

1994

'Licht en Schaduwbeelden'

de doorbraak van het spinozisme in de Nederlandse cultuur (1854-1862)

Spinozisme als een buitencultureel fenomeen

Langer dan een eeuw leidde de filosofie van Spinoza een kammervol bestaan en konden spinozistische opvattingen slechts mondjesmaat geventileerd worden. Het begrip *spinozist* was hier ten lande een populair scheldwoord voor mensen die zich in de mentaal-culturele marge van de samenleving ophielden en waar conventionele opvattingen omtrent God en de wereld op de nodige scepsis konden rekenen. Spinoza's leer kon gewoonlijk slechts 'tussen de regels door' gepropageerd worden, bijvoorbeeld in traktaten over de logica, in wijsgerige romans, en in clandestiene handschriften¹. Uitgesproken spinozisten konden steeds rekenen op repressie van kerkelijke en wereldlijke overheden en de levens van laat-zeventiende en vroeg-achttiende eeuwse protagonisten als Pontiaan van Hattem, Willem deurhoff, Frederik van Leenhof, de gebroeders Koerbagh, Jan Bredenburg, Jacob Brill en Anthony van Dalen werden dan ook beheerst door verdachtmakingen, processen en gevangenisstraffen.

Eerst omstreeks 1800 - onder invloed van de Duitse *Pantheismusstreit* - kreeg het spinozisme nieuwe impulsen. Herder, Goethe, Hegel en Mendelssohn brachten Spinoza opnieuw onder de aandacht. In Nederland was het de dichter en vrijmetselaar Johan Kinker die zijn kantianisme verrijkte met de denkbeelden van Spinoza. De kleine kantiaanse beweging in Nederland, aangevoerd door Paulus van Hemert en Johan Kinker, was volledig verankerd in de Amsterdamse vrijmetselarij; men beschouwde de broederschap als een vehikel van de door Kant gepredikte *Aufklärung*². In zijn leerdicht uit 1812 - Het Allevan of de Wereldziel - overbrugde Kinker de kloof tussen het kantiaanse subject en object door middel van Spinoza's naturalistisch monisme³. Voor Kinker gold Spinoza's adagium *Deus sive Natura* en hij noemde de natuur

**"die Goddelijke Aphrodite, ontgloeid in liefde vuur,
bevolkt in staage dragt de ontelbare hemelbollen,
die door een drift ontvonkt, in het maatloos ijdel rollen"**

Zijn Goethiaanse bewondering voor de naturende natuur - "het Hoogere Leven" - maakte hem tot een verklaard tegenstander van ieder mechanisme en de natuurwetenschap. Hij wijst alle vormen van ontrafeling en detaillering af omdat ons daardoor het zicht op het "electrisch kracht-al", de "*scientia intuitiva*", ontnomen wordt.

¹ H.J. Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy* (Assen 1988).

² A.J. Hanou, *Sluiers van Isis. Johannes Kinker als voorvechter van de Verlichting, in de vrijmetselarij en andere Nederlandse genootschappen 1790-1845* (Deventer 1988); J. Plat & M.R. Wielema, *Paulus van Hemert. Gezag en grenzen van de menselijke rede* (Baarn 1989).

³ J. Koopmans, *Het Allevan of de Wereldziel, Taal & Letteren* (XV, 1905) 373-394.

Indien we de receptie van Kinker's denkbeelden nader beschouwen dan blijkt al spoedig dat de vrijmetselarij een cruciale rol speelde in de verbreiding van spinozistische, naturalistische en pantheïstische denkbeelden. Maçonnieke denkers als I.A. Fessler en de loge *Yorck* te Berlijn (Fichte) hadden een grote invloed op de intellectuele ontwikkeling van Kinker. In Nederland bewaakte de theologie echter de mentaal-culturele kaders van de samenleving en 'suspecte' opvattingen konden slechts 'ondergronds' - bijvoorbeeld in de loges - verwoord worden. In de vrijmetselarij bleek een spinozistisch pantheïsme, dat in Nederland al in de achttiende eeuw door geestverwanten van John Toland - zoals Jean Rousset de Missy, steeds sluimerend aanwezig. Maar ook daar was bleef men voortdurend op de hoede voor de boze tongen van de sociale controle. Al te vaak werden ambtsbekleders ingelicht over Nederlandse burgers die zich iets te enthousiast over Spinoza hadden uitgelaten. In 1822 trof dit lot Johan Rudolph Thorbecke - de latere leidsman van het liberalisme in Nederland - die zich tijdens zijn bezoek aan Berlijn klaarblijkelijk in positieve bewoordingen over het spinozisme had uitgesproken. Dit nieuws bereikte zelfs zijn vader in Nederland die hem schreef zich niet meer over Spinoza uit te laten omdat het zijn loopbaan als publicist zou schaden⁴. Immers, zo schreef vader Thorbecke *"de verrader slaapt niet"*. Zijn zoon schreef hem daarop - en ik citeer:

"Om mijn bestaan en mijne toekomst te verzekeren, is het thans wel noodzakelijk iets te schrijven. Het liefst deed ik dit over Spinoza, maar dit zoude heden mij het vaderland sluiten".

Thorbecke's voorgevoel was juist. Toen hij later dat jaar solliciteerde naar de vacante functie van hoogleraar in de wijsbegeerte te Leiden werd hij door de universiteit geweigerd omdat men *"huiverig was, den jongen man, van Spinozisme verdacht, de academische jongelingschap toe te vertrouwen"*⁵. Deze situatie mag typerend genoemd worden voor de eerste helft van de negentiende eeuw. Spinozistische denkbeelden circuleerden in de besloten kring van de vrijmetselarij waar de wijsgerige conversatie vaak het bindmiddel bij uitstek was⁶. Maar een kentering lag in het verschiet. De liberale overwinning van 1848 deed de broeders vaker uit hun maçonnieke schulp kruipen en velen meenden dat de tijd daar was om het theocratische en dualistische christendom uit te dagen⁷. De jaren vijftig werden in Nederland gekenmerkt door een hausse aan publicaties waarin het spinozisme een onderliggende of expliciete rol speelt. In 1854 verscheen een opmerkelijk boek - *Licht en Schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java* - dat niet expliciet spinozistisch genoemd kan worden, maar waarin het spinozistische argument niet ontbreekt. In deze voordracht wil ik dit boek als uitgangspunt nemen voor een korte schets van de doorbraak van spinozistische en naturalistische denkbeelden in het Nederlandse geestesleven sinds het midden van de negentiende eeuw. Niet alleen vinden we in het boek een debat tussen de verschillende avant-gardes die de Nederlandse cultuur herbergde; het werk is bovendien typerend voor de wetenschapsopvatting die spinozisten in Nederland tot ver in de twintigste eeuw zouden huldigen.

⁴ Geciteerd in: *Het Thorbecke Archief 1798-1872 II* (z.p. 1962) 207.

⁵ K.H. Boersma, *Johan Rudolph Thorbecke. Een historisch-kritische studie* (Leiden 1949) 89.

⁶ vgl. Leo Apostel, *Vrijmetselarij. Een wijsgerige benadering* (Antwerpen-Baarn 1992) m.n. 165-174.

⁷ Siebe Thissen, *'Vrij van praal en zinnelijkheid'. De wijsbegeerte en de vrijmetselarij in de negentiende eeuw*. Te verschijnen in *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* (GWN 2, 1994).

De allesomvattende natuur

In het jaar 1850 had de Amsterdamse maçonnerie zojuist een heftige interne strijd beëindigd die resulteerde in de oprichting van de 'clandestiene' loge *Post Nubila Lux*¹. Deze loge werd niet erkend door het Grootoosten - de overkoepelende maçonnieke federatie - en haar leden bepleitten een "School voor bespiegelende wijsbegeerte". Haar oprichter, de filosoof en spiritist Markus S. Polak, hekelde het feit dat slechts een kwart van de duizend Amsterdamse metselaars actief betrokken was bij de loges en dat zaken als het banket en het drinkgelag meer aandacht kregen dan het wijsgerige denken. *Post Nubila Lux* was een gesecculariseerde loge: rituelen werden naar de achtergrond geschoven in ruil voor contemplatieve bijeenkomsten. De nieuwe loge stelde de "natuurlijke godsdienst" centraal en meende - naar Spinoza - dat kennis van de Natuur het oude christendom zou dienen te vervangen.

Uiteraard was deze gedachte niet nieuw; ook Goethe en Kinker hadden de alomvattende en eeuwig naturende natuur al tot "de Goddelijke Aphrodite" uitgeroepen. Maar omstreeks het midden van de negentiende eeuw raakte deze gedachte in een stroomversnelling toen antropologen en natuuronderzoekers werken publiceerden over het natuurlijke leven in Nederlands Indië⁸. Het meest geruchtmakende werk was zonder meer *Licht & Schaduwbeelden (L&S)* dat geschreven werd door Franz Junghuhn (1809-1864), een Duits-Nederlandse wetenschapper die vele jaren in de tropen doorbracht en boeken publiceerde over topografie, geologie, etnografie, botanica en vulkanologie⁹. Bovendien maakte Junghuhn tussen 1849 en 1855 deel uit van *Post Nubila Lux* en dankzij diens reisgetuigenissen konden de Nederlandse broeders uit eerste hand kennis nemen van de nieuwe 'godsdienst der natuur'. Zijn *L&S* werd in groepsverband bestudeerd en de eerste twee drukken (ca. duizend exemplaren) werden geheel door de metselaars 'ondergronds' verspreid. Wie was deze Junghuhn en wat was de strekking van *L&S*?

Franz Wilhelm Junghuhn leidde een avontuurlijk en stormachtig leven¹⁰. Hij werd geboren in het Duitse plaatsje Mansfeld en studeerde aanvankelijk op aanraden van zijn vader - een chirurgijn - medicijnen, een studie die hij al spoedig inruilde voor botanie en geologie. Tijdens zijn militaire dienst geraakte hij in een duel en kreeg een gevangenisstraf van tien jaar. Door een ziekte te simuleren wist hij echter na twintig maanden te ontsnappen door in het vreemdelingenlegioen onder te duiken. In Afrika kreeg hij alle gelegenheid zijn onderzoek naar planten en stenen voort te zetten. Via Frankrijk kwam hij naar Nederland en tekende hij voor het Nederlands-Indische leger. Junghuhn trok naar Java en maakte daar pas echt naam als natuurvorser. Tijdens zijn zware tochten door de onherbergzame binnenlanden van Java, Borneo en Sumatra vond hij in alle eenzaamheid de harmonie tussen zijn eigen wezen en de overweldigende natuur. Hier verloor hij zijn traditionele geloofsopvattingen en verklaarde voortaan te willen behoren tot - en ik citeer - "*de hooggewelfde kerk waarvan het dak met sterren bezaaid is*".

⁸ vgl. Paul van der Velde,

⁹ Over Junghuhn's studies, vgl. o.m. A.C.P. Schmidt, *Junghuhn: Biografische Beiträge* (Berlin 1909); R. Nieuwenhuys en F. Jaquet, *Java's onuitputtelijke natuur. Reisverhalen, tekeningen en fotografieën van Franz Wilhelm Junghuhn* (Alphen aan de Rijn 1980).

¹⁰ A.W. Kroon, *Levensschets van Franz Wilhelm Junghuhn, De Dageraad* (XVIII 1864) 415-462; O. Noordenbos & P. Spigt, *Atheïsme en vrijdenken in Nederland* (Nijmegen 1976).

Voor Junghuhn betekende iedere tocht door de jungle een religieuze en esthetische ervaring. De natuur deed hem lachen, wenen en huiveren, de natuur liquideerde zijn identiteit en verguisde zijn christelijke moraal. Dit esthetische surplus is niet alleen in zijn werk aanwezig; zij bepaalt zijn methode van onderzoek en zijn wijze van verslaglegging. Hierdoor produceerde Junghuhn niet slechts wetenschappelijk onderzoek, maar bovenal *literatuur*. De historicus E.M. Beekman onderwierp Junghuhns werk enige jaren geleden aan een literatuurhistorisch onderzoek en concludeerde dat diens werk steeds uit drie onlosmakelijke segmenten is opgebouwd die typerend voor een spinozistisch naturalisme genoemd mogen worden¹¹. Allereerst is daar het informatieve karakter: de onderzoeker wil ons zoveel mogelijk kennis en feitelijkheden meedelen over de natuur (wetenschappelijk kader). Tegelijkertijd wierspiegelt Junghuhn zijn persoonlijke betrekkingen tot de natuur en zijn eigen relatieve rol in de kringloop des levens (esthetisch of religieus kader). Ten slotte poogt de schrijver de natuur als een filosofische entiteit te interpreteren (wijsgerig kader). Of om met Beekman te spreken, voortdurend is in het werk van Junghuhn sprake van een subjectieve manipulatie van de gepresenteerde natuur. Volgens Junghuhn maken veel vorsers de fout hun onderzoek op microscopische wijze te verrichten (het centraal stellen van "view" of "Ansicht"). Maar de natuur vormt een geheel, een onlosmakelijke entiteit waarbij zelfs kleuren ('Licht en Schaduwbeelden') een cruciale rol in de perceptie van de natuur spelen. Het gezichtszintuig is weliswaar een dominante factor in het natuuronderzoek, maar zonder licht blijken de ogen een hulpeloos orgaan. Junghuhn pleit daarom voor een telescopische wijze van onderzoek (die uitgaat van een "distant view" of "Aussicht"). Beekman deed op boeiende wijze verslag van Junghuhn's pogingen uitzichttorens te bouwen in de hoogste boomtoppen zodat hij panoramisch en telescopisch over valleien en bossen kon uitzien - en ik citeer Beekman:

"So he constructed a platform in a very tall tree and in this 'airy observatory among Usnea and misty clouds' he waited for three days for the weather to clear. When it did, the sun with one swift illumination surveyed the vast scene before him and instantly 'projected' a 'map of the Batak region', in fact, one lone sunbeam suffices to disclose 'a small and alien world' he never knew existed".

Junghuhn fixeert zijn blik slechts indien hij een nauwgezette beschrijving verricht, maar laat een dergelijke beschrijving direct weer opgaan in een dynamische Al-eenheid: zijn blik is voortdurend sensueel en nomadisch, zijn ogen zwerven als het ware over de natuurlijke uitgebreidheid. Volgens Beekman is het zijn expliciete bedoeling de lezer te bekoren en hem op de alomtegenwoordigheid van de natuur te wijzen. Ik citeer nogmaals Beekman:

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

¹¹ E.M. Beekman, *Junghuhn's Perception of Javanese Nature*, *Canadian Journal of Netherlandic Studies* (XII,ii 1991) 11-20.

In wezen vinden we bij Junghuhn een 'deep ecology' avant le lettre, en het is dan ook niet verwonderlijk dat de bekendste woordvoerder van de hedendaagse 'deep ecology' - Arne Naess - tevens als spinozist door het leven gaat¹². Voor *L&S* geldt dit 'diep ecologische karakter' in het bijzonder en de rede (wetenschap) is hier uitgebreid tot de drie elementen die Beekman onderscheidde: uiteindelijk dient de wetenschap ons iets te zeggen over het Al-Ene (telescopisch) en mag zij zich niet blind staren op fragmenten en details (microscopisch). Deze tegenstelling tussen 'vereniging' en 'menigvuldiging' zou tot aan de Tweede Wereldoorlog steeds weer door spinozisten aangeroerd worden.

Het sterk antropologische *L&S* heeft als uitgangspunt een gesprek tussen vier broers die een reis door Java maken¹³. De broers Dag en Nacht zijn natuurvorsers die de opdracht hebben een nog onontgonnen gebied op Java in kaart te brengen. Bij gebrek aan koelies komen ze midden in de jungle vast te zitten in het kleine dorpje Gnoerag waar de broers pogingen doen de Javanen voor hun levensbeschouwing te winnen. Nacht - de orthodoxe christen - boekt geen enkel succes, maar Dag - dat is de schrijver zelf en een overtuigd deïst - weet de inboorlingen enthousiast te krijgen met zijn lyrische beschrijving van de natuur. Later ontmoetten ze aan de kust bij Gnarak twee collega's; Avondrood - een pantheïst - en diens metgezel Morgenrood - een atheïstische materialist. Ook deze beide natuurwetenschappers zetten hun denkbeelden over christendom, zedelijkheid en de natuur uiteen. Alhoewel de gespreksgenoten onverzoenlijk tegenover elkaar blijven staan zijn ze het toch op een belangrijk punt met elkaar eens: een onbevooroordeelde bestudering van de natuur wordt noodzakelijk geacht voor alle vormen van vooruitgang.

Het boek *L&S* bood voor de eerste maal in de negentiende eeuw een uitvoerige uiteenzetting van vier levensbeschouwingen die sinds 1848 steeds luider weerklonken in het Nederlandse geestesleven. Ondanks alle voorzichtigheid - het boek werd 'ondergronds' verspreid, de naam van de auteur werd niet vermeld en de keuze voor het literaire genre van de fictie - maakte het werk een storm van kritiek los¹⁴. De reacties waren hoofdzakelijk fel, woedend en negatief. Het tijdschrift *De Grondwet* meende zelfs - en ik citeer:

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

¹² Arne Naess, *Spinoza... (spinozahuis)*. Marius de Geus...

¹³ De gehele titel luidde: *Licht en schaduwbeelden uit Java. Over het karakter, de mate van beschaving, de zeden en gebruiken der Javanen; over de invoering van het Christendom op Java, het bezigen der vrijen arbeid en andere vragen van den dag. Verhalen en gesprekken der Gebroeders Dag en Nacht; verzameld op reizen door gebergten en bosschen, in de woningen van armen en rijken*" (Amsterdam 1854). Als auteurs werden de 'gebroeders Dag en Nacht' vermeld. Pas na zijn dood in 1864 - vanaf de vierde druk - zou de naam van Junghuhn op de omslag vermeld staan.

¹⁴ Peter Sep, *De receptie van Licht- en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java van F.W. Junghuhn, Indische Letteren* (2, 1987) 53-64.

En inderdaad, Dag verwerpt de bijbel en beschouwt de natuur als de enige kennisbron om tot enig begrip van God te komen; hij verwerpt de Openbaring, het leerstuk van de Verlossing, de goddelijkheid van Jezus en het willekeurige ingrijpen van de Voorzienigheid. Bovendien hekelte hij op felle wijze het gezag van de christelijke kerken en hun brute pogingen de Javanen te bekeren tot het christendom. Volgens Dag kennen de Javanen hun eigen zedelijkheid en hebben zij die weten te ontwikkelen zonder inmenging van deze of gene christelijke kerk. En juist deze boodschap schoot menig Nederlander in het verkeerde keelgat.

Junghuhn's gewraakte boek verscheen in drie afleveringen; het eerste deel verscheen bij de Leidse uitgever Jacobus Hazenberg Corns.zoon maar onmiddellijk keerde de publieke opinie zich tegen de uitgever. De druk op de Hazenberg werd opgevoerd en na het verschijnen van het eerste deel (pp.1-60) gaf hij te kennen af te zien van verdere publicatie omdat de voortgang van zijn bedrijf in het gedrang kwam. Datzelfde jaar echter werd het tweede deel (pp.61-202) uitgegeven en begin 1855 verscheen het derde en laatste deel (pp. 203-422); beide werden bezorgd door de Amsterdamse vrijmetselaar Franz Gunst - en lid van *Post Nubila Lux* - die eerder al werken van M.S. Polak had bezorgd. Waarschijnlijk schreef Junghuhn in het Duits en trad Gunst tevens op als de vertaler van *L&S*. De Duitse versie van het boek werd in 1855 te Leipzig uitgegeven bij Th. Thomas, een vrijmetselaar die ook Polak's Duitstalige werk over *Post Nubila Lux* op de maçonnieke markt bracht. In ieder geval, de betrokkenheid van Gunst - onder meer een berucht jezuietenhater en een gedreven publicist - maakte *L&S* tot een uiterst obscuur onderwerp van discussie. De keuze van de vier hoofdrolspelers was geen toevallige. Voor hen kunnen we de namen invullen van Nederlandse denkers en polemisten die omstreeks het midden van de eeuw in uiteenlopende tijdschriften met elkaar van gedachten wisselden over de tanende vitaliteit van het christendom en over hun hoop op een nieuwe en betere toekomst. Daar broeder Dag in het boek uitputtend aan het woord komt wil ik hier in kort bestek zijn reisgenoten voorstellen: niet als fictieve personages, maar als participanten in het grote debat waarin Spinoza niet gemist kon worden. Maar voordat we Nacht (de christen), Avondrood (de pantheïst) en Morgenrood (de materialist) aan het woord laten dienen we ons allereerst op de 'gevestigde' cultuur te richten.

Berthold Auerbach's romantische schets van Spinoza

Het beruchte werk van Junghuhn bleek weliswaar tot obscurantisme gedoemd maar toch groeide bij menig publicist de interesse voor buitenchristelijke themata. Een voorbeeld van deze gewijzigde houding treffen we aan in *De Gids*, het belangrijkste culturele tijdschrift in de negentiende eeuw dat zich door een behoudend-liberale koers kenmerkte. Het blad wilde zich niet graag mengen in heikele theologische discussies - zo kreeg de proto-spinozist Johannes van Vloten in 1843 van de redactie een schrijfverbod opgelegd omdat hij zowel de Duitse hegeliaan Strauss als Spinoza (een belangrijke inspiratiebron voor Strauss) verdedigdeⁱⁱ. Maar in 1855 bleek het klimaat enigszins verbeterd; getuige de lange boekbespreking van maar liefst vierendertig pagina's die de spinozist in-spe Petrus van Limburg Brouwer weidde aan een historische roman over het leven van Spinoza¹⁵.

¹⁵ P.A.S. van Limburg Brouwer, *Spinoza. Het leven van een denker, De Gids* (1855) 409-443.

De roman, getiteld *Spinoza. Ein Denkerleben*, was geschreven door op dat moment een van de meest populaire Duitse volksschrijvers, Berthold Auerbach. Het boek was een bewerking van een eerdere versie uit 1837 maar deze druk maakte destijds in Nederland nog geen enkele indruk - een bewijs dat zich in de tussenliggende achttien jaren aanzienlijke mentaal-culturele veranderingen voltrokken. Auerbach had een grote naam, onder meer door zijn bestseller *Schwarzwaldor Dorfgeschichten* (1843) die ook in Nederland veel gelezen werd en dankzij Nederlandse vertalingen van zijn werk, zoals het populaire *Op de Hoogte* (1867). Zijn belangstelling voor het plattelandsleven en de natuur - zonder in '*Blut und Boden*-denken' te vervallen - sloot goed aan op de Duitse *Biedermeierzeit* en Spinoza's naturalisme weerklinkt op tal van plaatsen in zijn werk¹⁶.

Auerbach was tijdens de colleges van David Friedrich Strauss te Tubingen met Spinoza in aanraking gekomen en in zijn roman *Spinoza* (1837) presenteerde hij op romantische wijze Spinoza als de verlichte pionier van het joodse denken. Zijn historische roman was een vingeroefening voor de vertaling van Spinoza's werken, die in 1841 gereed kwam¹⁷. Ontevreden over zijn eerste portret achtte hij de tijd in 1855 rijp voor een sterk herziene versie. Auerbach schreef dat het hem niet lukte zich los te maken van Spinoza's "idyllische innerlijkheid" waardoor hij een dweperige schier-religieuze bewondering voor zijn hoofdfiguur aan de dag legt. De schrijver roemt zichzelf als pantheïst en beschouwt Spinoza als zijn profeet. Spinoza zou als geen ander het conflict tussen geest en hart, tussen denken en voelen verwoord hebben, en bovendien bood hij de lezer een uitweg uit de versnipperde en gedesoriënteerde geloofsopvattingen van de theologen. Spinoza bracht weer eenheid in de kosmische spiritualiteit en daarom weidde Auerbach zijn belangrijkste hoofdstuk aan diens pantheïsme. Maar het meest treffend voor de Nederlandse lezer was wel het feit dat Spinoza geen achterbakse en gemene godloochenaar geweest was - de echo van Pierre Bayle galmde nog lang na in de Nederlanden - maar een sobere en oprechte waarheidszoeker die hartstochtelijk zijn liefde voor zijn *Deus sive Natura* gezongen had.

In de bespreking die Van Limburg Brouwer voor *De Gids* verrichtte vinden we allereerst een stuk cultureel zelfbeklag: "*Onze Duitsche naburen hebben in den vollen zin des woords zich Spinoza toegeeigend; wij Nederlanders hebben langzamerhand door onverschilligheid ons regt op den grooten landgenoot bijkans verloren. Duitschland is zijn tweede vaderland geworden [maar hier werd hij] slechts aangevallen op de meest grove en hatelijke wijze*".

¹⁶ vgl. Over Auerbach, E.H. Kossmann, Lotgevallen, *Politieke theorie en geschiedenis. Verspreide opstellen en voordrachten* (Amsterdam 1987) 430-467; Gunter Helmes, *Spinoza in der schonen Literatur. Bilder aus der Zeit zwischen Vormarz und Weimarer Republik, Studia Spinozana V - Spinoza and literature* (1989) 119-147; Anne Lagny, *Spinoza: personage de roman chez B. Auerbach et E.G. Kolbenheyer, O. Bloch (ed.), Spinoza au XXe Siecle* (Paris 1993) 459-482.

¹⁷ *Spinoza's samtliche Werke. Aus dem Lateinischen met dem Leben Spinoza's von Berthold Auerbach* (5 volumes, Stuttgart 1841).

Brouwer neemt openlijk afscheid van de theologische vooroordelen en meent na lezing van Auerbach's roman dat een atheïst niet noodzakelijkerwijs een slecht mens hoeft te zijn - hij acht het zeer wel mogelijk het bestaan van God te loochenen en toch deugdzzaam te blijven. Hoewel zeer onder de indruk van het spinozisme zoals Auerbach dat verwoordde wil Brouwer zich beslist (nog) geen spinozist noemen. De recensent wijst op het feit dat steeds meer mensen zich tot het spinozisme bekeren en in hen heeft hij niet veel vertrouwen. Velen lossen zich op in "*eene zonderlinge en treurige vermenging van stout ongeloof en half wijsgeerig mysticisme*". Over het wijsgerige gehalte van het spinozisme wil Brouwer zich niet uitlaten: hij acht *De Gids* niet het juiste medium voor die opdracht - wellicht besefte hij hoe zijn opmerkingen door de theologische opinie geïnterpreteerd zouden kunnen worden. Aan het slot merkt hij dan ook op dat het hem slechts ging om "*een levensschets van een beroemden landgenoot*". Maar wie Brouwer's latere artikelen uit *De Gids* leest ziet met eigen ogen in welke mate Spinoza zijn leven is gaan bepalen. We zullen Brouwer in dit betoog vaker ontmoeten.

Het romantische beeld dat Auerbach van Spinoza schetste zou tot ver in de twintigste eeuw overeind blijven en bijna zonder uitzondering roemden Nederlandse spinozisten het baanbrekende werk van de Duitse schrijver die tijdens zijn bezoek aan Nederland in 1878 op handen gedragen werd¹⁸. Sinds Brouwer's bespreking verschenen steeds vaker biografieën van het leven van Spinoza - soms waren het gedegen studies, maar vaak ook populaire geschriften. Zo deelde de Middelburgse arts Samuel Coronel zijn lezers in 1871 mede dat hij aan een biografie begonnen was omdat de Spaanse veldheer Spinola bij het volk nog altijd meer bekendheid genoot dan de Portugees-Nederlandse wijsgeer¹⁹. In 1856 kreeg het boek van Auerbach bovendien een Nederlandse bewerking. De vertaling werd verricht door de classicus en vrijmetselaar Dionys Burger jr. die menig artikel en boek aan Spinoza wijdde²⁰. Samengevat, het jaar 1855 is van cruciaal belang geweest voor de doorbraak van spinozistische denkbeelden: enerzijds omdat het dankzij de natuurwetenschap behoorlijk rommelde aan de poorten van het christendom (Junghuhn) en anderzijds omdat er een volledig 'nieuwe Spinoza' aan het publiek bekend werd gemaakt (Auerbach) - een Spinoza die mijlen ver verwijderd bleek van de antichrist zoals theologen hem sinds Bayle's veroordeling gepresenteerd hadden.

Nacht: christelijk anti-spinozisme and christelijk spinozisme

¹⁸ Over het bezoek van Auerbach aan Nederlandse spinozisten, vgl. Flanor's *Vlugmaren, De Nederlandsche Spectator* (1878) 294-295, 302-303.

¹⁹ S. Sr. Coronel, *Baruch D'Espinoza, in de lijst van zijn tijd* (Zaltbommel 1871).

²⁰ *Spinoza. Het leven van een denker* (Amsterdam 1856, 2e druk 1863). Over Spinoza schreef D. Burger jr. onder meer: *Homerus, Plato, Spinoza* (Zutphen 1860); *De metafysica van Spinoza, De Nieuwe Recensent* (1861); *Spinoza en de onsterfelijkheid, De Nieuwe Recensent* (1861); *De zedenkunde van Spinoza, Vaderlandsche Letteroefeningen* (1862).

Om enig inzicht te krijgen in het spinozistisch spectrum dat in de late jaren vijftig gestalte krijgt is het zinvol de gesprekspartners van L&S nogmaals onder de aandacht te brengen. Broeder Nacht staat voor de gelovige die het christendom maar geen vaarwel kan zeggen. Vanuit de theologie werd steeds vaker geageerd tegen de populariteit van spinozistische denkbeelden. Petrus Hofstede de Groot - de leidsman van de Groninger Richting - waarschuwde al sinds de jaren dertig tegen "atheïsten" die steeds vaker van zich zouden laten horenⁱⁱⁱ. Halverwege de jaren vijftig is het spinozisme zijn speerpunt van kritiek geworden en verwijt hij de Tubinger-school van Strauss dat zij het "zelfbedrog" geïntroduceerd heeft. Volgens hem is het spinozisme "een gevaarlijke draaikolk waarin schip en bemanning ligtelijk verzwolgen worden"²¹. Mensen zouden steeds meer "alleen-redenaars" worden, volgens Hofstede de Groot waren Strauss en de spinozisten niet meer gebleken dan "redekavelende roofdieren"²².

In 1862 verschijnt het christelijke weerwoord op de herleving van dit nieuwe spinozisme. De uiterst onevenwichtige figuur Antonius van der Linde publiceert in Gottingen zijn studie *Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland* die veel verontwaardiging teweeg brengt onder Nederlandse spinozisten. Van der Linde noemt zich een 'kristokraat' en voert een kruistocht tegen alles wat naar modernisme riekt. Alhoewel zijn boek slechts een oplage van honderd exemplaren kreeg bleven lovende en vernietigende recensies niet uit. Het boek is tevens een verwoede poging het traditionele Spinoza-beeld van Bayle weer te actualiseren. Van der Linde beschrijft Spinoza als een sadist die zichzelf plezierde met het martelen van kleine diertjes, zoals spinnen. Bovendien zou Spinoza een "flauwhartig" en "kleinmoedig" bestaan geleid hebben. Dat diens belangrijkste publicaties eerst na zijn dood verschenen zegt ons, volgens Van der Linde, vooral iets over zijn lafheid. Hij beschouwt de *Ethica* als een "luchtkasteel" en meent dat Strauss en de Tubingers een nieuwe mythe geschapen hebben: zij hebben het christendom ontmythologiseerd om hun eigen mythe te kunnen binnen halen:

"Man hat es geliebt, diesen Leben mit den ubertriebensten Lobspruchen bis zur Heiligsprechung zu uberhaufen und es zu einem Typus und Idealbilde des philosophischen Lebens, ja jedes menschlichen Lebens überhaupt zu erheben".

Het moge geen verwondering wekken dat een theoloog als Hofstede de Groot zichtbaar tevreden was met deze studie²³. Beiden concludeerden volmondig dat het spinozisme niet verenigbaar was met de leerstellingen van het christendom.

²¹ Geciteerd in J.B.F. Heersprink, *De Godgeleerdheid en hare beoefenaars aan de Hoogeschool te Groningen* (2 volumes, Groningen 1864).

²² Over Spinoza schreef Hofstede de Groot onder meer: Jezus Christus volgens Spinoza, *Waarheid in Liefde* (1862) 789-802; De waarde van Spinoza's wijsbegeerte, *Waarheid in Liefde* (1862) 803-842.

²³ in: *De waarde van Spinoza's wijsbegeerte*.

Mogelijk vonden orthodoxe christenen en de Groninger Richting zich in dit militante anti-spinozisme, de Leidse theologische richting uitte een genuanceerder oordeel over Spinoza. De predikant Willem Scheffer bijvoorbeeld meende dat Spinoza weldegeelijk zinnige dingen gezegd had maar dat de naturalisten onjuiste conclusies uit zijn leer trokken²⁴. Steeds vaker beriepen empiristen en natuuronderzoekers zich op Spinoza die toch gesteld had dat God en de natuur een en dezelfde zijn. Volgens Scheffer echter beschouwde Spinoza de natuur als een zelfstandige uitgebreidheid, of in zijn eigen woorden:

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

Bovendien huldigde Spinoza de hulpmiddelen der analogie en inductie niet waardoor iedere verwantschap met het moderne empirisme uitgesloten wordt. Als Kinker en Junghuhn stelt hij dat Spinoza zich niet richtte op de "bijzondere verschijning" maar juist op de "onderlinge samenhang". Het is de "imaginatio" die bij Spinoza centraal staat en niet het "intellectus". Spinoza is dan geen empirist, maar Scheffer troost zich met de gedachte dat hij in de denker een monist aantreft die "de ondeelbaarheid en de oneindigheid van het Godsbegrip" op heldere wijze duidelijk gemaakt heeft. Scheffer integreert Spinoza met de moderne theologie omdat hij als een "bondgenoot" gezien moet worden in "minder kerkelijk-dogmatischen tijd", want hij is de "Prometheus" van de religieuze bevlogenheid.

Nog nadrukkelijker dan Scheffer heeft de Leidse theoloog Johannes Hendrik Scholten getracht Spinoza's monisme te verbinden met zijn calvinisme²⁵. Het spinozisme diende niet weerlegd, maar in de christelijke leer geïntegreerd te worden. Het stricte determinisme van Spinoza kon goed gecombineerd worden met het even stricte determinisme van het calvinisme, zo betoogde Scholten. Bovendien baseerden zowel Calvijn als Spinoza zich op de absolute soevereiniteit Gods en ontkenden zij beiden de vrije wil. Volgens Scholten was de calvinistische predestinatieleer vergelijkbaar met de opvatting van Spinoza dat de mens niet meer is dan een modus van het Al-Ene. In 1881 kreeg Scholten - ter gelegenheid van zijn veertig-jarig jubileum als hoogleraar - een buste van Spinoza aangeboden: toch een signaal dat het spinozisme niet langer een *Fremdkorper* in de Nederlandse samenleving was.

Avondrood: pan(en)theïsme en wetenschapskritiek

²⁴ W. Scheffer, *Spinoza in een nieuwe gedaante, Godgeleerde Bijdragen* (1863) 194-227.

²⁵ G. Brillenburg, *J.H. Scholten als modern theoloog* (Amsterdam 1927); H.G. Hubbeling, *Synthetisch modernisme: J.H. Scholten als theoloog, Nederlands Theologisch Tijdschrift* (1961) 107-142; H.G. Hubbeling, *Calvinistisch spinozisme, Bzzlletin* 121 (1984).

Eerder zagen we al hoe het spinozisme sluimerde in de loges van de Nederlandse maconnerie. Sinds de oprichting van *Post Nubila Lux* twijfelden velen steeds vaker aan het nut van de loges en meenden zij dat Spinoza 'naar buiten' gebracht diende te worden. In 1855 had een groep dissidente metselaars zich losgemaakt van *Post Nubila Lux* en zij stichtten de vrijdenkersvereniging De Dageraad met een gelijkkluidend tijdschrift. In haar eerste decennium hadden pantheïsten een voorname rol in de beweging en haar eerste filosoof Alexander Francois Siffle^{iv} spande zich in Spinoza onder de aandacht van het geïnteresseerde publiek te brengen. In een voordracht voor het Zeeuws Genootschap der Wetenschappen betoogde hij in 1859 dat sinds enige tijd daadwerkelijk sprake was van een 'Nederlandse filosofie'²⁶. De huidige tijd werd volgens Siffle gekenmerkt door een panentheïsme en niemand anders dan Spinoza was de grondlegger van deze traditie geweest. Hij achtte het de verdienste van Kinker dat deze stroming nu ook werkelijk een rol van betekenis in de vaderlandse cultuur speelde. Siffle gebruikte het spinozisme vooral om de opkomende natuurwetenschap en het empirisme aan de kaak te stellen. Zo ervoer hij de "ervaringsleer" van Auguste Comte als een reactie op strijdende en elkaar betwistende idealistische en religieuze stelsels. Het empirisme was een noodgreep: de filosofie zou zich uit ellende "in de armen van een dogmatisme van tegenovergestelde aard" geworpen hebben. De wijsbegeerte sloot zich steeds meer op in "den beperkten kring der verstandsbegrippen" en bleek in toenemende mate doof voor "de stem des gemoeds". Moderne wetenschappers pogen slechts iets te kennen maar slagen er niet in tot doorgronding van de natuur te komen. De wetenschappelijke praktijk wijst uit dat de zuivere ervaring onvoldoende voorwaarden biedt voor de erkenning van het eeuwige en onbegrensde. Of zoals Siffle zich afvroeg: hoe kunnen we door middel van de empirie nog sporen van Spinoza's albezielende en zelfstandige Zijn vinden? De wijsbegeerte mag zich niet verzoenen met het "menigvuldigende" empirisme; de wijsbegeerte heeft haar plaats in de "bovennatuurkunde" waar we door middel van bespiegelingen - zoals de spinozistische "scientia intuitiva" - de samenhang van het Al leren begrijpen²⁷. Tevens hekelde hij pogingen van theologen - zoals Scholten en scheffer - die hun spinozisme of anti-spinozisme "aan den band [leggen] van kerkelijke, schoon in geschrift vervatte, overlevering en gezagsleer, die [hen] de grootste ongerijmdheden en tegenstrijdigheden als hemelspijs doen verzwelgen".

Met de dood van Siffle in 1872 verstomde ook het kritische geluid ten opzichte van de wetenschap. De pantheïstische zomer bleek een kortstondig seizoen - Schopenhauer sprak van 'het atheïsme van de fatsoenlijke burger' - en een nieuwe generatie spinozisten maakte zich op voor de omarming van vooruitgang en wetenschap.

Morgenrood: Spinoza als hedendaags wetenschapper

²⁶ A.F. Siffle, *Verhandeling over Benedictus de Spinoza, De Dageraad* (1859) 97-116.

²⁷ A.F. Siffle, *In welken zin bestaat er eene bovennatuurkunde? De Dageraad* (1862) 49-51; id., *Hoe begreep Spinoza de eeuwigheid der ziel? De Dageraad* (1869) 529-539.

De vierde en laatste hoofdpersoon uit *L&S* was Morgenrood, de materialist. De materialist was een uiterst radicale figuur die slechts voor waar aannam wat de wetenschap hem kenbaar maakte. Voor het bestaan van God, een Opperwezen of wat dan ook toonde hij niet de minste of geringste belangstelling. In 1855 had het materialisme een zeer slechte naam in Nederland. Veel deïsten en pantheïsten zagen zichzelf weldegelijk als "rechtzinnige gelovigen" maar materialisten werden gewoonlijk als zedeloze en goddeloze hedonisten beschouwd. De Nederlandse figuur die het meest treffend in Morgenrood verbeeld wordt is zonder meer de biochemicus en filosoof Jacob Moleschott^v. Moleschott was een positivistische empirist uit de Utrechtse School van Mulder en Donders en opende in Duitsland in 1852 de befaamde *Materialismusstreit* met zijn studie *Der Kreislauf des Lebens*. Bovendien was Moleschott een van de oprichters van de *World Union of Freethinkers* en was hij bevriend met internationale avantgardisten als George Henry Lewes, George Eliot, Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Cesaro Lombroso en Elisee Reclus. Van groot belang was zijn vriendschap met Berthold Auerbach, niet alleen leerde hij in diens huiselijke kring zijn latere vrouw kennen, Auerbach bracht hem bovendien nader tot Spinoza.

Moleschott beschouwde Spinoza juist als een integere waarheidszoeker die zijn leven onbaatzuchtig aan de wetenschap gewijd had. Als "een Spinoza van de negentiende eeuw"²⁸ speurde hij gedreven naar de wetmatigheden die ten grondslag moesten liggen aan, zoals hij het noemde, "de kringloop" of "de eenheid des levens". Hij achtte de Nederlandse cultuur armoedig en week uit naar Duitsland, Zwitserland en Italië. In Italië - waar hij zelfs senator werd - vond Moleschott zijn tweede vaderland.

In 1862 verscheen de eerste grote studie van de negentiende eeuw die volledig aan Spinoza gewijd was. Het boek *Baruch d'Espinoza. Zijn leven en werken in verband met zijnen en onzen tijd* werd opgedragen aan Jacob Moleschott: de moderne wetenschapper bij uitstek. De auteur, Johannes van Vloten²⁹, richtte zijn studie vooral tegen deïsten en pantheïsten die gepoogd hadden het spinozisme te verzoenen met de metafysica. Volgens Van Vloten zou Spinoza in zijn werk juist onverbiddelijk afgerekend hebben met iedere "bovennatuurkunde". In zijn inleiding maakte hij direct duidelijk voor wie hij dit boek geschreven had: voor een nieuwe generatie die het juk van de kerken van zich afgeschud had en zich opmaakte voor een "Hemel op Aarde". Al in 1855 had hij de moderne wetenschap geprezen als een instrument dat de mens voorspoed zou brengen³⁰. Niet langer waren we "Kristen" - afhankelijk van kerken en dogma's, we konden nu waarlijk "Mensch" worden en dankzij de rede (de wetenschap) eindelijk onze eigen geschiedenis schrijven. Deze gedachte werd in Engeland verwoord door George Henry Lewes en in Duitsland door Kuno Fischer: beide historici hadden een grote invloed op de Nederlandse denkbeelden.

²⁸ Zo werd hij genoemd door de filosoof Vincent Peeters, *Jacob Moleschott: De eenheid des levens* (Baarn 1989).

²⁹ vgl. Mea Mees Verwey, *De betekenis van Johannes van Vloten* (Santpoort 1928). Dit werk bevat tevens een bibliografie, waaronder ca. zestig titels over Spinoza en het spinozisme - geschreven tussen 1855 en 1882.

³⁰ J. van Vloten, *Godsdienst en Natuurkennis, IJselkout. Mengelingen en Bijdragen* (Deventer 1855) 174-192. In deze bundel treffen we ook opstellen aan over Spinoza, waaronder *Spinoza en Leibnitz* en *Spinoza en Shakespeare*.

Toch kan Van Vloten geen zuivere materialist genoemd worden, ondanks de beweringen van zijn tegenstanders. Met Kuno Fischer betoogde hij dat het spinozisme perceptie en denken niet als vervormingen van de stof beschouwt maar een meerwaarde introduceert door van "bezielde stof" te spreken. Het is de taak van de hedendaagse spinozist, zo vervolgt Van Vloten, Spinoza's leer van zijn schijnbaar mechanistisch uiterlijk te ontdoen "om haar naar den smaak en de voorschriften der huidige natuurkennis te kleeden". De spinozist tracht de mathematisch beschreven werking van de hartstochten te vertalen in een praktische zedenleer. In deze nieuwe, door natuurkennis beheerste tijd dient de *Ethica* als een kompas voor een Nieuwe Tijd. Hij plaatst het spinozisme als het ware tussen de 'oude' metafysica en het 'nieuwe' empirisme; een verzoening tussen natuurkennis ("natura naturata") en bespiegeling ("natura naturans"). Volgens zijn biograaf Mea Mees Verwey streefde Van Vloten aan een "gelouterd spinozisme". Alle onbruikbare elementen werden uit de leer geschrapt - zoals het voetbestaan van de geest - waardoor Spinoza's axioma's pasklaar voor de moderne wetenschap gemaakt werden. In feite trachtte Van Vloten - zelf ook een ex-pantheïst - zijn spinozisme te actualiseren en weer terug in actuele discussies te brengen; een poging waarin zijn voorgangers niet geslaagd waren. Van Vloten wijdde ruim zestig verhandelingen aan het leven en werk van Spinoza, zonder meer de grootste spinozistische activiteit in de negentiende eeuw.

Voorlopige conclusies

Alhoewel het bestaan van stromingen als deïsme, pantheïsme, calvinistisch spinozisme en materialisme anders doen vermoeden, waren er veel overeenkomsten met betrekking tot het spinozisme. Zoals in Duitsland links en rechtshegelianen van zich lieten horen bestond in Nederland een scheiding tussen de spinozisten. Van Limburg Brouwer - inmiddels een enthousiast liefhebber van Spinoza - pakte de draad op waar Junghuhn die had laten liggen. In een serie artikelen voor De Gids over het 'atheïsme' van hindoe-culturen - waaronder de Indiase Niricvara Sankhya - poogde hij aan te tonen dat veel natuurlvolkeren al lange tijd vertrouwd waren met 'spinozistische' denkbeelden. Het bracht hem tot de overtuiging dat Spinoza dankbaar gebruik gemaakt had van de Sankhya die immers ook een Godloochenende en monistische wijsbegeerte huldigde^{vi}. Hij ontkent dan ook dat spinozisme iets met atheïsme te maken heeft, immers, de ontkenning van een persoonlijke God is zo oud als de mensheid zelf. Het spinozisme is een "herhaling, geen ontwikkeling" en aan het slot van zijn boeiende artikel maant hij de lezers dan ook om behalve het lezen van Spinoza tevens kennis te verzamelen van de Indiase oudheid:

"Wij Westerlingen vooral hebben ons nog heel wat te oefenen in wederzijdsche verdragzaamheid; en wanneer de geloovige zich aan die deugd zelfs jegens den atheïst laat gewennen, dan zal hij ze ook wel in praktijk brengen jegens hen, die niet zoover afwijken van hetgeen hij voor waarheid houdt [...] dan pas is hij mensch voor alles, en dan is niet de vraag of hij zich Jood of Christen, Katholiek of Protestant, Brahmaan of Boeddhist noemt"

Brouwers spinozistische roman *Akbar* (1872) - een schets van het geestesleven in het Middeleeuwse India onder keizer Akbar - wist in korte tijd een enorme populariteit te verwerven. Tussen 1900 en 1940 gingen van het werk nog ruim 50.000 exemplaren over de toonbank.

Met het toenemen van de antropologische kennis over natuurvolkeren kwamen ook steeds vaker argumenten voor het spinozisme naar voren. Het kolonialisme voorzag ongewenst in argumenten die gebruikt konden worden voor een structurele mentaal-culturele kritiek van het vaderland. A.F. Siffle maakte in 1862 voor De Dageraad duidelijk dat het Nederlandse spinozisme inmiddels twee afzonderlijke stromingen kende: het rechts-spinozisme (verwant aan de Brahmaanse Yoga-leer); en links-spinozisme (verwant aan de Sankhya-leer)³¹. Beide richtingen kennen een ethisch determinisme maar slechts de laatste trekt wezenlijke consequenties uit het spinozisme: indien het spinozisme "het merg van den eenheidsleer" is, dan betekent dit dat het monisme ("de hogere eenheid") zich eerst kan openbaren door een "oplossing" van de christelijke leerstellingen zoals die in Europa nog begrepen worden. Met andere woorden, het spinozisme werd in toenemende mate onverzoenlijk geacht met het christendom waardoor Junghuhn's stellingen kracht bij gezet werden.

Pas in 1885 kreeg het beruchte werk van Junghuhn eerherstel. De zevende druk was zojuist op de markt gebracht. Er verschenen maar liefst vijf uiterst lovende recensies en Junghuhn's kritiek op het christendom geeft geen redenen tot aanstoot meer³². "Goede wijn behoeft geen krans" luidt een van de bijdragen zelfs. De columnist van *De Nederlandsche Spectator*, Flanor - zelf spinozist - aarzelt niet Junghuhn's werk te vergelijken met Multatuli's *Max Havelaar*. In zijn column merkte hij op: "Alsof de wijsheid altijd uit het Oosten moest komen om in het Westen tot rijpheid en toepassing te geraken...". Geleidelijk bereikte meer en meer kennis en informatie uit overzeese gebieden de Nederlandse samenleving. Dat deze kennis werd aangewend om controversiële denkbeelden, zoals het spinozisme, te rechtvaardigen mag een opvallende karakteristiek genoemd worden. Spinoza's fascinatie voor de natuur en het Al-ene werd gedeeld door publicisten als Junghuhn, Moleschott, Van Vloten, Siffle en Van Limburg Brouwer. Junghuhn's 'deep ecological' poging de "wildness of the interior" van de koloniën te schetsen vond in 1855 nog maar weinig sympathie. Volgens Beekman achtte de gemiddelde Nederlander in die dagen 'de natuur' niet meer een decoratief literair cliché. Voor spinozisten echter vormden deze ontdekking van 'de natuur' en Junghuhn's onderdompeling in de overweldigende kracht van het Al-ene de katalysator van hun spinozisme. Een spinozisme dat tussen 1855 en 1940 een dominerende rol zou spelen in het wijsgerig leven in Nederland.

* Onder de titel *Images of Light and Shadow* werd deze tekst als lezing uitgesproken tijdens het internationale colloquium "*Disguised and Overt Spinozism in the Netherlands*" (5-8 oktober 1994 te Rotterdam), georganiseerd door W.N.A. Klever en L. van Bunge.

¹ M.S. Polak, *Die Loge Post Nubila Lux und die Gross-Loge der Niederlanden* (Amsterdam-Leipzig 1854); F. Gunst, *De onafhankelijke loge Post Nubila Lux te Amsterdam* (Amsterdam 1884).

³¹ Hierover o.m., A. van der Linde, *Verspreide Opstellen* (Utrecht 1866) 445-446.

³² Peter Sep, a.w. (1987) 63-64.

ii.. J. van Vloten, *Het leven van Jezus, De Gids* (1843) 421-433, 477-490, 549-553, 604-614. Over dit schrijfverbod, vgl. C. Offringa, *Johannes van Vloten: Aufklarung en liberalisme, Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* (83, 1969) 155-157.

iii.. P. Hofstede de Groot, *Theologica Naturalis* (Groningen 1834).

iv.. Siebe Thissen, A.F. Siffle: een middeleeuwse Jacobijn of negentiende eeuwse Spinoza?, te verschijnen in *Zeeuws Tijdschrift* (december 1994).

v.. Siebe Thissen, 'Het Hooge Lied van het Materialisme'. *Jacob Moleschott's metafysica*, Michiel Wielema [et al.], *Jacob Moleschott: monist of materialist?* (Rotterdam 1993); *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*

vi.. P.A.S. van Limburg Brouwer, *Oosters Atheïsme, De Gids* (1862) 425-447. In verband met Spinoza is ook van belang *De Kabbala, De Gids* (1870) 1-30.