

HOOFDSTUK 1

DE SPINOZISTEN: EEN FILOSOFISCHE GEMEENSCHAP OP ZOEK NAAR AUTHENTICITEIT (1850-1907)

"Wat is een spinozist? [...] Als Nietzsche schrijft: "Ik was werkelijk verbaasd, werkelijk verrukt, ik kende Spinoza nauwelijks, maar mijn instinct bracht me nader tot hem", dan spreekt hij niet louter als filosoof. [Het spinozisme] kent geen onderscheid tussen concept en leven. [...] Wie is een spinozist? Soms blijkt het een individu die Spinoza bestudeert, die met liefde en respect met diens concepten werkt. Maar ook iemand die helemaal geen filosoof is kan door Spinoza worden geaffecteerd, hij krijgt kinetische impulsen - voor hem is spinozisme een ontmoeting, een passie".

(Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, 1988)

1.1 Een wijsgerige beweging in Nederland

In 1907 krijgt de spinozist Johannes Diderik Bierens de Haan de gelegenheid zijn visie te formuleren op een belangwekkende culturele ontwikkeling in Nederland: de groeiende belangstelling voor de wijsbegeerte.ⁱ Niet alleen weet de in 1896 te Leiden benoemde hegeliaanse filosoof Gerard Bolland de wijsbegeerte in een stroomversnelling te brengen, maar ook bloeien filosofische verenigingen in steden als Amsterdam, Leiden, Utrecht, Arnhem en Den Haag.ⁱⁱ Ook komen er steeds meer Nederlandstalige introducties en tekstedities van onder anderen Spinoza, Kant, Hegel en Bergson binnen handbereik.

Op wijsgerig gebied moet Nederland een echte laatbloeiër worden genoemd. Terwijl in Duitsland, Frankrijk en Engeland filosofische tijdschriften al floreren sinds de achttiende eeuw, krijgt in Nederland het eerste levensvatbare periodiek pas in 1907 gestalte in het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* - vandaag nog voortlevend als het academische blad *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*. In het openingsartikel van het eerste nummer merkt Bierens de Haan nog bescheiden op dat een 'tijdschrift voor wijsbegeerte zich niet aankondigt met geschal'. Toch is hij euforisch over de 'zoo groote vermeerdering van wijsgeerige belangstelling' in Nederland. Wijsbegeerte is de uitdrukking van het 'beschouwelijk temperament'. De moderne beschaving, tot volle wasdom gekomen in de negentiende eeuw, genereert een vrije markt van ideeën: een scala van filosofische denkbeelden, geesteshoudingen, cultuuropvattingen en politieke ideologieën. Deze ideeënstromen zijn niet autonoom, maar worden gedragen door 'een verschijning die achter de grote stroomingen in het verborgen treedt'. Het is deze verborgen verschijning die het 'beschouwelijk temperament' voedt en het nieuwe werkterrein van de wijsbegeerte openlegt.

Dit temperament, dit verlangen naar reflectie, is niet louter voorbehouden aan academisch gevormde intellectuelen, maar uit zich in alle lagen van de samenleving. Een filosofisch tijdschrift, vervolgt Bierens de Haan, dient dan ook geen 'vakblad' te zijn, maar een 'kultuurblad' van en voor 'dien breeder kring van menschen, die in Nederland aan het geestelijk kultuurleven deelnemen'. Uit dit commentaar kunnen we opmaken dat het wortelschieten van de filosofie in Nederlandse bodem niet alleen op het conto van de academische wijsbegeerte kan worden geschreven, maar dat zij het resultaat is van een algemeen, cultureel verlangen naar wijsgerige reflectie. Volgens Bierens de

Haan is er in Nederland sprake van 'een wijsgeerige beweging'. Het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* noemt hij 'het orgaan dezer beweging'.

Op het eerste oog lijkt deze beweging verre van eenduidig omdat de redacteuren weigeren zich exclusief te bekennen tot filosofische stromingen als spinozisme, kantianisme en hegelianisme. Om recht te doen aan het 'beschouwelijk temperament' horen in principe alle stromingen, alle denkbeelden, alle polemieken aan de orde te worden gesteld. Desondanks blijken twee richtingen nadrukkelijk aanwezig. Een belangrijke impuls tot de oprichting van het tijdschrift gaat uit van Bolland's oud-leerlingen, de hegelianen Lodewijk Herman Grondijs, Klaas Johan Pen en Julius de Boer.ⁱⁱⁱ Daarnaast zijn het de spinozisten Willem Meijer en Bierens de Haan die zich interesseren voor de onderneming. Ook voor Meijer is er sprake van een expliciete relatie tussen een filosofisch tijdschrift en de lekenbeweging:

"Ons doel moet zijn onze kennis van de wijsbegeerte te vermeerderen en de kennis der filosofie te verspreiden ook buiten de wanden der Hoogeschool [...] Zoo moet de wijsgeerige vereeniging aan ontwikkelde menschen, die geen tijd hebben dag in dag uit te studeeren, gelegenheid geven zich met de hoogste vraagstukken des levens verkond te maken".^{iv}

De grote afwezige in de redactie van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* is Bolland. Op dat moment is deze een filosoof met een status die ongekend is in de Nederlandse geschiedenis. In zijn biografie van deze hegeliaanse orator concludeert Willem Otterspeer dat Bolland weinig ziet in een algemeen, emancipatorisch tijdschrift - wijsbegeerte is immers een zaak van weinigen, aldus Bolland. Zo heeft hij geen vertrouwen in zijn voormalige collegianten Grondijs en Pen. Ook de antihegeliaan Meijer en Bierens de Haan - 'een hegelianiserende deus minor' - wekken bij hem irritatie op.^v Uiteindelijk weet Bierens de Haan als eindredacteur de nodige eenheid in het project te brengen: hij blijkt de juiste man op de juiste plaats. Enerzijds komt in zijn levensfilosofie de bedding van de Nederlandse wijsbegeerte treffend tot uitdrukking (een eigenzinnige vermenging van Spinoza, Kant en Hegel) en anderzijds blijkt hij een handig strateeg die verschillende complexe karakters op een lijn weet te krijgen. Zijn leerling Gustaaf Adolf van den Bergh van Eysinga drukt het later zo uit:

"Het is merkwaardig te zien, hoe geheel wijsgeerig Nederland in zijn bontste schakeering zich gewillig heeft geschaard rondom deze leider. Geen ander zou in een dergelijke onderneming zoo goed hebben kunnen slagen. De goedgeeloovige Kohnstamm stond naast den apostel der vrijdenkerij W. Meyer op het titelblad. Zeldzame antipoden treffen wij onder de medewerkers aan: Bolland-Heymans, De Hartog-Ovink, Mannoury-Pit. Maar de zaak is, dank zij de wijsheid en geziene figuur van den hoofdredacteur geslaagd".^{vi}

Ondanks het structureel gekissebis van 'zeldzame antipoden' blijkt de wijsgerige beweging veel heterogener van aard dan de filosofische controverses doen vermoeden. In de redactie en in de kolommen van het nieuwe tijdschrift domineren idealisten van diverse pluimage. Het idealisme stelt zich nadrukkelijk ten doel het ideële en het reële dichter bij elkaar te brengen. Als beweging beheerst het idealisme de Europese en Amerikaanse filosofische cultuur in de eerste helft van de twintigste eeuw. In een overzichtsartikel over de opkomst en ondergang van het idealisme wijst Rik Peters op het neokantianisme in Duitsland, het spiritualisme van Blondel en Lachelier in Frankrijk, het idealisme van Green, Bradley en Bosanquet in Engeland, en het

actualisme van Gentile en Croce in Italië. Voor al deze idealisten betekent denken tevens handelen en is het handelen tegelijkertijd ook denken:

"Het ontwerpen van een filosofisch systeem, het bestuderen van de geschiedenis, het schrijven van een gedicht zijn evengoed daden als het stemmen op een partij, het aanvoeren van een leger, of het tekenen van een verdrag. Omgekeerd zijn de laatste praktische voorbeelden evengoed theoretisch als de eerste: alle handelingen veronderstellen immers een theoretische basis die door de filosoof expliciet gemaakt kan worden [...] allen benadrukken in min of meerdere mate het nauwe verband tussen theorie en praktijk en bijna allemaal hielden ze zich uitdrukkelijk bezig met ethiek, politiek en pedagogie".^{vii}

De werkelijkheid is voor deze idealisten een grote denkhandeling die zichzelf uit zichzelf ontwikkelt: de werkelijkheid is een historisch proces dat volledig is gemaakt door het denken en handelen van mensen. In Nederland wordt dit idealistische project aangevoerd door het hegelianisme van Bolland, het psychisch monisme van Gerard Heymans^{viii} en het spinozisme van Meijer en Bierens de Haan. Hun specifieke verschijningsvormen moeten worden opgevat als Nederlandse varianten van de idealistische golven die de moderne samenleving overspoelen.

Bierens de Haan beschouwt dit idealisme in 1907 als 'een niet te miskennen teeken in de moderne cultuur' [cursivering van Bierens de Haan]. De 'moderne cultuur' zou in toenemende mate 'dieszeitig' zijn geworden waardoor 'het Eeuwige [ons] als een onbereikbaar Jenseits' uit de handen glipt. We leven weliswaar in een moderne, industriële en democratische samenleving met een (beperkt) kiesrecht, maar een verdere geestelijke ontwikkeling blijft achterwege. Als boosdoeners noemt hij: het onvermogen om achter het 'konkrete, verdeelde, bizondere en veelvormige [...] de diepzinnige waarheid van het Eene en Algemeene' te vinden; de 'voortgezette verdeling van allen arbeid'; 'een onnoembaar vermeerderde produktie van voorwerpen voor nutsgebruik en genot'; en, voorlopig ten slotte, 'de volmaking van het industrieuzen en der verkeersmiddelen', een proces dat ook de schoonheid van de natuur bedreigt.^{ix} Zijn manifest, getiteld 'Een wijsgerige beweging in Nederland', is een cultuur en civilisatiekritisch programma waarin de echo's weerklinken van Britse esthetici als John Ruskin en William Morris, maar ook van Duitse en Franse wetenschapskritici als Schopenhauer, Nietzsche, Fouillee en Guyau, die allen stelling nemen tegen de merites van de moderne maar 'kultuurlooze' samenleving - "Wij zijn allen nazaten van Rousseau", beklemtoont Bierens de Haan in zijn essay.

Met andere woorden, inhoudelijk-filosofisch blijken de Nederlandse filosofen sterk verdeeld, maar programmatisch stemmen zij overeen in een kritische houding ten opzichte van een 'dieszeitige' samenleving die, in hun ogen, de cultuur en de filosofie degradeert tot slavinnen van vakwetenschappen en nutoverwegingen. Het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* is een 'kultuurblad', een tijdschrift dat zich zorgen maakt over het proces van atomisering en vervreemding, dat zich als een olievlek over de moderne beschaving verspreidt. Indien we in deze studie, in navolging van Bierens de Haan, spreken van 'wijsgerige beweging', dan doelen we in eerste instantie niet op controverses en expliciete stromingen binnen het wijsgerige discours, maar vooral op de achterliggende motivatie: een gedeeld verlangen naar reflectie in een snel veranderende samenleving en wereld, gecombineerd met een bezorgdheid ten opzichte van betwistbare verdiensten van de moderne, 'dieszeitige' samenleving.

Het doel van dit onderzoek is het in kaart brengen van deze wijsgerige beweging aan de hand van haar belangrijkste, negentiende-eeuwse katalysator: het spinozisme.

Alhoewel het spinozisme na 1900 zijn dominante positie moet afstaan aan het hegelianisme, kan de herleving van de wijsbegeerte op de drempel van de twintigste eeuw niet worden begrepen zonder de herleving van het spinozisme sinds 1850.

1.2 Wijsbegeerte en parafilosofie

Zonder veel overdrijving kunnen we stellen dat de geschiedschrijving van de wijsbegeerte in Nederland nog in de kinderschoenen staat.^x Een historicus van de wijsbegeerte, en meer in het bijzonder, een historicus van het spinozisme, begeeft zich op glad ijs: want waar te beginnen, en wat is eigenlijk een filosoof? En wat is dan een spinozist? Met Kant zouden we kunnen stellen dat een filosoof zich bezig houdt met universele vragen van een uiterst algemene aard: wat *kan* ik weten? (kennisleer); wat *moet* ik doen? (ethiek); wat *mag* ik hopen? (metafysica). Een filosoof is iemand die zijn of haar gedachten over de wereld toevertrouwt aan het papier - in de hoop dat ze worden gelezen en mensen tot nadenken stemmen. Vervolgens kunnen historici en filologen die teksten weer traceren, bestuderen en tot onderwerp van studie maken. Maar met een dergelijke definitie vervalt ieder onderscheid tussen bevoegde en onbevoegde filosofen, tussen een officiële of gevestigde wijsbegeerte en een informele of zelfs esoterische wijsbegeerte. Cornelis Verhoeven dwingt de historicus zich te bezinnen op deze vragen. In zijn kleine studie *Parafilosofen. Wijsbegeerte buiten de school* (1973) citeert hij Karl Marx, die in een artikel uit 1842 over de persvrijheid het vraagstuk van de officiële bevoegdheid aan de orde stelde: "De komische paradox zou zich voordoen, dat de bevoegde auteur zonder censuur over de staat, maar de onbevoegde alleen onder censuur over de bevoegde auteur zou mogen schrijven".^{xi}

Een historicus of filosoof die zich wil richten op een receptie van het spinozisme (in Nederland) wordt, zoals hiervoor al gezegd, getroffen door het grote aandeel van niet-vakfilosofen in deze wijsbegeerte. Moet hij het kaf van het koren scheiden? Maar welk kaf van welk koren? Terecht merkt Verhoeven op dat iedereen tot nadenken bevoegd is en dat een 'bevoegde filosoof' zich louter van een 'onbevoegde' onderscheidt door een officieel verleende toestemming tot praktiseren. Zo praktiseerde Nietzsche als bevoegde *filoloog*, maar was hij tegelijkertijd een onbevoegde *filosoof* die zich 'instinctief' tot Spinoza bekende.

In deze studie wordt geen principiële onderscheid gemaakt tussen bevoegde, academische filosofen en onbevoegde, buitenacademische filosofen. Binnen dit onderzoek wordt in principe iedere denker die zich bezig houdt met Spinoza en het spinozisme als filosoof erkend. Dit wil niet zeggen dat er geen onderscheid zou bestaan tussen een academische traditie en een niet-academische. Een voorbeeld dat later nog uitgebreid aan de orde zal worden gesteld, vinden we in een polemiek uit 1875 tussen de filosoof Johannes van Vloten en de aanstaande hoogleraar Cornelis Bellaar Spruijt. De laatste verwijt zijn opponent dat hij in zijn denken over Spinoza de geschiedenis van de wijsbegeerte van Descartes tot Kant zou veronachtzamen. Voorlopig volstaat het op te merken dat denkers van uiteenlopende pluimage als filosoof kunnen worden gekarakteriseerd. Zo wordt hier de Utrechtse hoogleraar Cornelis Opzoomer met even veel recht tot de filosofen gerekend als de Amsterdamse uitgever en ex-kousenhandelaar Rudolf Charles d'Ablaing van Giessenburg en de Leidse predikant Wessel Scheffer. Allen maken zij deel uit van een filosofische cultuur, van een wijsgerige beweging waarvan de deelnemers met elkaar een gesprek voeren over de plaats van de mens - en zichzelf - in een complexe wereld.

Ook de spinozisten vormen zo'n 'vertooggemeenschap': zij reflecteren op hun eigen tijd en vanuit een eigen sociale context, spreken en schrijven daarover, en trachten anderen te wijzen op de relevantie van hun denkbeelden. In zijn studie *Communities of Discourse* (1989) merkt Robert Wuthnow op dat filosofen voortdurend worden geconfronteerd met het probleem van de articulatie van hun denkbeelden. Indien hun 'culturele producten' te zeer afwijken van de gangbare filosofische en sociale vertogen, dan lopen zij het risico zich te isoleren en zullen hun denkbeelden als irrelevant of onrealistisch worden gediskwalificeerd. Anderzijds, als die 'producten' te zeer aansluiten op contemporaine vertogen, worden ze vaak als esoterisch of tijdgebonden bestempeld.^{xii}

Het spinozisme getuigt evenzeer van deze riskante onderneming. Immers, hoe kan een zeventiende eeuwse wijsgeer die ongebreideld speculeerde, zonder gebruik te maken van de ervaring en het experiment, nog relevant zijn in een door de wetenschappen gedomineerde negentiende eeuw? Waarom krijgt Spinoza in Nederland de centrale plaats in de wijsbegeerte die elders in Europa aan Hegel is toebedeeld? Nederlandse spinozisten dienen hun overwegingen voortdurend te articuleren.

Zo is de belangstelling voor een zeventiende-eeuwse wijsgeer minder anachronistisch dan op het eerste oog schijnt: ook Vondel en Rembrandt valt in het liberale en nationale klimaat van na 1848 hulde ten deel. Spinoza wordt door menigeen beschouwd als geestelijk inspirator van de moderne, seculiere en liberale natiestaat - een gedachte die Abraham Kuiper zal aangrijpen om Spinoza als 'staatsabsolutist' te ontmaskeren. Ook kan Spinoza's monisme worden aangeroepen om het dualisme van Kant (waarin van zekere kennis van God geen sprake meer is) te overwinnen en zo het religieuze of het authentieke te redden - een project dat moderne theologen en vrijdenkers in Nederland met verve verdedigen. Spinozisme houdt in ieder geval een dialoog met de religie overeind, zoals de Leidse predikant Wessel Scheffer laat zien. Deze studie beoogt allereerst het in kaart brengen van de belangrijkste interpretaties van Spinoza's leven en werk: vrijmetselaars, vrijdenkers, moderne theologen, filosofen, natuurwetenschappers en letterkundigen hebben allen pogingen gedaan relevante aspecten van Spinoza's denken te benadrukken. Zij zijn de dragers en hoofdrolspelers van deze specifieke Nederlandse 'vertooggemeenschap'.

Maar waar liggen de wortels van deze wijsgerige opleving en gemeenschap? In een bundel wijsgerige en letterkundige opstellen, gepubliceerd in 1927, spreekt de leraar Duits en privatdocent in de wijsbegeerte Herman Wolf (1893-1942) zijn fascinatie uit voor een fenomeen dat hij als uniek beschouwt voor de Nederlandse cultuur en samenleving: de stille opmars van de filosoof en de hernieuwde relevantie van de wijsbegeerte:

"Het is toch een feit van de allergrootste beteekenis, dat, terwijl in het midden der 19de eeuw bijna ieder natuurvorschuer, jurist, historicus en kunstenaar de wijsbegeerte smaadde en den omgang met den filosoof vermeed, omdat deze hem niets meer te zeggen had, in onze dagen weer een nauwer contact tusschen wetenschap, kunst en wijsbegeerte wordt gezocht [...]"^{xiii}

Kortom, de tijd is rijp met trots terug te blikken op de wedergeboorte van de filosofie, want talrijk waren toch de klachten over het gebrek aan wijsgerige reflectie in de Nederlandse samenleving. Illustratief is het commentaar van Ferdinand Sassen (1894-1971), de historicus van het wijsgerig leven in Nederland. Hij deelt het optimisme van Wolf. In 1947 oordeelt ook hij werkelijk vernietigend over de voorafgaande periode; een tijdvak

dat hij op wijsgerig gebied als een absoluut dieptepunt beschouwt. Sassen acht het teleurstellend dat gedurende de negentiende eeuw de wijsbegeerte in een 'geestelijk en maatschappelijk zoo bewogen geschiedenis' nauwelijks een rol van betekenis heeft gespeeld. Net als Wolf twintig jaar eerder ziet hij in de gestage opmars van de exacte wetenschappen de primaire oorzaak gelegen van de teloorgang van de wijsgerige bespiegeling. Wie heeft er nog behoefte aan filosofie in een tijd waarin louter de weegschaal en de meetlat als ijkpunt en richtsnoer voor ieder denken en handelen worden bepleit?

Denkers van formaat of van blijvende betekenis werden niet meer gehoord, klaagt Sassen. De filosofische productie was geringer dan ooit; publicaties blonken uit in een gebrek aan originaliteit; en buiten de schrijvende filosoof en een handjevol medestanders was er nauwelijks vraag naar wijsbegeerte.

"[Deze wijsgeren] schreven vooral voor zichzelf en voor enkele geestverwanten, en al uitte de botsing hunner ideeën zich vaak in felle en hartstochtelijke vormen, toch trok ook deze buiten de deelnemers en hun aanhang nauwelijks de aandacht. De wijsbegeerte bleef het privilege van een geestelijke upper ten, welke dit ongaarne met anderen deelde".^{xiv}

Deze situatie wijzigt zich volgens Wolf aan het einde van de negentiende eeuw: geestelijke ontredde, maatschappelijke verwarring, en een kladderadatsj van een veelvoud van wetenschappelijke concepten over mens en samenleving, hebben de wijsbegeerte opnieuw tot leven gewekt en relevant gemaakt. Hij maant de geschiedschrijver der toekomst dan ook de geestelijke en maatschappelijke chaos serieus te nemen, omdat zij de baarmoeder was van 'de plotselinge opleving van het wijsgeerige denken aan het begin van deze eeuw'. In die 'plotselinge' opleving wijst hij de spinozist Bierens de Haan aan als 'een der meest belangwekkende en invloedrijke figuren in de Nederlandsche wijsbegeerte van dezen tijd'.^{xv}

Het is niet verwonderlijk dat Wolf, en met hem overigens menig ander chroniqueur, de herleving van de wijsbegeerte situeert in het begin van de eeuw. Immers, in 1907 wordt eindelijk ernst gemaakt met de stichting van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*. Voor 1907 kent de Nederlandse cultuur geen expliciet wijsgerige media en moest de filosofie figureren in de kolommen van aalgerenculturele of letterkundige tijdschriften. Wat betreft de negentiende eeuw zijn slechts twee zuiver-filosofische ondernemingen de moeite van het vermelden waard. De kantiaan Paulus van Hemert, bijgestaan door zijn wijsgerige evenknie Johannes Kinker, sticht tijdens de Bataafse Republiek in 1799 zijn *Magazijn voor de critische wijsbegeerte*, waarin vooral de filosofie van Kant wordt gehuldigd. In 1803 verdwijnt het blad al weer, omdat buiten de kleine kring van kantianen geen belangstelling kan worden gewekt. Nog minder succes boeken de medicus Wilhelm Kiehl en vooral Piet van Ghert (1782-1852) - een leerling en vriend van Hegel - met hun hegeliaanse *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, dat het nauwelijks twee jaargangen volhoudt (1828-1830).^{xvi} Op het eerste gezicht lijkt het oordeel van Wolf en Sassen niet onterecht, want hoe konden filosofen zonder eigen media een maatschappelijke of culturele rol van betekenis spelen? Wellicht dienen we het werkterrein van de wijsbegeerte elders te situeren.

De Nederlandse tijdschriftencultuur maakt sinds de achttiende eeuw een explosieve ontwikkeling door. Tussen 1770 en 1830 voltrekt zich een specialiseringstendens en verschijnen wetenschappelijke en professionele vaktijdschriften voor de geneeskunde, natuurwetenschappen, wiskunde, theologie, onderwijs en landbouw.^{xvii} Maar met de wijsbegeerte wil die specialisering maar niet

lukken. Gedurende de gehele negentiende eeuw vinden we dan ook geweeklaag van filosofen, bladenmakers en uitgevers over de geringe belangstelling voor abstracte - vraagstukken van wijsgerige aard. De Amsterdamse vrijdenker en filosoof Rudolf Charles d'Ablaing van Giessenburg (1826-1904) merkt in zijn memoires op: "Studieschriften schijnt het publiek hier niet te willen, daarom geef ik Curiositeiten van allerlei aard uit" ^{xviii}. Voor 'curiositeiten' bestaat klaarblijkelijk wel belangstelling. Algemeen-culturele tijdschriften van een spectatoriale aard blijken wel degelijk geliefd bij de lezer en vinden na 1800 weerklank bij een steeds groter publiek. Een dergelijk type tijdschrift richt zich op 'alles wat kan strekken, om met bescheidenheid de waarheid te onderzoeken, te ontvouwen, of te bevestigen, de kundigheden van 't menschdom op te helderen of te vermeederen, alles wat kan dienen om op eene redelyke wyze te stigten of te vermaaken'^{xix}. Het algemeen culturele tijdschrift biedt de lezer een mengeling van informatie, opinie en amusement. Uit de hier volgende studie blijkt dat hier sprake is van een genre waarin ook de wijsbegeerte mag floreren.

Het publiceren in dergelijke tijdschriften heeft uiteraard ook consequenties voor de schrijvende filosoof. Eclecticisme, syncretisme, heterodoxie, 'mengelwerk' - met andere woorden, 'curiositeiten', om D'Ablaing van Giessenburgs typering over te nemen - verdienen vaak de voorkeur boven abstracte verhandelingen, en kortere inleidingen van een algemene aard en de geschiedenis van de filosofie krijgen meer aandacht dan technische uiteenzettingen van wijsgerige argumenten. Dit heeft tot gevolg dat de filosoof zich rekenschap dient te geven van de praktische implicaties van zijn denken. Veelal dwingen deze periodieken de wijsgeer tot maatschappelijke, maar ook politieke stellingnames. Anders gezegd, de afwezigheid van zuiverfilosofische media noopt Nederlandse filosofen tot een publieke rol. D'Ablaing van Giessenburgs vele ondernemingen, waaronder *De Verzamelaar. Een wetenschappelijk en romantisch tijdschrift* (1852-53) en *De Omnibus. Jaarboek gewijd aan de algemeene belangen* (1865-66), verwijzen in hun titel expliciet naar het algemene, eclecticische karakter van dergelijke periodieken, en verwijzen even expliciet naar de praxis van de wijsbegeerte. Het curieuze karakter van dit type reflectie komt ook tot uitdrukking in de voorliefde om tal van wetenschappelijke, filosofische en antropologische vertogen te doorkruisen: natuurwetenschappelijke inzichten worden toegepast op maatschappelijke processen, Indische wijsheden en spinozistische axioma's worden moeiteloos aaneengeregen, enzovoorts. Voor deze interdisciplinaire experimenten zijn eigen periodieken een eerste vereiste.

In tegenstelling tot hetgeen Wolf en Sassen beweren is er in de tweede helft van de negentiende eeuw juist een opbloei van de wijsbegeerte - weliswaar buiten het beschermd domein van de universiteiten en de 'upper ten'. Er blijkt zich een herleving van het wijsgerige denken voor te doen in de algemeen-culturele media, en meer in het bijzonder in de nieuwe, grotendeels seculiere tijdschriften die tot bloei komen in het kielzog van de liberale en antiklerikale overwinning van 1848. Deze explosieve toename van zowel grotere culturele tijdschriften als politiek geëngageerde 'lilliputters'^{xx} is geen typisch Nederlands verschijnsel, maar een trend die de gehele verstedelijkte, westerse, zich veranderende en industrialiserende samenleving begeleidt. De democratische ontwikkelingen van 1848 leiden tot een brede ontplooiing van de publieke opinie, gedragen door nieuwe kranten, tijdschriften en periodieken.

Ook in Nederland bespeuren we dit verlangen naar wijsgerige reflectie - een verlangen dat na 1848 opborrelt onder delen van de verlichte burgerij in steden als Amsterdam, Rotterdam, Leiden, Den Haag en Middelburg. In feite gaat het bij deze herleving om een stedelijk verschijnsel: journalisten, publicisten, predikanten, juristen, artsen, leraren, ambtenaren, natuurwetenschappers, boekhandelaren en andere

beroepsgroepen tonen een behoefte aan wijsgerige bespiegeling en nemen de pen in de hand. Deze stedelijke cultuur, deze wijsgerige lekenbeweging, blijkt onlosmakelijk verbonden met een nieuwe belangstelling voor Spinoza en het spinozisme. Het is niet zozeer de academische beroepsfilosoof die in de negentiende eeuw Spinoza onder de aandacht brengt van het publiek, maar de buitenacademische filosoof, de onbevoegde filosoof, de 'parafilosoof'. Cornelis Verhoeven definieert een parafilosoof als volgt:

"Ik bedoel daarmee mensen die nadenken over de wereld en hun gedachten op papier zetten, maar daarbij weinig of geen gebruik maken van de taal en de methoden die uit de wijsgerige traditie bekend zijn en in kringen van professionele wijsgeren gehanteerd worden. Zij kennen die niet of verwerpen haar".^{xxi}

Het merendeel van de Nederlandse spinozisten - zoals we in het vervolg van deze studie zullen zien - kan in de parafilosofische categorie worden geplaatst. Doordat deze denkers of buiten de traditie staan, of afscheid hebben genomen van de traditionele wijsgerige canon, nemen ze voortdurend risico's met hun communicatie. Veelal beginnen zij vanuit een nulpunt voor 'eigen rekening' te denken. Terecht merkt Verhoeven op dat deze omschrijving niets zegt over de kwaliteit van hun denken. De 'officiële' wijsbegeerte werd in haar geschiedenis immers ook steeds van buiten gevoed of geïnspireerd. Parafilosofen bewegen zich weliswaar grotendeels buiten de traditie, maar dat wil niet zeggen dat ze geen school willen maken of ooit tot de traditie willen toetreden: "Zij willen eventueel als uitzondering leven, maar zij hopen te sterven als regel. Zij leven in het wild, maar hopen daar een beschaving te stichten".^{xxii} Ten tweede wijst de auteur op het verlossende of therapeutische karakter van de parafilosofie: filosofische systemen dienen de werkelijkheid te vatten. Ook dit argument geldt voor het spinozisme in Nederland: het spinozisme poogt concrete antwoorden te formuleren op even concrete maatschappelijke en culturele vraagstukken; soms fungeert het daarbij als wijsgerige inspiratiebron en soms, inderdaad, als seculiere heilsleer. Vanuit het op verlossing gerichte karakter van hun denken tonen parafilosofen een voorkeur voor hermetische, gesloten systemen; in hun werk domineert een verlangen de veelheid der verschijnselen in de wereld onder te brengen in een enkelvoudig, consistent wijsgerig stelsel. Het spinozisme biedt zo'n stelsel bij uitstek.

Maar zoals het begrip parafilosofie of buitenacademische filosofie niets zegt over de kwaliteit van het wijsgerige denken, zo zegt het begrip ook niets over de plaats waar deze filosofie wordt beoefend. Een parafilosoof kan werkzaam zijn aan een universiteit; een academisch gevormde filosoof kan besluiten zijn diensten aan te bieden aan een volkshogeschool of buurthuis. De Leidse hoogleraar Jan Land integreert bijvoorbeeld een parafilosofisch spinozisme met een academische context. Anderzijds zal de Groningse hoogleraar Bernard van der Wijck een empirisch scientisme inruilen voor een onvervalste parafilosofie.

Een onderzoek naar de receptie van het spinozisme in Nederland brengt ons in contact met een buitenacademische wijsgerige cultuur, die zich onttrok aan het oog van kroniekschrijvers als Wolf en Sassen. Voor Sassen is vooral het academische discours bron van onderzoek en waardering. Afgezien van een enkele parafilosoof als Johannes van Vloten wordt zijn blikveld gemarkeerd door de universiteit. Vanuit de aard van de thematiek - het spinozisme - is het weinig zinvol het onderscheid tussen filosofie en parafilosofie kunstmatig in stand te houden. Wellicht moet deze categorisering zelfs als denigrerend worden aangemerkt.

1.3 Spinozisme: kern of schil?

Maar ook vanuit de filosofie zelf, in ons geval vanuit het spinozisme, kan wellicht worden verklaard waarom zoveel uiteenlopende intellectuelen, geestelijken, schrijvers en kunstenaars zich tot Spinoza voelen aangetrokken. Spinoza's belangrijkste studie, de *Ethica* - postuum verschenen in 1677 - lijkt op het eerste gezicht een weinig aantrekkelijk geschrift voor prille denkers die zojuist de drempel der wijsbegeerte hebben overschreden. De *Ethica* is immers geen lichtvoetige vakantielectuur. Zij dient intensief te worden bestudeerd, het liefst onder toezicht van een geoefend wijsgeer die kan verwijzen naar euclidische, aristotelische, cartesische of zelfs maraanse invloeden. Spinoza-vorsers spreken in verband met de *Ethica* graag over het kristalheldere systeem of over de ijzeren noodzakelijkheid waarmee definitives, axioma's en de daaruit afgeleide stellingen op een schier wiskundige wijze worden gepostuleerd. Maar het is niet eenvoudig toegang te krijgen tot de hedendaagse, academische Spinoza-exegese, gedomineerd door Franse structuralisten als Martial Gueroult en Alexandre Matheron, en Angelsaksische analytici als Edwin Curley en Jonathan Bennett, wier standaardwerken toch nauwelijks toegankelijk kunnen worden geacht voor de amateur-filosoof.^{xxiii} Ook het meest recente Nederlandstalige commentaar op de *Ethica* omvat een slordige achthonderd pagina's aan vertalingen, verklaringen en commentaren.^{xxiv}

De spinozist Willem Meijer, net als Bierens de Haan een van de redacteuren van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, is eveneens overtuigd van het hermetische karakter van het spinozisme. In de inleiding van zijn in 1896 gepubliceerde *Ethica*-vertaling schrijft hij:

"Dichterlijk gevoel komt hier niet van pas en persoonlijke vooroordelen moeten geheel ter zijde worden gesteld. Men heeft enkel met begrippen te doen en evenals bij de wiskunde niets anders te vragen dan of de stellingen daaruit op de juiste wijze zijn afgeleid".^{xxv}

Dichterlijk gevoel heeft dus niets te maken met spinozisme. Des te verwonderlijk is dan ook het feit dat veel kunstenaars - dichters, schrijvers, schilders - zich juist tot het spinozisme voelen aangetrokken. In een filosofische studie uit 1903, *Ethisch Pantheïsme*, zoekt Petrus Hermannus Hugenholz jr. (1834-1911) steun bij Goethe om de paradoxale voorliefde van kunstenaars tot Spinoza te verklaren. Zo paraphraseert hij Goethe in een eigen vertaling: "Mijn vertrouwen op Spinoza berustte op den bevredigenden invloed, dien hij op mij oefende. Hier vond ik een volkomen stilling mijner harts-tochten en scheen zich een juist en ruim uitzicht over de zinnelijke en zedelijke wereld voor mij te openen". Goethe stond als kunstenaar huiverig tegenover een al te rigide geometrische methode, maar vervolgde desondanks:

"Zijn [Spinoza's] mathematische methode was het tegendeel van mijn poetischen zin en voorstellingstrant en juist die geregelde behandelingswijze, die voor zedelijke onderwerpen niet geëigend schijnt, maakt mij tot zijn ijverigen vereerder. Geest en hart, verstand en zin zochten elkaar met noodwendige keurverwantschap en alzoo kwam de vereeniging der meest verschillende naturen tot stand".^{xxvi}

Velen hebben betoogd - anders dan Meijer - dat Spinoza met vele tongen spreekt; dat het spinozisme, en met name de *Ethica*, in feite meerdere vertogen bevat die afwisselend 'verschillende naturen' aanspreken. We hoeven niet zover te gaan als

Yirmiyahu Yovel dat doet in zijn studie *Spinoza and Other Heretics* (1989)^{xxvii}, waarin hij in het spinozisme een uiterst complex systeem van verschillende filosofische, joodse, maraanse, moorse, Iberische en katholieke vertogen identificeert. Meer helderheid biedt de drievoudige gelaagdheid die Gilles Deleuze in het spinozisme ontwaart. In een boeiende brief aan Reda Bensmaïa, geschreven in 1989, wijst Deleuze op het bestaan van drie afzonderlijke ethica's binnen de *Ethica* - drie verschillende talen of vertogen die verschillende typen van denkers en kunstenaars weten te bekoren.^{xxviii} De eerste ethica dient zich aan als een 'aanhoudende stroom van definities, proposities, demonstraties en aanhangsels waarin men met een ongelooflijke beweging van het begrip wordt geconfronteerd. Een onweerstaanbare, niet aflatende vloed van grootse helderheid.'

Maar deze onweerstaanbare vloed van heldere begrippen wordt voortdurend onderbroken door een volstrekt andere ethica; een ethica die is vervat in de scholia, in tussentijdse commentaren - soms autonoom van aard, soms naar elkaar verwijzend, elkaar soms uitsluitend. In Deleuzes metaforiek is hier sprake van 'een breekbare keten van werkende vulkanen' waaruit hartstochten opwellen, ontsproten uit een eeuwige slingerbeweging van gevoelens van blijdschap en droefheid. De scholia kennen een ander ritme, niet het ritme van het begrip, maar het ritme van de affecten. Ten slotte ziet hij nog een derde ethica, en dat is het vijfde boek uit de *Ethica*, getiteld 'Over de macht van het verstand of de menselijke vrijheid'. Hier is geen sprake van een begrippengolf of onderaardse uitbarstingen - de eerste twee ethica's - maar van temperament en onbaatzuchtige overgave:

"Het betoog wordt nu doorkruist door bliksemsnelle vereenvoudigingen, het werkt met ellipsen, zinspelingen, samentrekkingen en zet schrille, heftige bliksemschichten in. Dit is geen vloed meer, ook geen onderaardsheid, maar een brandend vuur".^{xxix}

In het vijfde boek verandert Spinoza plotseling zijn stilistische vormen. Hij verlaat de begrippen en spreekt tot ons op een directe en intuïtieve wijze. Daarom is Spinoza de meest paradoxale filosoof aller filosofen: hij is de meest systematische filosoof die er in slaagt niet-vakfilosofen te bekoren. Ook al zou men bij voorbeeld Spinoza's kennisleer niet of nauwelijks kunnen volgen, zijn werk bevat voldoende momenten en passages die grote emoties opwekken en ons beeld van de werkelijkheid ingrijpend kunnen wijzigen. Omgekeerd, vervolgt Deleuze, kan een professioneel wijsgeer niet zonder de 'onderaardse' en 'brandende' Spinoza. Indien hij zich louter op de begrippen richt gaat Spinoza's essentie aan hem voorbij. In een studie uit 1970, *Spinoza. Philosophie Pratique*, legt hij uit waarom Spinoza's publiek zo divers van aard is. Juist de innige verwevenheid van verschillende lagen en niveaus - die van het begrip, het lichaam, de geest - maakt Spinoza aantrekkelijk voor velen die niet noodzakelijkerwijs filosofisch zijn geschoold. De *Ethica* kan daarom het best worden vergeleken met een muzikale compositie:

"Schrijvers, dichters, muzikanten, filmmakers - maar ook schilders en zelfs lezers - komen tot de ontdekking dat ze spinozisten zijn; inderdaad, zij zullen die conclusie eerder trekken dan professionele filosofen. Het gaat hen immers om het praktiseren van het 'plan'. Je kan spinozist zijn zonder het zelf te beseffen. Spinoza geniet een exclusief voorrecht: hij is een filosoof die een buitengewoon conceptueel apparaat beheerst, hoog ontwikkeld, systematisch en geleerd; en tegelijkertijd staat hij open voor onmiddellijke, onvoorbereide ontmoetingen, zodat een niet-filosof, of zelfs iemand zonder wijsgerige opleiding, als door een 'flits' getroffen en verlicht kan worden. Dan

ontdek je dat je spinozist bent; je arriveert temidden van Spinoza, je wordt opgezogen in het systeem, je wordt in de compositie gesleurd".^{xxx}

Het spinozisme is zowel hermetisch als retorisch: in Spinoza's filosofie werkt voortdurend een spanning door tussen wijsgerige denkbeelden en de geometrische structuur, tussen inzicht en concept. Piet Steenbakkers vraagt zich in *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print* (1994) dan ook af of de wiskundige methode nu als schil of als kern moet worden aangeduid.^{xxx} Zijn antwoord is paradoxaal: de euclidische methode is de meest doelmatige 'literaire vorm' waarin Spinoza's filosofie gestalte kon krijgen. In de zeventiende eeuw werd de meetkundige bewijsvoering doorgaans superieur geacht aan andere argumentatieve stijlvormen. Maar een heldere en coherente argumentatie had ook op een niet-meetkundige wijze kunnen worden verkregen. Steenbakkers meent dat een niet-meetkundige *Ethica* net zo coherent door Spinoza uiteen gezet had kunnen worden - hij wijst ter illustratie op de niet door de meetkunde afgedwongen overtuigingskracht van de *Tractatus theologico-politicus*. Maar Spinoza wilde een punt maken: alle gebeuren in de wereld is causaal bepaald en uiteindelijk kenbaar: "De Euclidische vorm toont dit in zijn praktische toepassing: de vorm *levert* het bewijs niet, maar *is* zelf het bewijs" [cursivering van Steenbakkers].^{xxxii}

Ook in de negentiende eeuwse Nederlandse receptie wordt, zoals we nog zullen zien, de wiskundige methode niet beschouwd als kern, maar eerder als een onnodige, zelfs fatale hindernis. In 1900 zal Bierens de Haan, in zijn boek *Levensleer naar de beginselen van Spinoza*, de geometrische methode zelfs geheel verwijderen. Even illustratief is de goedkope handelseditie van de *Ethica*, vertaald door Jacob Christoph Logemann (1873-1947), die enige jaren later op de markt verschijnt.^{xxxiii} Alhoewel deze editie dient te worden aangemerkt als de slechtste Nederlandse vertaling die ooit verscheen (een 'spiekvertaling' uit het Duits)^{xxxiv}, is het boek toch interessant omdat het een begrippenindex bevat die de andere edities ontberen. De index bevat vooral affecten (afgunst, begeerte, haat, kuisheid enzovoorts), gemoedstoestanden (geluk, eenzaamheid, gelatenheid, vroomheid enzovoorts) en existentiële noties (dood, verlangen, wil, vrijheid, zelfmoord enzovoorts), voorzien van verwijzingen naar passages in de *Ethica* die deze aspecten beschrijven en waarderen. Deze index biedt ons een zicht op het dagelijkse gebruik van de ethiek. We vinden hier geen ingewikkelde, systematische diagrammen - zoals vervat in Meijers vertaling van de *Ethica*, maar een aansporing tot een eclecticisch en praktisch gebruik, eerder verwant aan de wijze waarop dominees hun gelovigen op bijbelpassages wijzen, dan aan een systematische introductie van een wijsgerig stelsel.

1.4 Een bloei van de tijdschriftencultuur

Verhoeven, Deleuze en Steenbakkers bieden ons enig houvast in de doorgronding van de verwantschap tussen een niet-academische filosofie en het spinozisme. Een historicus van de filosofie kan zich niet louter tevreden stellen met historische data, maar moet zich tevens bewust zijn van de eigen aard van de wijsbegeerte. Indien we dit beseffen dan heeft dit ook consequenties voor een receptie van het spinozisme in de negentiende eeuw. Maar hoe verkrijgen we toegang tot een parafilosofisch verschijnsel? De ons bekende overzichten van de wijsbegeerte in Nederland blijken nauwelijks geïnteresseerd in een wijsgerig leven buiten de academie. De eerder genoemde studie van Verhoeven is een uitzondering, maar zijn interesse richt zich grotendeels op de twintigste eeuw.

Ook Sassens standaardwerk bij uitstek, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw* (1959), besteedt nauwelijks tien pagina's aan de herleving van het spinozisme in Nederland. Sassen merkt weliswaar terecht op dat dit spinozisme vooral tot doel had 'een wereldbeschouwing voor den modernen mens' te construeren^{xxxv}. Daarmee doet hij recht aan het parafilosofische en verlossende karakter van het spinozisme, maar zijn interpretatie is niet wezenlijk anders dan die van andere wijsgerige stromingen in dezelfde periode: traditionalisme, ontologisme, empirisme, materialisme, neoscholastiek en spinozisme worden alle als geïsoleerde richtingen of stromingen gepresenteerd. Zou het spinozisme niet op een andere wijze kunnen worden begrepen? Is er met andere woorden een consistente interpretatie mogelijk die meer recht doet aan de vervlechting van filosofie en parafilosofie die juist eigen schijnt aan het spinozisme? Hoe krijgen we meer zicht op de wisselwerking tussen een academische en een niet-academische filosofische traditie?

Liever dan tot - overigens niet-onverdienstelijke - kroniekschrijvers als Wolf, Roessingh^{xxxvi}, Sassen, Bierens de Haan^{xxxvii} en Faber^{xxxviii} richt ik me tot Johannes Jacobus Poortman (1896-1968) die in 1948 het eerste deel van zijn *Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte* publiceerde, een schier uitputtend overzicht van wijsgerige publicaties in het Nederlandse taalgebied vanaf de middeleeuwen tot op heden.^{xxxix} Poortman rubriceert zijn titels zowel naar personen als naar trefwoorden en maakt veel ruimte vrij voor Spinoza en het spinozisme. Er zijn twee goede redenen Poortmans *Repertorium* als vertrekpunt te nemen in de bestudering van de receptie van het spinozisme in Nederland.

Allereerst bespeuren we in zijn overzicht een werkelijke hausse aan publicaties tussen 1850 en 1907, het tijdstip waarop een zuiver-filosofisch medium eindelijk gestalte krijgt in het duurzame *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*. In vergelijking tot de periode 1850-1907 is het in de daaraan voorafgaande periode in Nederland opvallend stil rondom Spinoza. Vanaf Spinoza's sterfjaar (1677) tot 1850 somt Poortman een zestigtal titels op die bovendien grotendeels polemisch zijn^{xl}, terwijl de veel kortere periode 1850-1907 bijna honderdenvijftig geschriften oplevert (waarbij de ruim zestig publicaties van Johannes van Vloten over Spinoza niet zijn meegeteld). Ook zijn inventarisatie van de publicaties over, bijvoorbeeld, Kant en het kantianisme geeft voor de negentiende eeuw een opvallend lange lijst te zien.

Poortmans zakelijke opsomming contrasteert sterk met Sassens constatering dat de 'wijsgeerige productie [gedurende] de negentiende eeuw beperkt van omvang [is] gebleven' en dat 'schrijvers over wijsgeerige onderwerpen op belangstelling in een eenigszins brederen kring niet [konden] rekenen'.^{xli} Alleen al uit de titels van Poortmans inventarisatie blijkt in welke mate uiteenlopende schrijvers juist wel polemisch op elkaar reageren. Ook illustreert Poortmans repertorium dat de wijsbegeerte geen plotselinge opleving omstreeks 1900 kent, maar dat de gehele negentiende eeuw, en vooral de tweede helft, een gestage opmars van de wijsgerige bespiegeling laat zien. Dankzij Poortman wordt ons het zicht geboden op het ontstaan van een populair-wijsgerige infrastructuur en de ontwikkeling van een wijsgerige beweging. De lezer krijgt een indruk van de bloei van een wijsgerig leven in de vrijmetselarij, vrijdenkersverenigingen, letterkundige genootschappen, theosofische en spiritistische loges, buurtverenigingen, volksuniversiteiten, utopische gemeenschapjes en filosofische verenigingen.

Dat filosofen als Wolf en Bierens de Haan die herleving juist situeren rondom 1900 kan worden verklaard uit het feit dat zij zelf tijdens het fin de siècle actief betrokken raken bij de wijsbegeerte. Deze denkers verrichten geen wetenschappelijk onderzoek, maar raken als 'auteurs-acteurs' gefascineerd door hun eigen ge-

schiedenis.^{xlii} Toch ben ik bereid Bierens de Haans concept van 'een wijsgerige beweging' serieus te nemen, al hoop ik in dit onderzoek aannemelijk te maken dat haar oorsprong omstreeks 1850 moet worden gesitueerd.

Op de tweede plaats is Poortman zelf een parafilosoof. Zijn *Repertorium* getuigt van een grote liefde voor een wijsbegeerte waarin alle scheidslijnen tussen 'bevoegde' en 'onbevoegde' filosofen zijn opgeheven. Poortman was bovendien theosoof en heeft zich in tal van publicaties - onder meer in het sinds 1892 verschijnende tijdschrift *Theosophia* - ingespannen zijn wijsgerige denkbeelden te integreren in een theosofische levens en wereldbeschouwing.^{xliii} Hij maakt in zijn inventarisaties dan ook geen enkel onderscheid tussen filosofen en parafilosofen, wat de historicus voor een ander probleem plaatst. Poortman laat de gebruiker van het *Repertorium* bijna vertwijfeld achter met een schat aan spinozistische data - veelal publicaties van vandaag volstrekt in de vergetelheid geraakte schrijvers en publicisten. Wie een receptiegeschiedenis wil schrijven met behulp van Poortman moet de publicaties lezen, biografische gegevens verzamelen, en de teksten en spreekbuizen rangschikken om orde en samenhang aan te brengen.

In dit proces van systematisering wordt echter geleidelijk een fenomeen zichtbaar dat niet los kan worden gezien van het spinozisme: de explosieve groei van nieuwe media na 1848. De tijdschriftencultuur maakt een stormachtige ontwikkeling door en gaat vergezeld van een behoefte aan wijsgerige reflectie. Goedkopere en meer geavanceerde druktechnieken, een stijgend aantal intellectuelen en semi-intellectuelen in de grote steden - vaak autodidacten, het liberale optimisme van 1848, een radicalisering van de moderne theologie, de ontchristelijking van de moraal, een opkomend wetenschapsbedrijf dat de invloed van de kerken en het supranaturalisme steeds verder terugdringt, en een verscherping van sociale en economische tegenstellingen geven uitdrukking aan het ontstaan van een vrije markt van ideeën in Nederland. In dit vitale en opwindende klimaat kan Spinoza als bron en gids optreden: Spinoza biedt de dolenden nieuwe zekerheden. Deze nieuwe, seculiere cultuur beschouwt Spinoza in feite als zijn ontwerper: bijna zonder uitzondering zijn negentiende-eeuwse spinozisten de mening toegedaan dat Spinoza een tijd had voorzien die eerst nu is aangebroken - de zeventiende-eeuwse denker had zijn ideeën geformuleerd voor de moderne tijd. Spinoza was een ziener, een profeet, een visionair, of in Yovels woorden: "Spinoza was de nieuwe held van de moderne tijd, de 'filosoof van de toekomst', zoals Heine hem noemde, een nieuwe Mozes, alleen vergelijkbaar met Jezus van Nazareth, en net als beide profeten een verkondiger van een nieuw tijdperk".^{xliv} Karen Armstrong deelt deze opvatting en meent dat Spinoza bij geen enkele religieuze gemeenschap kan worden ingedeeld:

"In die hoedanigheid was hij het prototype van de autonome, seculiere idee die dominant werd in de westerse cultuur. In de eerste decennia van de twintigste eeuw viseerden velen Spinoza als de held van de moderniteit - zij sympathiseerden met zijn symbolische ballingschap, zijn vervreemding en speurtocht naar seculier heil".^{xlv}

Ik deel die opvatting, maar situeer de doorbraak van dat besef van vervreemding en verlossing niet in de eerste decennia van de twintigste eeuw, maar omstreeks het midden van de negentiende eeuw. Nu is het ontstaan van zo'n seculiere cultuur of beweging geen typisch Nederlands verschijnsel, maar karakteristiek voor moderne, verstedelijkte samenlevingen. Zo schrijft Georg Schuster bij voorbeeld over Moskou en St.-Petersburg:

"De pers, plotsklaps aangezwollen tot een enorme omvang, stortte een vloed van zware literatuur uit over haar halfgevormde lezers. De opvattingen van Darwin, Moleschott, Mill en anderen, de moderne politieke theorieën en de socialistische literatuur van het Avondland werden hen in zulke grote doseringen aangeboden dat ze volledig overweldigd raakten".^{xlvi}

In de Verenigde Staten klaagt Edgar Allen Poe over de plotselinge groei van de nieuwe media:

"De enorme groei van het aantal boeken [en tijdschriften] in elke tak van wetenschap is een van de grootste euvels van deze tijd, daar dit verschijnsel een buitengewoon ernstig obstakel vormt bij het verkrijgen van de juiste informatie. Over de lezer worden stapels rommel uitgestort en daartussen moet hij moeizaam grabbelen naar de schaarse bruikbare zaken die er toevallig tussen verstrooid liggen [...] Naast dat alles is het ook zo dat de mensen tegenwoordig over veel meer dingen kunnen nadenken, omdat ze meer feiten tot hun beschikking hebben. Om die reden zijn ze geneigd binnen een zo klein mogelijk bestek zo diep mogelijk na te denken en die gedachten dan met de zo grootst mogelijke snelheid bekend te maken. Vandaar dat de journalistiek nu hoogtij viert; vandaar dat er in tijdschriften nu zoveel wordt gepubliceerd".^{xlvii}

In de Engelse stedelijke cultuur horen we vergelijkbare geluiden - hier wordt zelfs een naam gegeven aan deze nieuwe generatie filosoferende intellectuelen en semi-intellectuelen: 'de orde van de ganzepen'. Filosofen als Harriet Martineau, George Henry Lewes, George Eliot, Charles Bradlaugh, Annie Besant, John Ruskin en William Morris vormen een, zoals Jennifer Uglow het uitdrukt, nieuwe, zwevende klasse van stedelijke intellectuelen.^{xlviii} Deze intelligentsia nestelt zich rondom de nieuwe tijdschriften. De schrijfster George Eliot bevestigt in haar *Brieven* het beeld van de nieuwe denkers dat Schuster en Poe schetsen:

"Mijn geest [behoort] niet tot het zeer georganiseerde soort, [zij is] chaotischer dan gewoonlijk, een aardlaag van samengeklonterde fragmenten [...], bevat eenzelfde collectie onsamenhangende fragmenten van oude en moderne geschiedenis, flarden poëzie [...], krantenartikelen [...], Latijnse werkwoorden, geometrie, entomologie en scheikunde, boekbesprekingen en metafysica, en dat alles gestuit en versteend en vermoord door de zich snel verbredende alledaagse stroom van actuele gebeurtenissen, betrekkelijke bekommernissen en huishoudelijke zorgen en ergernis".^{xlix}

Kortom: 'wijsgerige en intellectuele chaos' - een predikaat dat de hoogleraar Jan Land in 1860 zou toekennen aan de Nederlandse buitenacademische wijsbegeerte. Zoals in Engeland intellectuelen als Bradlaugh, Eliot en Lewes in de wijsbegeerte en met name het spinozisme een mogelijkheid vinden orde te scheppen in de veelheid der wijsgerige, wetenschappelijke en maatschappelijke meningen, zo gaat men ook in Duitsland en Nederland te rade bij Spinoza's totaalfilosofie - een kompas in woelige wateren. Veel meer dan een filosofische school, stroming of richting wordt in het spinozisme de behoefte verwoord aan wijsgerige reflectie en wordt uitdrukking gegeven aan het verlangen naar authenticiteit en samenhang in een door God verlaten wereld. Het moderne wereldbeeld, filosofisch gerechtvaardigd in het dualisme van Kant, heeft een gapende kloof doen ontstaan tussen de kenbare en werkelijke wereld: de moderne

wetenschappen verliezen zich in detailstudies waardoor het zicht op een ongedeelde ('al-enige') en oorspronkelijke werkelijkheid verdwijnt. God moge dan gestorven zijn, maar een religieus of wijsgerig verlangen naar een eenheidsband blijkt springlevend. Beschouwd vanuit deze optiek biedt het spinozisme een uitstekende mogelijkheid om kennis te maken met een steeds groter netwerk van schrijvende filosofen buiten - en binnen - de academie. In bijna alle Nederlandse tijdschriften wordt Spinoza gedurende de negentiende eeuw wel ergens ten tonele gevoerd.

In het vervolg van dit onderzoek maken we kennis met zowel oudere als nieuwere tijdschriften. Onze vragen luiden dan ook: waar wordt over spinozisme gesproken? Wie ontpoppen zich als woordvoerders? Welk doel beoogt men met het spinozisme? Is er sprake van een eenduidige wijsgerige cultuur of beweging? Hoe reageert de 'bevoegde' academicus op dit filosofische milieu? Wat is het karakter van het Nederlandse spinozisme?

In deze studie wordt het begrip 'spinozisme' niet sluitend gedefinieerd, dat wil zeggen, niet louter gereduceerd tot een specifieke stroming of richting. We vinden spinozisme in de breuklijnen van de vele mentaal-culturele botsingen van de negentiende eeuw: in de debatten over wetenschap en geloof, mens en natuur, vervreemding en authenticiteit, eenheid en verdeeldheid, vrijheid van spreken en vrijheid van denken, wereldleer en levensleer, enzovoorts. De hier voorgestelde vage invulling van het begrip spinozisme is geen zwaktebod, maar doet recht aan de wijze waarop zij steeds werd gereciperd. Want kan het spinozisme wel eenduidig worden gedefinieerd? In een inventarisatie en beoordeling van recent Spinoza-onderzoek merkt Piet Steenbakkers op dat spinozisme 'een veelkoppig monster' is dat vaak model staat 'voor een tijdloos stelsel, waarvan men de contouren ook meende te kunnen ontwaren in veel vroegere religieuze of wijsgerige richtingen, zoals de Kabbala'.¹ Filosoof Ronald Commers spreekt in verband met spinozisme van 'het spoor van een oude traditie': een Europese, geestelijke onderstroom waarin een relatie bestaat tussen antigodsdienstigheid en een maatschappelijk-culturele kritiek:

"De oorsprong van die kritiek gaat zeker terug tot voorbij Spinoza. Diens werken *Tractatus Theologico Politicus (TTP)* en *Tractatus Politicus (TP)* geven een geleerde uitdrukking aan de veel oudere onderstroom [...] Op die manier zeg ik uiteraard dat Spinoza's *TTP* en *TP*, evenals zijn op het sociale en individuele nut gerichte wijsheidsmoraal uit de twee laatste delen van de *Ethica*, een geval zijn van 'contaminatie' van de kritieken uit de onder en die uit de bovenlaag van de samenleving".ⁱⁱ

Commers spreekt liever over een specifieke 'intellectuele sensibiteit' of een 'spinozistische stemming' als hij het spinozisme typeert. Het is een gedachte die zowel aansluit op Deleuzes opvatting van spinozisme als 'een ontmoeting, een passie', als op Steenbakkers' constatering dat spinozisme een 'veelkoppig monster' moet worden genoemd. Spinozisme moet in deze context ook worden opgevat als een vertooggemeenschap: een netwerk van meer of minder hecht georganiseerde kringen van denkers die onder invloed van Spinoza staan. In die gemeenschap vinden we spinozisten van diverse pluimage, zoals de nu volgende hoofdstukken laten zien. Sommige van hen richten zich op een systematische studie en verbreiding van Spinoza's wijsbegeerte - denk aan de studies Van Vloten, Meijer en Bierens de Haan. Anderen raken in de ban van een 'spinozistische stemming' die de tweede helft van de negentiende eeuw beheerst. Zo bekent Carel Vosmaer te lijden aan 'Spinoza-koorts' en rekent Multatuli zich tot 'Spinoza's familie'. Zij refereren hier aan een specifieke

sensibiliteit: een subversieve, antigodsdienstige onderstroom in de Europese cultuur, waarvan Spinoza een van de belangrijkste spreekbuizen was. Na een overzicht en kroniek van de verschillende spinozistische kringen in Nederland tussen 1850 en 1907 - vrijmetselaars, moderne theologen, natuurwetenschappers, literatoren, academische hoogleraren, Tachtigers, vrijdenkers, anarchisten en individualisten - volgen in een slothoofdstuk conclusies over de specifieke aard van het spinozisme in Nederland.

Een laatste opmerking wil ik tenslotte nog maken. Nadat ik tijdens de jaarvergadering van de Vereniging Het Spinozahuis te Rijnsburg (1999) een voordracht had verzorgd over het spinozisme van Willem Meijer, merkte een mevrouw in het publiek op: Maar meneer, waarom zegt u niet gewoon dat Meijer een protagonist van de romantiek was? En inderdaad, in een schets van het geestelijk leven omstreeks 1900 schrijft Arthur de Sopper dat er in Nederland een herleving is van 'neoromantiek' (zie hoofdstuk 10). De spinozist Bierens de Haan beweert in 1907 zelfs dat alle redacteurs van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 'nazaten van Rousseau' zouden zijn. Doorgaans rekenen historici van het spinozisme – onder wie de Amerikaanse historica Margaret Jacob, en in Nederland Wiep van Bunge en Michiel Wielema - hun onderzoek tot de historiografie van de verlichting. Op zijn beurt onderscheidt Ronald Commers weer twee verschillende concepties of tradities van verlichting. De oudste noemt hij 'de traditie van het licht', de hierboven geschetste Europese culturele onderstroom waarin zelfverlichting en de juiste levenspraktijk centraal staan, steeds gecombineerd met een drang tot het zelf uitgeven en verspreiden van cultuurkritische geschriften. Hij vindt daarvan een bekroning in Spinoza's *Ethica*, maar ook in de handel en wandel van latere vrijdenkers en spinozisten. Daar tegenover plaatst hij de Verlichting, een in de negentiende eeuw dominant geworden systeem van zingeving waarin niet de ethiek en de juiste levenspraktijk de ijkpunten vormen, maar abstracte en geïdealiseerde voorstellingen van menselijke kennis de kern uitmaken. Geïnspireerd door de stormachtige ontwikkelingen in de natuurwetenschap zou de Verlichting de herinnering aan de oudere traditie hebben weggevaagd. Kees Schuyt lijkt zich aan te sluiten bij die gedachte als hij in *Spinoza, het ecologische denken en de verandering van levensstijl* (1993) opmerkt dat het spinozisme een onderdrukte kennisleer zou zijn: een gevoelsmatige, intuïtieve benadering van wetenschap die in de negentiende eeuw werd verbannen naar de mestvaalt van de geschiedenis.

Het debat over romantiek en verlichting heeft vandaag verontrustende vormen aangenomen. Elke monografie lijkt de grenzen van de definities voortdurend te overschrijden. Vandaag kan de historicus grabbelen uit een veelvoud van concepten die een steeds kortere levensduur kennen. Om er slechts enkele te noemen: clandestiene verlichting, radicale verlichting, gematigde verlichting, burgerlijke verlichting, christelijke verlichting, theosofische verlichting, conservatieve verlichting, enzovoorts. In zijn bundel essays *The Adding Machine* (1985) merkt de Amerikaanse schrijver William S. Burroughs op dat begrippen die hun betekenis hebben verloren beter uit ons vocabulaire kunnen worden geschrapt. Dit is wellicht een te radicale optie, maar zijn opmerking bevat wel de waarschuwing grote concepten voorzichtig te benaderen. In de nu volgende studie heb ik ervoor gekozen de kwestie romantiek-verlichting niet al te expliciet aan de orde te stellen. In ruil bied ik een vooral empirisch, beschrijvend receptieonderzoek waarbij mijn sympathie ligt bij de opvattingen van Commers en Schuyt, dat wil zeggen: bij de opvatting van spinozisme als een onderdrukte of alternatieve kennisleer die zowel verlichte als romantische trekken heeft.

noten bij hoofdstuk 1:

- i...J.D. Bierens de Haan, Een wijsgeerige beweging in Nederland, *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (1907) 1-23.
- ii...Zie de vaste rubriek 'Overzicht der werkzaamheden van de Vereenigingen voor wijsbegeerte', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (1907) 127-128.
- iii...Willem Otterspeer, *Bolland. Een biografie* (Amsterdam 1995) 347.
- iv...W. Meijer, Waarom vrijdenker?, *De Vrije Gedachte* 11 (12, 1910-1911) 140.
- v...Otterspeer (1995), 347, 374.
- vi...G.A. van den Bergh van Eysinga, J.D. Bierens de Haan: 14 oktober 1866-27 september 1943, *In Memoriam Dr. J.D. Bierens de Haan 1866-1943* (Assen 1944) 7.
- vii...R. Peters, Opkomst en ondergang van het idealisme in de eerste helft van de twintigste eeuw, Henri Krop en Siebe Thissen (red.), *De wijsbegeerte van het fin de siecle* (Rotterdam 1996) 126.
- viii...Over het psychisch monisme van Heymans, zie Gerlof Verwey, *Gerard Heymans (1857-1930) en het equilibriummodel* (Best 1998).
- ix...Bierens de Haan (1907) 3-4.
- x...Siebe Thissen, Naar een pluralistische historiografie van de wijsbegeerte in Nederland, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 9 (1998) 8-17.
- xi...Cornelis Verhoeven, *Parafilosofen. Wijsbegeerte buiten de school* (Bilthoven 1973) 14.
- xii...Robert Wuthnow, *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge MA-Londen 1989) 1-22.
- xiii...Herman Wolf, De wijsbegeerte van Dr. J.D. Bierens de Haan, *Persoonlijkheid en geestesleven. Wijsgeerige en letterkundige studies* (Haarlem 1927) 32.
- xiv...Ferd. Sassen, *Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw* (Amsterdam 1947) 9.
- xv...Wolf (1927) 32.
- xvi...L.J. Rogier, Piet van Ghert en Hegel, *Studien* (122, 1934) ?; Rolf J. de Folter, Van Ghert und der Hegelianismus in der Politik der Niederlande, *Hegel-Studien* 14 (1979) 243-277; M.J. Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit. Volume II: Anthropology* (Dordrecht-Boston 1979) 557-561.
- xvii...G.J. Johannes, *De barometer van de smaak. Tijdschriften in Nederland 1770-1830* (Den Haag 1995) 97-102.
- xviii...M. [Meersmans], *Herinneringen door M.* (Amsterdam 1904) 54.
- xix...Geciteerd in Johannes (1995) 121.
- xx...J.J. Giele, Lilliputters en fysiologieen, *De pen in de aanslag. Revolutionairen rond 1848* (Bussum 1968) 7-18.
- xxi...Verhoeven (1973) 9.
- xxii...idem, 11.
- xxiii...Inzicht in dit debat omtrent de geometrische methode biedt Piet Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print* (Utrecht 1994). Zie verder ook, Martial Gueroult, *Spinoza: Dieu. Etique I* (Parijs 1968) en *Spinoza: L'Ame. Etique II* (Parijs 1974); Alexandre Matheron, *Individu et communaute chez Spinoza* (Parijs 1969); Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge 1984); Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton 1988).

-
- xxiv...W.N.A. Klever, *Ethicom. Spinoza's Ethica vertolkt in tekst en commentaar* (Delft 1996).
- xxv...Willem Meijer, *Inleiding bij de Nederlandse vertaling van Spinoza's Ethica. Op meetkundige wijze uiteengezet* (Amsterdam 1896) v-vi.
- xxvi...P.H. Hugenholtz jr., *Ethisch Pantheisme. Een studie* (Amsterdam 1903) 132-133.
- xxvii...Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*, 2 delen (Princeton-Oxford 1989).
- xxviii...Gilles Deleuze, *Brief an Reda Bensmaïa über Spinoza, Unterhandlungen 1972-1990* (Frankfurt am Main 1993) 237-239.
- xxix...idem, 238.
- xxx...Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy* (San Francisco 1988) 129.
- xxxi...Steenbakkers (1994), 177-180.
- xxxii...idem, 180.
- xxxiii...Amsterdam 1902.
- xxxiv...Piet Steenbakkers, *De Nederlandse vertalingen van Spinoza's Ethica* (Delft 1997), over J.C. Logemann: 30-33.
- xxxv...Ferd. Sassen, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw* (Antwerpen-Amsterdam 1959) 364-373.
- xxxvi...K.H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland* (Haarlem 1922). Hoewel Roessingh zich richt op de moderne theologie is zijn studie van belang voor een goed begrip van het wijsgerig leven in Nederland in de negentiende eeuw.
- xxxvii...J.D. Bierens de Haan, *De strijd tusschen idealisme en naturalisme in de 19e eeuw* (Haarlem 1929).
- xxxviii...W. Faber, *Wijsgeren in Nederland* (Nijkerk 1954).
- xxxix...J.J. Poortman, *Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte* (Amsterdam-Antwerpen 1948). J.J. Poortman, *Supplement I* (Amsterdam-Antwerpen 1958); *Deel III: 1958-1967* (Amsterdam 1968 - onder redactie van W.N.A. Klever); *Deel IV: 1968-1977* (Amsterdam 1983 - onder redactie van W.N.A. Klever en M.D. Bremmer). Sinds 1996 maakt de Koninklijke Bibliotheek gebruik van een gedigitaliseerd Repertorium.
- xl...Hier dient te worden opgemerkt dat Poortman zichzelf in een voetnoot verontschuldigde voor onnauwkeurigheden in de vroege periode. Hij gaf slechts een overzicht 'van de in Nederland verschenen geschriften, van de vertalingen in het Nederlands en van de Nederlandse litteratuur over Spinoza'. *Repertorium*, 362, voetnoot.
- xli...Sassen (1947) 9.
- xlii... De term "auteur-akteur" werd in 1979 geïntroduceerd door Willem Frijhoff. Hij doelde daarmee op amateur-historici die zich bezig houden met een kerkgeschiedenis ("histoire de l'eglise") waarvan zij vaak zelf deel uitmaken. Frijhoff pleitte voor een academische benadering met meer kritische distantie ("histoire religieuse"). Voor de geschiedenis van de filosofie geldt eenzelfde argument: veelal waren het enthousiaste filosofen die hun eigen geschiedenis van de filosofie schreven: "auteurs-akteurs". vgl. Willem Frijhoff, *Van 'histoire de l'eglise' naar 'histoire religieuse'*. De invloed van de Annales-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* (1981) 113-153.
- xliiii...L.P. Scharwachter, *De betekenis van J.J. Poortmans meta-*

fysica voor het religiebegrip en de godsdienstfilosofie, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 0 (1989) 39-46; Albert Roodnat, Parapsychologie en wijsbegeerte. Een onverwachte ontmoeting bij Johannes Poortman?, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 9 (1998) 51-58.

xliv...Yovel (1989) 52.

xlvi...Karen Armstrong, *A History of God* (Londen 1993), 358.

xlvi...Georg Schuster, *Geheime Gesellschaften, Verbindungen und Orden* (Darmstadt z.j., eerste druk 1905) 467.

xlvii...August Hans den Boef, *Edgar Allen Poe autobiografisch* (Amsterdam 1988) 196, 201-202.

xlviii...Jennifer Uglow, *George Eliot. Haar leven en werk* (Nijmegen 1995) 20.

xlix...idem, 35.

l...Piet Steenbakkers, boekbespreking van Wiep van Bunge en Wim Klever (red.), 'Disguised and Overt Spinozism around 1700' (Leiden 1996), *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 7 (1996) 129-131.

li...Ronald Commers, *Het vrije denken. Het ongelijk van een humanisme* (Brussel 1991) 57.