

HOOFDSTUK 10

WIJSGERIGE BEWEGING IN NEDERLAND. DE SPINOZISTISCHE STEMMING VAN HET FIN DE SIECLE

"Geen enkele voorafgaande beschaving heeft zo'n grote innerlijke noodzaak tot een intellectuele omarming van de gehele wereld gevoeld; nooit werd eerder zo'n kloeke en zelfs blasfemische verwerping van de eigen religieuze traditie bewerkstelligd. In die speurtocht naar een open en rationalistische blik op de wereld, in het vrijelijk en publiekelijk verkondigen van denkbeelden die voorheen achter de sluier van initiatierituelen schuil gingen, wierp zij de mensheid in de spirituele maalstroom die ons tot op de dag van vandaag nog in haar greep houdt".

(Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, 1994)

10.1 Spinoza-koorts: het anti-godsdienstige vertoog

Het begrip 'fin de siècle' wordt gebruikt ter aanduiding van een groot aantal veelsoortige verschijnselen in het Europese geestesleven van rond 1900, schrijft Walter Laqueur in zijn essay 'Fin-de-siècle. Once More with Feeling' (1996). In Frankrijk betekent het vooral 'modern', 'verfijnd', 'geraffineerd', en een gebrek aan ernst. Soms is de term een synoniem voor symbolisme, estheticisme, narcisme en de cultus van de verveling. De term wordt voor het eerst gehoord in de jaren tachtig van de negentiende eeuw. Laqueur geeft het voorbeeld van het toneelstuk *Fin de siècle* (1888) waarin een Turkse bankier tegen de Fransen zegt dat zij niets meer ernstig kunnen nemen: "Als Jezus Christus, Mohammed, Karel de Grote of Napoleon nu weer zouden leven, dan zou men niet langer dan een week belangstelling voor hen hebben".ⁱ In Frankrijk staat het fin de siècle voor een wijd verspreid gevoel van malaise, dat een oorzaak vindt in het verlies van de oorlog tegen Pruisen. Frankrijk zou zowel op economisch, sociaal als cultureel gebied worden overvleugeld door Duitsland. Rond 1905 slaat dit geestelijke klimaat in Frankrijk om, zonder dat er directe oorzaken voor aan te wijzen zijn. In Engeland is, met de aanhouding en veroordeling van Oscar Wilde, het fin de siècle al een tiental jaren eerder ten einde gekomen. In Nederland schrijft iemand in 1891 in *De Gids*:

"Daar is misschien nooit een eeuw geweest, die zoo bewust ten einde liep als de onze. Die eeuw is zoo van zichzelf vervuld dat zij, bij monde van de geestigste harere zonen, de Franschen, den geduchten indruk, dien haar eigen heengaan op haar maakt, in een nieuwe bijvoeglijke uitdrukking vertolkt. Zij spreken aan de Seine van *idees fin de siècle*, *moeurs fin de siècle*, ook de snit van uw rok of de knop van uw rotting kan *fin de siècle* zijn".ⁱⁱ

In Duitsland wordt in de discussie over de tijdgeest vooral aandacht besteed aan de ziekelijke ontaarding van de moderne mens, de maatschappij en de cultuur. In 1893 schrijft Max Nordau *Entartung*, een invloedrijke studie die in het Nederlands, Italiaans, Frans, Zweeds, Engels, Japans, Grieks en Russisch wordt vertaald:

"Hysterie en ontaardheid hebben altijd bestaan. Zij komen over het algemeen slechts zelden voor en hebben geen wezenlijke invloed op het geheel van het maatschappelijke leven. Slechts de volledige geestelijke uitputting van onze generatie, die door een vloed van ontdekkingen overspoeld werd, schiep de voorwaarden waaronder deze ziekte zich kon verspreiden en tot een bedreiging kon worden voor de beschaving".ⁱⁱⁱ

De stemming van het fin de siècle is 'als de onmachtige wanhoop van een stervende te midden van onbarmhartig bloeiende natuur. De afgunst van een wellustige rijkheid die een paar jonge vitale geliefden in een bos begluurt'.^{iv} Kenmerkend voor de geest van zijn tijd acht Nordau de minachting voor traditionele waarden en gebruiken, en een gebrek aan inzicht in wat waar en onwaar is. Een decennium eerder schrijft hij zijn cultuurkritische studie *Paradoxe der konventionellen Lugen*, waarvan eveneens honderdduizenden exemplaren over de toonbank gaan. Hierin kritiseert hij zowel de grote overgeleverde wereldbeschouwingen - christendom en socialisme - als 'de kunstenaars en schrijvers die zichzelf verheerlijken als de scheppers van een nieuwe kunst en de boodschappers van een nieuw tijdperk'. Daar boeken en kunstwerken een grote invloed uitoefenen op het zedelijke en culturele leven, moet men dit verschijnsel zeer ernstig nemen. Nordau beschouwt deze generatie van geëxalteerde nieuwlichters - waaronder Nietzsche en Wagner - als gedegeneerden. We zouden hen niet alleen aantreffen onder 'misdadigers, anarchisten en prostituees', maar ook onder filosofen en kunstenaars. Hoewel Nordau het begrip 'ontaarding' centraal stelt in zijn karakterschets van de cultuur omstreeks 1900, is hij geen pessimist. Hij gelooft en hoopt immers dat de ontwikkelingen van de natuurwetenschappen zullen leiden tot een ontmaskering van de traditionele wereldbeschouwingen - de 'grote verhalen'.

Laqueur meent dat van een werkelijke ondergangsstemming in het Europese fin de siècle geen sprake is geweest. De jaren negentig vormen een tijd van economische crisis, zowel in de Verenigde Staten als Duitsland, terwijl Frankrijk door de Dreyfus-affaire op de rand van een burgeroorlog terecht komt. In Nederland teistert een landbouwcrisis de vaderlandse economie. Toch wordt de komst van de nieuwe eeuw in het algemeen optimistisch begroet - ook in Nederland. De oude filosoof Bernard van der Wijk schrijft in 1901:

"Een betere periode is ons volk binnengetreden. De tijd der slapheid, waarin men 'langs lijnen van geleidelijkheid' naar beneden gleeed, schijnt te zijn verstreken. Er waait een frisse wind over Nederland. Het is nog maar de dageraad, doch die een schoonen dag belooft".^v

De enige uitzondering op dit optimisme is Rusland. Onder intellectuelen en verlichte delen van de bevolking bestaat veel ontevredenheid. De Russische filosoof Waldimir Soloviev meent zelfs dat het einde van de wereld nabij is en wijst op de populariteit van satanisme, ondergangsstemmingen, melancholie, Schopenhaueriaans pessimisme en een breed gedeelde minachting voor de massa. De belangrijkste conclusie die Laqueur uit zijn overzicht van de culturele ontwikkelingen rond 1900 trekt, is dat het fin de siècle, al was het een Europees verschijnsel, toch in de verschillende landen grote verschillen vertoont, die even opvallend zijn als de overeenkomsten.^{vi}

Waar situeren we, met bovenstaande opmerkingen in gedachten, het Nederlandse fin de siècle?^{vii} Wat betreft ontwikkelingen in de wijsbegeerte zijn afgrenzingen in de tijd lastig vast te stellen. Kees Struyker Boudier situeert 'het einde van de negentiende eeuw' rondom de Eerste Wereldoorlog, maar beschouwt 1885 ook als

een breukpunt. De opkomst van nieuwe literaire stromingen, een proces van politieke herverkaveling, de opmars van de vakbeweging en de doorbraak van nieuwe communicatiemiddelen geven vorm aan 'een nieuwe lente, een nieuw geluid' waarvan ook de wijsbegeerte profiteert.^{viii} Rik Peters acht de opkomst van het wijsgerig idealisme karakteristiek voor de periode omstreeks 1900 en memoreert voor Nederland het optreden van Bolland en de populariteit van de 'Hegelarij'.^{ix}

In tegenstelling tot het jaar 1848 valt 1900 veel minder goed te verdedigen als een breukpunt. Vanaf 1848 weet het empirisme - 'de wijsbegeerte der ervaring' - onder het bezielende enthousiasme van Cornelis Opzoomer in korte tijd het wijsgerig klimaat aan de Nederlandse universiteiten te beheersen. In de jaren zeventig raakt dit empirisme in de versukkeling en schuiven Opzoomers leerlingen, onder wie Van der Wijck, steeds meer op naar een idealisme. In zijn inventarisatie van de veranderingen die zich in de jaren zeventig in de academische filosofie voltrekken, schrijft Henri Krop dat de kritiek op het empirisme in 1871 een aanvang neemt. Tien jaar later klagen de laatste voorstanders over 'de afnemende belangstelling van het beschaafde publiek voor onze prediking'.^x Het is opvallend dat sinds de jaren zeventig geen enkele wijsgerige stroming in Nederland een dominante positie weet te verwerven. Noch het idealisme van Bolland, noch het psychisch monisme van Heymans, noch het kantianisme zijn omstreeks de eeuwwisseling in staat een echte school te vormen en leerlingen te kweken die op leerstoelen aan andere universiteiten dan de eigen thuisbasis worden benoemd. Hoewel de academische filosofen - Land, Van der Wijck en Spruyt - in het laatste kwart van de negentiende eeuw een interessante polemiek voeren over het begrip 'causaliteit', wordt deze interne polemiek geheel overvleugeld door de doorbraak van een wijsgerige cultuur buiten de universiteiten. Die beweging wordt in de jaren zeventig eerst goed zichtbaar in de propaganda voor een Spinoza-monument dat in Den Haag moet verrijzen.

Vanaf 1877 - de grote Spinoza-herdenking - buigen ook de academische filosofen zich over Spinoza en vindt geleidelijk een toenadering plaats tussen de academische en buitenacademische wijsbegeerte. Aangemoedigd door het enthousiasme van 'Spinoza's familie' (Multatuli) - volgens Flanor bestaande uit 'moderneren, pantheïsten, atheïsten, deterministen en Dageraadsmannen, in een woord, alle antikerkelijk-rechtzinnigen' - verschuiven ook de universiteiten hun aandacht van empirisme naar idealisme en metafysica. En waarom ook niet? Voor het eerst in de eeuw is er immers sprake van een ongekende belangstelling voor de wijsbegeerte. Het laatste kwart van de negentiende eeuw kent weliswaar geen overheersende school of richting, maar de aandacht voor de zeventiende eeuwse wijsgeer Spinoza is meer dan opmerkelijk. Er is geen zichzelf respecterende publicist te vinden die zich in deze periode niet over Spinoza heeft uitgelaten. Inderdaad, er heerst 'Spinoza-koorts' (Flanor) in Nederland en het virus kan zich verspreiden door middel van enkele honderden publicaties die tussen 1855 en 1907 aan Spinoza worden gewijd.

In de tweede helft van de negentiende eeuw neemt de belangstelling voor de wijsbegeerte enorm toe. Sassens stellingen dat de wijsgerige productie gering zou zijn en polemieken beperkt zouden blijven tot de 'upper ten', zijn niet langer houdbaar. Deze nieuwe wijsgerige hausse neemt een aanvang met *Licht- en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java* (1855) van Franz Junghuhn, dat in een tijdsbestek van zo'n twintig jaar een zestal herdrukken beleeft en ook in een Duitse uitgave op de markt verschijnt. De verkoop van de eerste twee edities (circa duizend exemplaren) geschiedt geheel via de infrastructuur van de Nederlandse vrijmetselaarsloges. Geconcludeerd mag worden dat er sprake is van een georganiseerde verspreiding en studie. Aan de hand van Junghuhns boek worden nieuwe, modieuze wereldbeschou-

wingen in georganiseerd verband bestudeerd in Post Nubila Lux, een 'school voor bespiegelende wijsbegeerte'. Naar het model van Post Nubila Lux worden omstreeks de eeuwwisseling tientallen filosofische verenigingen ingericht. Nog in de twintigste eeuw zou een theosofische loge zich tooien met de naam Post Nubila Lux. De publieke tak van de loge, de vrijdenkersvereniging De Dageraad, telt in de eerste jaren van haar bestaan al meer dan driehonderd leden, die in het gelijknamige verenigingsorgaan op de hoogte worden gehouden van nieuwe ontwikkelingen in de wijsbegeerte.

Een huisfilosoof als Alexander Siffle heeft niet alleen Spinoza onder de aandacht van de seculiere lezer gebracht, maar hem ook ingewijd in het denken van Kant en vele andere wijsgeren. Zijn boekbesprekingen, reflecties op oraties en voordrachten, en eigen 'kritisch-wijsgeerige beschouwingen' maken het tijdschrift *De Dageraad* tot het eerste seculier-wijsgerige periodiek in de negentiende eeuw. Ook *Spinoza. Het leven van een denker* (1856), de biografische roman van Berthold Auerbach, wordt in de vertaling van Dionys Burger jr. direct uitverkocht en krijgt tussen 1856 en 1863 nog twee herdrukken. Van Vlotens *Benedictus de Spinoza* (1862) wordt negen jaar later herdrukt en is nog leverbaar tijdens de Spinoza-herdenkingen van 1877 en 1880. Bovendien roept zijn specifieke atheïstische interpretatie een polemiek over Spinoza op die nog jaren na zijn dood nagalmt. Van de spinozistische roman *Akbar* (1872) van Petrus van Limburg Brouwer gaan na 1900 nog tienduizenden exemplaren over de toonbank - tot op de dag van vandaag is een editie uit 1984 nog leverbaar. Van tal van andere introducties tot Spinoza's wijsbegeerte, waaronder die van Hendrik Betz (1877) en Marius Lotsy (1878), zien minimaal twee edities het licht.

Naast deze publicatiegolf verschijnen vele dozijnen kleinere en grotere opstellen over Spinoza en reflecties op het spinozisme in uiteenlopende tijdschriften als *Godgeleerde Bijdragen*, *De Dageraad*, *De Nederlandsche Spectator* en tal van kleinere vrijdenkersperiodieken, waaronder *De Levensbode* en *De Tijdgenoot*. Ook worden voordrachten en cursussen georganiseerd: De Dageraad, het Zeeuws Genootschap der Wetenschappen en *De Nederlandsche Spectator* hebben lezingen over Spinoza georganiseerd en gewezen op zijn relevantie voor de huidige tijd. De essays die Jan Land en Bernard van der Wijck aan Spinoza wijden zijn bewerkingen van publieke referaten die in de grote steden worden gehouden. Het feit dat de macon A.A. Galestin in *De Broederketen* (1932) hele passages uit de voordracht van Land uit 1877 plagieert, illustreert dat de invloed van de 'Spinoza-koorts' op het denken in Nederland nog tot in het interbellum doorwerkt.

Bijna zonder uitzondering wordt de opleving van spinozisme en het wijsgerige denken gedragen door ontwikkelde burgers die blijkbaar over voldoende vrije tijd beschikken. Zij houden zich vooral op in steden als Amsterdam, Leiden, Den Haag, Middelburg, Utrecht en Amersfoort, waar de wijsbegeerte doorgaans wordt beoefend naast andere dagelijkse werkzaamheden. Van Vloten, Multatuli en D'Abiaing van Giessenburg hebben met wisselend succes getracht te leven van hun publicistische arbeid en hebben daartoe eigen periodieken in het leven geroepen. Het merendeel echter blijft afhankelijk van de 'gewone' arbeidsmarkt. Wessel Scheffer is predikant, Burger jr. oefent een rectorchap van een middelbare school uit, Siffle is werkzaam als notaris, Moleschott staat op de loonlijst van medische faculteiten, Lotsy verdient de kost als advocaat, en Van Limburg Brouwer blijft ambtenaar van het Rijksarchief te Den Haag. Enerzijds zijn de mogelijkheden om een inkomen als filosoof te vergaren nihil, maar anderzijds hebben de spinozisten andere goede redenen in hun dagelijkse beslommeringen te volharden. Zij zijn namelijk uitgesproken politiek gemotiveerd en moedigen maatschappelijke participatie hartstochtelijk aan. Het liberale engagement van de 'van Spinozisme verdachte' Thorbecke staat buiten kijf, Van Vloten en Siffle

participeren in de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, Siffle en Van Limburg Brouwer laten zich respectievelijk tot gemeenteraadslid en lid van de Tweede Kamer kiezen, Moleschott richt de World Union of Freethinkers op voordat hij te Rome tot senator wordt gekozen, en Flanor roept de lezers van *De Nederlandsche Spectator* op zich te verenigen in een 'rumoermakende en vooruitstrevende' politieke beweging.

Dat engagement - of 'loutering' in de woorden van Van Vloten - is onlosmakelijk verbonden met het spinozisme, aldus Ronald Commers in zijn studie van het vrije denken in de Europese cultuur. De gedachte domineert hier dat het fundament van de menselijke vrijheid moet worden gelegd binnen de sociale organisatie van het gemeenschapsleven. Goede maatschappelijke instellingen zijn uiteraard belangrijk, maar nog belangrijker vinden deze zelfverlichters 'ons aller participatie in die instellingen zodat ze niet onder het uitsluitend gezag vallen van een persoon, groep of meerderheid'.^{xi} In dat politieke gevecht met de heersende orde wordt niet zozeer een ideologie geformuleerd, maar worden mondige mensen aangemoedigd mee te denken, zich los te maken van het dominante vertoog van de theologie, en zich politiek en maatschappelijk te engageren. Kenmerkend voor de spinozisten is hun gedeelde afkeer van verwaterde ideologieën die in bureaucrativering en 'impotentie' hebben geresulteerd, zoals het oude liberalisme van Thorbecke. Maar ook massabewegingen, zoals de 'zwarte' en 'rode internationales', worden met argwaan tegemoet getreden. Enkele uitzonderingen daargelaten, zoals Lotsy, bekijken ze vergaande democratieseringen met argusogen, en verdienen sterke individuen - die beschikken over 'persoonlijkheid' en 'zelfstandigheid' (Flanor) - de voorkeur. Als vrije publicisten vormen de spinozisten 'lastig volk!', schrijft Flanor, want 'gedresseerd, gereglementeerd, gedrild, in hokjes verdeeld, kunnen ze maar niet worden'.

De tijdschriften en publicaties uit de periode 1855-1880 geven uitdrukking aan een avontuurlijke, vrije markt van ideeën, die in omvang kan toenemen door de crisis waarin het christendom verkeert. De verwetenschappelijking van de theologie dringt het supranaturalisme naar de achtergrond. In de radicale bijbelkritiek wordt de historische Jezus vervluchtigd tot een mythische gestalte die elke band met de door de kerken beleden Christus heeft verloren. De vergelijkende godsdienstwetenschap maakt vervolgens de claim van de liberale theologie ongeloofwaardig dat het christendom de superieure vorm van godsdienst is. In die deconstructie van het grote, christelijke verhaal hebben alle spinozisten een actieve bijdrage geleverd. Zelfs een predikant als Wessel Scheffer acht de tendens naar onkerkelijkheid acceptabel, zolang religieus enthousiasme maar kan worden gewaarborgd. In Spinoza vindt hij zijn Prometheus voor een toekomstige, onkerkelijke samenleving. In hun streven naar een deconstructie van het christendom maken spinozisten dankbaar gebruik van tal van wetenschappelijke disciplines en wijsgerige inzichten. In gedurfde kruisbestuivingen ventileren zij in hun essays 'een bonte reeks van heterodoxe opvattingen' (Land) waarmee de basis wordt gelegd voor een vergelijkende studie van inheemse volkeren, oosterse en westerse religies, en wijsgerige en occulte denkbeelden. Het vrijelijk mengen van westerse en oosterse inzichten - zo typerend voor de theosofie en de 'petites religions' van het fin de siècle - breekt eerst goed door in de opstellen die Siffle en Van Limburg Brouwer in de jaren vijftig en zestig publiceren. Zo maakt de eerste een onderscheid tussen Sankhya- en Yoga-spinozisten als hij de Nederlandse Spinoza-aanhangers wil typeren. Tot 'Spinozisten van de linkerzijde' (of 'Sankhya-leer') rekent hij Van Vloten, tot 'de rechterzijde' (of 'Yoga'-leer) rekent hij predikanten als Scholten, maar ook zichzelf:

"Hetzij men volgens de Sankhya-leer ons bestaan in 't heelal eerst met onze geboorte laat beginnen en met ons sterven eindigen; hetzij men het aanvankelijk bestaan naar de Yoga-leer, een onbekend getal eeuwen te voren stelt en een ontwikkeling aanneemt, b.v. van het infusiediertje tot aan de verschijning in menselijke gedaante, om dadelijk bij de vernietiging van dien levensvorm weder tot volmaakter ons insgelijks onbekende levensvormen over te gaan tot men, te gelijk met het bereiken der volmaaktheid zelve, een individueelen levensvorm verwisselt met het onpersoonlijke alomvattende bestaan - dat oneindige, eeuwige, ondeelbare zelfstandige en oorspronkelijke leven, blijft altijd in beide gevallen de van eeuwigheid vloeiende bron [...]. Deze laatste voorstelling, de ziel der Yoga-leer, is de opvatting van Spinoza".^{xii}

De spinozisten hebben bovendien een hartstochtelijke liefde voor het vrije, wijsgerige denken bevorderd: 'Spinozisme is de idee van den eeuwigen kringloop, waarvan de Phoenix het zinnebeeld is', aldus Siffle. Die liefde voor de filosofische literatuur, het denken, het debat, de polemiek - en uiteindelijk het visioen van een hogere, ware en al-enige werkelijkheid - is voortdurend in hun werk aanwezig. Het taalgebruik is maar al te vaak geëxalteerd, waarbij een voorliefde voor nieuwe, modieuze begrippen en wereldbeschouwingen niet onder stoelen of banken wordt geschoven. Alles wat nieuw is, is in principe interessant. Spiritisme, akosmisme, deïsme, pantheïsme, panentheïsme, materialisme, saint-simonisme, fourierisme, humanisme, Sakhyisme, Yogaisme, atheïsme, positivisme, theosofie, enzovoorts, worden alle gewogen, beoordeeld en doorgaans weer verlaten. Niet voor niets ergert Land zich aanvankelijk aan de begrippelijke onzuiverheid en het vrijblijvend mengen van wijsgerige beschouwingen die hij buiten de academie aantreft. Spruyt meent dat hier helemaal geen sprake is van wijsbegeerte, maar van 'lofzangen in proza' die louter tot doel hebben een onkerkelijke levensbeschouwing te ontwerpen of te rechtvaardigen. In de kolommen van *De Dageraad* noemt een criticus de nieuwe wijsgeren 'esoterici'.^{xiii}

Toch drukken de 'lofzangen in proza' een specifieke omgang met de wijsbegeerte uit. De eenheid van wetenschap en wijsbegeerte, van ervaring en reflectie, die spinozisten willen verdedigen, kan in proza worden bezongen. In proza en fictie, in literaire ontboezemingen kan de intuïtieve kennis van de mens en de wereld - immers de hoogste graad van kennis bij Spinoza - op een persoonlijke wijze worden gevierd. De werken van Junghuhn, Moleschott, Van Vloten en Van Limburg Brouwer kenmerken zich inderdaad door een prozaisch karakter. Objectiviteit is niet hun doel. Hun doel is, schrijft de vrijdenker Jan ten Bokkel naar aanleiding van Moleschotts *Der Kreislauf des Lebens* (1852), op een subjectieve wijze expressie te geven aan 'een levens- en wereldbeschouwing, die zoo innig met den geheelen mensch [is] saamgeweven, dat [men] hier en daar van de gewone conventionele taaluitdrukkingen afwijkt, om uiting te geven aan innerlijk voelen'. De nadruk in deze periode op het vijfde boek van de *Ethica* - over de intellectuele liefde tot God, tot de kringloop des levens - schijnt onlosmakelijk verbonden met de keuze voor een prozaisch genre waarin het 'innerlijk voelen' als bindmiddel tussen wetenschap en reflectie fungeert. Zoals Spinoza een keuze maakte voor de geometrie als vorm van zijn wijsbegeerte, zo is hier het proza de vorm waarin de 'Spinoza-koorts' wordt medegedeeld. Deze optiek plaatst de werken van Multatuli, van met name de *Ideeën* (1862-1877) en *Millioenenstudien* (1872), in een filosofisch daglicht. Niet de theologie is hier het medium van de filosofie, maar de literatuur. Die literaire expressie van de wijsbegeerte waarborgt de continuïteit van het spinozisme in de beweging van Tachtig.

De periode waarin de 'Spinoza-koorts' oprukt vindt een hoogtepunt in de herdenking van Spinoza's tweehonderste sterfdag (1877) en de oprichting van het Spinoza-standbeeld te Den Haag (1880). Hoe esoterisch en trendgevoelig het nieuwe wijsgerige publiek ook mag zijn, hoe groot de postmaçonnieke invloed ook nog is, rondom het Comité van Van Vloten blijken de spreekbuizen van verschillende antikerkelijke, wijsgerige stromingen hun interne polemieken ondergeschikt te maken aan het eerbetoon aan Spinoza. Tekenend is dan ook dat voorstanders van Spinoza's verdiensten 'op zuiver-wijsgeerig gebied' uiteindelijk afhaken. In Spinoza vindt het nieuwe wijsgerige publiek een patroonheilige: een ziener, een mentor, een tutor, een onafhankelijke geest, een doordenker, een fervente antiklerikaal en een politieke radicaal. Het Spinoza-monument is een monument van en voor deze vrijdenkers die nu met durf en met luide stem de 'taal van het kleine Nederland' verkondigen. Met het standbeeld eren zij in de eerste plaats zichzelf: "Ik wenschte dat onze taal in Europa verstaanbaar ware, opdat het vernam: zoo wordt er in het kleine Nederland gedacht en zoo durft men er te spreken", aldus Flanor.

Eerder dan door een wijsgerige beweging, wordt het derde kwart van de negentiende eeuw beheerst door wijsgerige *beweging*. Rusteloos en met veel enthousiasme storten voormalige leken zich op de filosofische literatuur van hun tijd, in de hoop ingrediënten te vinden voor nieuwe wereld en levensbeschouwingen. De epidemie van 'Spinoza-koorts' breidt zich snel uit en opent wegen naar zelfstandig denken, naar een gedurfd integreren van thema's en opvattingen uit verschillende wetenschappelijke en wijsgerige disciplines en vertogen. De nieuwe culturele tijdschriften bieden 'merkwaardige studies', 'bonte reeksen van heterodoxe opvattingen', 'lofzangen in proza', en 'curiositeiten van allerlei aard'. In die vrijheid van denken en spreken, van het combineren van wetenschap en pseudo-wetenschap, van wijsbegeerte en oosterse denkbeelden, hebben velen een houvast gevonden in het leven en werk van Spinoza, die 'blijde boodschapper van een mondige mensheid', die 'verzoener van Oost en West'.

10.2 De wending naar Spinoza's wijsbegeerte: het antisciëntistische vertoog

Het rumoer waarmee Van Vloten en de zijnen aandacht eisen voor de betekenis en actualiteit van Spinoza voor de huidige, seculiere tijd wekt de toorn van de in het slop geraakte wijsgerige faculteiten. Cornelis Bellaar Spruyt, Jan Land en Bernard van der Wijck besluiten als deskundigen - onafhankelijk van elkaar - het publiek te waarschuwen voor de begripsverwarring en de simplistische voorstellingen waarmee het debat over spinozisme wordt omgeven. Ten minste, dat is de indruk die ze in hun epistels wekken. Maar de eerlijkheid gebiedt te vertellen dat de wijsbegeerte der ervaring in een diep dal terecht is gekomen en dat ook belangstelling voor het empirisme in de samenleving naar een nulpunt is gedaald. Met name Land en Van der Wijck uiten steeds vaker hun teleurstelling over de beloftes van de wetenschap en de daarop gebaseerde proefondervindelijke wijsbegeerte.^{xiv} Wetenschappelijke vooruitgang brengt niet noodzakelijkerwijs de zedelijke en maatschappelijke vooruitgang waarop de sciëntisten uit Opzoomers school toch hebben gerekend. Aan de methode van wetenschappelijk onderzoek wordt niet getwijfeld, maar wel aan mogelijke toepassingen op de terreinen van de moraal, de religie en de maatschappij. Die onvrede wakkert een nieuwe belangstelling aan voor metafysica. En juist die metafysica is uitermate populair buiten de universiteiten. De wending naar Spinoza en

de thema's van de buitenacademische wijsbegeerte markeren een fase waarin het wel erg dor geachte empirisme ten einde komt.

De uiteenzettingen van Spruyt, Land en Van der Wijck - waarin zij uitvoerig ingaan op Spinoza's bronnen, zijn plaats in de geschiedenis van de wijsbegeerte, de verhouding tussen cartesianisme en spinozisme, de structuur van de *Ethica* zijn politieke denkbeelden in het *Godgeleerd Staatkundig Vertoog* - geven ook elders aanleiding tot een meer serieuze en systematische studie van Spinoza's denkbeelden. De hoogleraren verdienen een weerwoord. De populaire introducties uit de voorafgaande periode, vaak impressionistische en welhaast hagiografische portretten van 'Neerlands meest doorluchtigen wijsgeer', maken plaats voor degelijke reflecties op het spinozisme, zoals Lotsy's *Spinoza's wijsbegeerte* (1878), Betz' *Spinoza en Kant* (1883), en 'De grondbeginselen van Spinoza's wijsbegeerte' (1887) van Hendrik du Marchie van Voorthuysen. Bovendien, zo tonen de advertenties in *De Nederlandsche Spectator* in 1880, heeft de betere stedelijke boekhandel nu een behoorlijk aanbod van internationale Spinozana in zijn schappen. Maar een nieuw ongekend hoogtepunt vormt toch het verschijnen van de *Opera Omnia* (1882-1883), die Van Vloten en Land samen redigeren: een eerste Latijnse *editio definitiva* die de oude, in Duitsland vervaardigde editie van Bruder uit de jaren veertig moet doen vergeten. De samenwerking tussen de vrijdenker Van Vloten en de academicus Land is meer dan opmerkelijk, want Van Vloten weigerde korte tijd eerder nog hoogleraren uit te nodigen voor de Spinoza-herdenking omdat ze niet aan de herleving van het spinozisme zouden hebben bijgedragen. Het tij is blijkbaar gekeerd. Moest Van Limburg Brouwer in 1855 nog opmerken dat Spinoza zijn 'tweede vaderland' in Duitsland had gevonden, eindelijk is van Spinoza weer een Nederlands denker gemaakt en eindelijk draagt Nederland zijn steentjes bij aan de internationale Spinoza-receptie.

Eenzijds getuigen deze ontwikkelingen van een meer wijsgerige interesse in Spinoza ten gevolge van de infectie met 'Spinoza-koorts', maar anderzijds weerspiegelen ze ook de crisis van het empirisme. Want ook de eerste generatie spinozisten staat nog ongekend optimistisch ten opzichte van het sciëntisme. Zij hopen met behulp van de wetenschap te kunnen doordringen tot de geheimen van de menselijke geest, de moraal, de religie en de samenleving, maar stuiten steeds vaker, net als Opzoomers leerlingen, op de limieten van de wetenschap. Het wetenschapsideaal van de vroegste spinozisten kent nog sporen van de oude fysicotheologie en van Schroders 'teekenskunde', waarin authentieke Gods of Natuurervaringen als motief en doel van de natuurwetenschap worden geviseerd ('Natuurlijke Godsdienst').

Ook de opkomst van de empirische psychologie - ooit als de 'wetenschap van de geest' een filosofische, bespiegelende aangelegenheid - dwingt hen tot herziening van oudere standpunten. Maar biedt eveneens mogelijkheden Spinoza als 'door en door psycholoog' (Lotsy) aan een nieuw publiek te presenteren. Nog in 1938 worden de spinozisten in het *Nederlandsch Tijdschrift voor Psychologie* genoemd als baanbrekers van de moderne psychologie in Nederland.^{xv} Het 'failliet van het integraal positivisme'^{xvi} infecteert ook de spinozisten, maar niet hun rigoureuze kritiek op dominante vertogen. Na 1880 is in toenemende mate niet de theologie onderwerp van kritiek en spot, maar wordt getracht de wetenschap zelf te ontmaskeren als een ideologie die de mensheid opnieuw tot vervreemding en slavernij brengt. Onkerkelijkheid en atheïsme zijn in de laatste twee decennia van de eeuw geen verwerpelijke levensstijlen meer. Een atheïst behoeft niet langer te bewijzen dat hij 'niet noodwendig een slecht mensch' is - het probleem waarmee de spinozist Van Limburg Brouwer zich in 1855 nog geconfronteerd zag.

In zijn eerder aangehaalde studie beschrijft Commers de paradoxale verhouding van vrijdenkers en spinozisten tot de wetenschap. De wetenschap van de spinozisten is gebaseerd op een 'praktisch weten', dat wil zeggen een weten dat steeds verbonden is met een 'juiste levenspraktijk', die op haar beurt weer gesitueerd is in een context van maatschappelijk engagement. Het verrichten van wetenschappelijk onderzoek staat altijd in relatie tot een levens of wereldbeschouwing - of om Moleschott te parafraseren: de wetenschappelijke ervaring gaat op in de filosofische reflectie, en de reflectie vervolgens weer in de ervaring. Dit praktisch weten is ver verwijderd van wetenschappelijke kennis van een specifiek deelgebied:

"Het is bovendien duidelijk dat wetenschappelijke kennis steeds fragmentair blijft en moet blijven, omdat het fragmenteren precies de essentie van het wetenschappelijk onderzoek uitmaakt, terwijl de juiste levenspraktijk daarentegen een totale aangelegenheid is. In die praktijk is de individuele mens betrokken op de gehele natuur, zowel op de natuur in zich als op de natuur om hem heen. [...] We kunnen hier spreken van een rationele intuïtie, die zelf groeit met de levenspraktijk en er dus ondergeschikt aan is, beter, in een voortdurende wisselwerking ermee blijft, waardoor dit weten zich nooit boven of voor die praktijk van het leven kan plaatsen".^{xvii}

Inderdaad is die kritiek op de 'menigvuldigende' (Van Volkom, Bierens de Haan) werking van de wetenschappen een constante factor in het spinozisme in Nederland. Niet voor niets wordt het dualisme van Kant gekritiseerd (Kinker, Siffle, Burger jr., Bierens de Haan) of zelfs weggehoond (Van Vloten, Lotsy, Meijer). Als Flanor in de jaren zeventig uitroept: 'Weest dus als wij Monist!', dan legt hij een wezenlijke kern van het spinozisme bloot: wetenschap en de juiste levenspraktijk vormen een 'totale aangelegenheid'. In de artikelen die de spinozist Lotsy vanaf 1885 publiceert in *De Nieuwe Gids* en het *Tweemaandelijksch Tijdschrift* heeft de onverzoenlijke houding ten opzichte van religieuze en kerkelijke dogma's plaats gemaakt voor een aanval op de 'wetenschappelijke grootheidswaanzin'. Met eenzelfde fanatisme waarmee eerder de theologie onder vuur werd genomen, wordt nu getracht de wetenschap van haar troon te stoten. Werd de wetenschap eerder als een bondgenoot in de strijd tegen supranaturalistische vooroordelen beschouwd, nu moet Lotsy constateren dat wetenschappers alle 'waarheidsliefde' hebben afgezworen. Want ze hebben een scheiding aangebracht tussen de wijze waarop ze wetenschap beoefenen en de wijze waarop ze de wereld beschouwen. Wetenschappers zijn daarom 'halve of kwart-menschen en dikwijls nog minder'. Een filosoof is daarentegen een 'hele' mens die waarheidsdrang en waarheidsliefde niet van elkaar kan scheiden.

Willem Meijer trekt even furieus van leer tegen de wetenschappers van zijn dagen en ventileert een heimwee naar de 'eerste filosofie' (of metafysica) van de oude Griekse filosofen, waarin natuurwetenschap en wijsbegeerte nog een eenheid vormden. Onder 'tweede filosofie' verstonden zij alleen die kennis die voor zintuiglijke waarneming vatbaar is. De huidige natuurwetenschap beperkt zich tot de 'tweede filosofie', waardoor ze uitspraken slechts behoedzaam kan aanvaarden, maar 'het wezen der zaak niet raakt'. Jan Diderik Bierens de Haan wil helemaal niets weten van een empirisch gekleurd idealisme en luidt in zijn koketteren met het 'okkultisme' de doodsklok voor de wetenschap. De wetenschappen hebben de mens volledig doen vervreemden van het 'Jenseits' waardoor de 'eeuwige orde' onzichtbaar is geworden en een schijnwereld haar plaats heeft ingenomen. De norm der waarheid is in onszelf, zegt Bierens de Haan, waarmee hij de waarheidsaanspraken van de wetenschap als aanmatigend verklaart. Ook Herman Gorter, tenslotte, verbeeldt zich in zijn

spinozistische periode 'individueel te zijn, aan persoonlijk gevoel, zonder wetenschap, genoeg te hebben'. Lotsy, Meijer, Gorter en Bierens de Haan treffen in het spinozisme juist een kritiek op het eenzijdige wetenschappelijke vertoog aan, al verbinden zij verschillende oordelen en betekenissen aan die kritiek.

Een laatste tendens die een meer systematische studie van Spinoza's werken bevordert is de opkomst van politieke en sociale massabewegingen, zoals de vakbeweging, het socialisme en het confessionalisme. Bijna zonder uitzondering zijn de spinozisten huiverig voor deze ontwikkeling, omdat 'persoonlijke' en 'zelfstandige' verlichting bij hen voorop staat. Een vrije samenleving is immers opgebouwd uit vrije persoonlijkheden die tot klaarheid van inzicht zijn gekomen en daarop hun levenspraktijk hebben ingericht. Moedigde het spinozisme eerder politieke en maatschappelijke participatie aan, nu bevat het spinozisme waarschuwingen aan het democratische adres. Of anders: in de vroegste fase diende de staat te worden bevrijd uit de greep van het theologische vertoog, nu moet de samenleving en cultuur worden verdedigd tegen de dominantie van wetenschappelijke, economische en democratische vertogen. In hun afwijzing van de 'kultuurlooze' moderne samenleving blijven de spinozisten echter onverminderd geëngageerd: de grote politieke bewegingen worden afgewezen ten gunste van individualisme, onafhankelijkheid en een belangstelling voor kleine politieke verhalen. Na 1880 speelt het *Godgeleerd Staatkundig Vertoog* een steeds grotere rol in de receptie van het spinozisme in Nederland. Anti-individualisten als Van der Wijck en Meijer hekelen het proces van maatschappelijke democratisering en nivellering en distilleren uit Spinoza's politieke denkbeelden een autoritaire eenheidsstaat die haar burgers grote beperkingen oplegt. Slechts een sterke staat, naar het model van Spinoza en Bismarck, kan 'het toenemend bederf van het rotte Europa' (Van der Wijck) een halt toe roepen.

Die specifieke autoritaire lezing stuit op veel verzet. Confessionelen als Herman Gunning en Abraham Kuyper ageren tegen de 'niet-democratische' tendensen van het aan Spinoza ontleende 'staatsabsolutisme' dat Meijer en de zijnen ventileren. Ook individualisten en autonomen voelen zich ongemakkelijk bij de staatsopvattingen van Spinoza. Bierens de Haan elimineert in zijn *Levensleer naar de beginselen van Spinoza* (1900) de wereldleer en de Hobbesiaanse staatkunde uit het spinozisme. Anarchisten volgen dat patroon, want zij 'kunnen met Spinoza's ideeën daaromtrent niet meegaan, noch ermee sympathiseeren', zoals Bernard Damme opmerkt.

Bovenstaande ontwikkelingen - de toegenomen academische aandacht voor metafysica en Spinoza, een verschuiving van antiklerikalisme naar antisciëntisme, de teloorgang van de eenstemmigheid over het thema van politieke en sociale participatie - stimuleren een nadere bestudering van Spinoza's werken. In 1895 publiceert Gorter de eerste Nederlandse vertaling van de *Ethica* sinds 1677, kort daarop gevolgd door een vertaling van Meijer. De laatste brengt binnen zes jaar ook vertalingen van het *Godgeleerd Staatkundig Vertoog*, de *Brieven*, de *Korte Verhandeling* en het *Staatkundig Vertoog* op de markt. Opnieuw, zoals destijds in Post Nubila Lux geschiedde rondom de publikatie van *Licht- en schaduwbeelden*, schieten verenigingen uit de grond waar filosofische leken het werk van Spinoza kunnen bestuderen, onder leiding van geoefende denkers als Meijer en Bierens de Haan. De eerste verenigingen, zoals de Vereniging Het Spinozahuis (1897) en de Spinoza Studie Club (1904), liggen in 1906 ten grondslag aan de Vereenigingen voor Wijsbegeerte in Amsterdam en Den Haag. Als daarop ook elders verenigingen worden opgericht, onder andere in Leiden, Utrecht en Arnhem, zijn de fundamenten gelegd waarop het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* kan rusten, als het 'orgaan dezer beweging'.

Opnieuw wordt deze golf van filosofische publicaties en activiteiten gedragen door een reeks nieuwe culturele tijdschriften. Spinozisme duikt op in de periodieken van de Tachtigers, zoals *De Nieuwe Gids*, *De Kroniek* en het *Tweemaandelijksch Tijdschrift*. Het spinozisme kan hier wederom floreren, enerzijds omdat de literatuur lange tijd het medium van de spinozisten bij uitstek was. Van Vloten, Multatuli, Flanor en Van Limburg Brouwer worden in deze kringen hogelijk gewaardeerd als literaire rebellen en als vroege bestrijders van de burgerlijke samenleving. Bovendien staat spinozisme altijd garant voor een politiek radicalisme: het aantreden van de weerbarstige spinozist Lotsy in *De Nieuwe Gids* geeft uitdrukking aan het verlangen van de jonge Tachtigers niet louter de literatuur te kritiseren en te vernieuwen, maar ook het politieke klimaat aan radicale reflecties te onderwerpen.

Maar ook vrijdenkers en anarchisten vinden in Spinoza een inspiratiebron. Zij wijden in tijdschriften als *De Vrije Gedachte* en *De Vrije Socialist* menig artikel aan het leven en denken van deze zeventiende-eeuwse vrijgeest. In deze kringen kan het oude spinozisme - als antiklerikaal en scientistisch vertoog - opnieuw wortel schieten en maken de opvattingen van Junghuhn, Moleschott, Multatuli en Van Vloten een opmerkelijke herleving door. In 1892 geeft *De Dageraad* een bijna honderd pagina's omvattend 'Moleschott-nummer' uit ter gelegenheid van Moleschotts zeventigste verjaardag. In de inleiding wordt nog eens duidelijk gemaakt in welke mate 'Baruch Spinoza en Jacob Moleschott schitterende voorbeelden zijn' van de 'ware monistische wereldbeschouwing'. Een hoogst actuele kijk op de wereld waarin 'de innige doordringing [...] van natuurwetenschappelijke waarneming met filosofisch nadenken' wordt gecombineerd.^{xviii} Schrijvend over het geestesleven van de eerste twee decennia van de twintigste eeuw, merkt een andere commentator op:

"Merkwaardig is het feit, dat in de bloeitijd van de materialistische filosofie, toen in intellectuele kringen het radicalisme, dat alle godsdienst afwees, sterk om zich heen greep, de onkerkelijkheid onder de grote massa veel geringer was dan heden ten dage, nu het materialisme als wijsgerig stelsel in intellectuele kringen niet meer zo op de voorgrond staat. Juist nu echter begint de materialistische filosofie bij de massa goed door te dringen".^{xix}

Inderdaad, de intellectuelen Meijer en Bierens de Haan stellen zich uiterst gereserveerd op jegens de belangstelling voor Spinoza en het materialisme in de kringen van de arbeidersbeweging. Maar hoe verschillend de interpretaties in deze periode ook weer mogen zijn, alle auteurs vinden elkaar in gevoelens van vervreemding en in het ventileren van een diepe onvrede met het verlies van authenticiteit in een jachtige, op winst en nut gerichte samenleving.

Maar de spinozisten staan omstreeks de eeuwwisseling in hun onlustgevoelens niet langer alleen: zij vormen nog slechts een factie in een veelkleurig landschap van vervreemding en verlossingstheorieën, waarin - naast tal van varianten van socialisme - de theosofie en 'de Hegelarij' de belangrijkste concurrenten zijn geworden. In zijn boeiende studie *The Theosophical Enlightenment* (1994) laat Joscelyn Godwin zien hoe de speurtocht naar 'een universeel perspectief op geschiedenis, mythologie en de wereldgodsdiensten, onafhankelijk van het bijbels fundamentalisme of de christelijke suprematie' geleidelijk terecht komt in 'een web van toenemende complexiteit'.^{xx} Het schijnt een kenschets van de ontwikkeling die het spinozisme doormaakt, want ook dit raakt rond 1900 verstrikt in een web van complexiteit.

10.3 Tussen engagement en affirmatie

Niemand heeft de stemming van het fin de siècle in Nederland beter beschreven dan Arthur Josephus de Sopper (1875-1960).^{xxi} In *Hegel en onze tijd* (1908) tracht deze door Kant beïnvloedde hoogleraar - en latere opvolger van Bolland te Leiden - in eerste instantie de belangstelling voor de 'Hegelarij' te verklaren. Zijn karakterschets doet ons echter ook het streven van de spinozisten beter verstaan. De maatschappij en cultuurkritiek die hij ventileert lijkt als twee druppels water op die van Van der Wijck, Meijer en Bierens de Haan. Hoe verhoudt De Soppers impressie zich tot de kenmerken die Laqueur aan het fin de siècle toedicht?

De oorzaak van de opleving van het filosofische denken vindt De Sopper in de inrichting van de moderne samenleving. In de loop van de negentiende eeuw is de mens geheel afhankelijk geworden van het 'machinaal raderwerk'. Miljoenen mensen worden dagelijks verlaagd 'tot een zaak, hoogstens een rad'. In plaats van een 'wereldbeheerscher' is de moderne mens een 'wereldslaaf' geworden, een 'verlengstuk van een machine' wiens waarde afhankelijk is van wat zijn arbeid oplevert. Onder invloed van de intensivering van het arbeidsproces en de toegenomen productie van goederen en genotmiddelen is een gerichtheid op het 'Dieszeitige' ontstaan, 'waarbij de bovenzinnelijke geestelijke wereld steeds verder wegnevelt'. De exacte wetenschappen ontrafelen en weven lustig voort, maar de zin en het doel van dat proces ontgaat de wetenschap steeds vaker. Het persoonlijke, authentieke leven wordt geheel opgeslorpt door staat, gemeenschap, economie en wetenschap. Tussen ons en de werkelijke wereld wordt een schijnwereld opgetrokken. De Sopper noemt dat 'mediatisering'.^{xxii} Dit heeft gevoelens van vervreemding tot gevolg waardoor een algehele twijfel aan 'vastigheden' optreedt; 'Het cement der samenleving laat los', zegt De Sopper.

Nu de kerken geen gemeenschap meer kunnen waarborgen, zijn velen overgeleverd aan de filosofie waar men 'tegen den goedkoopsten prijs van het nieuw aan de markt gebracht wijsgeerig besef' alsnog oorspronkelijkheid en verlossing hoopt te vinden. Het nieuwe wijsgerige publiek bestaat uit leken die 'tot voor kort ten opzichte van den loop van het wijsgeerig denken nog volkomen in den staat van onschuld' verkeerden. De vele 'Hegelaars' zijn niet door de wijsbegeerte tot Hegel, maar door Hegel tot de wijsbegeerte gekomen. Hegelianen, debiteert De Sopper, zijn herkenbaar aan hun gebrek aan wijsgerige scholing en hun verlangen naar 'philosophigheid en diepdoenerij'. Zij vinden in de zuivere rede, met zijn eenheid van de tegendelen, een prachtig alternatief voor de veelheid der meningen, want nu kunnen tal van levensbeschouwelijke problemen 'in een ommezien met een breeden filosofischen armzwaai' simpel worden opgelost.^{xxiii} Zijn argumenten en overwegingen liggen ook ten grondslag aan de motieven van hen die zich tot het spinozisme wenden.

Omstreeks 1900 is er in Nederland een bont landschap ontstaan van tijdschriftredacties, loges, genootschappen, wijsgerige verenigingen, volksgebouwen, salonbibliotheken en utopische kolonies waar uitdrukking wordt gegeven aan een bloeiend buitenacademisch wijsgerig leven. Nog steeds wordt deze cultuur gedomineerd door wijsgerige leken en autodidacten die aan de mediatisering van de samenleving willen ontsnappen: spinozisten, vrijmetselaars, spiritisten, theosofen, anarchisten, kunstenaars, utopische kolonisten en ethische socialisten geven expressie aan een schier 'verborgen' cultuur die zijn weerga in Europa niet kent. Zo telt de theoloog en Leidse hoogleraar Pieter Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920) in 1907 ruim vijfhonderd actieve theosofen in Nederland, evenveel als in het zo occult geachte Frankrijk, en ruim het vijfvoudige van de aanhang in Duitsland.^{xxiv} Ook de

aanhang van het anarchisme in Nederland wordt in West-Europa slechts overtroffen door Spanje.^{xxv} De herleving van het neo-hegelianisme verloopt in Nederland onder Bolland's patronage zo stormachtig dat ook elders in Europa een herleving wordt geactiveerd.^{xxvi}

Net als eerder kan *de* wijsgerige beweging niet met een specifieke politieke of culturele beweging worden geïdentificeerd: eerder is weer sprake van wijsgerige *beweging*. De verschillende wijsgerige richtingen en levensbeschouwingen zijn namelijk verwickeld in een bikkelharde concurrentie en oefenen een aantrekkingskracht uit op dolenden van diverse pluimage. Vrijdenken, spinozisme, anarchisme, theosofie en 'Hegelarij' worden even gemakkelijk aanvaard als weer verworpen. Het proces van spirituele en levensbeschouwelijke wedergeboorte en bekering schijnt een essentieel bestanddeel van het Nederlandse fin de siècle. De levensloop van de hegeliaan Jacob Hessing (1874-1944) is wellicht illustratief voor deze consumptie van levensbeschouwingen.^{xxvii} Aanvankelijk ondergaat hij als kunstenaar de invloed van Tachtig - hij is als decoratief tekenaar verbonden aan de werkplaats van Berlage. Na 1890 bekeert hij zich tot anarchist en levert bijdragen voor het periodiek *Licht en Waarheid*, een aanvankelijk anarchistisch tijdschrift dat geleidelijk in theosofische richting evolueert. De huisfilosoof van het blad is de ex-predikant en vrijdenker Willem Meng (1843-1924), een van de eerste theosofen in Nederland.^{xxviii} Omstreeks 1900 verruilt Hessing onder invloed van Bolland de theosofie voor de 'Hegelarij'. Na Bolland's dood zal Hessing het hegelianisme op diens grondslag voortzetten in het Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede.

Voor de goede orde dient hier nog te worden opgemerkt dat het anarchisme in Nederland twee gezichten heeft. Enerzijds is het een publieke, politieke beweging die de non-etatistische tak van de socialistische arbeidersbeweging vertegenwoordigt: het vrije socialisme van Domela Nieuwenhuis en Bernard Damme. Maar achter die publieke verschijning gaat ook een meer gnostisch, sofistich anarchisme schuil dat grote waarde hecht aan genootschappen, vrijplaatsen en utopische gemeenschappen. De 'Rein Leven-beweging', de tolstojanen, het christenanarchisme, utopische kolonies als Walden en Laren-Blaricum, enzovoorts, kenmerken zich door dezelfde spanning tussen engagement en affirmatie die zo typerend is voor bewegingen als de theosofie, de 'Hegelarij' en het spinozisme. In zijn naslagwerk over geheime genootschappen betreft Georg Schuster het anarchisme dan ook in zijn inventarisatie.^{xxix}

In dit woelige klimaat past de concurrentie programma's en thema's voortdurend aan om aan de vraag van het publiek naar wijsbegeerte te kunnen voldoen. Zo nodigt de Amsterdamse Theosofische Vereeniging in 1907 en 1908 de Duitse filosoof Rudolf Steiner uit en vraagt men hem een curriculum te verzorgen over het thema 'Theosophie & Hegel'.^{xxx} Kon eerder in de negentiende eeuw Spinoza nog worden aangeroepen om de nieuwere stromingen in de wijsbegeerte te integreren in de 'taal van het kleine Nederland', omstreeks 1900 brengt Bolland meer eenheid in deze diffuse en diverse beweging, die veel minder eenduidig en zeker minder politiek van aard is dan de beweging rondom het Spinoza-monument in 1880. Maar ook Bolland is zich van die concurrentie bewust en doceert als een kind van zijn tijd over de theosofie, over de vrijmetselarij en over de dialectiek van de anarchist Proudhon.^{xxxi}

De Sopper meent dat het politieke karakter van de 'Hegelaars' is gefundeerd in een 'ironisch-irenische stemming'.^{xxxii} Het geloof in de hervorming van maatschappelijke en politieke instellingen, of moderner, het vertrouwen in een grote mars door de instituties, is tot het nulpunt gedaald. De maatschappij heeft 'een slechte oneindigheid', zegt Bolland. En iedere 'wijsgeerig gezinde', vervolgt Bierens de Haan, dient zich te onthouden 'van de propaganda voor zuiver uitwendige maatschappelijke

verbeteringen'. In meer hedendaagse termen kunnen we stellen dat een algehele twijfel aan de grote politieke verhalen overheerst: christendom en socialisme hebben afgedaan en er wordt gezocht naar een andere omgang met de werkelijkheid, zoals Bierens de Haan bepleit. Spinozisme en hegelianisme, maar ook anarchisme, occultisme, theosofie, kleine religies en utopische kolonies getuigen van zo'n geleefde en doorleefde andere omgang met de werkelijkheid: het zijn de kleine verhalen of virtuele werkelijkheden die worden geaffirméerd in een veelheid van levensstijlen, levensleren en levenspraktijken. Wijsgerige verenigingen, genootschappen, utopische gemeenschapjes, spiritistische kringen, theosofische loges, enzovoorts, zijn vrijplaatsen - of 'tijdelijke autonome zones'^{xxxiii} - waar in de schaduw van de 'konkreetvoorspelbare wereld' de 'hartstocht der ware werkelijkheid' (Bierens de Haan) weer kan opklinken. Alleen hier kan nog vrijelijk worden geademd en alleen hier kan een nieuwe samenleving tot ontkiëming komen. De Sopper schrijft:

"We staan verlegen met de leegte, de hulpeloze zwakheid en onvastheid van het samenhangloze individu, en nog meer met het anarchisch aggregaat van zoodanige individuen. Onze beschaving mist alle 'Einheitlichkeit'. Er is geen gemeenschappelijke bodem, waarop de tijdgenoten elkaar kunnen ontmoeten. Alle groote grondslagen van het leven zijn losgewoeld en kwesties geworden, waarover men redetwist. We kunnen zoo goed als niets veronderstellen en moeten van onderen af opbouwen. Dat alles heeft ook een verblijdende zijde. Het geestelijk bezit kan er bewuster en meer persoonlijk door worden".^{xxxiv}

Het ontwerpen van grote eenheidssystemen - 'Hegelarij', theosofie, spinozisme - vindt De Sopper een typerend verschijnsel onder deze omstandigheden. Hij signaleert een vermoeidheid ten aanzien van het debat en de veelheid der meningen: "De menschen zijn het gedurige over en weer praten van voor en tegen moe geworden [...], zij begeeren weer een 'boekje'".^{xxxv} Welnu, die 'boekjes' worden dan ook in groten getale aangeboden en overal treden leermeesters op de voorgrond die zich bereid tonen de dolenden in hun tempels te leiden:

"Wie de absolute waarheid heeft ontdekt of uitgevonden, en met een behoorlijke dosis zelfaffirmatie als leermeester der waarheid optreedt om anderen in haar tempel binnen te leiden, is de man van den dag".^{xxxvi}

Het fin de siècle telt dan ook vele mannen en vrouwen 'van den dag' die tot inzicht zijn gekomen en velen inleiden tot een andere omgang met de werkelijkheid. De Amsterdamse theosofie is onlosmakelijk verbonden met de spirituele inzichten van het medium Madame Hermance de Neufville^{xxxvii}; zonder het charismatische optreden van Bolland is de 'Hegelarij' volstrekt ondenkbaar; Meijer wordt door zijn leerlingen 'Meijer-Spinoza' genoemd; het vrije socialisme is geheel opgetrokken rondom de bijna mythische figuur van 'us Verlosser' Domela Nieuwenhuis. Zij vormen, in de termen van Bernard Damme, een 'moderne adel' die niet alleen stelling neemt tegen het concrete en het tijdelijke (de voortschrijdende arbeidsdeling, industrialisatie, consumentisme, verkeersdrukte en de aantasting van de natuur), maar die ook door middel van de wijsbegeerte 'een harmonie met de instinkten'^{xxxviii} wil bewerkstelligen. In zijn opstel 'Op zoek naar een Nederlands fin de siècle' (1993) schrijft Remieg Aerts dat in de periode omstreeks de eeuwwende een preoccupatie met de idee van een 'hooger leven' of 'schoon leven' meer dan opmerkelijk is: "Veel werd in de jaren 1890 verwacht van voorbeeldige, verbindende en bezielende persoonlijkheden: 'mannen in wien het volk

zich zelf herkent'. Christus, Rembrandt, de Dichter-Ziener".^{xxxix} In dit rijtje hoort Spinoza ongetwijfeld ook thuis.

Deze, in feite neognostische terugtrekking in hermetische levensleren en beschutte vrijplaatsen van 'hooger leven' (in de gnostische literatuur 'pleroma' genoemd) bevordert bovendien gevoelens van paranoia en stimuleert complottheorieën ten opzichte van de boze buitenwereld. De natuurwetenschapper Van der Waals jr. meent dat Bierens de Haan en de zijnen voortdurend de indruk wekken te worden vervolgd door een positivistische inquisitie. Ook van Bolland's paranoia en zijn antisemitische huiver voor een complot van plutocraten en positivisten hebben we inmiddels een goede indruk gekregen dankzij de biografie van Willem Otterspeer en een recent essay van Stef Severt.^{xl} Meijer wijst zijn systematisch spinozisme aan als de enige juiste weg - de 'vera philosophia' - naar heil en oorspronkelijkheid: 'een andere is er niet'.

Ter rechtvaardiging van het eigen idealistische standpunt moet het de geschiedenis van het denken uiteraard schematisch worden teruggebracht tot een strijd tussen naturalisme en idealisme, die uiteindelijk in het voordeel van de laatste wordt beslecht.^{xli} Ongemeen fel wordt van leer getrokken tegen de verderfelijke werking van naturalisme, materialisme, positivisme en empirisme. Zelfs respectabele spinozistische voorgangers als Van Vloten, Moleschott en Lotsy moeten het in die veldslag ontgelden. Er wordt voornamelijk op spoken gejaagd, want ook de oude spinozisten waren idealist in hart en nieren. Zelfs de radicale vrijdenkers van De Dageraad namen al stelling tegen de 'zigeuners in de zedenkunde' en definieerden materialisme zuiver als een gewenste, empirische methode van wetenschappelijk onderzoek. Ook de 'materialist' Moleschott hield zich verre van het vulgaire, ontologische materialisme waarmee zijn Duitse collega's met bravoure de publieke opinie bestookten. Bovendien kende ook de 'wijsbegeerte der ervaring' aan de Nederlandse universiteiten maar een korte zomer. In *De Nieuwe Gids* merkt Lotsy dan ook fijntjes op dat de discussie tussen idealisme en materialisme in feite een non-discussie is. Hij wijst daarbij op Spinoza en de spinozisten die steeds, vanuit idealistische motieven, de actuele hypothese van de eenheid van beide hebben verdedigd.

Empirisme en positivisme verdwijnen niet plotseling van het Nederlandse toneel vanwege een idealistische revolutie, zo merkt Piet Blaas terecht op, maar herzien zichzelf grondig.^{xlii} Deze herziening lijkt de idealisten van het fin de siècle volstrekt te ontgaan en maakt de polemieken die zij initiëren veelal zinloos en overbodig. In de vele polemieken - zoals die tussen de 'positivist' Pannekoek en de 'idealist' Bierens de Haan, en tussen de 'wetenschapper' Jelgersma en de 'wijsgeer' Meijer - wordt een positivisme bestreden dat nauwelijks in Nederland werd beleden. Het antipositivisme heeft omstreeks de eeuwwisseling allereerst een ideologisch karakter: het beoogt het sluiten der gelederen in de guerrilla tegen een moderne wereld en levensbeschouwing 'die ontzaggelijk veel kwaad heeft gesticht', aldus Meijer, waarmee hij het bestaansrecht van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* ook meteen rechtvaardigt. Tegenstanders, zoals de marxist Pannekoek, spreken van 'aanmatiging' omdat hun filosofie 'wel de goedheid wil hebben zich met de wereld te bemoeien, maar er ook zonder kan'. De liefde tot de wereld is een problematische liefde geworden. Een 'Hemel op Aarde' laat nog even op zich wachten.

10.4 Kenmerken van de Spinoza-receptie in Nederland

Hoewel het verleidelijk is twee spinozistische momenten te onderscheiden - een antitheologisch (1855-1880) en een antiscientistisch moment (1880-1907) - wil ik de continuïteit van het spinozisme in de Nederlandse cultuur beklemtonen als een permanente aansporing aan ontwikkelde burgers zich te ontdoen van alle dominante vertogen die hun ware aard, roeping of natuur versluieren. Spinozisme is een specifieke stemming, een bevrijdingsleer, zoekt naar juiste, authentieke levenspraktijken, en bevat de belofte de ware werkelijkheid bloot te leggen, die schuil gaat achter de wereld zoals die aan ons verschijnt. Spinozisme is een tot inzicht komen, een rationele intuïtie ontwikkelen, een sleutel tot het wereldraadsel vinden, een poging de mediativering van de wereld een halt toe te roepen. Omdat het spinozisme meer is dan alleen een wijsgerige stroming, kent de receptie van Spinoza in Nederland een aantal specifieke kenmerken.

Vanuit bovenstaande optiek is het niet verwonderlijk dat het spinozisme als *systeem* zelf het eerste slachtoffer van het spinozisme als *stemming* is. Reeds in de interpretaties van Bernard Nieuhoff en Johannes van Vloten wordt gesproken over het 'louteren' van Spinoza's wijsbegeerte: de strenge structuur van de *Ethica* moet worden 'ontdaan van zijn mathematische schors' en de denkbeelden dienen in overeenstemming te worden gebracht met actuele ontwikkelingen en eisen. Louteren is engageren. Doel is immers het vinden van waarachtigheid en oorspronkelijkheid. Maar in het ontwerpen van een filosofisch systeem schuilt steeds het gevaar dat het systeem zelf voor werkelijkheid wordt aangezien. Kinker verwerpt al rond 1800 alle systemen, want zodra verstandelijke stelselzucht zijn handen uitstrekt naar het 'hogere leven', stort de werkelijkheid als een 'droomgevaarte' in de afgrond. Een commentator van *De Dageraad* hekelt de stelselzucht van Hegel en pleit met Spinoza voor meer 'gezond verstand' in de wijsbegeerte. Nog in 1913 zou Bierens de Haan de zuivere rede van Bolland op dezelfde gronden verwerpen: Hegel was een visionair en een groot denker, maar 'in zijn naaktheid kan het stelsel [van de zuivere rede] de rechtstreeksche zienswijze nooit vervangen'.

Alle Nederlandse spinozisten - Willem Meijer uitgezonderd - hebben op eclectische wijze gebruik gemaakt van de wijsbegeerte van Spinoza, waarbij ze zich hebben laten leiden door de stemming of geest van het spinozisme. Soms werd aan de geometrische methode nog enig didactisch (Burger jr.) of therapeutisch belang (Gorter) gehecht, maar van een systematische, aan de wiskunde ontleende introductie van Spinoza's denkbeelden is in Nederland geen sprake geweest. Het kortstondige succes van Meijer - een 'man van den dag' wiens naam na zijn dood niet meer genoemd werd - dient te worden verklaard uit het even kortstondige verlangen naar 'een boekje' dat houvast zou moeten bieden in de crisis der waarden.

De meest militante tegenstander van ieder systeemdenken is zonder twijfel Multatuli die zijn *Ideeën* en *Millioenenstudien* al stelling nam tegen het 'saamknoeien' van de wereld in een enkel stelsel. In tegenstelling tot Spinoza, aldus Multatuli, slaagde Van Vloten wel in zijn pogingen 'in de dagelykse spreektaal' niets te zeggen 'wat niet ieder kan begrypen'. Niet in de geometrische methode, maar in het proza van de alledaagse spreektaal horen wijsgerige inzichten door te klinken. Junghuhn, Van Vloten, Moleschott en Van Limburg Brouwer hebben zich in hun 'lofzangen in proza' met veel passie van die taak gekwet. In hun systeemkritiek hebben spinozisten alle dominante vertogen onder vuur genomen: theologie, wetenschap, liberalisme, socialisme, 'Hegelarij', enzovoorts. Zij tekenen permanent en principieel verzet aan tegen alle 'doctrinaire domheden', zoals Lotsy opmerkt. Louteren is engageren, maar ook het verdedigen van het eigen, vrije denken en het gezond verstand tegenover alle koloniserende vertogen.

Een tweede aspect dat de continuïteit van het spinozisme aantoont, is de permanente polemiek met het dualisme van Kant. Wie over Spinoza spreekt, spreekt tevens over Kant. Beide wijsgeren worden voortdurend naast of tegenover elkaar geplaatst. In 1903 legt Petrus Hugenholz jr. - predikant van de Vrije Gemeente te Amsterdam - uit waarom zijn kerkgenootschap Spinoza en Kant heeft vereeuwigd in gebrandschilderde ruiten:

"Op een van de beschilderde vensters der Vrije Gemeente [...] prijkt naast de beeltenis van Spinoza die van Immanuel Kant. Tusschen beiden bestaat in menig opzicht een sterke overeenkomst. Beiden waren zwak naar 't lichaam: Spinoza de teringlijder [...] en Kant de kleine, ietwat mismaakte man [...]. Maar in beider nietig lichaam huisde een reuzengeest. Beiden zochten als diepe en scherpe denkers, elk langs zijn weg, de oplossing van het levens- en wereldraadsel. Beide waren diep religieuze persoonlijkheden, beiden zagen in de wereld der gedachten de hoogste werkelijkheid, in God den diepsten grond van 's menschen bestaan".^{xliii}

Maar verschillen zijn er ook: de scheiding die Kant in zijn kritiek der zuivere rede aanbrengt tussen de kenbare wereld en de werkelijke wereld is voor spinozisten onaanvaardbaar. Hun zorg bestaat immers uit het bijeenhouden van de werkelijkheid. Dat wij louter zijn aangewezen op de kenbare verschijnselen in de wereld, leidt tot fragmentering, 'menigvuldiging', 'atomisme' en uiteindelijk vervreemding: het cement van de samenleving laat los. Belangrijke vragen als: Wat is ziel? Wat is onsterfelijkheid? Wat is de wereld? Wat is God? Hoe hangen de natuurverschijnselen samen? Hoe verhouden wij ons tot het Al? enzovoorts, reiken verder dan het gebied van de ervaring en het experiment. Antwoorden op dergelijke vragen zijn dus ijdel omdat de menselijke rede niet het vermogen heeft uit te stijgen boven door tijd en ruimte begrensde verschijnselen.

Daar Kant zelf ook beseftte dat mensen desondanks nu eenmaal worden gedreven door een onweerstaanbare drang om voorbij de begrenzings van het verstand te treden, maakte hij alle ruimte voor het geloof: de rede kan het bestaan van God, een ware werkelijkheid, een al-enige natuur, onsterfelijkheid, enzovoorts, weliswaar niet bewijzen, maar ook niet weerleggen. Voor predikanten als van Volkom en Scheffer, maar ook voor metafysische denkers als Kinker, Burger jr., Siffle en Bierens de Haan, ontslaat Kant hen van de behoefte hun metafysica in overeenstemming te brengen met de dwingende feiten van de natuurwetenschap. Het laat hen immers vrij een persoonlijke overtuiging te verwerven. Want, zo schrijft Siffle, 'hoe zal ons de ervaring alleen verheffen tot erkenning van het eeuwige en onbegrensde?' Ze vinden in Spinoza een bruggenbouwer die het dualisme van Kant overwint en het zicht opent op 'de grenzeloze oceaan waar alles uit ontwelt'.

Andere, doorgaans onverbloemd atheïstisch ingestelde, spinozisten zoals Van Vloten, Lotsy, Gorter en Meijer, zoeken geen vernieuwd geloof maar eisen objectieve en wetenschappelijke zekerheid. Kants 'scholastieke hansworsterij' (Lotsy) wordt hier weggehoond, omdat hij geloof en bijgeloof opnieuw van een rechtvaardiging voorziet. Deze harde rationalisten vatten Spinoza's enige substantie op als een empirisch bewijs voor het bestaan van een 'eeuwig naturende natuur' of het 'oorzakelijke verband der dingen'. In de opkomst van de psychologie vinden ze bovendien steun voor hun opvatting van spinozisme als 'een wetenschap van de geest': Spinoza was de eerste psycholoog. Zelfs empirisch onderzoek naar het voortbestaan van de geest na de dood moet objectief en wetenschappelijk mogelijk zijn, beweren Betz en Lotsy jaren nadat

Polak, Siffle en Burger jr. al over het spiritisme hadden gedebatteerd naar aanleiding van passages uit de *Ethica*.

Is Kant voortdurend prominent aanwezig onder de spinozisten, ook Hegel laat diepe sporen na in de receptie van Spinoza. Als wijsgeer van de geschiedenis maakte hij een enorme indruk met zijn dynamische geschiedopvattingen: de geschiedenis (van het denken) moet worden opgevat als een doorlopend proces waarin denkbeelden nieuwe denkbeelden oproepen en waarin clusters van denkbeelden een tijd of een samenleving geheel kunnen doordringen. Voor Hegel zijn mensen, volkeren en tijdperken noodzakelijke doorgangsstadia in een mondiaal, suprapersoonlijk historisch proces. De verschillende stadia zijn noodzakelijke stadia waarin de wereldgeest en de mensheid zich schoksgewijs van minder volmaakt naar meer volmaakt ontwikkelen. Zo volgt ook de ontwikkeling van de filosofie de rede op weg naar haar uiteindelijke ontplooiing. Uiteraard was Hegel zelf onbescheiden genoeg om zijn eigen wijsbegeerte te beschouwen als het slotakkoord van de geschiedenis van het filosofische denken. Ook de Nederlandse spinozisten integreren de ontwikkeling van de subjectiviteit (bewustzijnsfilosofie) in hun receptie van Spinoza.

De gedachte van de noodzakelijk gang van de geschiedenis beheerst dan ook het werk van de Nederlandse spinozisten omstreeks het midden van de eeuw. In een ver verleden - de 'Gouden Eeuw' (Burger jr.) of 'het tijdperk van het onbevangen mensdom' (Moleschott) - bestond er nog geen scheiding tussen natuur en cultuur, tussen lichaam en geest, tussen de goddelijke en de menselijke sfeer (Bierens de Haan). Het einde van dat tijdperk is nog in het duister gehuld, menen de auteurs, maar hierop volgde een tijd waarin het lichamelijke en het zinnelijke domineerden. Burger jr. spreekt van de tijd van het 'sensualisme', Moleschott van het 'dichterstijdvak'. Dit tijdperk werd weer gevolgd door een periode waarin de fixatie op het geestelijke leven de overhand kreeg: de tijd van het 'spiritualisme' of het 'monnikentijdvak'. Nu echter staan we op de drempel van een nieuwe tijd die we kunnen aanduiden als de tijd van het 'humanisme' of het 'monistische tijdvak'. In dit laatste stadium van de geschiedenis wordt de spontane eenheidsbeleving van het onbevangen mensdom verbonden met de liefde voor de wetenschap van het monnikentijdperk. Van Vloten vat die gedachtegang bondig samen als hij opmerkt dat we niet langer 'Burger' of 'Kristen' zijn, maar eindelijk 'Mensch' kunnen worden. Net zoals is geschied onder Duitse hegelianen als Ludwig Feuerbach, Moses Hess en Kuno Fischer, wordt Spinoza hier geëerd als ziener en visionair: hij zag als 'blijde boodschapper' vooruit op een nieuwe tijd die nu pas aanbreekt. Spinoza belichaamde de noodzakelijkheid waarmee de wereldgeest op humanisme en monisme afstormt. Hij staat model voor het einde van de geschiedenis.

Omstreeks de eeuwwisseling menen velen - onder wie Moleschott, Lotsy en Gorter - dat de dialectische ontwikkeling van de mensheid of wereldgeest afstevent op een socialistische samenleving. In marxistische kringen ontstaat een nieuwe bewondering voor Spinoza, in wie zij een vroege dialecticus bespeuren, zo lezen we bij Ger Harmsen. In de Spinoza-interpretatie van de antisocialist Meijer krijgt dit ontwikkelingsdenken echter geen enkele plaats, omdat het spinozisme als zijnsleer niet te verbinden zou zijn met een ontwikkelingsleer als het hegelianisme. De crux van het spinozisme is immers, zo houdt hij de ontwikkelingsdenkers voor, dat elke historiciteit ontbreekt. De menselijke geest heeft zich nooit naar een hoger plan ontwikkeld, want hij is 'een modus van de zich zelf altijd gelijkblijvende denking'. Men kan tot inzicht geraken, of niet. Bovendien acht Meijer discussies over voor en nahistorische tijden zinloos, omdat we daarover alle kennis ontberen. Zijn spinozistische tegenvoeter Bierens de Haan, die noch voor de wereldleer van Spinoza, noch voor die van Hegel belangstelling heeft, modificeert zijn levensleer naar de beginselen van Spinoza wel tot

een ontwikkelingsleer op hegeliaanse grondslag. Daar de menselijke natuur zich kenmerkt door 'activiteitsdrang', moet een levensleer gericht zijn op een versterking van de eigen activiteit, op een trapsgewijze opklimming naar hogere individualiteit.

Bovendien heeft de idee van 'affirmatie', zo populair omstreeks de eeuwwende, hegeliaanse trekken. Enerzijds verwijst affirmeren naar het bekrachtigen van een levensleer door middel van het inrichten van een specifieke levensstijl (theosofie, anarchisme, enzovoorts), maar tegelijkertijd behelst affirmeren ook het berusten in de noodzakelijke loop van de geschiedenis, in de wereldgeest. Als De Sopper spreekt van 'ironisch-irenisch', doelt hij op deze spanning tussen fatalisme en utopisme: maatschappelijk engagement is tot een probleem geworden, want de wereldgeest ontwikkelt zich immers onafhankelijk van ons ingrijpen naar volmaaktheid (ironisch); in het affirmeren van een levensleer en een levensstijl wordt getracht de wereldgeest alvast een handje te helpen door zelf ernst te maken met de ontplooiing van de eigen individualiteit - en vervolgens de collectiviteiten - naar een hoger plan (irenisch). Op weg naar dat hogere luidt de ethische vraag die Bierens de Haan zijn gehoor steeds voorlegt: heeft u uw individualiteit bevorderd?

Een vierde kenmerk van het spinozisme in Nederland betreft de specifieke wetenschapsopvatting die ik eerder als 'telescopisch' heb gedefinieerd, en door Commers met 'praktisch weten' wordt aangeduid. Nogmaals, het gaat de spinozisten niet om objectieve kennis van een bepaald wetenschappelijk deelgebied, maar om kennis die betrokken is op de gehele natuur, zowel op de natuur in de mens als op de natuur om hem heen. In hun wetenschappelijke en wijsgerige arbeid worden natuurverschijnselen als het ware voortdurend scherpgesteld, en vervolgens weer uitgelicht om die verschijnselen vanuit een universeel en eeuwig perspectief te beschouwen. Dit is, om de woorden van Meijer in herinnering te roepen, het zien door de lenzen die Spinoza geslepen heeft, een zien 'van boven af en van de zonzij'. De kijktorens en platforms die Franz Junghuhn hoog in de bomen en bergen van Java bouwde, zijn wellicht de mooiste illustratie van dit telescopische verlangen.

Zonder uitzondering hebben alle spinozisten steeds gewezen op deze eenheid van ervaring en reflectie. Het schijnt verleidelijk om in dit proces louter gesecculariseerde echo's te zien van de oude fysico-theologie en de vrijmetselarij in hun verlangen naar authentieke Gods- of Natuurervaringen. Maar in de hedendaagse milieufilosofie wordt spinozisme soms ook opgevat als een ecologisch denken. Spinoza was weliswaar geen ecologisch filosoof, schrijft Kees Schuyt, maar een oprechte eerbied voor de natuur beheerst zijn werk.^{xliv} Ook ecologen als Arne Naess^{xlv} en in Nederland Marius de Geus beschouwen het spinozisme als een vroege bondgenoot van de ecologie. De laatste pleit zelfs voor een 'telescopische ecostaat': dat is een staat die net als een uitschuifbare telescoop zowel kan 'scherpstellen' (het opsporen van milieuproblemen) als 'meegeven' (het respecteren van de individuele keuzevrijheid in het zoeken naar oplossingen) en 'uitschuiven' (rekening houden met het lot van de gehele aarde en met toekomstige generaties).^{xlvi}

Aan Spinoza ontleen de hier genoemde auteurs vervolgens het belang van de 'levensstijl' of 'het goede leven'. Beide facetten, een telescopisch wetenschapsideaal en de juiste levenspraktijk, zijn inderdaad onlosmakelijk verbonden met het spinozisme. In de 'onlandige' Nederlandse context hebben zij allen hun liefde voor de natuur bezongen en zijn ze ongemeen kritisch opgetreden tegen aantastingen van het natuurlijke landschap door industrie en verkeer. De liefde voor de natuur is niet zuiver esthetisch, maar ook noodzakelijk omdat de natuur het wijsgerige temperament aanspreekt. Opnieuw is Meijer een uitzondering: hij acht de natuur vooral een paradijs voor 'trekvoegels en kunstdweepers' waar 'beschaafde mensen' geen heil zullen

vinden. Het merendeel van de spinozisten onderhoudt echter een liefdevolle relatie tot de natuur. Het werk van Moleschott is zo goed leesbaar, schrijft Vincent Peeters, juist dankzij die liefde voor de natuur: in zijn studies 'zien we de natuurmens Moleschott wandelen door het ongerepte woud'.^{xlvii} Voor anderen, zoals Bierens de Haan, biedt het platteland een authentieke bevolking die dicht bij de natuur staat, waardoor filosofische vermogens worden gevoed. Een tijdgenoot deelt dat triviale standpunt en merkt in 1909 op:

"Wie veel met boerenmensen heeft omgegaan, weet het, hoe oorspronkelijk hun oordeel veeltijds is, hoe sommigen echte filosofen zijn, die goed en diep hebben nagedacht over de gewichtigste vragen".^{xlviii}

Toch is het een overweging waard het spinozisme te betrekken in een diepgravende studie naar het denken over ecologie en milieufilosofie in Nederland. Ook Schuyt typeert het spinozistische wetenschapsideaal als een 'loving or feeling intellect', een 'in de geschiedenis onderdrukte kennisleer, die nog enkele sporen heeft nagelaten in de Amerikaanse filosofie van Emerson, Thoreau, Santayana en Dewey'.^{xlix} Ik deel die opvatting, maar signaleer die onderdrukte kennisleer ook in het hedendaagse holisme van het Nieuwe Tijdsdenken, de 'diepe' ecologie van actiegroepen als Earth First! en Groen Front, de sociale ecologie van groene politieke partijen, en in de ecosofie van Franse denkers als Gilles Deleuze en Felix Guattari.¹

Een laatste constante in het spinozisme vinden we in de liefde voor de Nederlandse taal als filosofische taal. Vanaf het begin van de eeuw wordt de Nederlandse taal steeds belangrijker als de taal van de wijsbegeerte. Terwijl de universiteiten zich pas in de tweede helft van de negentiende eeuw geleidelijk tot het Nederlands wenden, geven de kantianen Kinker en Van Hemert omstreeks 1800 al een Nederlandstalig filosofisch periodiek uit. Volgens Henri Krop is de relatie tussen filosofie en literatuur in Nederland nooit hechter geweest dan rond 1800. Hij merkt het kantianisme aan als de eerste wijsgerige stroming in Nederland die zich van de landstaal bedient: "Zij hebben de wijsbegeerte in Nederland tot wijsbegeerte in het Nederlands gemaakt".ⁱⁱ Het spinozisme, zoals we reeds zagen, is steeds onlosmakelijk verbonden geweest met de opkomst van en de kritiek op het kantianisme. In de negentiende eeuw heeft niet het kantianisme maar het spinozisme een verdere bijdrage geleverd aan het openbreken van de Nederlandse taal als een filosofische taal. Aanvankelijk hebben die vertalingen een puristisch karakter (Kinker, Scheffer, Siffle, Burger jr.) er worden we geconfronteerd met begrippen als 'overnatuurkunde', 'onafdingbaar pligtsgebod', 'afgetrokken denken', 'bespiegelen', enzovoorts. Maar in het werk van Moleschott en Opzoomer wordt voor het eerst gebruik gemaakt van internationale technische termen als metafysica, categorische imperatief, logica, speculatieve wijsbegeerte - een tendens die zich heeft voortgezet tot in de huidige tijd.

De publicaties die aan Spinoza en het spinozisme worden gewijd, maar ook de vertalingen van Spinoza's werken hebben over het algemeen een helder en dagelijks taalgebruik. Auteurs als Van Vloten, Multatuli, Lotsy, Betz en Meijer hebben voortdurend gehamerd op een begrijpelijk Nederlands, al zijn ze in hun vertalingen van spinozistische definities en begrippen soms ver afgedreven van de oorspronkelijke betekenissen, zoals Piet Steenbakkers in zijn commentaar op de Nederlandse *Ethica*-vertalingen aantoonde. Zoals in het werk van Kinker filosofie en literatuur een hecht verbond hebben gesloten, zo hebben ook veel spinozisten uitdrukking gegeven aan hun liefde voor de Nederlandse taal als een filosofische taal: niet voor niets gaat hun wijsbegeerte schuil achter 'lofzangen in proza'.

Tevens hebben de spinozisten - Bierens de Haan uitgezonderd - protest aangetekend tegen obscure taalpraktijken, zoals die van Bolland. In zijn drift aan te tonen dat het Nederlands de taal is van de zuivere rede heeft deze een geheel nieuw vocabulaire samengesteld, dat ook vandaag nog uitermate curieus moet worden geacht. Ook Bierens de Haan is niet geheel vrij van de taalzuiveringen die Bolland met 'een schitterende virtuositeit' introduceerde.^{lii} Voor de esthetici van Tachtig krijgt de wijsbegeerte daarmee echter juist een poëtische glans: Albert Verwey ziet in Bolland's taalgebruik voor het eerst 'de onpersoonlijkheid van het geschrevene' verdwijnen in 'de persoonlijkheid van het gesproken woord'. Tjitze de Boer spreekt na het horen van Bolland's oratie van 'dichterlijke ontboezemingen' en bespeurt in diens filosofische bespiegelingen 'een stemming die zich wel laat uitzeggen in een gedicht, maar niet overleveren als een leer'.

Oudere spinozisten als Marius Lotsy en Hendrik Betz hebben zich zowel vermaakt met als geërgerd aan het hocuspocusjargon waarvan deze filosofen zich zouden bedienen. Het 'woordenspel', debiteert Bolland in zijn *Collegium Logicum* (1905), 'is het hoogste - en diepste - waartoe een mensch kan komen'. De zuivere rede is niet mogelijk 'zonder de listigheid van woordenspel'.^{liii} De spinozist Betz ziet in het woordenspel van Bolland en Bierens de Haan echter 'een dieventaal ter misleiding der oningewijden'.^{liii} Zijn collega Lotsy meent dat Bolland en Bierens de Haan geen filosofie beoefenen, maar teksten produceren 'die als twee druppels water op echte filosofie lijken'. Met Spinoza menen ze dat de taal waarvan een filosoof zich bedient duidelijk moet zijn. Welnu, in die duidelijkheid hebben spinozisten zich met graagte gewenteld: vooral in polemieken met theologen, wetenschappers en politici wordt veelvuldig gebruik gemaakt van de alledaagse spreektaal en worden humor en ironie niet geschuwd. De buiten-academische wijsgerige richtingen - kantianisme, spinozisme en hegelianisme - hebben op hun eigen wijze geëxperimenteerd met de Nederlandse taal als filosofische taal. Voor de hedendaagse lezer klinkt die taal soms geexalteerd, soms gedateerd, en soms ronduit komisch. Over dat experiment merkt een taalkundige op:

"In een tijd waarin men meende dat de natuurlijke taal in vele opzichten tekort schoot - Nederlandse Esperanto-verenigingen komen van de grond, de uitgangspunten van de latere signifi sche beweging krijgen vorm - zette Bolland voor het wetenschappelijk ver toog juist z'n kaarten op die natuurlijke taal en poneerde als taal-immanent optimum het Nederlands. Ik moet bekennen dat ik het als neerlandicus toch wel eens jammer vind, dat toen niet in brede kring Bolland op z'n woord is geloofd".^{liv}

Al eerder, onder druk van deze 'vernederlandsing' van de filosofie, schafte de onderwijswet van 1876 de Latijnse taal definitief af als de verplichte academische taal waarin gefilosofeerd moest worden. De herleving van spinozisme en hegelianisme moet daarom ook worden opgevat als een groot experiment met de Nederlandse taal als filosofische taal.

10.5 Spinozisme: vormgever van heilsverwachtende oriëntaties in het fin de siècle

Het Nederlandse fin de siècle wordt beheerst door een streven dat Gerlof Verwey heeft gekenschetst als 'seculiere soteriologie': het uitdrukken van existentiële ervaringen van de tragische gespletenheid en het conflict tussen natuur en cultuur, authenticiteit en schijn, leven en geest, enzovoorts, in een seculiere heilsleer.^{lvi} Het besef van dat

tragische, gespleten, dualistische wereldbeeld loopt als een rode draad door de spinozistische beschouwingen. Met enige nostalgie wordt teruggeblikt naar het prehistorische tijdvak van 'het onbevangen mensdom' (Burger jr.) waar nog geen scheiding bestond tussen 'de twee sferen' (Bierens de Haan). Toch zijn de spinozisten optimistisch, omdat de tegenstellingen uiteindelijk zullen worden verzoend op zowel individueel, sociaal als kosmisch gebied. De wereld en de menselijke geest ontwikkelen zich immers naar evenwicht, harmonie en sociaal-politieke gerechtigheid ('equilibrium'). In die verzoening heeft de wijsbegeerte een cruciale functie omdat ze 'over een omweg heen, opnieuw het leven in harmonie met de instinkten [kan] brengen', zoals een tijdgenoot opmerkte.^{lvii}

In die verwachting, schrijft Verwey, wordt de wetenschap gezien als een instrument dat ons vooruit brengt, omdat zij ons deze wet, en daarmee het doel en de zin van de wereldontwikkeling doet inzien. Dit verschijnsel van seculier-wetenschappelijke heilsverwachtingen vinden we omstreeks 1900 in tal van gedaantes, waaronder het psychisch-monisme van Gerard Heymans, maar ook het wetenschappelijk socialisme. Samen met de irrationalistische 'petites religions' bepleiten die rationeel-verlossende varianten 'een alternatief voor enerzijds het protestantisme en katholicisme en anderzijds voor de kritische wetenschap en filosofie': 'Zij laten zich in zekere zin verstaan als substituten in een wereld die leed onder de vloek van spirituele verschraling en naar een 'zeitgemasse' vervanging zocht', aldus Verwey.^{lviii} Indien deze elementen zich laten lezen als een karakterschets van het fin de siècle, dan moeten we opnieuw vaststellen dat spinozisten vooruitlopen op die stemming.

Dit geldt met name voor de antiklerikale fase van het spinozisme in Nederland, dat wil zeggen voor de periode 1855-1880. De spinozisten verbinden hun seculiere heilsleer met de natuurwetenschap die ons leert hoe de wereld in elkaar steekt en hoe we vooruit kunnen geraken in de richting van harmonie en gerechtigheid: een 'Paradijs op deze Aarde' is mogelijk, meent Van Vloten in 1855; de mensheid nadert haar humanistische eindbestemming, schrijft Burger enkele jaren later; het monistische tijdvak staat voor de deur, juicht Moleschott. De mensheid nadert zijn ontknoping, en het is daarom zaak de hinderpalen weg te nemen die de noodzakelijke gang van de geschiedenis blokkeren, zoals de kerken en de theologie. Spinozisme is in die fase wel degelijk een alternatief voor het christendom, maar ook voor de kritische filosofie van Kant die de gespletenheid van de moderne beschaving juist bestendigt. Dat spinozisme een alternatief vormt, wist ook Van Vloten: "Gewis, hun Hemel geven wij prijs, maar wij zullen daarentegen trachten ons steeds meer een Hemel op Aarde te scheppen".

Ook Laqueur beschouwt de teloorgang van de grote religies van cruciaal belang voor een goed begrip van het fin de siècle, maar voegt daar direct aan toe dat de erosie van het christendom al eerder in de negentiende eeuw is begonnen.^{lix} In die afkalving van het christendom, in de pogingen 'de onhoudbaarheid te bewijzen der daagsche opvattingen omtrent de menselijke natuur en vanzelfsprekende waarheid', zoals Jan Land terecht opmerkte, hebben spinozisten de eerste viool gespeeld. Hun sloopwerk gaat vooraf aan het fin de siècle, schept de voorwaarden van de stemming van het fin de siècle. Ook de merkwaardige hutspot van nostalgie ('paradise lost') en vooruitgangsoptimisme ('paradise regained'), die Laqueur kenmerkend acht voor de periode omstreeks de eeuwwisseling, vinden we terug in de vele epistels van de Nederlandse spinozisten. Ze zagen zichzelf niet als nihilisten of als 'zigeuners in de zedenkunde', maar als innovators die impulsen wilden geven aan een stagnerende cultuur. Ook dit facet vindt Laqueur een wezenlijk kenmerk van het fin de siècle.

Maar niet alleen de wetenschap biedt een weg waarlangs heil en verlossing dichterbij kunnen worden gebracht. Verwey bespeurt omstreeks 1900 nog twee seculiere, soteriologische orientaties: kunst en wijsbegeerte. Opmerkelijk is het gegeven dat het spinozisme, na het loslaten van haar scientistische preoccupaties, zich juist filosofisch weet te verdiepen. De verschuiving van een antitheologisch vertoog naar een antiscientistisch vertoog die zich na 1880 binnen het spinozisme voltrekt, wijst op een verandering van strategie: authenticiteit en harmonie ('Einheitlichkeit') staan nog altijd voorop, maar nu is het de wijsbegeerte alleen die de weg moet wijzen naar het equilibrium. De natuurkunde wordt verlaten ten gunste van een duik in de filosofische literatuur. Het gemis aan tekstedities en vertalingen van Spinoza's werken wordt in deze periode dan ook danig gevoeld. Omstreeks 1900 zijn Spinoza's filosofische geschriften alle in goedkope handelsedities verkrijgbaar. Ook de opkomst van wijsgerige verenigingen illustreert de gedachte dat het juist de filosofie is die biedt 'wat ieder vandaag weten moet', zoals De Sopper in 1908 noteert.

Eenzelfde strategische verschuiving vinden we in de tijdschriften rondom *De Nieuwe Gids*: oude literatoren als Multatuli, Van Limburg Brouwer en Vosmaer stonden nog ongekend optimistisch ten opzichte van de wetenschappen. Voor de Tachtigers echter zijn kunst en schoonheid autonome wegen naar het geviseerde heil en wordt de wetenschap verbannen naar de mestvaalt van de geschiedenis. In de poging het spinozisme te verbinden met het esthetische en antiwetenschappelijke klimaat van een nieuwe radicale beweging, blijken drie opties mogelijk. De eerste optie, verdedigd door Lotsy, is een poging tot het verzoenen van wetenschap en kunst: wijsbegeerte is 'wetenschappelijke kunst'. De filosoof moet even streng redeneren als de wetenschapper en weet dat hij bewijzen voor zijn stellingen moet geven. Het staat hem echter vrij om dat materiaal, net als een kunstenaar, te interpreteren naar eigen inzichten. Dat resultaat behoeft, net als in de kunst, andersdenkenden niet noodzakelijkerwijs te overtuigen. In Spinoza's wijsbegeerte komt die combinatie tot uitdrukking: Spinoza denkt objectief en wetenschappelijk, en past de resultaten van zijn denken toe op velerlei terrein. In zijn poging het scientistische en antiscientistische vertoog te combineren boekt Lotsy echter weinig succes. Na 1900 horen we nog maar weinig van hem.

Meer indruk maakt de optie van Bierens de Haan: wijsbegeerte is kunst. Denkbeelden zijn net als kunstwerken uitingen van persoonlijke subjectiviteit. Het denken is pure hartstocht, de geest is pure activiteit. De kunstenaar openbaart zichzelf in termen van schoonheid, de denker openbaart zichzelf in termen van waarheid: "Ik stelde dus een parallel tusschen denker en kunstenaar vast". Wijsbegeerte is de hartstocht van de taal, geeft uitdrukking aan het muzikale karakter van de taal. Spinozisme, of beter een levensleer naar de beginselen van Spinoza, is het reflecteren op en het doorleven van hartstocht en spontaniteit - een ode van het denken aan het denken. Willem Meijer wijst ten slotte zowel de wetenschap als de kunst af als wegen waarlangs heil en oorspronkelijkheid kunnen worden bereikt. Hij verwijt wetenschappers eenzijdigheid en kwade trouw, en aan de 'kunstdweepers' van zijn dagen maakt hij helemaal geen woorden vuil. Want alleen via de systematische wijsbegeerte van Spinoza kan men heil en betekenis vinden als 'deel van 't Aleene'. In de opties van Lotsy, Bierens de Haan en Meijer komen de drie verschillende soteriologische varianten die het Nederlandse fin de siècle kenmerken alle aan bod. Opnieuw wordt spinozisme niet eenduidig gerecipieerd maar gelouterd, in overeenstemming gebracht met de vragen en problemen des tijds. Opnieuw biedt spinozisme een spiegel waarin het Nederlandse geestesleven zich reflecteert.

Toch kunnen de spinozisten omstreeks 1900, in tegenstelling tot twintig jaar eerder, niet worden gerekend tot de grote 'kwartiermakers van het Nederlandse geestesleven', zoals Verwey terecht heeft opgemerkt. Hij wijst Heymans, Verwey en Bolland aan als de belangrijkste protagonisten van respectievelijk de wetenschappelijke, de artistieke en de wijsgerige heilsverwachting. Optimistische oriëntaties, die ver zijn verwijderd van het pessimisme en decadentisme die doorgaans aan het fin de siècle worden toegeschreven:

"In deze positief-soteriologische oriëntatie lag een verbindend element tussen deze kwartiermakers van het Nederlandse geestesleven rond 1900; de wegen waarlangs zij het geviseerde heil dichterbij dachten te brengen waren echter verschillend, om niet te zeggen, incompatibel: wetenschap, speculatieve wijsbegeerte, kunst en sociaal-politieke hervorming. [...] De tragisch-vitalistisch-naturalistische visies die in Nietzsche en Freud enerzijds en in het Franse degenerationisme anderzijds representatief vertolkt werden, hebben, naar verhouding, in het Nederlandse fin de siècle geen grote echo gevonden [...]. Het lijkt me dan ook niet te gewaagd te stellen dat er in de context van de cultuur van het Europese fin de siècle niets is dat vergeleken kan worden met de opmerkelijke conjunctie van artistieke, wetenschappelijke, filosofische en quasi-religieuze ('spiritualistische') idealen, samen te vatten onder de paraplueterm van 'Harmonie' of 'Equilibrium', zoals deze rond 1900 in Nederland bestond".^{lx}

Die doorbraak van een equilibrium- of eenheidsdenken omstreeks 1900 - in de literatuur ook wel omschreven als 'monisme'^{lxi}, 'krypto-spinozisme'^{lxii}, 'intermediatisme'^{lxiii}, 'immediatisme'^{lxiv}, 'interconnectedness'^{lxv} - werd voorbereid door een opleving van het wijsgerige denken, en met name van het spinozisme, in de tweede helft van de negentiende eeuw. Dat het optreden van Heymans, Verwey en Bolland samenvalt met de publicaties van Spinoza's werken in het Nederlands is meer dan een toevallige samenloop van omstandigheden. In Groningen en Leiden dragen Van der Wijck en Land hun professoraat over aan respectievelijk Heymans en Bolland waarmee het monistische denken, dat zolang de buitenacademische filosofie in zijn greep had, eindelijk een academische status verwerft. Die status wordt nog eens bevestigd als Van der Wijck in 1906 een eredoctoraat uitreikt aan Willem Meijer. Heymans' psychisch-monisme, waarin kantianisme en spinozisme met elkaar worden verbonden, en Bolland's zuivere rede, een overwinning van Kant en Spinoza door Hegel, zijn schatplichtig aan een halve eeuw van Spinoza-koorts waarin het verlangen naar authenticiteit en 'Einheitlichkeit' het leidmotief vormde. Het spinozisme heeft in dat streven steeds gefungeerd als een katalysator of aanjager van het wijsgerige denken. Maar ook als katalysator van een wijsgerige infrastructuur waarin verenigingen, tijdschriften en professioneel wijsgerig onderzoek tot verdere bloei konden geraken.

Bierens de Haan ziet het juist als hij Spinoza aanmerkt als 'de aanspoorder der filosofische gedachte', die samen met Hegel 'veler oogen opende voor filosofische waarheid, die het exacte werk der vakkundige kennis te boven gaat'. Even juist is zijn constatering dat de 'Spinozistische grondgedachte' niet los kan worden gemaakt van 'een religieuze verheffing'.^{lxvi} Het onderscheid dat hij vervolgens aanbrengt tussen 'oud-Spinozisme' (het antiklerikale vertoog van Van Vloten en de zijnen) en 'nieuw-Spinozisme' (het antiscientistische vertoog van zichzelf en de idealisten) doet echter niets af aan de specifieke functie die het spinozisme heeft gekend: de emancipatie van zichzelf (en vervolgens de samenleving), door middel van het vrije filosofische denken, ten

opzichte van *alle* vervreemdende en koloniserende vertogen. Gedreven door levensbeschouwelijke, intermediatistische en sotoriologische motieven, of hoe we ze ook willen noemen, kenmerkt het Nederlandse fin de siècle zich bij uitstek door een spinozistisch karakter. Spinozisme is inderdaad 'een veelkoppig monster', en men kan inderdaad, om Deleuze in herinnering te roepen, spinozist zijn zonder het zelf te beseffen. Spinozisme *is* wijsgerige beweging. Wellicht heeft Van der Wijck in zijn Spinoza-voordracht van 1877 dan ook een juiste verklaring gegeven voor de doorbraak van het spinozisme als cultuurkritiek in Nederland:

"Snoodheid, traagheid en domheid spannen voortdurend samen om de wereld naar beneden te trekken. De volksvooroordeelen moeten [dus] geprikkeld en geergerd, de tirannie van gewoonte en heersende meening moet gebroken worden, zal het leven der menschheid een gestadige verjonging en vernieuwing ondergaan: vrijheid van discussie, die den blik verruimt; wrijving van denkbeelden, die zaden van twijfel strooit".^{lxvii}

Zo bezien is spinozisme veel meer dan louter de wijsbegeerte van Spinoza. Tekenend is dan ook dat spinozisme en hegelianisme na 1900 in doctrinair opzicht nauwelijks van elkaar verschillen, en dat achter de verschillende wijsgerige richtingen een 'fundamentele consensus' schuil gaat.^{lxviii} Die fundamentele consensus vinden we niet alleen terug in 'Een wijsgeerige beweging in Nederland' (1907), maar ook in de gedeelde opvatting van filosofie als levensleer. Later dan waar ook in Europa krijgen een filosofisch leven en een filosofische infrastructuur in Nederland omstreeks de eeuwwisseling gestalte. Met de stichting van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* in 1907 heeft de wijsbegeerte eindelijk haar zwaar bevochten autonome status. Die erkenning volgt op een halve eeuw van wijsgerige beweging en beroering waarin het spinozisme als katalysator, aanjager en inspiratiebron kon worden gehuldigd.

Deze specifieke verwerking van de filosofie, als cultuurkritische levensleer, heeft niet alleen grote consequenties gehad voor de grondstemming van het fin de siècle, maar ook voor de ontwikkeling van het wijsgerige denken in Nederland. Als Frits Staal in 1986 betoogt dat de Nederlandse filosofie het absolute dieptepunt van 'onwereldsheid' vormt door haar religieuze, op verlossing gerichte karakter, en haar gerichtheid op een andere wereld dan de werkelijke, horen we de echo's van het spinozisme nog opklinken.^{lxix} Tegenstanders van die opvatting, zoals Jan Willem Duyvendak, waarderen die rol. Hij beweert dat de theologische preoccupaties van de Nederlandse wijsbegeerte inderdaad debet zijn geweest aan de publieke en culturele rol die wijsgeren in Nederland tot ver in de jaren zestig hebben gespeeld. Hij doelt hier op 'betrokken' of geëngageerde vormen van filosofie die de 'totaliteit des levens' als uitgangspunt hebben. Hij treft zulke 'totaliserende maatschappijcritici' aan in stromingen als het existentialisme en het marxisme die opnieuw ook buiten de universiteiten veel aandacht kregen.^{lxx} Ook Remieg Aerts bespeurt in het culturele leven omstreeks 1900 het transformeren van culturele onvrede 'in een moreel gebod tot meliorisme, een merkwaardig verschijnsel dat ook kenmerkend is voor de Nederlandse cultuurkritiek in de jaren dertig, veertig en vijftig'.^{lxxi} Juist deze totaliserende maatschappijkritiek lag ten grondslag aan de oprichting van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, en alleen in hun gedeelde sotoriologische verlangens konden Nederlandse wijsgeren eensgezind toetreden tot de redactie van dit 'kultuurblad'.

Tot op de dag van vandaag, schrijft de Britse filosoof Michael John Petry, kenmerkt het wijsgerig leven in Nederland zich door de tweedeling tussen de universitaire wijsbegeerte en de niet-professionele geschiedbeoefening. Ook

hedendaagse studiegroepen, vervolgt hij, 'doen me denken aan de loges en genootschappen die gedurende de hele achttiende en negentiende eeuw in geheime bijeenkomsten radicale denkbeelden koesterden en verspreidden'.^{lxxii} De door velen bezongen bloei van het wijsgerig leven in Nederland rond 1900, alsmede de brede belangstelling voor wijsgerige thema's in de samenleving, zijn dan ook ondenkbaar zonder het bezielende enthousiasme waarmee 'Spinoza's familie' de wijsbegeerte - als cultuurkritiek en heilsverwachting - onder de aandacht van het Nederlandse publiek bracht.

noten bij hoofdstuk 10:

-
- i...W. Laqueur, *Fin-de-siecle. Once More With Feeling*, *Journal of Contemporary History* 31 (1996) 5.
- ii...Geciteerd in Remieg Aerts, *Op zoek naar een Nederlands fin de siecle*, *De Gids* 156 (1993) 91.
- iii...Geciteerd in A. en M. Nordau, *Max Nordau. A Biography* (New York 1943) 405.
- iv...Laqueur (1996) 12.
- v...Geciteerd in: Kees Struyker Boudier, *Katholiek wijsgerig leven rondom 1900*, Krop & Thissen (1996) 67.
- vi...Idem, 10.
- vii...Over het problematische karakter van de term 'fin de siecle', zie Piet Blaas, *Het paradigma van de eeuwwende*, *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden 1992-1993* (Leiden 1994) 43-55.
- viii...Kees Struyker Boudier (1996) 67. Deze opvatting vindt steun bij veel historici. Zie hiervoor tevens W.E. Krul, *Nederland in het fin de siecle. De stijl van een beschaving*, *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 106 (1991) 581-594.
- ix...Peeters (1996) 124.
- x...Krop (1996) 3.
- xi...Commers (1991) 37-38.
- xii...Siffle (1869) 75.
- xiii...Criticus (1880) 80.
- xiv...Zie Krop (1996) m.n. 4-19.
- xv...Zie Steen (1938-1939).
- xvi...Wils (1997) 47-48.
- xvii...Commers (1991) 34.
- xviii...Ernst Haeckel, *Inleiding, Moleschott Jubileum Uitgave van De Dageraad 1892* (herdruk Rotterdam 1993), niet gepagineerd.
- xix...J.P. Kruijt, *De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken* (Groningen-Batavia z.j.) 173.
- xx...Godwin (1994) xi-xii.
- xxi...Over De Sopper, zie Ferd. Sassen, *In memoriam Prof.Dr. A.J. de Sopper*, *Tijdschrift voor Filosofie* 22 (1960) 477-480.
- xxii...A.J. de Sopper, *Hegel en onze tijd* (Leiden 1908) 8.
- xxiii...Idem, 1-9.
- xxiv...P.D. Chantepie de la Saussaye, *De Moderne Theosophie, Geestelijke Stroomingen* (tweede druk, Haarlem 1914) m.n. 219-242.
- xxv...Anton Constandse, *Het anarchisme in de Nederlanden*, *Anar-*

-
- chisme: inspiratie tot vrijheid. Essays* (Amsterdam 1981) 200-217.
- xxvi...Zie onder anderen Peters (1996) en Dominico Losurdo en Siebe Thissen, *De Italiaanse eenwording en de bekoring van het hegelianisme, Wijsgerig Perspectief* 35 (1994-1995) 161-164.
- xxvii... Over Hessing zie L.W. Guldemond, Jacob Hessing en het Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede, *Mare* (Leids Universiteitsblad, 1 december 1994); en *Het Bollandgenootschap en de Hegelse filosofie na 1900*, Krop en Thissen (1996) 145-158.
- xxviii...Over Meng, zie Thissen (1994) 86-88.
- xxix...Schuster (1905) deel 2, 527-540.
- xxx...Zie Siebe Thissen, Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol (1850-1922), *Krisis. Tijdschrift voor Filosofie* 15 (60, 1995) m.n. 30-39.
- xxxi...Over de verhouding tussen theosofie en 'Hegelarij' zie tevens M.W. Mook, *Theosofisch-Hegeliaansche opstellen* (Amersfoort 1913).
- xxxii...De Sopper (1908) 86.
- xxxiii...Hakim Bey, *Temporary Autonomous Zones* (New York 1994).
- xxxiv...De Sopper (1908) 84.
- xxxv...Idem, 12.
- xxxvi...Ibidem.
- xxxvii...Zie J. Hoving, *Levensherinneringen van een vrijdenker: jeugd* (Antwerpen 1934) 128 e.v.
- xxxviii...Idem, 125.
- xxxix...Aerts (1993) 99.
- xl...Stef Severt, 'Leids misbaar': het antisemitisme van G.J.P.-J. Bolland, Krop & Thissen (red.), 159-176.
- xli...Zie J.D. Bierens de Haan, *De strijd tusschen idealisme en naturalisme in de 19e eeuw* (Haarlem 1929).
- xlii...P.B.M. Blaas, *Ter inleiding. De filosofie van het fin de siecle*, Krop en Thissen (1996) 1-2.
- xliiii...Hugenholtz (1903) 179-180.
- xliv...Kees Schuyt, *Spinoza, het ecologische denken en de verandering van levensstijl* (Delft 1993) 1.
- xlv...Arne Neass, *Spinoza and the Deep Ecology Movement* (Delft 1993).
- xlvi...Marius de Geus, *Politiek, milieu en vrijheid. Over de onbeheersbaarheid van de milieucrisis, de rusteloze afvalmaatschappij en de noodzaak van een telescopische ecostaat* (Utrecht 1993) 174-177.
- xlvii...Peeters (1993) 10.
- xlviii...Citaat van H.W. Heuvel, geciteerd in Kruijt (z.j.) 173.
- xlix...Schuyt (1993) 10-11.
- l...Zie Henk Oosterling en Siebe Thissen (red.), *Chaos ex Machina. Het ecosofische werk van Felix Guattari op de kaart gezet* (Rotterdam 1998).
- li...Henri Krop, *De wijsbegeerte en het Nederlands*, M.J. Petry en Henri Krop (red.), *Register*, op de reeks *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*, deel 21 (Baarn 1993) 111-112.
- lii...Bierens de Haan (1929) 214.
- liiii...Bolland (1905) 130, 800.
- liv...De Sopper (1908) 53.
- lv...J. Noordegraaf, Was Bolland taalgek? Over morfologie en ideologie, () 194.
- lvi...Zie Gerlof Verwey, *Heymans en het equilibriummodel*.

Wetenschappelijke sotoriologie in het fin de siecle, in: Krop en Thissen (1996) 177-208 en Verwey (1998) 9-70.

lvii...Hoving (1934) 125.

lviii...Idem, 180.

lix...Laqueur (1996) 16, 23.

lx...Verwey (1998) 69.

lxi...Zie F. Domela Nieuwenhuis, *Het Monisme of de Eenheidsleer* (Amsterdam 1905); J.A. der Mouw, *Kritische studies over psychisch monisme en nieuw-hegelianisme* (Leiden 1906); B. Damme, *Iets over eenige Monisten en het Monisme* (Gouda 1916).

lxii...Verwey (1996) 179.

lxiii...Zie Charles Fort, *The Book of the Damned* (New York 1919).

lxiv...Zie Hakim Bey, *Immediatism* (Edinburgh-San Francisco 1994).

lxv...Zie Schuyt (1993).

lxvi...Bierens de Haan (1929) 213-219.

lxvii...Aldus Van der Wijck in zijn poging de ervaring van het spinozisme te verklaren, zie hoofdstuk zes.

lxviii...Zie Henri Krop, *Filosofie als levensleer. De spinozistische en hegelsche beschouwingwijze in het Interbellum, Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 9 (1998) 33.

lxix...Jan Willem Duyvendak, *Godsdienst als het grootste kwaad. Over de publieke rol van Nederlandse filosofen (1945-1975)*, *Krisis. Tijdschrift voor filosofie* 15 (60, 1995) 41-42.

lxx...Idem, 47-49.

lxxi...Aerts (1993) 101.

lxxii...Michael John Petry, *De wijsbegeerte in Nederland: Assepoester der wetenschappen of de wellevenskunst der burgers*, Ronald van Raak, Henri Krop, Wiep van Bunge en Hans Blom (red.), *Wijsbegeerte in Nederland in de twintigste eeuw* (Rotterdam 1999) 128.