum en diens goede vriend Willem Anne baron de Constant Rebecque, kapitein-luitenant ter zee⁸. Terwijl De Constant zich aanvankelijk eenvoudig in het werk van Comte verdiepte, trachtte Van Limburg Stirum onmiddellijk meer bekendheid aan het positivisme te geven. Vermoedelijk was zijn eerste initiatief in die richting een kleinschalige uitgave van Littrés artikelenreeks bij de Utrechtse uitgeverij Kemink en Zoon, in 1845. De contacten die zijn vriend en geestesgenoot Jan Tideman met de uitgeverij had, kunnen hem hierbij hebben geholpen⁹.

Het vertaalde werkje uit 1846 vormde een synopsis van Comtes gedachtengoed. Comte had zich tot levensdoel gesteld een leer te ontwikkelen die de basis voor een reorganisatie van het sociale systeem zou vormen, om zo de toestand van crisis die hij sinds de Franse Revolutie zag aanslepen, te kunnen beëindigen. Conform zijn idealistische overtuiging dat het ideeën eerder dan daden zijn die over de werkelijkheid regeren, geloofde hij in de noodzaak van een nieuwe, algemene intellectuele consensus die aan de noden en eisen van een geïndustrialiseerde samenleving zou beantwoorden. Deze consensus zou ontstaan uit een spontane en universele aanvaarding van het 'positieve denken', een denken dat zich de methodes uit de wetenschap eigen maakt. De eigentijdse toestand, die Comte als 'spirituele anarchie' omschreef, bestond juist in een gebrek aan intellectuele consensus. Naast het positieve denken bleven er immers nog achterhaalde denkwijzen in gebruik, met name de theologische, die de werkelijkheid trachtte te verklaren door een beroep te doen op een bovennatuurlijke tussenkomst, en de metafysische, die de rol van de godheid had vervangen door abstracte, nietszeggende entiteiten als 'eerste oorzaak' en 'substantie'. Dat het positieve stadium nochtans definitief doorbrak, werd duidelijk nu als laatste

7 Van Limburg Stirum en C. H. F. van Capellen hadden in dezelfde periode aan de Artillerie- en Genieschool in Delft gestudeerd. Tijdens de jaren 1850 trad Van Capellen in elk geval geregeld op als tussenpersoon tussen de Nederlandse positivisten en Comte.

8 Van Limburg Stirum aan Comte, 2 mei 1848, MAC; P. Laffitte, *Vingt-deuxième circulaire adressée à chaque coopérateur du libre subsidie institué par Auguste Comte pour le Sacerdoce de l'Humanité* (Parijs, 1870)10. Constant Rebecque kende Van Capellen in elk geval persoonlijk.

9 Naar deze Franstalige uitgave, die blijkbaar wel onder de *Nederlandstalige* titel *Overzigt der stellige wijsbegeerte* verscheen, wordt onder andere verwezen door [J. Tideman], *De stellige wijsbegeerte tegenover geloof en bespiegeling* ('s-Gravenhage, 1848) 1; Van Limburg Stirum aan Comte, 2 mei 1848, MAC; 'Revue Occidentale', *Algemeene Konst- en Letterbode* (1848) II, 363. Ze wordt evenwel niet vermeld in de *Alfabetische naamlijst van boeken, plaat- en kaartwerken die gedurende de jaren 1833 tot en met 1849 in Nederland uitgegeven of herdrukt zijn* (Amsterdam, 1858) en evenmin in A. C. Kruseman, *Bouwstoffen voor een geschiedenis van den Nederlandschen boekhandel, gedurende de halve eeuw 1830-1880*, 1 (Amsterdam, 1886). Het werk werd door mij ook niet teruggevonden. In 1845 werd Littrés *De la philosophie positive* in elk geval in Parijs uitgegeven.

belangrijke kennistak ook de 'sociale fysica' of sociologie zich tot een positieve wetenschap ontwikkelde. Aangezien voor Comte de capaciteit tot voorspellen een belangrijk kenmerk van wetenschappelijke kennis was, kon aan de nieuwe sociale wetenschap een ultieme missie worden toebedeeld: zij zou de zo broodnodige sociale reorganisatie kunnen bewerkstelligen. Terwijl godsdienst en theologie eenvoudigweg hadden afgedaan voor Comte, bepleitte hij wel een transformatie van de wijsbegeerte. Net als de wetenschap diende zij zich nu te beperken tot het vaststellen van relaties tussen geobserveerde feiten, zonder naar diepere oorzaken of gronden te zoeken. Maar tegelijkertijd was haar status verhoogd: als bundeling van wetenschappelijke basisprincipes werd de filosofie tot mogelijksvoorwaarde én bekroning van de wetenschap.

Hoewel ook de volgende Nederlandstalige publicatie over het positivisme nauwelijks méér was dan een parafrase van Comte en Littré, werd hier voor het eerst een kleine toespeling op de Nederlandse situatie gemaakt. Het betrof Kretzers (anonieme) werkje *De nieuwe wijsgeerige school* (1847). De uitgever, opnieuw Kemink, distantieerde zich expliciet van de inhoud, maar benadrukte tegelijkertijd dat de resultaten van Comtes onderzoek hem belangrijk toeschenen omdat ze 'zo lijnrecht in strijd zijn met hetgeen onder ons vrij algemeen als de ware wijsbegeerte wordt beschouwd' en dit juist op het moment dat in Nederland de rol van de wijsbegeerte als middel tot godskennis ter discussie stond¹⁰. N. D. en H. H. Kemink wisten waarover ze spraken: ze waren op dat moment wellicht de belangrijkste Nederlandse academische uitgever en verzorgden onder meer de prestigieuze *Jaarboeken voor wetenschappelijke theologie*, waarvan H. H. Kemink trouwens redactielid en regelmatig medewerker was". Een anonieme aankondiging van Kretzers werk in het *Algemeen Handelsblad* speelde nog duidelijker in op de eigentijdse theologische discussies: de stellige wijsbegeerte werd er voorgesteld als een derde partij die het tekort van zowel de theologie als de metafysica aantoonde in de strijd die tussen beide aan de gang was¹².

Met de publicatie van Jan Tidemans *De stellige wijsbegeerte tegenover geloof en bespiegeling* (1848) werd de betrokkenheid op de theologische discussies concreet. De letterkundige Tideman had net als zijn vriend Kretzer de verspreiding van Comtes gedachtengoed op het oog, maar wist zich veel meer van Comtes teksten los te maken¹³. Hij greep het positivisme aan om op de futiliteit van het debat tussen theologie en metafysica te wijzen, een debat dat zich kort voordien tussen Cornelis Willem Opzoomer en zijn orthodoxe critici had ontsponnen. Aanleiding van deze polemische discussie was Opzoomers Utrechtse inaugurale rede uit 1846 geweest, waarin de

10 'Voorberigt van de uitgevers', in: [H. Kretzer], *De nieuwe wijsgeerige school* (Utrecht, 1847).

11 Kruseman, *Bouwstoffen*, II, 607-610.

12 'Boekaankondiging. *De nieuwe wijsgeerige school* (Utrecht, 1847)', *Algemeen Handelsblad*, 29 november 1847.

13 [J. Tideman], *De stellige wijsbegeerte tegenover geloof en bespiegeling. Eene wijsgeerige proeve* ('s-Gravenhage, 1848). Tideman was van 1847 tot 1849 redacteur van de *Staatscourant*, daarna werkte hij op het departement van Binnenlandse Zaken. Van 1854 tot 1858 was hij redacteur van de *Algemeene Konst- en Letterbode*, later van de *Nederlandsche Spectator*.

vijftiengjarige hoogleraar wijsbegeerte zich tegen de godsdienstige gevoelsleer van theologen als J. H. Scholten, J. J. van Oosterzee en J. I. Doedes had gekeerd, en in het spoor van de Duitse idealistische filosofie vooreen op de rede gebaseerd gods-begrip had gepleit¹⁴.

Tideman maakte in eerste instantie gebruik van Doedes' kritiek op de inconsequenties van Opzoomers zogenaamd op de ervaring gebaseerd rationeel gods-begrip. Dit wijsgerig gods-begrip leidde volgens Doedes wel tot een geestelijke voorstelling van God, maar daarom nog niet, zoals Opzoemer meende, tot de waarheid van God zelf. Nu Doedes' werk, dat niet van positivisme kon worden verdacht, de 'metafysisch-theologische' interpretatie van de werkelijkheid had weerlegd, kon Tideman tot kritiek van dit werk zelf overgaan, namelijk Doedes' 'theologische' interpretatie. In antwoord op Opzoomers weerlegging van de gevoelsleer zochten Doedes en Van Oosterzee sinds kort het bewijs van de waarheid van het geloof langs de weg van de historische kritiek. Als historisch onderzoek naar ervaringen uit het verleden eenvoudigweg toonde dat Jezus wonderen had verricht — ook al zou misschien niet héél de overlevering overeind blijven — had de wijsbegeerte hier niets tegen in te brengen, zo luidde Doedes' redenering¹⁵. Tideman juichte deze erkenning van de historische kritiek als rechtbank van het geloof toe, maar waarschuwde voor de resultaten: de wetenschappelijke waarneming zou immers aan het licht doen komen 'dat alle zogenaamde wonderen als zodanig ijdelheden zijn, dat alles volgens wetten, zekere, vaste, onveranderlijke wetten, bestaat en voortduurt'¹⁶.

Hoewel Tideman duidelijk maakte dat in zijn stelsel geen plaats aan God en zijn zogenaamde openbaring kon worden toegekend, beklemtoonde hij tegelijkertijd geen atheïst te zijn. Comte had in zijn *Discours sur l'esprit positif* (1844) immers uiteengezet dat de positieve wijsbegeerte geen geloofszaken wilde ontkennen, maar slechts op een onpartijdige manier, op grond van de geschiedenis, hun bestaansvoorwaarden, hun invloed en de redenen van hun verval diende aan te wijzen. Elk geloofsstelsel hing samen met een bepaalde graad van ontwikkeling van de menselijke geest; in het tijdperk van de stellige wetenschappen paste geloof in een transcendente God eenvoudigweg niet meer. Dat Comte in zijn hele werk voortdurend schipperde tussen aan de ene kant een (cultuurhistorische en sociologische analyse van de westerse geschiedenis, en aan de andere kant een duidelijk normatief project dat de geclaimde objectiviteit van die historische analyse in het gedrang bracht, scheen Tideman evenmin als zijn leermeester zelf als problematisch te ervaren.

In dit utopisch project kaderde niet alleen Tidemans oproep om met de wetenschap als bondgenoot tegen de dwalingen van het geloof op te treden, maar ook zijn pleidooi om in deze tijden van vermeend zedelijk verval 'op de waarneming een onwan-

14 C. W. Opzoemer, *De wijsbegeerte, den mensch met zich zelven verzoenende* (Leiden, 1846). Opzoemer had in feite al in een hele reeks andere geschriften de gevoelsleer weerlegd, maar het was zijn oratie die ook buiten het academische milieu heftige reacties teweeg bracht. Zie H. van 't Veer, *Mr. C. W. Opzoemer als wijsgeer* (Assen, 1961) 14-26.

15 Zie K. H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland* (Haarlem, 1922) 80-83.

16 Tideman, *De stellige wijsbegeerte*, 30.

keibare zedeleer te vestigen'¹⁷. Hiermee was een stokpaardje van Comte ter sprake gebracht: het geloof in de noodzaak van een 'wetenschappelijke moraal' als onderdeel van de sociologie en grondslag voor een nieuwe maatschappij¹⁸. Tidemans bemerking dat 'de op wetenschap rustende staatkunde de kwalen der maatschappij zal kunnen genezen' sloot hierbij aan¹⁹. De aankondiging van Tidemans werk in het *Algemeen Handelsblad* — duidelijk van de hand van iemand die met Comtes werk was vertrouwd — gaf hier nog explicieter een politieke interpretatie aan, al treft ook hier weer, net als in zovele werken van Comte zelf, de vaagheid van het pleidooi voor 'de wetenschap... die ook in het maatschappelijke gereed staat de teugels met krachtige hand op te vatten en de gang der maatschappijen te regelen'²⁰.

Ook de andere Nederlandse volgelingen van Comte waren weinig duidelijk over het maatschappelijk project van hun 'stellige wijsbegeerte'. Dit hing ongetwijfeld samen met de inherente dubbelzinnigheid van Comtes denken over sociale en politieke vraagstukken. Net als zijn leermeester Saint-Simon was Comte tegelijk erfgenaam van katholieke traditionalistische denkers als De Maistre en van verlichtingsfilosofen als Condorcet. Vooruitgangdenken, anticléricalisme, republikenisme en sympathie voor het proletariaat gingen schijnbaar probleemloos samen met antiparlementarisme, autoritarisme, bezetenheid met politieke 'orde' en een bijhorend streven naar controle over het denken, en uiteindelijk zelfs de organisatie van een hiërarchisch gestructureerde, op het katholicisme geënte 'religie van de Mensheid'²¹. Over het algemeen evolueerde Comte in de loop van de jaren 1840-1850 sterk in conservatieve richting, zonder dat er van een echte breuk in zijn denken sprake was²². Ook zijn concrete houding tegenover de revolutionaire gebeurtenissen van de jaren 1848-1851 getuigt van de eigenzinnigheid van iemand die zich in geen enkele bestaande partij wist te herkennen. Hoewel hij de val van de Juli-Monarchie toejuichte als een overwinning van het proletariaat op de regerende metafysici, steunde hij drie jaar later Napoleons staatsgreep, in de overtuiging dat deze een einde aan de anarchie en het

17 *Ibidem*, 3.

18 Pas in 1854, in het vierde deel van de *Système de politique positive* (1851-1854) zou Comte de moraal als een aparte wetenschap — 'science finale et suprême' — behandelen en zo de sociologie van een deel van haar morele missie ontdoen. Zie K. Thompson, *Auguste Comte. The foundation of sociology* (Londen, 1976)9.

19 Tideman, *De stellige wijsbegeerte*, 60.

20 'Boekaankondiging. *De stellige wijsbegeerte tegenover geloof en bespiegeling* ('s-Gravenhage, 1848)', *Algemeen Handelsblad*, 11 september 1848. Het verschil in toon tussen Tidemans tekst en die in het *Algemeen Handelsblad* hing waarschijnlijk ook samen met het moment waarop ze waren geschreven: Tideman beklemtoonde in zijn inleiding dat hij zijn tekst had geschreven in 1847 en dat deze dus ook niet mocht worden geïnterpreteerd als een verwijzing naar de Franse Februari-Revolutie.

21 Comte is omschreven als 'un révolutionnaire contre-révolutionnaire' en zijn denken als 'anticipatory conservatism': zie G. Lenzer, 'Auguste Comte and modern positivism', in *Idem*, ed., *Auguste Comte and positivism. The essential writings* (Chicago-Londen, 1975), xxxiii; A. Petit, 'La Révolution occidentale selon Auguste Comte: entre l'histoire et l'utopie'. *Revue de synthèse* (1991) I, 21-40

22 Zie Pickering, *Auguste Comte*, die tegen de verspreide idee van een breuk in Comtes denken ingaat. Het is wel zo dat Comte zijn politieke denkbeelden pas grondig uitwerkte in de *Système de politique positive*, terwijl zijn aandacht tevoren vooral naar de methodologische fundering ervan was gegaan.

parlementarisme zou maken. Bovendien koesterde hij de hoop Napoleon III tot het positivisme te kunnen bekeren. Dat zou immers een beslissende stap zijn op weg naar de realisatie van een positivistische maatschappij, waarin de politieke macht aan industriëlen en het geestelijk, moreel gezag aan (positieve) filosofen zou worden toegekend".

Het was ook tijdens het revolutiejaar 1848 dat de Nederlandse positivist Van Hasselt onder de titel 'Orde en vooruitgang' — één van Comtes slagzinnen — een uitgesproken politiek stuk publiceerde in het liberaal-protestantse tijdschrift *De Tijdspiegel*. Het stuk verwees in de inleiding wel naar de huidige 'revolutionaire geest' maar bestond in feite grotendeels uit een vertaling van een hoofdstuk over de sociologie uit de *Cours de philosophie positive*²⁴. Het betoogde dat de staatkundige crisis waarin het beschaafde Europa sinds lang verkeerde — een crisis die nu plots tot zulk een schrikwekkende hoogte was gekomen — enkel door de sociologie of 'maatschappelijke natuurkunde' kon worden verholpen. De op deze zuivere wetenschap gebaseerde 'stellige staatkunde' zou een alternatief bieden voor de theologische of anti-revolutionaire staatkunde, onverzoenbaar als zij was met de onomkeerbare voortgang van de wetenschap, en voor de 'revolutionaire' of 'metafysische' staatkunde met haar tot anarchie leidende dogma's van gelijkheid en volkssoevereiniteit. Net als bij de discussie tussen theologie en metafysica stelde het positivisme zich dus op als een ideale 'derde weg'.

Alle bestaande politieke strekkingen moesten het ontgelden. De enige Nederlander die bij naam werd genoemd, was Groen van Prinsterer. Zijn recente *Ongeloof en revolutie* (1847) getuigde volgens Van Hasselt van het failliet van het theologische denken, omdat het ter verdediging van de antirevolutionaire leer ook op het maatschappelijk nut, en dus niet meer alleen op inherent godsdienstige argumenten een beroep had gedaan. Ook de revolutionaire leer was inconsequent omdat ze een soort lege metafysische natuurgodsdienst propageerde, een godsdienst die de vergelijking niet kon doorstaan met het middeleeuwse katholicisme, dat voor Comte symbool stond voor een algemeen erkend moreel gezag zoals hij er zelf één wilde creëren. Voor Van Hasselt bood deze discussie de gelegenheid om een veeg uit de pan te geven aan 'hen, die een God en een godsdienst zouden willen, zonder openbaring en zonder kerkelijk gezag', een kritiek die hij vijftienvintig jaar later zou herhalen aan het adres van de Moderne Theologie²⁵. De 'staatkunde van het behoud' ten slotte, die zich ergens in het midden tussen de twee andere politieke strekkingen bevond en sinds 1830 het roer in handen had, was evenmin consequent: ze keurde in principe de revolutionaire staatkunde goed, maar deinsde terug voor haar implicaties en wist niet

23 Zie R. Aron, 'Les sociologues et la Révolution de 1848', in: *Idem, Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu. Comte. Marx. Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber* (Parijs, 1967) 273-303.

24 [J.A.D.W. van Hasselt], 'Orde en vooruitgang', *Delijdspiegel* (1848) I, 342. (cf. Comte, 'Leçon 46: Considérations politiques préliminaires sur la nécessité et l'opportunité de la physique sociale, d'après l'analyse fondamentale de l'état social actuel', *Cours de philosophie positive*, IV (Parijs, 1839)).

25 [Van Hasselt], 'Orde en vooruitgang', 353.

beter dan haar toevlucht te nemen tot irrationele maatregelen zoals het invoeren van een cijns bij het kiesrecht.

Wat had de stellige staatkunde in de plaats te bieden? Van Hasselt — of Comte — was hierover kort: voorlopig diende de macht te worden verzekerd aan wie ze uitoefende, maar op lange termijn, wanneer de zedelijke en verstandelijke reorganisatie zou zijn doorgevoerd, zou de macht aan priesters en advocaten, de vertegenwoordigers van theologie en metafysica, worden ontnomen. De door de wetenschap geregeerde maatschappij zou niet zoals de revolutionaire partij de laagste klassen verleiden met het lokaas van staatkundige rechten, maar des te ernstiger trachten haar lot te verbeteren. 'In het volk zal zij haar kracht zoeken en haar roem zal zij vinden in het streven om dat volk gelukkig te maken'²⁶.

Ongeveer dezelfde taal weerklonk in een artikel dat Kretzer en Van Hasselt — waarschijnlijk opnieuw via Tideman — enkele maanden later, in de herfst van 1848, anoniem in *de Algemeene Konst- en Letterbode* publiceerden²⁷. Het stuk was een oproep tot ondersteuning van Comtes (de facto nooit uitgevoerde) project om een eigen tijdschrift te beginnen. Naast het bekende pleidooi voor een algehele intellectuele hervorming spraken de auteurs hun voorkeur uit voor de republiek als meest humanitaire staatsvorm. Van revolutionaire taal was verder nochtans geen sprake, integendeel. Van letterlijke vertalingen uit Comtes werk des te meer. De op til zijnde morele hervorming, zo weerklonk het, zou zaken als een wettelijke regeling van arbeidskwesties — een product uit het metafysische tijdperk — onnodig maken. Bovendien zou een welbegrepen combinatie van orde en vooruitgang de ondergang betekenen van 'machtsspreuken omtrent een 'vrijheid' en 'gelijkheid' die als absoluut opgevat niets dan het schrikkelijkste despotisme van allen en de eindelijke gehele verdierlijking der mensen... uitdrukken'²⁸.

'De echt wetenschappelijke wijsbegeerte is met eerbied voor godsdienst en geloof vervuld'. Een eerste wijsgerige respons op het positivisme

De ten dele behoudsgezinde teneur van de positivistische propaganda ontsnapte nochtans aan de aandacht van het publiek. In de heftige reacties die de artikelen van Van Hasselt en Kretzer in de periodieke pers veroorzaakten, werd de positieve wijsbegeerte in de eerste plaats als een verwerpelijke culminatie van materialisme en atheïsme omschreven²⁹. Het materialisme waarmee de positieve wijsbegeerte werd vergeleken, was dat van Democritus en van Franse achttiende-eeuwse denkers als D'Holbach

26 *Ibidem*, 361.

27 Over het auteurschap: zie Van Limburg Stirum aan Comte, 2 september 1848 en 1 november 1848, MAC; Comte aan Kretzer, 4 Shakespeare 61 (positivistische tijdrekening - 13 september 1849), Amsterdam, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG), Fonds Hector Denis).

28 'Aankondiging van eene wetenschappelijke onderneming', *Algemeene Konst- en Letterbode* (1848) II, 263.

29 Zie bijvoorbeeld *De Recensent, ook der Recensenten*, XLI (1848) 1,89-92; *De Spektator. Kritiesch en Historiesch Kunstblad*, VIII (1848) 253-254, 319, 449; *Rotterdamsche Maasbode*, 8 juli 1848.

en De la Mettrie. Van verwijzingen naar het nieuwe materialisme van natuurkundigen als Jacob Moleschott, Ludwig Büchner of Carl Vogt kon nog geen sprake zijn; zij zouden immers pas na 1850 hun controversieel werk publiceren en nog eens vijfjaar later vooral via vrijdenkerskringen in Nederland bekendheid verwerven³⁰. J. A. Alberdingk Thijm deed in zijn beoordeling van de positieve wijsbegeerte een oproep het 'erfdeel Christi' te beschutten voorde aanvallen van deze volslagen atheïstische theorie die, naar zijn mening, vooral bij jongeren veel succes kende³¹. Ook het dagblad *De Nederlander* wees erop dat Comtes leer in Nederland al lang niet meer zo onbekend was als de *Algemeene Konst- en Letterbode* in haar naïviteit scheen te hebben gedacht. Dat dit 'zo bezadigde en zelfs ouderwetse' blad de radicale staatkundige denkbeelden van de positieve wijsbegeerte had kunnen vertolken, was onbegrijpelijk³². De redactie van *De Tijdspiegel* voelde zich genoodzaakt te reageren tegen wat ze zelf—nochtans met een expliciete distantiëring—had gepubliceerd. De verbolgenheid van verschillende recensenten over het feit dat een tijdschrift geredigeerd door predikanten een dergelijk atheïstisch stuk had gepubliceerd, werd nu ruimschoots goedge maakt door een kritiek op de positieve wijsbegeerte. Deze kritiek beperkte zich eigenlijk tot de vaststelling dat communicatie met wie zich bewust afsluit voor de goddelijke openbaring, onmogelijk en onwenselijk is. Het positivisme werd ook hier getypeerd als een herleving van de 'sinds lang ten grave gedaalde materialistische wijsbegeerte', die nu 'gehuld in het schitterend kleed der nieuwste Parijse mode ... wederom te voorschijn treedt'³³. Anders dan *De Tijdspiegel* had de redactie van *De Gids* 'op tijd' moeilijkheden vermeden: ze had zowel Van Hasselts artikel als Tidemans stuk over het positivisme geweigerd, met de argumentatie dat de teksten te hard waren voor de theologische richting en meer van blinde bewondering voor Comte dan van kritisch oordeel getuigden³⁴.

Toch kwam er ook een meer genuanceerde en inhoudelijk gefundeerde respons op de positivistische publicaties, onder meer vanwege de Leidse emeritus-hoogleraar in de wijsbegeerte Jacob Nieuwenhuis³⁵. Hij deelde de overtuiging dat de maatstaf voor

30 O. Noordenbos, 'Het atheïsme in Nederland in de negentiende eeuw. Een kritisch overzicht', in: *Atheïsme en vrijdenken in Nederland* (Nijmegen, 1976) 30; S. Thissen, 'Een voorbeeld voor prille atheïsten. Jacob Moleschott en het antiklerikalisme in Nederland tussen 1855 en 1900', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Documentatieblad van de werkgroep Sassen*, I (1990) 31-42.

31 J. A. Alberdingk Thijm, 'De positieve filozofie', *Algemeen Letterlievend Maandschrift*, XXXII (1848) 405-412.

32 'Auguste Comte en de Letterbode', *De Nederlander. Nieuwe Utrechtsche Courant*, 9 november 1848.

33 D-I [J. C. Diehl], 'Oorlogsverklaring der stellige wijsbegeerte aan geloof en bespiegeling', *De Tijdspiegel* (1848) 11,350.

34 Leiden, Universiteitsbibliotheek, Gidsarchief, nr. 1888 A: Copieboek 1843-1856, 22 februari 1848 en 3 april 1848; Van 't Veer, 'Het oudste positivisme', 284.

35 J. Nieuwenhuis, 'A. Comte's stellige wijsbegeerte', *Algemeen Letterlievend Maandschrift*, XXXII (1848) 577-590. Nieuwenhuis had Bespiegelende Wijsbegeerte gedoceerd in Leiden (1822-1843). Zie F. Sassen, *Jacob Nieuwenhuis (1777-1857) en het Krausianisme in Nederland* (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, XVII, nr. 4; Amsterdam, 1954); *Idem, Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw* (Amsterdam-Brussel, 1959) 287-291.

de aanvaardbaarheid van een wijsgerige theorie haar verenigbaarheid met het christendom is, maar nam tegelijk de moeite het positivisme te meten aan zijn eclectisch-idealistische overtuigingen. In zijn kritiek weerklonken de argumenten die nog een halve eeuw lang zouden worden gebruikt in de sterk gepolariseerde confrontatie tussen 'spiritualisten' en 'positivisten' — een confrontatie die in Frankrijk werd gesymboliseerd door het antagonisme tussen Victor Cousin en Auguste Comte³⁶. Wat later een soort vast 'arsenaal' van verwijten aan het positivistisch adres zou worden, werd hier al door Nieuwenhuis geformuleerd: het positivisme was niet meer dan een plat materialisme dat cruciale waarheden zoals het bestaan van God, de onsterfelijkheid van de ziel, de vrijheid van de wil en de noodzaak van een transcendente moraal ontkende. Ook de kern van Nieuwenhuis' wijsgerige kritiek op het positivisme viel samen met het stokpaardje van de Franse spiritualisten: Comtes ontkenning van de mogelijkheid van een wijsgerige psychologie gebaseerd op interne observatie van de menselijke geest, en zijn reductie van de psychologie tot een tak van de fysiologie werden als een onaanvaardbare aantasting van de essentie van de wijsbegeerte zelf beschouwd. Nieuwenhuis deed in deze context beroep op het zopas door hem vertaalde werk van de Duitse Krausiaanse filosoof Heinrich Ahrens, *Grondbeginselen der mensch- en zielkunde*, de neerslag van lessen die Ahrens op een vraag van Cousin in Parijs had gegeven³⁷.

Ook al zou het hameren van Nieuwenhuis op het belang van de theologie als hoogste en belangrijkste wetenschap al snel achterhaald zijn voor heel wat Franse spiritualisten die met een vaag deïsme genoegen namen, zijn appreciatie van Comtes behandeling van de natuurwetenschappen was dit zeker niet. Terwijl iemand als Cousin het belang van de natuurwetenschappen halsstarrig zou blijven ontkennen, omschreef Nieuwenhuis Comtes werk als een 'uitmuntende encyclopedische in- en opleiding tot de beoefening der wis- en natuurkundige wetenschappen', interessant en onge-

36 Victor Cousins sterk op het Duitse idealisme geïnspireerde eclectische wijsbegeerte vormde tot ongeveer 1870 in Frankrijk de 'dominante', quasi-officiële wijsbegeerte, onder andere dankzij haar sterke inplanting in het onderwijs. Zie W. Simon, 'The "Two cultures" in nineteenth-century France: Victor Cousin and Auguste Comte', *The journal of the history of ideas*, XXVI (1965) 45-58.

37 H. Ahrens, *Grondbeginselen der mensch- en zielkunde, naar de leer van dr. K. C. F. Krause, ontvouwd in twaalfvoorzittingen, gehouden te Parijs. Vrij vertaald en met een voorbericht en aanteekening van dr. J. Nieuwenhuis* (2 dln.; Utrecht, 1847). Hierbij moet wel worden opgemerkt dat noch Cousin, noch Ahrens dit werk (1836-1838) als een expliciete weerlegging van het positivisme zagen; de expliciete 'strijd' tussen 'spiritualisten' en 'positivisten' zou in Frankrijk pas rond 1860 uitbreken. Ahrens' boek bevatte wel een expliciete verwerping van de frenologie van Gall — de leer waarop Comte zich zou baseren voor zijn 'positieve theorie van de hersenfuncties' — en een pleidooi voor interne observatie als methode in de psychologie. Aan de Brusselse universiteit, waar Ahrens van 1834 tot 1848 doceerde, zou het positivisme ook worden bestreden vanuit een (weliswaar eerder *deïstisch-vrijzinnig*) Krausiaans standpunt door Ahrens' leerling Guillaume Tiberghien. (zie S. Monreal, 'Les krausistes 'belges'. Contribution à l'étude de leur influence en Amérique latine', *Belgisch tijdschrift voor nieuwste geschiedenis*, XXIII (1992) 447-469.) Hoewel de term 'spiritualisme' in de eerste plaats verwijst naar de post-revolutionaire Franse 'liberale' en humanistische metafysica, lijkt het verbinden van Nieuwenhuis' respons op het positivisme met het spiritualisme me gerechtvaardigd door het beroep dat hij doet op het werk van Ahrens.

vaarlijk zolang het binnen deze grenzen bleef³⁸. Een zekere erkenning van het groeiend belang van de 'natuurwetenschappen' dus, een erkenning die al snel door heel wat Nederlandse liberale intellectuelen zou worden gedeeld, zonder dat deze houding enthousiasme voor de positieve wijsbegeerte als zodanig impliceerde.

Ook in *De Tijdspiegel* zelf verschenen een aantal meer genuanceerde stukken over de positieve wijsbegeerte, van de hand van de kantiaanse (huis-)filosoof J. A. Bakker, die trouwens als eerste over 'positivisme' sprak naast de tot dan toe vooral gebruikte benaming 'stellige' of 'positieve' wijsbegeerte³⁹. Al was Bakker een amateur-filosoof zonder grote intellectuele uitstraling, zijn bijdragen getuigen op een meer algemene manier van de moeilijkheden waarmee een wijsgerige beoordeling van het positivisme gepaard ging (en zou blijven gaan) in kringen die zich met de Moderne Theologie associeerden en dus voor een zekere autonomie van de rede tegenover de theologie pleitten⁴⁰. Het respect dat Bakker wilde betuigen aan de natuurwetenschappen en het bijbehorende pleidooi voor meer 'aansluiting bij waarneming en onderzanding' — ongetwijfeld ook het product van de erg verspreide afkeer van de overdreven 'bespiegeling' van het Duitse idealisme na Kant — werd overstemd door zijn bekommernis om harmonie tussen rede en openbaring, tussen wijsbegeerte en christendom. Zijn beoordeling van het positivisme leek erg op die van Nieuwenhuis⁴¹, maar werd na Tidemans positivistische aanval op de theologie gevoed door angst om door orthodoxen met het positivisme te worden geassocieerd. Bakker benadrukte nu dat zijn vroegere verdedigingen van de wijsbegeerte tegen 'de aanvallen der Godgeleerdheid' (vanwege Doedes) geenszins betekenden dat hij godsdienst of christendom wilde bestrijden, integendeel: 'De echt wetenschappelijke Wijsbegeerte is met eerbied voor Godsdienst en geloof vervuld'⁴². Hij bleef wel Comtes indeling van de geschiedenis in drie tijdvakken loven, zolang de toepassing ervan ten minste beperkt bleef tot de positieve wetenschappen en dus niet aan de huidige status van wijsbegeerte en theologie raakte.

Terwijl hij als conservatief-liberaal vroeger al het saint-simonisme van zijn Rotterdamse stadsgenoot Van der Voo heftig had bestreden, uitte Bakker ook nu zijn ongerustheid over Comtes (gewezen) band met Saint-Simon⁴³. Al kon Comte zelf

38 Nieuwenhuis, 'A. Comte's stellige wijsbegeerte', 589.

39 Comte zelf had pas vanaf het tweede deel van de *Cours de philosophie positive* de term 'positivisme' sporadisch gebruikt. Pas vanaf 1848 (*Discours sur l'ensemble du positivisme*) hanteerde hij het woord systematisch om zijn filosofie, die nu ook een levensbeschouwing was geworden, te benoemen.

40 Bakker was leraar tekenen en kunstgeschiedenis in Rotterdam. Naast auteur van een heel aantal monografieën over wijsbegeerte, geschiedenis en politiek, was hij regelmatig medewerker van *De Tijdspiegel*, de *Algemeene Konst- en Letterbode*, de *Vaderlandsche Letteroefeningen* enz. Zie M. Wielema, *Filosofen aan de Maas. Kroniek van vijfhonderd jaar wijsgerig denken in Rotterdam* (Baarn, 1991) 121-133.

41 Zie J. A. B., 'De Stellige wijsbegeerte. Recensie van *Algemeene grondslagen der stellige wijsbegeerte*', *De Tijdspiegel* (1848) II, 9-14; J. A. Bakker/Recensie van *De nieuwe wijsgeerige school* (Utrecht, 1847)', *Vaderlandsche Letteroefeningen* (1848) I, 503-506. Voor lof aan het adres van Cousin, zie bijvoorbeeld pagina 9.

42 *Idem*, 'Recensie van *De Stellige wijsbegeerte, tegenover geloof*, *De Tijdspiegel* (1848) II, 332.

43 Wielema, *Filosofen aan de Maas*, 132.

niet van socialistische propaganda worden beschuldigd, met zijn staatkundige wetenschap had hij toch 'de deur voor de ontbindende beginselen der Socialisten en Communisten' open gezet⁴⁴. Versterkte Bakker de politieke demonisering van het positivisme in het stuk dat hij schreef kort na 'de verschrikkelijke junidagen' van 1848, in zijn latere publicaties onderstreepte hij steeds minder de politieke implicaties ervan⁴⁵. Dit kon ook moeilijk verwonderen: de vage politieke propagandapogingen van de Nederlandse positivisten waren op niets uitgelopen.

Voor Bakker stond het wel definitief vast dat de wijsbegeerte van de komende jaren vooral zou moeten strijden tegen het positivisme; deze problematiek bleef het hoofdthema van zijn wijsgerige publicaties tot aan zijn dood in 1876. In steeds grotere mate maakte hij zich zorgen over het positivistische intellectuele klimaat, dat hij als materialistisch bleef omschrijven:

Alles heeft in deze eeuw een 'positieve', stellige, realistische strekking gekregen ... er bestaan slechts positieve wetenschappen, positieve kunsten, een positieve staatkunde en een positieve godsdienst, het is die van Feuerbach en Auguste Comte⁴⁶.

Bakker voelde zich ook steeds meer verplicht de rechten van de 'bespiegeling' tegen die van de 'ervaring' te verdedigen, al waakte hij er tegelijk over dat het woord 'positief' geen monopolie van de positivisten mocht worden. Zoals de meeste adepten van de Moderne Theologie in Nederland zou hij bijvoorbeeld tijdens de jaren 1870 weinig moeite hebben met Darwins leer, zolang de evolutie maar kon worden geïnterpreteerd als een bevestiging van Gods grootheid. Zolang dus — in Bakkers beoordelingen — het positieve tijdperk het theologische niet overbodig en overwonnen zou verklaren⁴⁷. De kennismaking met de Nederlandse positivistische geschriften had Bakker blijvend getekend, en de lezers van het aan uitstraling winnende blad *De Tijdspiegel* werden hier met grote regelmaat aan herinnerd.

Het kan moeilijk verwonderen dat Bakkers kruistocht tegen het positivisme zich ook tegen Opzoomer had gericht⁴⁸. Hoewel Opzoomers idealisme in 1848 nog voor-

44 Bakker, 'Recensie van *De nieuwe wijsgerige school*', 505-506.

45 *Idem*, 'De stellige wijsbegeerte', 338; Zie bijvoorbeeld ook nog wel *Idem*, 'Blikken op den tegenwoordigen maatschappelijken toestand der volken van Europa', *De Tijdspiegel* (1850) II, 370: 'Onder deze schipbreuk der socialistische wijsgerige stelsels [n. de leer van Saint-Simon, Fourier, Proudhon enz.] is er een dat zich tot nog toe gered heeft, en pogingen doet om zich verder staande te houden. Het is de stellige wijsbegeerte van Auguste Comte, die in de verdeling en beoefening der juiste wetenschappen (sciences exactes) haar verdienste heeft; maar in de strekking en den aard harer slotsommen de wetenschappelijk wijsgerige uitdrukking van het Socialismus kan worden genoemd'.

46 *Idem*, 'Stof en geest, of het hedendaagsche materialismus in strijd met het zedelijk en godsdienstig gevoel en met de wetenschap', *De Tijdspiegel* (1857) 1,88.

47 *Idem*, 'De rechten en grenzen der wetenschap', *De Tijdspiegel* (1874) III, 245. Zie J. G. Hegeman, 'Darwin en onze voorouders. Nederlandse reacties op de evolutieleer van 1860-1875. Een terreinverkenning', *BMGN*, LXXXV (1970) 312.

48 Zie bijvoorbeeld J. A. Bakker, 'Recensie van *Open brief aan mr. C. W. Opzoomer, hoogleeraar te Utrecht, over het doel en de waarde der bespiegelende wijsbegeerte*, door A. J. Vitringa (Arnhem, 1855)', *De Tijdspiegel* (1855) II, 163-172.

werp van kritiek vanwege de positivist Tideman was geweest, ontpopte de Utrechtse hoogleraar zich in 1850 vrij onverwacht als een pleitbezorger van de methodologische aspiraties van de positieve wijsbegeerte. In een rede met de veelzeggende titel 'De twijfel des tijds, de wegwijzer der toekomst' klaagde hij op een opvallend 'Comtiaanse' manier de veelheid aan opinies op maatschappelijk en godsdienstig vlak aan, een toestand van twijfel en onzekerheid die volgens hem schrill afstak bij de zekerheid die de natuurwetenschappen hadden verkregen sinds ze de weg der ervaring volgden. De oplossing kondigde zich voor Opzoomer eenduidig aan: 'De wijsbegeerte, die zich de erenaam der positieve heeft toegekend, en wier beginsel het is, niets te erkennen wat zich boven de kring van het zinnelijke verheft, wijst ons naar de ervaring als de enige kenbron der waarheid'⁴⁹. Opzoomer zag het als zijn opdracht te onderzoeken in hoeverre deze 'methode der ervaring' toepasbaar was op de 'wetenschappen des geestes en der maatschappij', een project dat hij een jaar later al ten dele zou verwezenlijken met de publicatie van zijn handboek voor logica, *De weg der wetenschap*.

Al was deze eerste 'positivistische' programmaverklaring erg vaag, ze betekende een merkwaardige omslag in Opzoomers denken. De intense contacten die Opzoomer in Utrecht onderhield met zijn collegae-wetenschappers, waaronder de invloedrijke en wijsgerig geïnteresseerde scheikundige Gerrit Jan Mulder, verklaren ongetwijfeld zijn plotse interesse in de natuurwetenschappen⁵⁰. Mulders bekende openingscollege, met de voor Opzoomer inspirerende titel *De weg der wetenschap* (1849), was niet alleen een lofzang op de waarneming als enige grondslag van de natuurwetenschappen, maar ook een pleidooi voor de ruimere geldigheid van deze methodische eis. De 'speculatieve methode' — 'de gevaarlijkste van alle wegen' — werd verantwoordelijk gesteld voor de luchtkastelen van de metafysica en de verwoestende vrijheidsstrijd die Europa teisterde. De tekst besloot met Newtons voorspelling dat na de natuurwetenschappen ook de 'zedelijke wetenschappen' door de 'analytische methode' tot volkomenheid zouden worden gebracht".

Opzoomers rede van 1850 vormde als het ware een antwoord op de oproep waarmee Mulder een jaar eerder was geëindigd. Waar Mulder als eindpunt van zijn betoog over de natuurwetenschappen naar Newton had verwezen — en dit ook in zijn later werk zou blijven doen — verwees Opzoomer naar de positieve wijsbegeerte als vertrekpunt om over de geesteswetenschappen te spreken. Dat hij hierbij door de Nederlandse positivistische geschriften was geïnspireerd, is niet onwaarschijnlijk. Opzoomer las *De Tijdspiegel* ongetwijfeld; zijn eigen werk werd er aan grondige bespreking en discussie onderworpen. Mulder daarentegen heeft nooit blijk gegeven het werk van Comte te hebben gekend. Dat de vraag wie hier door wie al dan niet

49 C. W. Opzoomer, *De twijfel des tijds, de wegwijzer der toekomst. Eene voorlezing, ter opening der academische lessen uitgesproken* (Leiden- Amsterdam, 1850) 29.

50 Zie meest recent H. Krop, 'Natuurwetenschap en theologie in de negentiende eeuw. De filosofische achtergrond van de moderne theologie', *Theoretische Geschiedenis*, XXI (1994) 21.

51 G. J. Mulder, *De weg der wetenschap, zijnen leerlingen opnieuw aanbevolen* (Rotterdam, 1849) 43, 61-62.

werd 'beïnvloed' onbeantwoordbaar is, illustreert dat het positivisme van Comte in geen geval een monopolie had op het koppelen van kritiek op wijsgerig idealisme aan waardering voor de natuurwetenschappen. Mulders pleidooi toont eveneens dat deze geestesgesteldheid kon samengaan met geloof in een (vaag) persoonlijke God, en in dienst kon staan van politiek conservatisme, in casu de groot-protestantse beweging⁵².

Opzomer was nochtans evenmin als Mulder een integraal positivist. Al in zijn rede van 1850 beklemtoonde hij de verenigbaarheid van de 'methode der ervaring' van de positieve wijsbegeerte met de theologie: 'De wijsbegeerte, die ter verdediging van godsdienst en Christendom optreedt, prijst ons die ervaring met geen geringer vertrouwen aan'⁵³. Wat voor elke 'orthodoxe' positivist een *contradictio in terminis* zou betekenen, werd bij Opzomer via een omweg verzoenbaar. Hij verruimde het begrip 'ervaringswijsbegeerte', dat zich aanvankelijk beperkte tot de ervaring van het eindige als het enig kenbare, door ook het godsdienstig gevoel als 'ervaring', als een zelfstandige kenbron *sui generis* te beschouwen⁵⁴. Zijn vroegere gevoelsleer was nu in een nieuw 'ervaringskleedje' terug binnengebracht, zijn positivistische geloofsbelijdenis ondergeschikt gemaakt aan de verdediging van zijn geloof. Weinig verwonderlijk dat deze fragiele constructie kritiek uitlokte van zowel radicaal-vrijzinnige als van orthodoxe zijde. Bovendien week Opzomers visie op de verhouding tussen wetenschap en geloof sterk af van de monistische strekking binnen de moderne richting, zoals vertegenwoordigd door Scholten: waar Scholten vol optimisme overtuigd was van de eenheid tussen wetenschap en geloof, en aan de wetenschap de taak opdroeg bewijzen te leveren voor de innerlijke doelmatigheid en het goddelijk karakter van de werkelijkheid, berustte Opzomer enigzins in de kloof tussen wetenschap en geloof, tussen weten en voelen. Toch bleef hij ver van een positivistische werkelijkheidsvisie, die aan de godsdienst geen enkele cognitieve, hoogstens een sociale, ethische of gevoelsbevredigende waarde toekende.

Voorlopig kwam in de polemische discussies rond Opzomers werk het positivisme weinig ter sprake. Bakkers geschriften waren dus eerder uitzondering dan regel⁵⁵. Het begrip 'positivisme' was nog te weinig bekend om als scheldwoord dienst te doen. Opzomer had Comte nochtans bij het 'grote' intellectuele publiek geïntrodu-

52 J. C. Boogman, *Rondom 1848. De politieke ontwikkeling van Nederland 1840-1858* (Bussum, 1978) 129-30.

53 Opzomer, *De twijfel*, 29.

54 Het was pas in zijn werk *De godsdienst* (1864) dat hij zijn theorie over het godsdienstig gevoel als kenbron echt uitwerkte. (Zie Van 't Veer, *Opzomer*, 71-74, 138-143).

55 Zie bijvoorbeeld J. A. Bakker, 'Recensie van A. J. Vitringa, *Open brief aan mr. C. W. Opzomer, hoogleeraar te Utrecht, over het doel en de waarde der bespiegelende wijsbegeerte* (Arnhem, 1855)', *De Tijdspiegel* (1855) II, 163-172, waarin Bakker de Utrechtse predikant Vitringa er op wees dat Opzomer veel meer leerling van Comte en Mill dan van Bacon was. Opzomer zelf pleitte zich vrij van te grote sympathie voor het positivisme in antwoord op kritieken die slechts over 'materialisme' en 'empirisme', en niet over 'positivisme' spraken. [C.W. Opzomer], *De wijsbegeerte der ervaring en de moderne theologie: open brief aan Anastasio* (Amsterdam, 1862) 34-36. Anastasio (pseudoniem van Gerrit Barger), *Antwoord op den open brief van mr. C. W. Opzomer over 'De wijsbegeerte der ervaring en de moderne theologie'* (Utrecht, 1862).

ceerd, onder andere door hem als één van zijn vier 'voorgangers' te omschrijven in het voorwoord tot zijn *De weg der wetenschap*, een boek dat in een jaar tijd een herdruk en een Duitse vertaling kende⁵⁶. In heel zijn wijsgerig oeuvre zou hij Comtes visie op de functie van de wijsbegeerte als middelpunt, synthese en bron van de zich steeds meer specialiserende wetenschappelijke kennis blijven delen⁵⁷. Al leunde Opzoomer zeker in zijn kenleer— bijvoorbeeld in het debat rond de mogelijkheid van 'interne observatie'⁵⁸— veel dichter aan bij de beter uitgewerkte en minder extreem positivistische wijsbegeerte van Mill, zijn conservatief-liberale staatsleer, waaraan hij trouwens de naam 'positieve leer' gaf, vond gemakkelijker aansluiting bij Comte dan bij de veel progressievere Mill⁵⁹.

Dat de meeste tijdgenoten streden tegen Opzoomers 'empirisme' of 'ervarings-wijsbegeerte' zonder van verderfelijk 'positivisme' gewag te maken, terwijl Opzoomer later in de eeuw als leerling van Comte en ook vandaag nog als positivist zou worden omschreven, toont dat de betekenis van het begrip 'positivisme' tijdens de tweede helft van de negentiende eeuw veranderde⁶⁰. Rond 1850 scheen 'positivisme' nog zo goed als exclusief met propaganda voor Comtes volledige leer te worden geassocieerd. Twintig jaar later, op het moment dat een nieuw, meer wijsgerig pleidooi voor Comtes positivisme het licht zag, zouden Opzoomers wijsgerige stellingnamen wél rechtstreeks met het positivisme in verband worden gebracht. Dat deze begripsverruiming— die tegelijk een verenging tot een louter epistemologisch begrip inhield— pas dan plaatsvond, had niet alleen te maken met de geringe interesse vanwege Nederlandse intellectuelen voor het eigentijdse Franse denken, maar illustreert tevens de mislukking van de Nederlandse poging om in eigen land sympathie voor een integraal positivisme op te wekken.

Als deze propaganda er in was geslaagd te tonen dat het positivisme ook een intellectueel aantrekkelijke ideologie met zich mee kon brengen, zoals dit twintig jaar later in België in vermenging met Proudhoniaanse elementen en ook in Engeland binnen de radicale intellectuele beweging wél gebeurde, zou het positivisme waarschijnlijk al vroeger in meer domeinen als een bedreiging zijn ervaren of minstens een onderwerp van debat hebben gevormd. Maar hier lag juist het probleem. De meest enthousiaste verdedigers van het positivisme waren tegelijk de minst creatieve geesten, niet meer dan slaafse navolgers van Comte, wiens werk nauwelijks leesbaar en zelfs in Frankrijk weinig succesvol was. Zij die méér in hun mars hadden, kozen voor een beperktere interpretatie die slechts als ondersteuning, niet als kern van hun vrijzinnige levensbeschouwing functioneerde. Het integraal positivisme zat op een dood spoor.

56 C. W. Opzoomer, *De weg der wetenschap. Een handboek der logica* (Leiden-Amsterdam, 1851²) viii.

57 Zie bijvoorbeeld *Idem, Wetenschap en wijsbegeerte* (Amsterdam, 1857) 73-75.

58 Zie bijvoorbeeld *Ibidem*, 185-191.

59 Zie bijvoorbeeld C.W. Opzoomer, *De waarheid en hare kenbronnen* (Amsterdam, 1859) 246-255.

60 Zie bijvoorbeeld W. van der Vlugt, 'De geestelijke wetenschappen', in: *Een halve eeuw, 1848-1898*, II, *Wetenschap, kunst en godsdienst* (Amsterdam, 1898) 2; Krop, 'Natuurwetenschap en theologie', 19; M. Wielema, 'De theologie als medium van de filosofie. Over de maatschappelijke invloed van Nederlandse filosofen (1650-1850)', *Krisis. Tijdschrift voor filosofie*, LX (1995) 20.

'L'avènement de la seule Religion ... basée sur les sciences positives'. De impasse van het integraal positivisme, 1848-1865

De kleine kring Nederlandse positivisten liet al snel na de hevige reacties op de positivistische publicaties van zich horen. *De Konst- en Letterbode* bood hen ruimte — zij het weer met distantiering vanwege de redactie — om zich tegen de beschuldigingen van radicalisme en materialisme te verdedigen⁶¹. In dit (anonieme) artikel werd beklemtoond dat Comte juist in tegenstelling tot de materialisten naar een eigen, volwaardige methode voor de sociologie zocht. Waar het materialisme de 'hogere wetenschappen' reduceerde tot een deductie uit de biologie of de fysica, had Comte een aan het onderzoeks domein aangepaste methode ontwikkeld die inductie en deductie combineerde. Kortom, de spiritualisten dienden in het positivisme een bondgenoot te zien in hun strijd tegen het materialisme. Ook hier werd het positivisme dus voorgesteld als een 'derde weg', een alternatief voor zowel materialisme als spiritualisme. Ter weerlegging van het zogenaamd politiek radicalisme werd een gelijkaardig argument gebruikt: hoe kon een staatsleer, volgens dewelke vooruitgang niets anders dan ontwikkeling van orde betekende, van radicalisme worden beticht?

Dat deze beschuldiging inderdaad onterecht was, bleek duidelijk uit twee bijdragen die Kretzer in de loop van 1849 (anoniem) in *De Tijdspiegel* publiceerde. Hoewel ze niet expliciet naar het positivisme verwezen, vormden beide teksten weer een trouwe samenvatting van Comtes ideeën, de ene over het communisme, de andere over de positie van de vrouw⁶². Comtes historische analyse van de industriële maatschappij mocht dan wel veel gelijkenis vertonen met wat Marx na hem zou doen, zijn enthousiasme over de grote vooruitgang die de industriële ontwikkeling met zich meebracht, kleurde ook zijn denken over het sociale probleem dat met deze ontwikkeling gepaard ging. Hij schatte het communisme wel veel hoger dan allerhande utopische theorieën die voor hem slechts de klok van de historische evolutie wilden terugdraaien, maar zijn kritiek bleef hard. Het communisme zocht volgens Comte naar materialistische oplossingen voor een probleem dat in de eerste plaats een zedelijke oplossing nodig had; de 'ware sociologische wetten' toonden immers dat met het oog op de toekomst de noodzaak van onderwijs voor iedereen groter was dan die van werk voor iedereen. Kretzers artikel eindigde met de waarschuwing dat wie voorrang gaf aan de regeling van de arbeid boven die van de opvoeding, het land naar een revolutionaire toestand leidde. De lezers van *De Tijdspiegel* konden hier wellicht mee instemmen.

Ook Kretzers artikel over de vrouw klonk weinig radicaal of vernieuwend. Het principe van de steeds groeiende taakverdeling dat volgens Comte (in navolging van Adam Smith) de historische ontwikkeling van de samenleving regeerde, bestemde de vrouw in steeds grotere mate voor tot een taak in de huiselijke sfeer. Door haar natuurlijke zedelijke superioriteit zou de vrouw wél een grote invloed op het pu-

61 'Revue Occidentale', *Algemeene Konst- en Letterbode* (1848) II, 362-368.

62 [H. Kretzer], 'Het communisme', *De Tijdspiegel* (1849) II, 175-186; *Idem*, 'De Vrouw', *De Tijdspiegel* (1849) II, 195-203, 258-271.

blieke leven kunnen uitoefenen, via de opvoeding in de ware zedenleer die ze thuis aan de kinderen en eventueel ook in salons aan de mannen kon geven. 'Indien er slechts viel te beminnen zou de vrouw regeren. Maar er moet bovenal gedacht en gehandeld worden, om de bezwaren des levens te bestrijden. Daarom moet de man heersen, niettegenstaand hij op een lagere trap van zedelijkheid staat'⁶³.

Hoewel Comte al eerder over beide onderwerpen had gepubliceerd, waren Kretzers bijdragen duidelijk geïnspireerd op het *Discours sur l'ensemble du positivisme*, een werk dat Comte in de zomer van 1848 had gepubliceerd met de financiële steun van de Nederlanders Van Limburg Stirum en de Constant Rebecque⁶⁴. Waar tevoren de klemtoon op het wetenschappelijk karakter van het positieve denken had gelegen, ging vanaf dit werk — waarin ook voor het eerst systematisch over 'positivisme' eerder dan over de 'positieve filosofie' werd gesproken — Comtes volledige aandacht naar de concrete maatschappelijke organisatie op basis van dit denken. Het utopische karakter dat zijn eigen systeem nu aannam, was ver verwijderd van de strenge methodische eisen die hij zichzelf aanvankelijk had opgelegd. Ook Kretzers teksten getuigden van deze evolutie. In zijn bijdrage over de vrouw was geen sprake meer van de strenge methode van de 'wetenschap der maatschappijen', die middelen zou aanreiken om via rationele ingrepen de maatschappelijke vooruitgang te versnellen. Nu waren metafysisch-klinkende woorden aan de orde als 'de natuurlijke aanleg der dingen', 'de natuurlijke orde der maatschappij' en 'de bestemming [van de vrouw] tot voortplanting en haar roeping tot echtgenote'⁶⁵. Al ging Kretzer niet mee met Comtes aankondiging van een 'culte de la Femme', hij scheen toch weinig méér te kunnen ofte willen dan zijn meester na te praten. Net als Comte noemde hij de vrouw 'het zuiverste type der mensheid', wiens deelname aan de zedelijke leiding van de maatschappij het enig afdoend redmiddel voor de westerse beschaving zou vormen. Comtes religie van de Mensheid met haar speciale verering van de vrouw, leek niet meer ver af — tot grote vreugde van Comte, die veel hoop in Kretzer stelde voor de verdere verspreiding van het positivisme in Nederland. Hij zou Kretzers vroege dood, in 1850, dan ook diep betreuren⁶⁶.

Nochtans had Kretzer vroeger als redacteur van het satirische tijdschrift *Braga* en ook meer recent wel bewezen dat hij er een eigen, vrijzinnig-liberale opinie op nahield⁶⁷. In de loop van 1848 had hij samen met Tideman en de Java-kenner J. K. W.

63 *Idem*, 'De Vrouw', 197.

64 Het ging om een gift van 800 FF., voornamelijk vanwege de Constant Rebecque. (Van Limburg Stirum aan Comte, 23 mei en 22 augustus 1848, MAC). De tekst werd herdrukt als 'Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme' in: *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, I (Parijs, 1851) 1-399.

65 [H. Kretzer], 'De Vrouw', 269,258.

66 Comte aan Kretzer, 13 september 1849 (IISG, Fonds Hector Denis); Comte aan Van Limburg Stirum, 7 november 1850 in: *Auguste Comte. Correspondance générale et confessions*, V, f 849-1850 (Parijs, 1982) 216.

67 Kretzer, die een volledig militaire opleiding had genoten, was een onbekende in literaire kringen, tot hij in opvolging van J. J. L. ten Kate en A. Winkler Prins redacteur werd van het satirische literaire tijdschrift *Braga* (1842-1844). In zijn gedichten sprak hij wel eens kritiek uit op de monarchie en op het orthodoxe protestantisme. Zijn pleidooien voor een zekere autonomie van de rede mondden echter niet uit

Quarles van Ufford een pamflet gepubliceerd dat voor een grondwetsherziening in radicaal-liberale zin pleitte⁶⁸. Eén van hun eisen was de volledige scheiding van kerk en staat, zodat een einde zou worden gemaakt aan de benadeling van katholieken én van hen die noch protestant noch katholiek waren.

Had Kretzer zich niet eens de moeite getroost een eigen interpretatie van het positivisme te verspreiden, Tideman ondernam ten minste een poging. Onder de titel 'Het heden en de toekomst van Europa' publiceerde hij in 1852 — alweer in een zich distantiërende *Tijdspiegel*—een gedicht dat hij omschreef als 'het gevolg van nauwgezette studie der geschiedenis en der beschaving'. Het ging om een vaag-positivistische ode aan de wetenschap, waarin een nieuw, wetenschappelijk tijdperk van vrijheid en verlichting werd aangekondigd. De katholieke kerk, het 'Protestantendom dat enkel ruïnes heeft gemaakt', de wijsbegeerte die Gods wezen tracht te kennen, het grondwettig koningschap en de republiek ('haar roeping gans vergeten') — zij moesten het allemaal ontgelden. De strijd om de wetenschap zou offers vragen, zoals zij ook in het verleden martelaars had gekend: 'Zo was een kerker 't loon voor Galilei's wijsheid ... Zo was Spinoza's lot, zo moet een Comte lijden. Omdat hun heldre blik door 't nevelfloers der tijden / de dagtoorts zag van 't wordingsuur'⁶⁹.

Voor Tideman was Comte dus niet de enige ware meester, maar net als Galilei, Spinoza en zelfs Jezus een onbegrepen man, vooruit op zijn tijd, een inspiratiebron voor al wie zocht naar een vrijzinnige, moderne levensbeschouwing. Al in zijn tractaat uit 1848 over de positieve wijsbegeerte was het Tideman vooral gegaan om kritiek op de overheersende speculatieve filosofie en de theologie. Hij bleef ook nu nog sympathiseren met de Nederlandse positivisten, maar zou Comtes leer niet langer expliciet propageren; in de door Comte ingestelde religie was hij ongetwijfeld niet geïnteresseerd. Tijdens zijn redacteurschap bij de *Konst- en Letterbode* werd het publiek wel op de hoogte gehouden over Comte, op zich een eerder uitzonderlijk fenomeen voor een algemeen cultureel tijdschrift uit die periode. Naast een lovende bespreking van twee Engelse vertalingen en bewerkingen van Comtes werk, werd ook zijn overlijden in 1857 herdacht. Net als in Tidemans eigen publicaties stond Comtes intellectueel martelaarschap hierin centraal; over de positivistische religie werd met geen woord gerept⁷⁰. Tideman had ook nooit contact gezocht met Comte en gaf hem, in

in atheïsme. Tijdens de eerste helft van de jaren 1840, toen Kretzer in Utrecht verbleef, was Tideman daar student in de letteren. In 1844 nam Kretzer een gedicht van hem op in *Braga*; later schreef Tideman verschillende lovende stukken over het tijdschrift. (*Braga. Dichterlijke mengelingen*, nieuwe uitg. met inl. en toelichting van A. Winkler Prins (Deventer, 1883) xvi-xxi, 295, 366-367, 408-409, 431-434, 470, 481; Van 't Veer, 'Het oudste positivisme', 281).

68 H. Kretzer, J. K. W. Quarles van Ufford en J. Tideman, *Bezuïning en vereenvoudiging. Beroep op de vaderlandsliefde van de regering en de natie* ('s-Gravenhage, 1848). Jacob Karel Willem Quarles van Ufford was referendaris op het departement van Koloniën (*Nederlandsch Adelboek* (1921) 410).

69 [J. Tideman], 'Het heden en de toekomst van Europa. Profecy MDCCCLI', *De Tijdspiegel* (1852) I, 216-220. Over het auteurschap: zie W. de Constant Rebecque, *Synthetische overdenkingen in den geest van het positivisme, betreffende wijsbegeerte, zedeleer en religie, of kort overzicht der positieve religie, religie der menschelijkheid, gegrondvest door Auguste Comte* ('s-Gravenhage, 1857) 19.

70 'Comte's Stellige wijsbegeerte in Engeland vertaald', *Algemeene Konst- en Letterbode*, LXVI (1854) 42; 'Auguste Comte. Necrologie', *Algemeene Konst- en Letterbode*, LXIX (1857) 289.

tegenstelling tot de andere Nederlandse positivisten, nooit financiële steun. Het positivisme had Tideman in de eerste plaats intellectuele inspiratie geboden om zijn kritiek op de traditionele vormen van wijsbegeerte en geloof te formuleren.

Voor Van Limburg Stirum en de Constant Rebecque, Comtes belangrijkste Nederlandse geldschieters, was het positivisme juist wél de ultieme leer met bovendien, voor Constant althans, een volwaardig religieuze betekenis. Comte was hun leidsman, zij waren bereid uit te voeren wat hij van hen verlangde. Vol bewondering lazen ze elke tekst die hij hen toestuurde. Na de financiering van Comtes *Discours sur l'ensemble du positivisme* trachtten ze jaarlijks een Nederlandse bijdrage in te zamenen voor de 'Subside positiviste' die net door Littré was ingesteld om de straatarme Comte in leven te houden. Hun propaganda liep minder vlot dan gehoopt — het aantal intekenaars bleef beperkt tot een handvol kennissen, onder wie Van Hasselt. Zelfs tegenover Comte liet men het aanvankelijke optimisme over een nakende algehele Nederlandse bekering tot het positivisme langzamerhand varen. Van Limburg Stirum en de Constant keerden ook na Comtes dood hun royale subsidie nog verder uit, vanaf dan om het zeltogende religieuze positivisme in Frankrijk, Engeland en de Verenigde Staten te helpen financieren⁷¹.

Hoewel Van Limburg Stirum de eerste initiatieven had genomen en bleef instaan voor de financiële ondersteuning van het positivisme, ontpopte Constant zich als de meest devote leerling van Comte. Al van bij de oprichting in 1848 trad hij toe tot de Société Positiviste, iets wat Van Limburg Stirum niet deed, naar eigen zeggen uit angst dat zijn betrokkenheid in Nederland zou uitlekken. Constants trouwe dagboeknotities laten toe zijn groeiende emotionele verbondenheid met het positivisme van nabij te volgen⁷². Tussen zijn zeevaarten in verbleef hij voor lange periodes in Parijs, waar hij in 1850 via zijn vriend Van Capellen voor het eerst aan Comte werd voorgesteld⁷³. Vanaf 1854, het jaar dat hij om gezondheidsredenen als militair op rust ging, richtte hij zijn volledige aandacht op het positivisme. Hij ondernam reizen naar Engeland, Duitsland en Italië en zocht er contact met andere positivisten, hij correspondeerde met Henry Edger, de hogepriester van het Amerikaanse positivisme, en werd

71 De jaarlijkse storting vanuit Nederland varieerde tussen 700 en 1000 FF (of iets minder dan de helft van dit getal in guldens). Het leeuwendeel hiervan was afkomstig van Constant Rebecque en van Van Limburg Stirum. De totale positivistische subsidie, met giften van over heel de wereld, varieerde tijdens de periode 1852-1862 tussen 5000 en 10.000 FF (met een uitschieter in 1857, het jaar van Comtes dood). Cf. Van Limburg Stirum aan Comte, en vanaf 1857 aan Pierre Laffitte, MAC; de jaarlijkse *Circulaire adressée à chaque coopérateur du libre subsidie institué par Auguste Comte pour le Sacerdoce de l'Humanité*. Voor een beknopt overzicht van het georganiseerde positivisme in Frankrijk en Engeland: W. Simon, *European positivism in the nineteenth century: an essay in intellectual history* (New York, 1963) 19-70; in verband met het orthodoxe positivisme in de VS: G. J. Harp, *Positivist Republic. Auguste Comte and the reconstruction of American liberalism, 1865-1920* (University Park, 1995) 23-48.

72 Zie 's-Gravenhage, Algemeen Rijksarchief (ARA), Archief de Constant Rebecque, nrs. 70-111. Ook Constants correspondentie met zijn naaste familieleden, die zich in stijgende mate ergerden aan zijn sectarisch gedrag, is interessant in dit opzicht: nrs. 113-115.

73 Van Capellen onderhield nauwe contacten met Comte, maar publiceerde zelf niets. Cf. *Auguste Comte. Correspondance générale et confessions*, VI I; ook zijn brieven aan zijn zwager Otto Willem Hora Siccama zijn interessant door hun positivistische teneur ARA, Archief van Capellen, nr. 186.

uitgenodigd om getuige te zijn van de (weinig) positivistische huwelijken die in Parijs door Comte werden ingezegend. Constants loyaliteit tegenover Comte was grenzeloos, al moest hij hiervoor soms spontane kritiek overwinnen. Zo noteerde hij in 1850, na het bijwonen van een van Comtes publieke lessen in Parijs waarin sprake was van het oprichten van een tempel voor de Mensheid: 'ça me paraît le comble du ridicule'. Een dergelijke gedachte belette hem echter niet vier dagen later bij een Parijse kunstenaar zes borstbeelden van Comte te bestellen⁷⁴.

Constants groeiende fascinatie door het positivisme vertaalde zich ook in twee publicaties, warrige producten van jarenlange arbeid en bewerking op aanraden van Comte. Het eerste werk verscheen aanvankelijk in het Frans, maar kende al snel, met hulp van Tideman, een Nederlandse vertaling: *Synthetische overdenkingen in de geest van het positivisme* (1857). Het boek was een voorstelling van de 'Religie der Mensheid of der algemene sympathie', de enige rationeel verantwoorde religie die — in continuïteit met het christendom — wetenschap, wijsbegeerte en geloof éénmaakte door ze aan het 'zuiver maatschappelijk of zedelijk einddoel' te onderschikken. Klassieke geloofsinhouden zoals de onsterfelijkheid van de ziel werden door Constant — en hier was de invloed van Büchner en Moleschott veel groter dan bij Comte — met een materialistisch sausje overgoten en in Comtes eredienst voor de mensheid geïntegreerd. De vrouw speelde in deze eredienst een cruciale rol: in haar hersenen was de aanleg tot sympathie immers bijzonder sterk ontwikkeld. 'De menselijkheid of sympathie, door het geheel der wetten beheerst, zal met meer juistheid en wezenlijkheid voorgesteld worden door een jonge moedermaagd met haar kind'⁷⁵. Dit laatste ook in dankbare herinnering aan het katholicisme.... In het spoor van Comte volgde een pleidooi voor een 'sociocratische' organisatie van de samenleving waarbij de leiding in handen zou zijn van een elite van bekwamen die voor haar eigen opvolging zorgt — wat meteen de doodsteek zou betekenen voor leugens als volkssoevereiniteit, gelijkheid en algemeen stemrecht. Werd Comtes elitarisme nog verzacht door een oprechte bekommernis en interesse in het arbeidersvraagstuk, de aristocraat Constant lag hier duidelijk minder van wakker.

Constants ophemeling van de katholieke Middeleeuwen als een tijdperk waarin de staatkunde door de zedeleer werd beheerst, kreeg een verlengstuk in zijn tweede werk, een 'positivistische vertaling' van Thomas à Kempis' *Imitatio Christi*. Deze bewerking, waarbij woorden als 'God' eenvoudigweg door 'Mensheid' werden vervangen, diende te functioneren als een soort handboek van de positivistische moraal, met als centrale leuze 'vivre pour autrui'. Het werk bevatte ook een verzameling positivistische gebeden, gewijd aan het huwelijk, het gezin, de vrouw, het vaderland en de mensheid. Het maandagavondgebed, vermoedelijk van de hand van Constant, begon als volgt:

74 Dagboeknotities 29 september en 3 oktober 1850, ARA, Archief de Constant Rebecque, nr. 90.

75 W. de Constant Rebecque, *Synthetische overdenkingen*, 55.

Puissé-je hâter l'avènement de la seule Religion qui, basée sur les sciences positives ou la connaissance de l'histoire de la Priorité de l'Humanité et sur celles de notre organisation individuelle et collective, sur une foi toujours démontrable, puisse devenir universelle ou positivement catholique⁷⁶.

Hoe buitenissig Constants werk ook was, het kende een bescheiden uitstraling in Nederland. Terwijl de auteur met de hem kenmerkende naïviteit echter op een academisch succes scheen te hebben gehoopt—hij stuurde zijn werk naar alle hoogleraren wijsbegeerte en geneeskunde aan athenea en universiteiten—bleek vooral de jonge Nederlandse vrijdenkersbeweging in zijn werk geïnteresseerd te zijn. *De Dageraad*, het belangrijkste orgaan van de eerste vrijdenkers, sprak naar aanleiding van de *Synthetische overdenkingen* vol lof over Comte, wiens leer nog te weinig bekendheid in Nederland zou genieten⁷⁷. Intussen was de Constant ook lid geworden van de gelijknamige vereniging met als voorzitter de Amsterdamse boekhandelaar en uitgever van saint-simonistische geschriften Rudolf Charles d'Ablaing van Giessenburg⁷⁸. Aan Comte berichtte Constant vol trots dat d'Ablaing er zelfs over dacht om binnen de vereniging, die net als het tijdschrift vanuit een deïstisch perspectief voor 'vrij onderzoek' pleitte, een aparte afdeling voor positivisten op te richten⁷⁹. Of die er ooit is gekomen, valt te betwijfelen.

In elk geval ondernam d'Ablaing een jaar later stappen in gelijkaardige richting. Na zijn publieke breuk met de Waalse Gemeente in Amsterdam richtte hij drie eigen tijdschriften op, uit onvrede met het filosofisch en religieus weinig vérgaand, deïstisch standpunt van *De Dageraad* en bedoeld als spreekbuis voor zijn eigen materialisme. Eén hiervan, *De Tijdgenoot*, stelde zich tot opdracht een nieuwe 'zedekunde' te ontwikkelen, een 'Humaniteitsleer' die pantheïsme, positivisme en materialisme zou versmelten⁸⁰. Naast feministische en materialistische stukken nam d'Ablaing ook een bespreking op van Constants *Synthetische overdenkingen* door Büchner⁸¹. Büchner,

76 *Idem, Appréciation positive de 'De l'imitation de Jésus-Christ' ou de l'assimilation à l'humanité; et des autres chefs-d'oeuvre mystiques du catholicisme* ('s-Gravenhage, 1860) 133.

77 'Boekaankondiging. W. baron Constant Rebecque, *Synthetische overdenkingen in den geest van het positivisme*', *De Dageraad*, II (1857) II, 77-78.

78 Over het tijdschrift en de vereniging: Noordenbos, 'Het atheïsme in Nederland', en P. Spigt, 'Rad-draaiers der redelijkheid. Portretten van vrijdenkers' (1956) in: *Atheïsme en vrijdenken in Nederland* (Nijmegen, 1976) 31-45, 155-158; over R. C. d'Ablaing van Giessenburg, die zijn bedrijf onder de naam R. C. Meijer leidde: H. Moors, 'Oud Frans bloed. De saint-simonistische uitgaven van firma R. C. Meijer', *Jaarboek voor Nederlandse boekgeschiedenis*, III (1996) 87-110.

79 Constant aan Comte, 23 Archimedes 69 (- 17 april 1857), MAC.

80 *De Tijdgenoot op het gebied der rede. Een tijdschrift, gewijd aan de bevordering van de kennis der hedendaagsche wijsbegeerte, de leer der humaniteit en de emancipatie der vrouw*, Rudolf Charles, ed. (1858)4.

81 L. Büchner, 'Baron W. de Constant Rebecque's *Synthetische overdenkingen in den geest van het positivisme*', *De Tijdgenoot* (1858) 36-45. D'Ablaing nam de bespreking over uit het Duitse *Das Jahrhundert*. Constant had ongetwijfeld zijn boek zelf naar Büchner opgestuurd. In 1859 en 1860 zou De Constant Büchner in Darmstadt gaan opzoeken en vanaf dan liet hij ook positivistische geschriften vanuit Parijs naar hem verzenden. (Constant Rebecque aan Pierre Laffitte, 24 juli 1859 en 1 november 1860, MAC).

duidelijk nog weinig vertrouwd met het positivisme, onthaalde het enthousiast als een denkrichting van de nieuwe tijd, met een 'godloochenende, stof-erende en zinnelijke' eredienst. Toch berustte het enthousiasme van de populaire Duitse materialist op een andere lezing dan Constant graag had gezien. Terwijl Büchner vooral de positivistische kritiek op godgeleerdheid en wijsbegeerte prees, noemde hij de hoge morele verwachtingen van het systeem onrealistisch, en bekritiseerde hij het aristocratisch en sectarisch karakter, twee elementen die niet in dit tijdperk van 'gelijke rechten en helderheid' pasten. Op uitnodiging van d'Ablaing publiceerde Constant een antwoord waarin hij het materialistisch karakter van de positivistische religie minimaliseerde, de band met de vrijmetselarij, geïnsinueerd door Büchner, ontkende, en de verbondenheid met de traditie onderstreepte⁸².

D' Ablaings waardering voor het positivisme was vergelijkbaar met die van Büchner. Niet zozeer Comtes maatschappelijk project, maar het vrijzinnige aspect van zijn denken en de grote interesse in de natuurwetenschappen vormden voor mensen als d'Ablaing een welkome bevestiging van hun materialistische sympathieën⁸³. Het positivisme bood bovendien, als een soort meerwaarde, een sterk morele bekommernis die het materialisme miste. Hiermee kon iemand als d'Ablaing een alternatief bieden voor de moraal van de theologen, aan wiens oordeel hij — net als heel wat andere vrijzinnige tijdgenoten — veel belang hechtte⁸⁴. Het politieke luik van de Nederlandse positivistische propaganda daarentegen kende geen succes. De verklaring hiervoor ligt voor de hand: de Nederlandse vrijdenkers streden tijdens die periode nog in de eerste plaats een strijd op godsdienstig en wijsgerig gebied, en waar de radicalen onder hen — diegenen die op wijsgerig gebied het verst meegingen in materialisme of positivisme — deze strijd in dienst stelden van een ruimer maatschappelijk project, was dit gematigd progressief of, zoals in d'Ablaings geval, radicaal democratisch⁸⁵. Ook later nog zou het positivisme de Nederlandse vrijdenkersbeweging (veelal zijdelings) kunnen bekoren, maar meestal los van zijn mogelijke politieke aanknopingspunten. Het gematigd progressief positivisme zoals zich dat tijdens de jaren 1870 in Frankrijk rond het positivisme van Littré ontwikkelde — Littré had al sinds 1852 de verzoenbaarheid van republiek en conservatisme gepredikt, en zag de Derde Republiek als een verwezenlijking hiervan — bleef zo goed als onbekend in Nederland. De mogelijk uiterst conservatieve implicaties van het positivisme daar-

82 W. de Constant Rebecque, 'Tets naders over het positivisme', *De Tijdgenoot* (1858) 50-53, 84-90. In verband met de contacten hierrond tussen d'Ablaing en Constant: Amsterdam, Multatuli Museum (MM), Kopieboeken briefwisseling R. C. d'Ablaing van Giessenburg.

83 Zie bijvoorbeeld D'Ablaing aan Constant, 15 maart 1858, MM.

84 T. Haan, 'Rudolf Carel d'Ablaing van Giessenburg', in: H. Dethier en H. Vandenbossche, ed., *Woor-denboek van Belgische en Nederlandse vrijdenkers*, I (Brussel, 1979) 59-61.

85 Dat waardering voor de natuurwetenschappen op zich niet hoefde samen te gaan met politiek progressisme, bleek al uit het werk van G. J. Mulder. Ook het tijdschrift *De Dageraad* getuigde in zijn beginperiode (1856-1865) — veel meer dan de gelijknamige vereniging — van een combinatie van vereering van de natuurwetenschappen met sociaal conservatisme (dat zich vooral uitte in afwezigheid van interesse in sociale problemen). Het is wel tekenend dat de (wijsgerige) natuurbeschouwing die dit denken schraagde, deïstisch was, en dus niet naar atheïsme neigde.

entegen sprongen voor sommigie critici wél in het oog. Zo was de kritische vrijdenker en radicaal-liberaal Van Vloten niet mals voor Constants *Imitation de Jésus-Christ*, hoewel hij beklemtoonde — en ook echt meende — dat Comte 'meer dan enig ander Frans denker onzer eeuw onze aandacht overwaardig is'⁸⁶. Voor Van Vloten was Constants positivisme niet alleen een religieuze aberratie, het ondersteunde bovendien, zoals Mill terecht had opgemerkt, een politiek die tot despotisme van het ergste soort moest leiden.

Het is typerend voor deze tweespalt in (de receptie van) het positivisme dat zelfs Constants *Synthetische overdenkingen* sociaal-progressieve vrijdenkers op wijsgerig, levensbeschouwelijk vlak tot model kon zijn. Toen in 1867 een kleine groep vrijdenkers — in samenspraak met Van Vloten! — zich van de vereniging De Dageraad afscheidde en onder de naam 'De Humaniteit' een eigen sociëteit oprichtte met de bedoeling meer aandacht te besteden aan sociale problemen, werd Constants werk als een soort wijsgerig vertrekpunt of basiswerk gekozen⁸⁷. De voorzitter, de utopische denker H. J. Berlin, was niet alleen bijzonder enthousiast over dit werk, ook zijn concrete denken was doordrongen van positivistische retoriek. Zo was hij net als Comte afkerig van elke vorm van metafysische uitspraken en weigerde hij daarom zichzelf als atheïst te beschouwen⁸⁸. Merkwaardig genoeg keerde De Humaniteit zich niet alleen tegen De Dageraad omdat die te weinig aandacht besteedde aan de situatie van de arbeiders, maar ook omdat deze vereniging te veel een sfeer van religieuze intolerantie uitstraalde, omdat ze niet verder was geraakt dan 'beschimpn en bespotten van andersdenkenden' op religieus gebied⁸⁹. De Humaniteit daarentegen wilde vanuit een 'positief standpunt', in een sfeer van werkelijke humaniteit nadenken over het algemeen welzijn van de samenleving. Het positivisme speelde hier eigenlijk de rol die Comte eraan had toebedeeld: minder die van criticus van het bestaande geloof dan die van intellectuele inspiratiebron in een zoeken naar een verlichte en humane maatschappijvisie. Voor de leden van De Humaniteit hoefden Comtes of de Constants concrete maatschappelijke plannen daar blijkbaar niet bij te worden betrokken.

Een vergelijkbare sympathie voor het positivisme werd ook gedeeld door de in Den Haag verblijvende Franse banneling en revolutionair Armand Barbès. Al tijdens zijn gevangenschap in Frankrijk had hij enthousiast gereageerd op Comtes toesturen van

86 J. van Vloten, 'Godsdienstige zonderlingen dezer eeuw', *De Dageraad*, XII (1861) 528.

87 Notulenboek De Humaniteit, 14 december 1867, IISG, archief 'De Dageraad'. Over deze afscheiding: A. H. Gerhard, 'De vereniging 'De Dageraad' 1856-1906', in: *De Dageraad. Geschiedenis, herinneringen en beschouwingen, 1856-1906* (Amsterdam, 1906) 20-21. Dank aan Hans Moors die me op dit spoor bracht.

88 Berlin beargumenteerde deze weigering als volgt: 'Om de eenvoudige rede dat er geen eigenlijk atheïst kan bestaan. Het is even ondenkbaar iets te bestrijden als te verdedigen wat buiten het bereik van onze zintuigen ligt' (Notulenboek De Humaniteit, 8 november 1868). Schaarse informatie over Berlin: B. Bymholt, *Geschiedenis der arbeidersbeweging in Nederland* (Amsterdam, 1976) 31.

89 Notulenboek De Humaniteit, 16 augustus 1868. Deze woorden waren afkomstig van E. H. Hartman, de spilfiguur in de organisatie van de eerste arbeidersverenigingen in Amsterdam tijdens de jaren 1850-1860 (J. J. Giele, *De Eerste Internationale in Nederland. Een onderzoek naar het ontstaan van de Nederlandse arbeidersbeweging van 1868 tot 1876* (Nijmegen, 1973) 16-22).

het eerste deel van de *Politique positive*. Het positivisme, zo schreef hij in 1852, had hem na de teleurstelling van de recente staatsgreep definitief geleerd dat idealen alléén niet voldoende waren, dat er wetenschap nodig was om een natie te hervormen. Hij noemde Comte 'un des maîtres les plus illustres de la science que je voudrais acquérir' en sprak zelfs de wens uit als Comtes leerling te worden beschouwd. Waarop Comte de ijdele hoop op een volledige positivistische bekering opvatte, erop rekenend dat Barbès' enorme populariteit in Frankrijk meer uitstraling zou geven aan het positivisme⁹⁰. Tijdens zijn eenzaam bestaan in Den Haag sloot Barbès niet alleen vriendschap met de Constant Rebecque en Van Limburg Stimm, maar correspondeerde hij ook met de leider van het Franse positivisme, Pierre Laffitte, en met Comtes vroegere arts, de positivist Eugène Robinet⁹¹. Zijn houding tegenover het religieuze positivisme bleef gereserveerd, maar in lyrische termen betuigde hij steun aan het positivistisch ideaal van 'liefde voor de mensheid' als grond voor maatschappelijke vooruitgang. Met Laffittes pleidooi voor verplicht en gratis onderwijs en met het positivistisch républicanisme kon Barbès ongetwijfeld instemmen; ook Robinets afkeer van het parlementarisme werd door Barbès onderschreven. 'Une vraie dictature pourrait seule nous sauver. Il y a longtemps que je partage et professe cette opinion. Mais la difficulté est toujours de trouver le dictateur'. Dat deze dictator een positivist diende te zijn, daarvan was Barbès waarschijnlijk niet even overtuigd als Robinet⁹².

Terwijl Constant tot aan zijn dood in 1862 orthodox positivist bleef—om de herinnering aan zijn stichtend voorbeeld levend te houden zou de Société Positiviste hem in 1869 zelfs met het 'sacrement de l'Incorporation' vereren—begon bij Van Limburg Stimm in de loop van de jaren 1860 de twijfel te knagen⁹³. Niet zozeer het politieke ideeëngoed maar eerder het sectarisch karakter van de religie ging hem te ver. Al vanaf het begin had Van Limburg Stimm ervoor gepleit om bij de propaganda geen al te veeleisende definitie van het 'ware positivisme' te hanteren. Op politiek vlak toonde hij zich ook steeds minder naïef in het beoordelen van het volgens de positivistische dogma's uiterst 'tijdelijke' karakter van het parlementaire regime (als

90 Barbès aan Comte, 28 augustus 1852 en Comte aan Barbès, 12 september 1852 (MAC); Comte aan Van Capellen, 19 september 1852, *Correspondance générale*, VI, 378-383. Barbès, die na deelname aan revolutionaire activiteiten in mei 1839 en mei 1848 telkens tot levenslange gevangenisstraf werd veroordeeld, kreeg in 1854 gratie van Napoleon III, maar besliste in vrijwillige ballingschap te gaan naar Den Haag, waar hij vanaf 1856 definitief verbleef.

91 Laffitte en Robinet vertegenwoordigden twee verschillende richtingen binnen het enorm versplinterde Franse positivisme na Comte. Terwijl Robinet vasthield aan het orthodoxe religieuze positivisme, stond Laffitte, hoewel hij de officiële, door Comte aangeduide 'directeur' van het georganiseerde positivisme was, voor een meer gesecculariseerde, op de politiek betrokken richting. Laffitte pleitte bijvoorbeeld, tegen Comtes leer van de absolute scheiding van temporele en spirituele macht in, voor gratis en verplicht openbaar onderwijs. Laffitte bracht Barbès ook in contact met een Belgische orthodoxe positivist van het eerste uur, Arthur Stiévenart (Parijs, Archives Nationales, Fonds Emile Corra, 17 AS 4).

92 Barbès aan Robinet, 4 oktober 1861, *Ibidem*. Robinet zou in 1870-1871 niet alleen een plaats in de Commune weigeren, maar ook, net als in 1848, met een kleine groep positivisten aan de macht trachten te komen (A. Gérard, '1852-1902. Auguste Comte au purgatoire', in: *Auguste Comte. Qui êtes-vous?* (Lyon, 1988) 152-153).

93 P. Laffitte, *Vingt-deuxième circulaire*, 10.

tussenfase vóór het definitieve stadium van de positivistische dictatuur of regering)⁹⁴. In 1871 hakte hij de knoop door. Hij zegde zijn jaarlijkse subsidie op en meldde aan Laffitte zijn afscheiding van de school van Comte: 'Adorer l'homme ou — si vous voulez — l'humanité, c'est impossible, pour moi du moins'. Het volgende jaar, enkele maanden vóór hij minister zou worden, vroeg hij nog eens expliciet van alle lijsten te worden geschrapt⁹⁵. Ironisch genoeg was het juist tijdens deze periode dat de academische wereld belangstelling voor het positivisme begon te tonen.

'Geen invloed werkt sterker op het tegenwoordig geslacht dan de invloed van Comte'. De introductie van het positivisme in de academische wereld (1865-1880)

Het academisch debat kwam er pas na de publicatie van een aan de Leidse theologie-faculteit verdedigd proefschrift door Josué l'Ange Huet, onder de titel *De methode der positieve filosofie volgens Auguste Comte* (1866). L'Ange Huet, die bij Van Limburg Stirum te rade was gegaan⁹⁶ en zich niet alleen een aanhanger maar ook een grondig kenner van het wijsgerig positivisme toonde, pleitte onomwonden voor een transformatie van de klassieke theologie — vanuit positief standpunt een onmogelijke wetenschap met een onkenbaar object — tot een vorm van antropologie, namelijk de wetenschap van het godsdienstig leven in historisch perspectief. Hoewel het onderwerp en de strekking van het proefschrift geen echt probleem schijnen te hebben gevormd binnen de Leidse universiteit, waar het modernisme ongetwijfeld een sfeer van openheid met zich meebracht, was de receptie in theologische kringen niet mals⁹⁷. De enige recensent die zich ongekwalificeerd lovend uitliet was een buitenstaander: Van Vloten, die er zelfs voor pleitte l'Ange Huet een leerstoel aan de Leidse faculteit aan te bieden⁹⁸. Na nog een wijsgerige verdediging van het positivistisch causaliteitsbegrip te hebben gepubliceerd, provoceerde Huet de theologische wereld een laatste keer met een bijdrage in *De Gids* van 1873 over D. F. Strauss' *Der alte und der neue Glaube*".

Ook binnen de wijsgerige wereld ontstond er nu pas grotere interesse in Comte en werd het begrip 'positivisme' gemeengoed. De jonge natuurwetenschapper en kantiaans filosoof C. B. Spruyt bekritiseerde als eerste, in 1871, de ervarings-

94 Zie onder andere Van Limburg Stirum aan Comte, 2 september 1848 en 31 december 1852; Van Limburg Stirum aan Laffitte, 4 mei 1862, 26 mei 1862, 19 juli 1863 (MAC).

95 Van Limburg Stirum aan Laffitte, 16 september 1871 en 11 januari 1872 (MAC).

96 Van Limburg Stirum aan Johannes van Vloten, 18 juni 1869 (ARA, Archief familie Van Limburg Stirum, nr. 36).

97 Zie bijvoorbeeld. 'Recensie van J. l'Ange Huet, *De methode der positieve filosofie, volgens Auguste Comte* (Leiden, 1866)', *Godgeleerde Bijdragen*, XL (1866) 1020-1021 en F. W. B. van Bell, 'Recensie van J. l'Ange Huet, *De methode der positieve filosofie volgens A. Comte*', *Theologisch Tijdschrift*, I (1867) 93-100. Josué l'Ange Huet, een neef van Cd. Busken Huet, promoveerde op 11 mei 1865, met als promotor L. W. E. Rauwenhoff, één van de leidende figuren uit de modernistische richting in de theologie. In de *acta* van de faculteit is geen spoor van mogelijke problemen te vinden (Leiden, Universiteitsbibliotheek, Archief Senaat en Faculteiten, Faculteit Godgeleerdheid, BA 1-5).

98 J. van Vloten, 'Stellige wijsbegeerte', *De Levensbode*, II (1867) 45-70.

99 J. l'Ange Huet, 'Het standpunt der moderneren', *De Gids*, XXVII (1873) II, 71-118.

wijsbegeerte van Opzoomer en diens leerling B. H. C. K. van der Wyck als een product van Comtes positivisme¹⁰⁰. In *De Gids* klaagde hij 'dat geen invloed sterker werkt op het tegenwoordig geslacht dan de invloed van Comte' ". Ook de Amsterdamse hoogleraar J. P. N. Land kaderde vanaf dan zijn kritiek op de Utrechtse empirische school (Opzoomer, Van der Wyck en Allard Pierson) in een strijd tegen het (vermeend) overheersende positivisme¹⁰². Ironisch genoeg had Ange Huet juist trachten te tonen dat Opzoomer veel te weinig positivist was¹⁰³.

De plotse preoccupatie met het positivisme in verschillende theologische kringen na het verschijnen van Huets proefschrift was nog frappanter dan de wijsgerige 'ontdekking' van Comte. Het Teylers Godgeleerd Genootschap reageerde onmiddellijk met een prijsvraag over het positivisme¹⁰⁴. In het tijdschrift *Waarheid in liefde*, het orgaan van de 'Groninger richting' die erg gekant was tegen het modernisme, werd Opzoomer plots als een leerling van Comte veroordeeld en Comtes religie bespot¹⁰⁵. Maar ook in moderne kringen was er commotie rond het positivisme. Terwijl men naar buiten toe een identificatie tussen modernisme en positivisme trachtte tegen te gaan, werden intern de meest radicale modernen van positivisme beschuldigd. De bezorgdheid van de Leidse hoogleraar en modernist Abraham Kuenen rond het positivisme is in dit perspectief interessant. Zowel Piersons breuk met de kerk in 1865 als de latere bloei van de 'ethische richting' binnen het modernisme — een richting die het geloof niet langer op cognitieve uitspraken over het universum maar op louter ethische gronden wilde baseren — waren voor hem gevaarlijke symptomen van een al te succesrijk positivisme¹⁰⁶.

Tegelijk vormde het positivisme ook voor de 'gematigde' modernen zelf een bedreiging waartegen het bestaansrecht van het geloof diende te worden verdedigd. In 1868 was de jaarlijkse bijeenkomst van de Vergadering van moderne theologen, de voorloper van de Protestantenbond, aan dit probleem gewijd. Kuenen gaf er een lezing waarin hij betoogde dat, hoe terecht de positivistische, wetenschappelijke kri-

100 Meer algemeen over deze kritiek op de ervaringswijsbegeerte: zie H. Krop, 'De academische filosofie tijdens het fin de siècle', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Documentatieblad van de werkgroep Sassen*, VI (1995) 11-23.

101 C. B. Sprayt, 'Het algemeene postulaat van Herbert Spencer', *De Gids*, XXXV (1871) 1,450. Sprayt zou vanaf 1877 wijsbegeerte doceren aan de Universiteit van Amsterdam.

102 J. P. N. Land, *Het keerpunt in de wijsgeerige ontwikkeling van dr. A Pierson* (Amsterdam, 1871) 4; vergelijk *Idem*, 'Dienstbare wijsbegeerte', *De Gids* (1864) II, 388.

103 Sprayt was zich hier wel van bewust en bracht ook meer respect op voor L'Ange Huet dan voor Opzoomer: C.B. Sprayt, 'Aangeboren waarnemingsvormen', *De Gids*, XXXV (1871) 111,32.

104 *Godgeleerde Bijdragen*, XLI (1867) 91.

105 Joannes Tideman, 'De empirische wetenschap in Nederland door de Fransche natuurwetenschap weerlegd', *Waarheid in Liefde*, XXXI (1868) 263-277; C. H. van Herwerden, 'Auguste Comte of het positivistisch ongelooft bijgeloovig geworden, volgens Ernest Naville', *Waarheid in Liefde*, XXXII (1869) 790-800.

106 Zie onder andere A. Kuenen, *Hel goed recht der modernen* (Leiden, 1866); *Idem*, 'De godsdienst, de wetenschap en het leven. Gedachten over 'Godsdienst zonder metaphysica', *Theologisch Tijdschrift*, VIII (1874) 617-648.

tiek op het 'supranaturalisme' van de orthodoxen ook was, deze kritiek niet opging voor de moderne theologie. Die had zich immers ontdaan van de vanuit wetenschappelijk oogpunt onaanvaardbare geloofspunten zoals het geloof in wonderen¹⁰⁷. Vijf jaar later, in 1873, herhaalde Kuenens medestander L. H. Slotemaker deze argumentatie in antwoord op de positivistische godsdienstkritiek die Huet in *De Gids* had geformuleerd¹⁰⁸. Het was dit schrijven dat de aanleiding vormde voor een laatste 'interventie' vanwege één van de Nederlandse positivisten van het eerste uur, Van Hasselt.

Van Hasselts reactie op Slotemaker verscheen in *De vrije gedachte*, het tijdschrift van de eclecticische vrijdenker Frederik Feringa¹⁰⁹. Steunend op Comte en op Huet (maar in feite ook parallel met de intussen al dikwijls gehoorde kritiek vanwege vrijdenkers) bekritiseerde hij het modernisme als een kleurloze richting die bij geen enkele groepering ingang zou kunnen blijven vinden. Geleerden zouden het uiteindelijk als te weinig consequent-wetenschappelijk beoordelen, het volk zou zich niet lang kunnen verzoenen met een tot volslagen werkeloosheid gedoemde godheid. Kon Van Hasselts positivisme op dit domein triomfalistisch klinken, in antwoord op Slotemakers kritiek op Comtes religie en maatschappelijke plannen moest hij zijn vroeger enthousiasme relativeren. De volledige scheiding van de geestelijke en wereldlijke macht — deze laatste opgedragen aan bankiers, kooplui en industriëlen — bleek niet zo realistisch. Gelukkig kon Van Hasselt zich hierbij op Comte zelf beroepen, waar deze (weliswaar in zijn vroege werk) had geschreven dat de positieve methode veel belangrijker was dan zijn eigen concrete toepassing ervan op maatschappelijk vlak, en dat een kritiek op het tweede dus geen veroordeling van het eerste kon betekenen.

Van Hasselts 'verwaterde' positivisme kan niet alleen symbool staan voor de mislukking van de positivistische propaganda, maar ook voor de rol die het positivisme nog wél zou kunnen spelen tijdens het laatste kwart van de eeuw. Van Hasselt was teruggekeerd naar Comtes vroege, louter 'wetenschappelijke' werk, zijn positivisme was ondergeschikt geworden aan zijn geloof in het belang van de wetenschappen en aan zijn vrijzinnige opinie. Hij liep zelfs met het plan rond een vrijdenkersvereniging op te richten — zonder dat hier nog van positivisme sprake was — en zocht hiervoor hulp bij zijn vriend en vroeger leidsman Van Limburg Stimm¹¹⁰.

Deze had intussen al verschillende intellectuele waters doorzwommen. Toen hij in 1871 definitief afscheid nam van het positivisme, had hij zijn verering voor Comte al een tijdje voor een andere ingeruild. Herbert Spencer was zijn nieuwe held. Vooral Spencers integratie van elementen uit de leer van Lamarck en (in mindere mate) Darwin in zijn grootse synthese van de evolutie van het universum, overtuigden Van Limburg Stimm van diens wetenschappelijke meerwaarde tegenover Comte. Die had

107 *Idem*, *Hel positivisme en de godsdienst* (S. 1., 1868).

108 L'Ange Huet, 'Het standpunt der moderneren'; L. H. Slotemaker, 'Waarlijk modern?', *Los en vast* (1873) 119-147; *Idem*, 'Positivistische elementen in den godsdienststrijd', *De Tijdspiegel* (1873) I, 1-26.

109 [J. A. W. D. van Hasselt], 'Positivisme en moderne theologie', *De Vrije Gedachte*, III (1873) 79-85.

110 Van Limburg Stimm aan Van Hasselt, 6 januari 1874 (ARA, Archief Van Limburg Stirum, nr. 38).

het darwinisme immers als een metafysische, onbewezen hypothese afgedaan. Bovendien vormde Spencers notie van het Onkenbare als een mysterie dat zowel stof als geest grondt, de gedroomde verzoening tussen wetenschap en geloof, veel meer dan Comtes vergezochte humaniteitsleer¹¹¹. Van Limburg Stirums verruimde interesse bleek voor het eerst in 1869, in een pamflet dat hij schreef ter verdediging van Vogts recente, erg gecontesteerde spreekbeurten in Nederland over de evolutieleer. Bij Vogt vond Van Limburg Stirum bovendien meer dan bij Comte en Laffitte — die bekend stonden om hun kritiek op militarisme en kolonialisme — bevestiging voor zijn raciaal superioriteitsdenken en zijn hieraan verbonden extremistische ideeën over 'eliminatie' en 'vervanging' van 'achterblijvende' mensen of rassen via kolonisatie en oorlog¹¹². Wanneer hij betoogde dat Vogts denken noch materialisme noch atheïsme hoefde te impliceren, bracht Van Limburg Stirum niet alleen Vogts appreciatie voor Comte als argument aan, maar ook zijn intellectuele verwantschap met 'het grootste levende filosofische genie van het anglosaksische ras', Spencer¹¹³.

Van Limburg Stirum had zijn liefde voor Spencer en voor de evolutieleer bij zijn veel meer belezen vriend Van Vloten gehaald. Van Vloten hielp hem bij de publicatie van zijn brochure, schreef een lovende bespreking in *De Nederlandsche Spectator* en moedigde hem aan om in zijn tijdschrift *De Levensbode* nog verder over Comte en Spencer te publiceren¹¹⁴. Ook voor Van Vloten was de verzoenbaarheid met de evolutieleer prioritair, maar hij bleef — net als Van Limburg Stirum trouwens — Comte huldigen als baanbrekend denker en socioloog. Het positivisme, ontdaan van zijn religieuze en maatschappelijke aberraties, ging nu op in een meer algemene verering van een evolutionair natuur- en wereldbeeld waarin ook Spencer en Vogt een plaats kregen.

De grotere bekendheid met Spencer, eerder dan met Comte, was trouwens tekenend voor zeer verschillende groepen van vrijzinnigen in Nederland tijdens het laatste kwart van de eeuw. Was Spencer voor veel vrijdenkers superieur door zijn omarming van het evolutiedenken, voor een liberaal filosoof als Spruyt was hij de man die na de wijsgerige afbraakpogingen van Comte aan de hoogstnoodzakelijke heropbouw was begonnen. En terwijl op sociaal-filosofisch vlak Comte in Nederland slechts sporadisch een inspiratiebron zou vormen, werd het darwinisme tegen het einde van de eeuw — op een moment dat Darwins werk in de wetenschappelijke wereld aan relevantie inboette — een rekbaar paradigma waarin zowel rechts als links zijn gading

111 Zie Archief Van Limburg Stirum, nr. 36.

112 Zie Van Limburg Stirum aan Laffitte, 11 juni 1856, 30 augustus 1858, 19 juli 1863 (MAC); Archief Stirum nr. 36; [M.D. van Limburg Stirum], *Evolutie of stilstand?* (Utrecht, 1869) 8.

113 *Idem*, *Evolutie of stilstand?*, 15. Over Vogts spreekbeurten in Nederland: zie Hegeman, 'Darwin en onze voorouders', 227.

114 J. van Vloten, 'Kort maar krachtig', *De Nederlandsche Spectator* (1869) 46-47; [M. D. van Limburg Stirum], 'Over studie en behandeling der zielkunde. Brief van den schrijver van *Revolutie of stilstand*', *De Levensbode*, IV (1871) 196-218; [*Idem*] 'Nog wat over Comte en Spencer', *Ibidem*, 555-560.

vond¹¹⁵. Maar ook op dit gebied konden beide inspiratiebronnen moeiteloos ineen-vloeien¹¹⁶.

Voor Van Limburg Stimm betekende Spencer nochtans evenmin als Comte het eindpunt van zijn wijsgerige odyssee. Na zijn teleurstellend ministerschap en voordat al zijn energie naar zijn politiek geesteskind, de anti-dienstvervangingsbond (1875) zou gaan, wierp hij zich samen met Van Vloten op de realisatie van diens levensdroom: een standbeeld voor Spinoza. Ook deze liefde was niet echt nieuw. Comte had Spinöza geloofd als één van de meest geëmancipeerde geesten van het metafysische tijdperk, en de Nederlandse positivisten hadden dit vanaf het begin graag onderstreept¹¹⁷. Maar het was vooral Van Vloten die Huet en Van Limburg Stimm had trachten te overtuigen van Comtes intellectuele verwantschap met Spinoza¹¹⁸. In zijn Spinoza-studies marginaliseerde Van Vloten de religieuze elementen — het woord 'God' verving hij bijvoorbeeld door begrippen als 'het oorzakelijk verband aller dingen' — om zo het geheel verzoenbaar te maken met het natuurwetenschappelijk credo van Moleschott, aan wie hij zijn *Baruch d'Espinoza* (1862) opdroeg¹¹⁹. Het belang van de ethiek als grondprincipe van Spinoza's leer werd door Van Vloten ook extra in de verf gezet.

Van Limburg Stimm kon zich moeiteloos bij Van Vlotens enthousiasme aansluiten. Zijn waardering voor Spinoza vormde niet alleen een eindpunt van een uitgebluste sympathie voor het positivisme, maar ook een soort 'vernederlandsing' van die sympathie. Wat van zijn positivistische wereldbeschouwing nog overeind was gebleven, kon met enige goede wil ook aan Spinoza worden toegeschreven. Van Limburg Stimm financierde Comte en diens opvolgers ook niet langer; het waren nu omgekeerd de Franse positivisten die officieel hun steun betuigden aan de herdenking van Spinoza in 1880¹²⁰.

Het aan waardering winnend spinozisme was niet het enige kader waarbinnen een getransformeerd positivisme aan het eind van de eeuw nog leefbaar bleek. Ook de wetenschapsfilosofie van Heymans vormde een soort herzien positivisme dat standhield naast allerlei vormen van uitgesproken idealisme. Maar zelfs de erkenning dat de zogenaamde 'crisis van het positivisme' uit het fin de siècle geen eenduidig of alom tegenwoordig fenomeen was¹²¹, doet niets af aan het failliet van het integraal

115 In verband met de politieke vertaling van het evolutiedenken door liberalen en radicalen in Nederland: P. de Rooy, *Darwin en de strijd langs vaste lijnen* (Nijmegen, 1987); J. Alberts, 'Opkomst en verval van een evolutieleer. Sociaal-darwinisme bij Nederlandse links-liberalen in het fin-de-siècle 1880-1914' (doctoraalscriptie geschiedenis VU, Amsterdam, 1990).

116 Dit was bijvoorbeeld het geval in de sociaal-liberale bladen *Sociaal weekblad* en *Vragen des Tijds* en in het socialistische *De Jonge Gids*.

117 Zie bijvoorbeeld [Tideman], *De stellige wijsbegeerte*, 45.

118 Zie bijvoorbeeld Van Vloten, 'Stellige wijsbegeerte', 63.

119 M. Mees-Verwey, *De betekenissen van Johannes van Vloten. Een bibliografie met inleiding* (Santpoort, 1928)200-216.

120 P. Laffitte, *Souscription pour élever une statue à Spinoza à la Haye* (Parijs, 1877).

121 Deze stelling werd recent verdedigd in het themanummer 'De filosofie van het fin de siècle', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Documentatieblad van de werkgroep Sassen*, VI (1995), en het meest expliciet door P. B. M. Blaas, 'Ter inleiding', 1-2.

positivisme zoals dat door een handvol Nederlanders was verkondigd. Dat een bij uitstek metafysisch debat — het debat tussen dualisme en monisme — zo centraal zou staan in tal van wijsgerige discussies rond de eeuwwisseling, zelfs bij geheel op de natuurwetenschappen georiënteerde vrijdenkers, getuigt misschien nog het sterkst van het failliet van de positivistische droom van het einde van de metafysica. Wijsbegeerte betekende opnieuw méér dan hulde brengen aan (een vaag begrip van) 'de wetenschappelijke methode'.

In de periode dat de Nederlandse positivisten actief waren geweest, maakten hun geschriften deel uit van een meer algemeen, liberaal streven naar een onafhankelijke én kritische positie van de wijsbegeerte tegenover de godsdienst. Het is in deze (erg ruime) zin dat het positivisme 'succesvol' (maar niet onmisbaar) kan worden genoemd. Het enthousiasme voor het positivisme werd vertolkt in een tijd van intellectuele polemiek zonder grootse intellectuele syntheses, van intense participatie in de wijsbegeerte door 'amateurs', en in de marge van een vrijdenkersbeweging die nog slechts aarzelend in maatschappelijke kwesties was geïnteresseerd. De positivistische productie droeg van dit alles de sporen. Het integrale positivisme slaagde er niet in méér te worden dan wat het aanvankelijk had geleken: een mode uit Parijs die gebrekkig aan de man werd gebracht en slechts in de zeer verwaterde vorm van ervaringswijsbegeerte ruime aanhang en afkeer kon te weeg brengen.

De laatste ronde van pre-moderne economische groei

JAN LUITEN VAN ZANDEN

bespreking van J. de Vries en A. M. van der Woude, *Nederland 1500-1815. De eerste ronde van moderne economische groei* (Amsterdam: Uitgeverij Balans, 1995).

Dit nieuwe handboek van de economische geschiedenis van de Republiek is in verschillende media al dusdanig bejubeld, dat ik me welhaast ontslagen mag voelen van de verplichting eerst de vele kwaliteiten ervan te prijzen. Het is immers al op verschillende plaatsen betoogd dat dit een knappe synthese van de beschikbare kennis is, aangevuld met belangrijke nieuwe inzichten — waarbij het deel over de arbeidsmarkt in het oog springt—die bovendien op een toegankelijke manier geschreven en gestructureerd is. Kortom, een prachtige aanwinst voor het onderzoeksterrein van de economische geschiedenis van ons land. Dit neemt niet weg dat het boek ook minder sterke kanten heeft. Er is geen annotatie, wat de waarde ervan als inleidend handboek sterk beperkt, en er wordt vaak nogal slordig omgesprongen met het werk van anderen. Zo mag ik me verheugen in het feit dat nogal wat ideeën uit mijn boek over het Hollandse handelskapitalisme óf gebruikt óf bekritiseerd worden — er wordt zelfs nadrukkelijk tegen gepolemiseerd in hoofdstuk 13.2.2 — maar het boek zelf wordt nergens genoemd en ontbreekt ook in de literatuurlijst. Hele tabellen zijn overgenomen uit het werk van anderen, echter zonder de gebruikelijke vermelding van bronnen (624, 684, 708-709), wat uiterst bedenkelijk genoemd mag worden¹. Zo zijn er, helaas, talrijke voorbeelden te geven van onvolledigheden en onzorgvuldigheden, die een al te indringende toeëigening van andermans werk verraden.

De centrale these van het boek is dat Nederland in de zeventiende eeuw de 'eerste ronde van moderne economische groei' doormaakte, zoals de ondertitel aangeeft. Daarmee stellen de auteurs de economische opleving die vooral Holland in deze periode doormaakte, op gelijke hoogte met de Britse 'industriële revolutie' van de late achttiende eeuw — in hun ogen 'de tweede seculaire cyclus van moderne economische groei' (832). Het is opvallend dat in de discussie hierover een nauwkeurige definitie van 'moderne economische groei' geschuwd wordt. Bovendien wordt de grote econoom en Nobelprijswinnaar Simon Kuznets, die dit concept ontwikkeld heeft, niet eens genoemd; men maakt hierbij uitsluitend gebruik van een auteur van de tweede rang, namelijk Rostow. Wel wordt enigszins ingegaan op de verschillen tussen de groeicyclus die de Republiek doormaakte en wat na 1750 in Groot-Brittannië (en na 1820 in de rest van Europa) gebeurde, maar een poging om de groei van de

1 Deze tabellen zijn afkomstig uit B. H. Slicher van Bath, *Een samenleving onder spanning* (Assen, 1957); de drie bekende elitestudies (J. J. de Jong, *Met goed fatsoen* (S. 1., 1985), L. Kooijmans, *Onder regenten* (S. 1., 1985) en M. Prak, *Gezeten burgers* (S. 1., 1985) en het werk van A. McCants, *The role of the charitable institution in the early modern Dutch economy* (Berkeley, 1991). Overigens is deze bronvermelding ook in de tweede druk niet toegevoegd.