

## HOOFDSTUK 2

### HET GEHEIME GENOOTSCHAP VOORBIJ. 'NATUURLIJKE GODSDIENST' EN SPINOZISME

*"Vermoedelijk zal het den lezers van dit blad niet onverschillig zijn, iets nader bekend te worden met het leven en de denkbeelden van onzen grooten landgenoot Baruch de Spinoza, wiens ideeën een echt-maconnieken geest ademen, ja ten volle passen in het stelsel der vrijmetselarij".*

(W.F.P. Enklaar, *Maconniek Weekblad*, 1897)

#### 2.1 Spinozisme en occultisme

Met bovenstaande woorden opent de huisarts en macon Willem Enklaar in 1897 een serie artikelen over het leven en werk van Spinoza.<sup>i</sup> Iedere historicus of filosoof, wil hij zich richten op een receptie van het spinozisme, komt al spoedig in aanraking met verborgen of geheime genootschappen, zoals vrijmetselaarsloges. Zelden behoorde de leer van Spinoza toe aan de gevestigde filosofische, theologische of maatschappelijke orde. Vaak floreerde zij in informele gezelschappen, die veelal onttrokken bleven aan het oog van het gemene publiek. Spinoza leefde en werkte in een clandestiene cultuur waarbinnen handgeschreven teksten werden uitgewisseld en vaak groepsgewijs bestudeerd. In een helder essay toont Wiep van Bunge aan in welke mate de Nederlandse clandestiene cultuur van de zeventiende en achttiende eeuw diende als medium voor de radicale verlichting.<sup>ii</sup> Hij merkt met name Spinoza aan als een van de belangrijkste bronnen: zo blijkt het meest beruchte clandestiene manuscript uit het atheïstische circuit, *Le traite des trois imposteurs*, schatplichtig aan Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* en aan een aanhangsel van het eerste boek van de *Ethica*. Van dit manuscript waren tal van verschillende versies in omloop. In varianten van het bedriegersthema, zoals die van Christian Kortholt uit 1680, werd Spinoza zelf als een van 'de bedriegers' opgevoerd.<sup>iii</sup>

Het mag dan ook geen verwondering wekken dat Spinoza-vorsers belangstelling aan de dag leggen voor occulte of clandestiene stromingen en manuscripten ten tijde van Spinoza's leven. In 1916 presenteert Willem Meijer - met Bierens de Haan de belangrijkste spinozist van de eeuwwende - een studie van de zeventiende eeuwse Rozenkruisers en hun relatie tot Spinoza.<sup>iv</sup> Meijer, zelf een bevlogen vrijdenker, beschouwt dit genootschap als een richtinggevend organisatiemodel, als een vroege voorloper van de door hem bepleite wijsgerige kringen, vrijdenkersgenootschappen en opvoedkundige verenigingen - vrijplaatsen waar de volksverlichting ter hand kan worden genomen:

"De koopman, de priester en de soldaat kunnen ieder op hun wijze veel menschen te zamen brengen, maar het eigen belang, het geloof en het geweld kunnen geen duurzame vrede stichten. Dat kan alleen de vera philosophia".<sup>v</sup>

Met zijn 'ware filosofie' doelt Meijer op het spinozisme. Occultisme, hermetisme, theosofie, Rozenkruiserij en andere verborgen stelsels van zingeving - de zogenaamde 'petites religions' of 'cults' - maken gedurende het fin de siècle weliswaar een opvallende herleving door, maar Meijers voorkeur gaat expliciet uit naar een netwerk

van publieke, laagdrempelige verenigingen. Zo werkt hij gedreven aan de oprichting van de vereniging Het Spinozahuis (1897), wordt hij haar eerste secretaris, en speelt hij als bevlogen spreker een aanzienlijke rol in het verenigingsleven van vrijdenkers en filosofieliefhebbers. Toch wordt hij nog bij zijn dood een 'macon zonder schootsvel' genoemd - een gesecculariseerde genootschapdenker, iemand die handelt vanuit 'den geest der Rozenkruisers', zoals een secretaris van de Vereniging Het Spinozahuis in 1922 opmerkt.

In de eerste decennia van deze eeuw maken onderzoekers dankbaar gebruik van nieuwe historische en bibliografische studies - het zijn met name de werken van de vrijdenkers Meijer en Koenraad Meinsma die hier moeten worden genoemd.<sup>vi</sup> Opvallend is het feit dat Meijer, ondanks zijn wetenschappelijke staat van dienst, zelf geen nieuwe biografie van Spinoza publiceert. Die taak wordt overgelaten aan Antoon Vloemans (1898-1968), de popularisator van Spinoza in het tijdvak tussen de twee wereldoorlogen. Net zomin als Meijer en Meinsma echter speelt ook Vloemans een rol van betekenis in de gevestigde wijsbegeerte. Verhoeven wijt zijn afwezigheid in de Nederlandse canon aan het feit dat ook Vloemans' filosofie in laatste instantie een heilsleer is:

"Vooreerst wordt aan de filosofie zonder omhaal een wetenschappelijk karakter toegekend en vervolgens wordt voor haar toch als vanzelfsprekend een heel bijzondere plaats onder de wetenschappen ingeruimd zonder dat die paradoxale eis nader verklaard wordt. Die bijzondere plaats schijnt haar toe te komen vanwege haar totaal, religieus karakter waardoor zij als een echte heilsleer aanspraak maakt op wat in kringen van expressiedeskundigen 'de hele mens' genoemd wordt. Hiermee wordt een greep gedaan naar dimensies die zich allerminst voor nauwkeurige en wetenschappelijke afbakening lenen".<sup>vii</sup>

In zijn kloeke biografie, *Spinoza*, gaat Vloemans uitvoerig in op de occulte wortels van het spinozisme, al worden feit en fictie niet altijd even goed van elkaar onderscheiden.<sup>viii</sup> Met veel sympathie voor zijn onderwerp brengt hij Spinoza in relatie tot de leef- en denkwereld van de Rozenkruisers en de kabbalisten, maar moet hij uiteindelijk concluderen dat harde bewijzen voor een mogelijk occultisme bij Spinoza ontbreken. En trouwens, merkt Vloemans op, noemde Spinoza de kabbalisten geen 'beuzelaars die werkelijk weten vermengen met zelfbedrog'?

Ook besteedt Vloemans aandacht aan de erfgenamen van de Rozenkruisers, de vrijmetselaars, en stuit hij op de invloed van de Britse radicaal en cryptospinozist John Toland. Toland, een gepassioneerde liefhebber van loges en genootschappen, kneedde zijn loges naar het model van The Invisible College, de voorloper van Newtons Royal Society. Dit Onzichtbare College was onmiskenbaar geïnspireerd door de verlichte utopie van Francis Bacon, *New Atlantis*, waarschijnlijk geschreven in 1624, waarin het leven van de utopische gemeenschap Bensalem - een eiland in de Stille Zuidzee - wordt geschetst. De geestelijke en spirituele leiding van deze gemeenschap berust bij de Vaders van Salomons Huis die een gedegen kennis van de natuur voorstaan als voorwaarde voor zedelijke en maatschappelijke vooruitgang.<sup>ix</sup>

Al voor de officiële stichting van de vrijmetselarij (1717) onderhield Toland contacten met dit Onzichtbare Genootschap, via de natuurkundige en newtoniaan Henri Oldenburg.<sup>x</sup> In Oldenburg ontmoeten we een criticus van Spinoza die van 1661 tot aan hun beider dood in 1677 met de Nederlandse filosoof correspondeerde over de aard en methode van wetenschappelijk onderzoek.<sup>xi</sup> De Royal Society werd in 1660 opgericht vanuit een baconiaanse geest, met als doel een nieuwe of experimentele filosofie te

ontplooiën, die vooruitgang in de wetenschap mogelijk zou maken. Naast het verzamelen en classificeren van data dienden de bevindingen ook praktisch te worden toegepast in de samenleving.

Maar toen de Royal Society openlijk aan het daglicht trad, had het genootschap al een periode van verborgenheid achter de rug. Net als in de wereld van Cagliostro en Paracelsus, de wereld van de occulte wetenschappen, onderzochten geleerden allerlei zaken in het verborgene en konden louter toegewijde adepten worden ingewijd in de tempel van de wetenschap. Vloemans bespeurt in deze verborgen kringen 'banden van broederlijkheid', noodzakelijk 'in den zwaren strijd die de jonge wetenschap tegen de machten der overlevering kreeg te doorstaan'. Hij constateert echter dat de briefwisseling tussen Oldenburg en Spinoza verre van geheimzinnig was en acht het niet aannemelijk dat beiden zich profileerden als broeders of macons.

Spinoza schuwde de publiciteit omdat hij voortdurend op zijn hoede was voor de verpletterende krachten van de sociale controle en de traditie. Van een publieke rol en een publieke verspreiding van zijn denkbeelden was hij niet gecharmeerd. Of zoals Wim Klever opmerkt:

"Spinoza verbiedt zijn vrienden niet om anderen deelgenoot te maken van zijn kennis, doch maant hen wel dit alleen te doen wanneer zij zich vooraf overtuigd hebben dat het hun tot heil zal strekken en zij dus geen vergeefse arbeid doen, arbeid die in een vijandige tijd waarin men leeft, voor henzelf ook gevaarlijk zou kunnen uitpakken".<sup>xii</sup>

Spinoza deelde met het occultisme van zijn tijd het besef dat nieuwigheden in alle voorzichtigheid moesten worden besproken en dat een kleine, stille kring van ingewijden de voorkeur verdiende boven publieke redenaars, waartoe hij de filosoof Leibniz rekende, die zich al te gaarne bepruikt en bepoederd liet rondtrouwen langs de Europese vorstenhuizen. Hij ambiëerde geen publieke rol, sloeg een aanbod af hoogleraar te worden in Heidelberg, bepleitte voorzichtigheid en stimuleerde een onopvallende, collectieve studie van zijn denkbeelden. Zijn zegel droeg dan ook het woord 'caute'.

De eerste spinozisten, een kleine kring rondom de Amsterdamse koopman Simon de Vries (1633/34-1667), bestudeerden Spinoza's handschriften en geschriften en raadpleegden Spinoza indien verheldering of toelichting wenselijk werd geacht. Spinoza noemde het opereren van de kring-De Vries 'zeer verstandig'.<sup>xiii</sup> Verstandig, omdat het repressieve intellectuele klimaat openlijke gedachtewisselingen frustreerde en tegenwerkte. In een essay over de censuur die Spinoza's werken ten deel viel in de Republiek merkt Jonathan Israel op dat Spinoza 'volstrekt realistisch' was in zijn pleidooi voor de allergrootste voorzichtigheid:

"Zijn boeken konden niet geadverteerd worden en niet in etalages worden neergelegd [...], zij konden niet worden besproken in Nederlandse periodieken. Ook konden Spinoza's boeken niet worden geciteerd en waren verwijzingen naar zijn werk in academische debatten onmogelijk. Onmiskenbaar beïnvloedde deze censuur de wijze waarop Spinoza zelf dacht over zijn publicaties en zijn werk - hij zag zich gedwongen een grote omzichtigheid in acht te nemen en was verplicht zijn toevlucht te zoeken in een veelvoud van heimelijke tactische zetten".<sup>xiv</sup>

Voor het een goed begrip van het negentiende-eeuwse spinozisme en de verstrengeling met een clandestiene of verborgen cultuur, is het zinvol een van de oudere filosofische media nader te beschouwen: de vrijmetselaarsloge. Dit hoofdstuk kan tevens worden opgevat als een handreiking aan uiteenlopende filosofen en historici -

waaronder Margaret Jacob, Leo Apostel, Joscelyn Godwin, Hakim Bey en Anton van de Sande - die allen op een eigen wijze ervoor hebben gepleit ook de vrijmetselarij te betrekken in de ideeëngeschiedenis en de geschiedenis van de filosofie.<sup>xv</sup>

Ik besef terdege dat deze aansporing niet onomstreden is. Wijnand Mijnhardt bijvoorbeeld meent dat menig onderzoeker de neiging vertoont het belang van de loges te overschatten; hij stelt dat van andere culturele genootschappen, zoals de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, een grotere stimulans is uitgegaan.<sup>xvi</sup> Ook maakt hij kanttekeningen bij de gedachte dat de loges 'eilanden van radicaal denken in een zee van gematigdheid' zouden zijn<sup>xvii</sup> - een stelling die onder anderen wordt verdedigd door de Amerikaanse historica Margaret Jacob.<sup>xviii</sup> Toch, zoals we zullen zien, fungeren enkele loges wel degelijk als 'radicale eilanden'. Het huldigen van een radicale wijsbegeerte, zoals het spinozisme, hoeft nog niet te resulteren in een subversieve stellingname op politiek terrein. Veel spinozisten blijken opvallend behoudend in het politieke en maatschappelijke leven.

Desondanks verdienen de loges onze belangstelling. Apostel maant de onderzoeker zich niet te verliezen in idiosyncratische interpretaties van deze of gene vrijmetselaar, maar het interne leven van de loge te beoordelen: bestudeer denkers en kunstenaars en tracht de gemeenschappelijke kenmerken van hun systemen of creaties op te sporen.<sup>xix</sup> Ook bij Godwin vinden we deze aansporing, al is hij zich bewust van het pionierswerk dat nog moet worden verricht: "Academisch onderzoek naar esoterisme is zo nieuw dat er nog geen conventies bestaan over hoe dit onderzoek het best kan worden verricht".<sup>xx</sup> Anton van de Sande ten slotte, organisator van een congres over de vrijmetselarij te Nijmegen in 1992, meent ook dat het nog te vroeg is voor een definitieve beoordeling van de rol van de loges in de cultuurgeschiedenis:

"In onze geschiedenisboeken wordt dan ook zelden of nooit over vrijmetselaars gesproken. De stiefmoederlijke behandeling die haar in de cultuurgeschiedenis ten deel is gevallen, heeft van de maconnerie een soort Assepoester gemaakt. Of de loges inderdaad een bijzondere rol hebben gespeeld in de gemeenschap, kunnen we pas ontdekken wanneer haar glazen muiltjes uit de geschiedenis te voorschijn worden gehaald".<sup>xxi</sup>

## 2.2 Logecultuur en wijsbegeerte

Sinds de dood van Spinoza konden pro-spinozistische opvattingen slechts mondjesmaat worden geventileerd. Het begrip 'spinozist' was hier ten lande een courant scheldwoord voor hen die zich ophielden in de marges van de samenleving; waar conventionele opvattingen omtrent God, de mens en de wereld op de nodige scepsis konden rekenen. Spinoza's leer werd gewoonlijk tussen de regels door gepropageerd, bijvoorbeeld in tractaten over de logica, in wijsgerige romans en in clandestiene handschriften.<sup>xxii</sup> Uitgesproken spinozisten konden maar al te vaak rekenen op repressie van kerkelijke en wereldlijke autoriteiten. Recent onderzoek heeft aangetoond dat de levens van laat-zeventiende- en vroeg-achttiende-eeuwse protagonisten als de gebroeders Koerbagh, Anthony van Dalen, Jan Bredenburg, Pontiaan van Hattem, Willem Deurhoff, Johannes Duijkerius, Frederik van Leenhoff en Jacob Brill werden beheerst door verdachtmakingen, processen, verbanningen en zelfs gevangenisstraffen.<sup>xxiii</sup>

Anderzijds hadden filosofen, ook in Nederland, Spinoza's wijsbegeerte al vroeg in de achttiende eeuw afgedaan als wilde speculatiezucht, omdat geen gebruik werd gemaakt van de empirische methode. Cruciaal in dit verband waren de studies van Bernard Nieuwentijt (1654-1718), geneesheer en burgemeester te Purmerend, die in besloten kring natuurkundige experimenten uitvoerde om Newtons fysica te demonstreren en op haar waarde te toetsen. Nieuwentijt was in zijn dagen een spraakmakend wijsgeer; zelfs in Rousseaus *Emile* komt zijn naam voor. Hij bestreed Spinoza zeer doeltreffend en stelt in *Gronden van zekerheit* (1720)<sup>xxiv</sup> dat er een groot verschil bestaat tussen 'denkbeeldige' (zuivere) wiskunde en 'zakelijke' (toegepaste) wiskunde.<sup>xxv</sup> De denkbeeldige wiskunde baseert zich op abstracties: ze moet consequent zijn, ze mag geen tegenstrijdigheden bevatten. De zakelijke wiskunde daarentegen wil de wiskunde toepassen op vakgebieden in wetenschap en samenleving, zoals in de navigatie, de optica en de astronomie. Louter vanuit de ervaring en de methode van de proefondervindelijkheid krijgt de toegepaste wiskunde een ontologische betekenis. Welnu, volgens Nieuwentijt ontleent Spinoza ten onrechte een ontologie aan zijn geometrische methode, want hij negeert de ervaring en het experiment - immers noodzakelijk in de toepassing van de wiskunde op de samenleving. Spinoza meende vanuit het gezond verstand en het onmiddellijke inzicht een toegepaste wiskunde te formuleren. Nieuwentijt verwijt Spinoza niet alleen een denkfout te maken, maar zelfs dat hij zich schuldig zou maken aan het bedriegen van zijn lezers: Spinoza doel zou zijn geweest een atheïsme te ontwerpen.

Nieuwentijts kritiek heeft er zeker aan bijgedragen dat Spinoza's op meetkundige wijze uiteengezette ethiek aan relevantie verloor. Andere proefondervindelijke wetenschappers en wijsgeren, onderwie Herman Boerhaave (1668-1738), integreerden Nieuwentijts kritiek op Spinoza in hun eigen studies. Nog in 1875 zal de academicus Cornelis Bellaar Spruyt de Nederlandse spinozisten van zijn dagen eenzelfde verwijt maken: niet alleen deugt hun toepassing van geometrische axioma's op de samenleving niet, maar ook huldigen zij een bedrieglijk sofisme dat alleen maar tot doel heeft de theologie van haar troon te stoten.

Eerst omstreeks 1800, onder invloed van de zogenaamde 'pantheïsmestrijd' die onder Duitse filosofen woedt, krijgt het spinozisme nieuwe impulsen.<sup>xxvi</sup> Denkers en dichters als Jacobi, Mendelssohn, Herder, Goethe en Hegel brengen Spinoza opnieuw onder de aandacht en vinden in de *Ethica* hun hoogste evangelie. Zo herkent Goethe in Spinoza de fascinatie voor het hylozoïsme, de leer van de bezielde stof - de grondslag van zijn poëzie.<sup>xxvii</sup> De grootste invloed op de herleving van het spinozisme gaat wellicht uit van Hegel, die in Spinoza een inspiratiebron vond. Iedere denker moet allereerst spinozist zijn, aldus Hegel, want 'de ziel moet zich baden in deze ether der zuivere substantie, waarin alles, wat men voor waar had gehouden, ten onder is gegaan'.<sup>xxviii</sup> In zijn *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (III)* noemt Hegel Spinoza een mijlpaal in de moderne filosofie: "Of spinozisme, of helemaal geen filosofie". Spinoza's grootste prestatie ligt in het consequent doorvoeren van de negatie (*Omnis determinatio est negatio*) - een opdracht aan alle filosofen, zegt Hegel, omdat het de geest bevrijdt en de zuivere rede mogelijk maakt. Toch acht hij het spinozisme onvolledig. Spinoza's substantie is statisch, versteend en star, een karaktertrek die nog eens wordt versterkt door de geometrische methode. Spinoza had nog een stap verder moeten gaan door zich te realiseren dat de substantie louter gedacht kan worden - de substantie vormt de grondslag van de geest,<sup>xxix</sup> de substantie is 'het laatste waarachtige resultaat van het denken zelf'.<sup>xxx</sup> Welke plaats in de geschiedenis van het denken kent Hegel aan Spinoza toe? In zijn natuurfilosofie behandelt Hegel het thema van de toenemende subjectivering.<sup>xxxi</sup> In het heelal en de natuur bespeuren we een

ontwikkeling van objectief naar subjectief: van ruimte en tijd naar planeten, naar flora en fauna, en ten slotte naar mensen. Ook de geest en de geesteswetenschappen maken eenzelfde ontwikkeling door: van onbewustheid en onderbewustheid naar bewustzijn; van jong (minder bewust) naar oud (meer bewust), enzovoorts. In die ontwikkeling wordt de mens zich steeds meer bewust van zijn zelfbewustzijn en wil hij zich bevrijden van zijn natuurlijke, objectieve wortels. In de geschiedenis van de wijsbegeerte is Spinoza de laatste grote objectieve filosoof. Spinoza's nadruk op de objectieve en abstracte natuur (substantie) is weliswaar gedurfd en legitiem, maar hij heeft nog geen oog voor het thema van de subjectiviteit. Eerst bij Kant wordt de filosofie een bewustzijnsfilosofie: Kant bevrijdt de mens van objectiviteit en abstracties en stelt het bewustzijn centraal.

In dezelfde periode weet een Nederlandse dichter-wijsgeer zich door Spinoza bezield. De jurist en publicist Johannes Kinker (1764-1845) verrijkt zijn kantianisme met de denkbeelden van Spinoza. De kleine kantiaanse beweging in Nederland, aangevoerd door de predikant-filosoof Paulus van Hemert (1756-1825) en Kinker, is omstreeks de eeuwwisseling volledig verweven met de Amsterdamse maçonnerie. Van Hemert ontpopt zich hier als de eerste aanhanger van Kant in Nederland. Beiden beschouwen de maçonnieke broederschap als een uitstekend medium voor de Verlichting, zoals Kant die had bepleit in zijn befaamde opstel *Was ist Aufklärung?* (1784).<sup>xxxii</sup> Geschoold in dit maçonnieke, maar tevens filosofische genootschap verwerkt ook Kinker op eigenzinnige wijze het denken van Kant. Zijn 'Proeve eener opheldering van de Kritiek der zuivere rede' (1799) verschijnt in het door Van Hemert gestichte *Magazijn voor critische wijsbegeerte*. In Nederland spreekt het essay slechts weinigen aan, maar met een drie jaar later verschenen Franse vertaling, *Essai d'un exposition succinte de la Critique de la raison pure de Kant*<sup>xxxiii</sup>, weet Kinker een belangrijke rol te spelen in de vroege Kant-receptie in Frankrijk.<sup>xxxiv</sup>

Kinker echter blijft tobben over de gapende kloof bij Kant tussen object en subject. In Kants theoretische filosofie domineert een permanent dualisme. Ons kennen van de werkelijkheid en de werkelijkheid zelf zijn van elkaar gescheiden. Dankzij onze zintuigen zijn we in staat dat te kennen wat aan ons verschijnt, maar wat de dingen zelf zijn, wat de werkelijkheid zelf is, het 'ding-op-zichzelf', blijft onbekend. Met andere woorden, we kunnen niet met zekerheid spreken over God, over de werkelijkheid, over de wereld, en over het ik. Deze metafysische concepten hebben uiteraard hun waarde als regulatieve beginselen (Wat moet ik doen?), maar ze brengen ons niet dicht bij een kenbare God of werkelijkheid. Kants godsbegrip is gefundeerd in de praktijk, in het redelijke handelen van mensen, en spruit niet voort uit het theoretische denken, zoals bij Spinoza geschiedt.

In zijn leerdicht uit 1812, *Het Allevan of de wereldziel*, dicht Kinker die kloof met behulp van Spinoza's adagium *deus sive natura*. Kinkers dichtwerk, dat volgens eigen zeggen net zo goed *De bezielde natuur* had kunnen heten, is een pretentieuze poging de beide werelden van Kant te integreren in een algemene en samenhangende wereld, de wereld van Spinoza: natuur is zichtbare geest, geest is onzichtbare natuur. Kinker bewierookt de natuur vanuit een filosofisch concept en spreekt van 'Die Goddelijke Aphrodite'.<sup>xxxv</sup>

Van Hemert en Kinker werken vanuit een maçonnieke infrastructuur. Dat is niet verwonderlijk: nieuwe en vaak suspecte denkbeelden kunnen maar moeilijk gedijen, omdat de theologie de mentaal-culturele kaders van de Nederlandse samenleving bewaakt. In zijn studie over de receptie van het fourierisme in Nederland (1840-1850) merkt Hans Moors op: "Het fourierisme had van meet af de wind tegen in Nederland. En het leek harder te waaien dan waar ook in Europa".<sup>xxxvi</sup> Moors' constatering geldt

tevens voor andere, nieuwe wijsgerige stromingen in Nederland, zoals het Saint-Simonisme en het positivisme van Auguste Comte. In de luwte echter blijkt de tegenwind minder krachtig; zo biedt de loge gedurende de achttiende en vroeg-negentiende eeuw een uitstekend forum of medium voor de wijsbegeerte. Denkers als Lessing, Herder, Fichte, Fessler, Novalis, Krause en Goethe hebben zich allen voor langere of kortere tijd als maçons bezig gehouden met de filosofie. Hier poogden zij hun denken te verzoenen met de vrijmetselarij, de stoottroep van de verlichting. Ook in Nederland dicht Kinker niet zonder pathos:

't Was wijsbegeerte, te eener dracht  
Met Vrye-metz-lary geboren  
Van Hemert heeft zy ons gebracht  
Om ook haar zusters stem te hooren.<sup>xxxvii</sup>

Volgens Leo Apostel moeten we de relatie tussen wijsbegeerte en vrijmetselarij als paradoxaal bestempelen.<sup>xxxviii</sup> Immers, enerzijds levert het propageren van een enkel afgerond wijsgerig systeem gevaar op voor het maçonnieke principe van de tolerantie, maar anderzijds dient een vrijmetselaar een consistente kijk te ontwikkelen op de kosmos, de wereld en de mens om de idee van de universele broederschap te kunnen formuleren. Daarom ontstaan al tijdens de achttiende eeuw drie eclecticische stelsels van zingeving die tot doel hebben een 'ideologie der coëxistentie van ideologieën' te vormen. Apostel onderscheidt een fysicalistische hoofdstroom die teruggrijpt op Newton; een pantheïstische onderstroom waarvan de stemming bepaald wordt door Toland en Spinoza; en een oecumenische, op Leibniz teruggrijpende stroom. De eerste twee stromen zijn duidelijk zichtbaar in de Nederlandse cultuur. Apostel schrijft:

"Opvattingen van 'Newtonianen', 'Tolandianen' en 'Leibnizianen' (zoals we ze voor het gemak zullen noemen) leidden tot het stichten van een vrijmetselaarsorde en gaven er een eigen intellectuele gestalte aan, waarin - zonder enige twijfel - de Newtoniaanse groep domineerde".<sup>xxxix</sup>

Een pioniersrol in de verspreiding van de wijsbegeerte via de loges is in de achttiende eeuw inderdaad weggelegd voor de aanhangers van Newton. In verschillende Nederlandse loges houdt een opmerkelijke geleerde, John Theophilus Desaguliers, lid van de Royal Society, tussen 1729 en 1731 een serie voordrachten over proefondervindelijke wijsbegeerte.<sup>xi</sup> Tevens voert hij proefnemingen uit om Newtons fysica te demonstreren. Desaguliers houdt voordrachten in Middelburg, Rotterdam, Den Haag en Amsterdam en vindt niet wetenschappers en wijsgeren als Boerhaave, 's Gravesande en Van Musschenbroek onder zijn gehoor.

Maar ook Newtons tegenstanders duiken op in de Nederlandse loges. Op de vlucht voor zijn radicale denkbeelden komt de republikein John Toland, die sympathiseert met Spinoza<sup>xii</sup>, terecht in Den Haag alwaar hij in de jaren negentig van de zeventiende eeuw een socratische broederschap sticht: The Knights of the Jubilee. De Haagse verborgen cultuur herbergde al vaker exotische gasten.<sup>xiii</sup> Ook de charlatan Cagliostro (Guiseppe Balsamo) vertoefde tussen 1770 en 1779 veelvuldig in de residentiestad, waar hij verslag deed van zijn reizen door Egypte, Syrië, Turkije en Griekenland. Een van de eerste vrijmetselaarsloges in Nederland is te Den Haag gesticht door de radicale journalist en spinozist Jean Rousset de Missy.<sup>xiiii</sup> Deze noemt zichzelf een 'philosophe', een term die dan in Nederland nog wordt geassocieerd met

atheïsme of spinozisme - met lieden die zich ophouden buiten de kerkelijke gemeenschap.

Hoewel er tussen de wijsbegeerte en de vrijmetselarij nauwe banden bestaan, is er nauwelijks sprake van een explicitering. In Kinkers loge La Charite, waar zich een aantal kantianen ophoudt, wordt voortdurend kritiek geuit op broeders die zich minder met rituelen bezig houden dan met het wijsgerige denken. Bovendien willen Kinker en de zijnen hun loge ook openstellen voor niet-christenen. Deze groep propageert vervolgens religieuze tolerantie, volksopvoeding en wereldburgerschap. Maar de zittende meester van La Charite tempert het enthousiasme: "Wij veroorloven ons die leden uit te nodigen om zich wat minder met bespiegelingen bezig te houden, maar deze bespiegelingen liever om te zetten in daden".<sup>xliv</sup>

De loge biedt weliswaar hier en daar mogelijkheden tot wijsgerige conversatie en studie, maar van een algemeen patroon is geen sprake. Wie zich teveel bezig houdt met wijsgerige bespiegelingen wordt met argusogen bekeken. Vooral het voortdurend met atheïsme geassocieerde spinozisme blijft beperkt tot fluisterwerk in zeer kleine kring. Schrijvers en intellectuelen die zich wat al te enthousiast over Spinoza uitlaten lopen het risico dat ze worden aangegeven bij kerkelijke en wereldlijke ambtsbekleders. In 1822 treft dit lot de latere liberale leidsman Johan Rudolf Thorbecke (1798-1872), die zich tijdens een bezoek aan Berlijn lovend uitlaat over Spinoza. En Berlijn had in Nederland toch al een slechte naam: de vrijmetselaarsloge Royal Yorck, waarvan Fichte lange tijd deel uitmaakte, stond bekend om haar onverbloemde uitingen van atheïsme.<sup>xlv</sup> Het kwalijke nieuws bereikt vader Thorbecke, die zijn zoon per omgaande maant niet langer over Spinoza te spreken, omdat het zijn loopbaan als publicist in gevaar zal brengen. Thorbecke-junior repliceert geschrokken:

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

Zijn voorgevoelens zijn juist, maar de misstap kan niet meer worden rechtgezet. Als hij later dat jaar solliciteert naar de vacante functie van hoogleraar in de wijsbegeerte te Leiden, wordt hij door het college gepasseerd omdat men huiverig is 'den jongen man, van Spinozisme verdacht, de academische jongelingschap toe te vertrouwen'.<sup>xlvii</sup> Thorbecke kijkt daarop uit naar België en wordt in 1825 benoemd tot hoogleraar in Gent.

De kwestie-Thorbecke illustreert dat de wijsbegeerte in de eerste helft van de eeuw inderdaad de wind tegen heeft. Spinozistische denkbeelden - als ze al worden verwoord - circuleren in de besloten kring van de vrijmetselarij waar de wijsbegeerte een bijdrage levert aan de sociabiliteit van de leden. Die indruk wordt bevestigd door aan Spinoza gewijde artikelen die verschijnen in periodieken als het *Jaarboekje voor Nederlandsche Vrijmetselaren*, het *Maconniek Weekblad* en *De Broederketen*. Nog in het interbellum beweert de macon A.A. Galestin dat er inderdaad sprake is van 'een innerlijke verwantschap tusschen de beschouwingwijzen van Spinoza en de Vrijmetselaren' en dat Spinoza's denkbeelden 'van invloed zijn geweest op de maçonnieke levens en wereldbeschouwing'.<sup>xlviii</sup> Ook Galestin refereert aan een specifieke sensibiteit die hij als spinozistisch typeert, dat is: 'zichzelf zijn, zelfstandig zoeken naar waarheid'. Daarom neemt Spinoza in de geschiedenis van de wijsbegeerte een prominente plaats in, zo vervolgt de auteur, waarna hij een historisch schema presenteert waarin de zeventiende eeuwse wijsgeer het stralende middelpunt vormt.

Nederlandse vrijmetselaars als Enklaar en Galestin beweren weliswaar dat Spinoza's grondgedachten tot uitdrukking komen in de vrijmetselarij, maar in het register van Schusters naslagwerk *Geheime Gesellschaften, Verbindungen und Orden* (1905) ontbreekt de naam van Spinoza ten enen male. Ook de bewering van de Duitse macon Harald Satz, dat Spinoza's *Ethica* de fundamenten heeft gelegd van de - vooral Britse - onafhankelijke orde van Odd Fellows (IOOF),<sup>xlix</sup> wordt niet door Schuster bevestigd. Eerder is er steeds sprake van persoonlijke interpretaties van vrijmetselarij en spinozisme waarbij de auteurs zelf een verwantschap signaleren. Wel bevestigen deze geluiden een specifiek soort stemming of een specifieke sensibiteit die vaak als spinozistisch wordt aangeduid. Die stemming of sensibiteit vinden we ook terug in de Amsterdamse vrijmetselarij omstreeks 1850. Hier worden de grondslagen gelegd van een 'Natuurlijke Godsdienst'.

### 2.3 Post Nubila Lux: een school voor bespiegelende wijsbegeerte

In 1850 beëindigt de Amsterdamse maconnerie een heftige interne strijd die uitmondt in de stichting van een clandestiene loge. Die loge, Post Nubila Lux (Licht na de duisternis), wordt niet erkend door de overkoepelende federatie, het Grootoosten der Nederlanden, dat een positiefchristelijke grondslag noodzakelijk acht en in onmin leeft met de oprichter: de joodse filosoof Markus [Moses] Samuel Polak (1801-1874). Polak blijkt een charismatische figuur, een filosofische autodidact<sup>i</sup>, en hij speelt als medium een voortrekkersrol in de opkomende spiritistische beweging. Volgens hem zijn wetenschap en wijsbegeerte onlosmakelijk met elkaar verbonden en wordt dit pact geconcretiseerd in de vrijmetselarij. Een aantal van zijn boeken wordt uitgegeven door de vrijdenker en jezuïetenhater Frans Christiaan Gunst en door de vrijmetselaar J.M.E. Meyer, beiden woonachtig in Amsterdam. Tevens schrijft Polak enkele wijsgerige studies waarin hij de wijsbegeerte met een goddelijk aura omhult: "Mens zijn is denken. Zonder denkende wezens is de heerlijke schepping Gods niets meer dan een opgesmukt graf".<sup>ii</sup>

Aanvankelijk, in de jaren veertig, is Polak nog lid van de Amsterdamse loge La Paix waar hij met zijn mede-macons van gedachten wisselt over het verval van de Nederlandse vrijmetselarij.<sup>iii</sup> De loges worden slecht bezocht, klaagt hij, en juist de 'voortreffelijkste geleerden' zien deze ontwikkelingen met lede ogen aan. De broeders richten zich louter op 'nietige en kleingeestige zaken' en tonen meer oog voor het drinkgelag en het banket dan dat ze geïnteresseerd zijn in de essentie van de broederschap. Volgens Polak hebben de loges hun aantrekkingskracht geheel verloren: van de ruim duizend Amsterdamse macons is vandaag nog minder dan een kwart praktiserend, zo berekent hij. Bovendien is corruptie aan de orde van de dag. Voor een fiks bedrag worden aan notabelen gezellengraden aangeboden, waardoor de initiatierituelen zijn verworpen tot een flauwe grap.

In 1847 verdedigt Polak zijn standpunten tijdens een speciale bijeenkomst in Frascati.<sup>iii</sup> Volgens chroniqueur H. Rodermond 'schudde heel maçonniek Amsterdam op zijn grondvesten'.<sup>liv</sup> Een enthousiaste vergadering steunt Polak en men besluit tot het aanvragen van een constitutie bij het Grootoosten om de oprichting van een zesde Amsterdamse loge mogelijk te maken, 'om de Orde weder in hare oorspronkelijke reinheid te herstellen'. De vijf voorzittende meesters reageren echter furieus: hoe haalt deze vrijmetselaar van Duitse afkomst het in zijn hoofd de Nederlandse maconnerie te kritiseren. Bovendien acht men hem schuldig aan een zwaar vergrijp: Polak heeft

onrust gestookt in de gelederen der broeders en juist van hen mag toch worden verwacht dat zij redelijk en beschaafd hun conflicten weten op te lossen.

Hierop volgt een onduidelijke periode van controverses, verdachtmakingen, intimidaties en zelfs pogingen tot bemiddeling. Zo probeert prins Frederik, de vaandeldrager van de Nederlandse maçonnerie, met Polak tot een vergelijk te komen, maar formele erkenning van Post Nubila Lux blijft vooralsnog uit. In 1849 besluit de inmiddels geslonken kring rondom Polak de strijdbijl te begraven en ondanks alle weerstand over te gaan tot de stichting van een loge. Liever een clandestiene loge dan gemangeld door het Grootoosten, concludeert Polak. Als hij zijn strijd met het Grootoosten in 1854 ook wereldkundig maakt in een Duits boekje, met de ondertitel, *Enthüllungen bezüglich der Stiftungsgeschichte der Loge Post Nubila Lux*<sup>lv</sup>, wordt Polak tot overmaat van ramp ook nog eens voor het leven geschorst: hij heeft immers maçonnieke geheimen prijs gegeven. Pas in 1886 verleent het Grootoosten de clandestiene loge een eerste constitutie.<sup>lvi</sup>

Waarom verdient de stichting van Post Nubila Lux zoveel aandacht? De loge maakt een trend zichtbaar die ook de kantiaanse avant-garde rondom Kinker en Van Hemert domineerde: het ritueel wordt naar de achtergrond gedrongen en er wordt meer ruimte gemaakt voor een systematische studie van de geschiedenis en de filosofie. De doelstellingen van de loge, opgenomen achterin Polaks boekje uit 1854, stellen deze verschuiving nog explicieter aan de orde: "Het doel der loge is aldus eene school voor bespiegelende wijsbegeerte".<sup>lvii</sup> In dit Amsterdamse proces van secularisatie wordt een loge getransformeerd in een filosofische onderneming, in een wijsgerige school, waar ingewijden samen de 'Natuurlijke Godsdienst' kunnen bestuderen. Polak roept de leden dan ook op 'geenen werkavond' te missen; en slechts 'gewichtige beletselen' kunnen als excuus voor verzuim worden opgevoerd. Daarbij dient deze school voor bespiegelende wijsbegeerte geen geleerden op te leiden, maar mensen toe te rusten met een algemene, encyclopedische kennis, als voorwaarde om zelf te gaan denken, om rijp te worden 'voor het bespiegelend wijsgeerig stelsel der Natuurlijke Godsdienst'.

Met de idee van deze natuurlijke godsdienst raken we in de greep van een spinozistische stemming (*deus sive natura*). De eredienst aan God wordt geleidelijk vervangen door een eredienst aan de Natuur - vooralsnog met een hoofdletter. Yovel spreekt in verband met dit proces van secularisering van een naturalisering van de mens.<sup>lviii</sup> Een andere auteur ziet in de gedachte van de natuurlijke godsdienst een moeizaam mentaal-cultureel overgangsstadium:

"Zo komt het in die verlichtingstijd tot een moeizaam zich losmaken van het christendom en van de godsdienst in het algemeen; het is alsof men toch nog steeds proberen wil er iets van vast te houden - een definitieve breuk kost veel pijn en moeite. En als al het christelijk geloof en de christelijke dogmatiek verlaten wordt, dan heeft dit in het algemeen nog geen konsekventies voor de moraal of de maatschappijopvatting. De oorzaak daarvoor ligt in de omstandigheid, dat men zich niet werkelijk losmaakt van een systeem; wanneer het christelijke niet meer kan voldoen aan eisen van redelijkheid, dan wordt het of zoveel mogelijk aangepast en beperkt, of vervangen door een wetenschappelijk systeem. De vaste normen, die niet meer voldoende door het christendom kunnen worden gegarandeerd, moeten nu op een andere wijze van een fundament worden voorzien. Dit zou 'de natuur' kunnen zijn".<sup>lix</sup>

De wijsgerige school van Polak, de loge Post Nubila Lux, stelt zich dan ook enerzijds ten doel nieuwe fundamenten te vinden voor de verouderde, van tegenstellingen en achterhaalde opvattingen doorweekte christelijke godsdienst en moraal. Anderzijds

getuigt de loge van het verlangen de werkelijkheid als een ongedeelde eenheid te beschouwen en te beleven. In 1854 presenteert deze filosofische opleiding het traktaat *Licht- en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java*. We zouden deze studie kunnen omschrijven als de eerste klassieker van de wijsgerige beweging - een studie die niet alleen de lange traditie van fysicotheologie verder uitholt, maar zich tevens openlijk bekent tot een antigodsdienstige en maatschappijkritische onderstroom waarin Commers zijn 'spinozistische sensibiliteit' situeerde. Bovendien wil het boek laten zien, in weerwil van Kants dualisme, dat zekere kennis van God - dat is, van de samenhang en eenheid van de alomvattende Natuur - nog altijd mogelijk en wenselijk is.

## 2.4 Franz Wilhelm Junghuhn: licht- en schaduwbeelden

De perikelen rondom Post Nubila Lux zijn om meerdere redenen van belang voor het vervolg van deze studie. De wending naar een metafysisch naturalisme, naar de Natuurlijke Godsdienst, impliceert een verlangen naar nieuwe fundamenten voor normen en waarden die niet meer kunnen worden gegarandeerd door het christendom. Daarnaast ageren Polak en de dissidente macons tegen de als eenzijdig ervaren natuurwetenschappen, want ze nemen geen genoegen met een empirisme zonder 'al-enige' bezieling. Eerder keerde Kinker zich al tegen ieder mechanicisme in de natuurwetenschap omdat het ons zicht zou ontnemen op het 'elektrisch kracht-al'. Een persoonlijke, supranaturalistische God kan weliswaar geen wereldbeschouwelijk fundament meer garanderen, maar nieuwe fundamenten zullen toch moeten rusten in een ongedeeld en alomvattend kader.

De door Kant aangebrachte scheiding tussen de noumenale en fenomenale wereld - van groot belang voor de wetenschap - werd al door Kinker gehegeld, en ook Post Nubila Lux stelt zich tot doel de kloof te dichten tussen de kenbare (fenomenale) en werkelijke (noumenale) wereld. God en de wereld vormen een ongedeelde eenheid, een kracht-al of kracht-heelal. De naar objectiviteit strevende wetenschappen hebben vanuit hun aard de neiging het subjectieve, door Kinker nog het 'Hoogere Leven' genoemd, te verdringen. Een letterkundige interpreteert Kinkers standpunt als volgt:

"In het stelselmatige rijk der wetenschap ontvlucht het subjectieve het objectieve. Het [hoogere leven] duldt geen mathematische opbouw. Zodra verstandelijke stelselzucht er haar handen naar uitstrekt, verdwijnt het als een 'droomgevaarte' in de afgrond".<sup>ix</sup>

Onze ervaring van de werkelijkheid als een alomvattend, samenhangend universum komt onder druk te staan door het wetenschappelijk onderzoek naar onderdelen van de natuur. Wetenschappelijk onderzoek en het opsplitsen van dat onderzoek in deeldisciplines bevorderen de fragmentatie van het wereldbeeld. Post Nubila Lux bepleit weliswaar een wetenschappelijk onderzoek van de natuur, maar tracht het objectief verzamelen van data te combineren met een subjectieve eenheidsbeleving of eenheidservaring van diezelfde natuur. In feite borduurt de idee van de Natuurlijke Godsdienst voort op een lange Nederlandse traditie van fysicotheologie waarin het experimentele natuuronderzoek als de weg bij uitstek naar God wordt aangemerkt. In zijn klassieke studie *Tussen Descartes en Darwin* (1972) schrijft J. Bots dat niet rationalisme of naturalisme ten grondslag lagen aan de fysico-theologie, maar veeleer een verlangen naar een authentieke, werkelijke Godservaring.<sup>ixi</sup> De Natuurlijke

Godsdienst is weliswaar een verdere secularisering of uitholling van de fysicotheologie, maar het verlangen naar een authentieke Gods- of natuurervaring blijft onaangetast.

Niet Polak, maar een ander lid van de loge, de arts en botanicus Franz Wilhelm Junghuhn (1809-1864), formuleert een natuurbeschouwing waarin ruimte bestaat voor zowel natuurwetenschappelijk onderzoek als religieuze eenheidservaringen. In feite wijzigt Junghuhn het gangbare beeld van de 'wilde natuur'. Het Nederlandse polder en weidelandschap biedt niet al teveel inspiratie voor romantische of lyrische interpretaties. Ongerept en niet in cultuur gebracht land is omstreeks 1850 nog vooral 'onland':

"Er zijn geen aanwijzingen dat de stille, ruige natuur een positieve, bijvoorbeeld recreatieve waarde voor de tijdgenoot had. Integendeel, hun eigenschappen waren afschrikwekkend - woest en leeg, zoals ooit de nog onvoltooide aarde tijdens de eerste dagen van de Schepping".<sup>lxii</sup>

Tot ver in de negentiende eeuw is de idee van de ongerepte natuur niet veel meer dan een decoratief motief, geschikt als achtergrond voor romans of schilderijen (tekenend is dan ook dat de landschapsschilderkunst zich nauwelijks had gewijzigd sinds de zeventiende eeuw). Ongerepte natuur wordt opgevat vanuit een oudtestamentisch perspectief. Het is deze 'onlandige' context die ons wellicht in staat stelt de commotie rondom Post Nubila Lux beter te duiden: hier wordt, om Cornelis Verhoeven te parafaseren, 'in het wild gedacht'. De clandestiene loge trekt in Amsterdam vooral dissidenten, of liever, vrijdenkers van allerlei slag aan. In alle openheid kan hier worden gedebatteerd over het wezen van een universele en natuurlijke religie, over de verschillende godsbegrippen, over de rol van het geweten, over het voorbestaan van de geest na de dood, en zelfs over de ethiek van de zelfmoord.<sup>lxiii</sup> Post Nubila Lux verdient het predikaat 'eiland van radicaal denken'.

In 1852 publiceert de loge de eerste afleveringen van een boek dat we vandaag kunnen lezen als een literaire neerslag van de discussies onder dissidente vrijmetselaars. In boekvorm trekt *Licht- en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java* al direct de aandacht en binnen een tijdsbestek van twaalf jaar verschijnen er vijf achtereenvolgende drukken. Eerst in 1864, na de dood van de auteur, verschijnt de naam van Junghuhn voor het eerst op de omslag. Deze Junghuhn blijkt 'een gezworen vijand van alle vormengodsdienst' maar heeft 'den diepsten eerbied voor het Opperwezen'.<sup>lxiv</sup> Zonder twijfel vormt Junghuhns reisverslag annex filosofische roman de prelude van een periode waarin de naturalistische filosofie en literatuur zal floreren.

Het genre van het reisverhaal blijkt een uitstekend medium om een groter publiek te interesseren voor natuurkundige verschijnselen en filosofische onderwerpen. Darwins magnum opus *The Origin of Species* (1859) spreekt vooral tot de verbeelding doordat de studie voortborduurde op zijn avontuurlijke bestseller *The Voyage of the Beagle* (1839). Ook Junghuhn dient te worden gerekend tot deze generatie van gepassioneerde Victoriaanse wetenschappers:

"Wat deze Victoriaanse auteurs met elkaar delen is een diepe ontvankelijkheid voor nieuwe ervaringen [...]. Zij waren geen wetenschappers in de hedendaagse zin van het woord - gepreoccupeerd door specifieke wetenschappelijke disciplines. Deze heren trokken door een wereld die zij als een eenheid beschouwden en hun geest stond open voor veel meer dan louter de fossielen die zij aantroffen onder hun voeten".<sup>lxv</sup>

Junghuhn is, net als Darwin, zo'n Victoriaanse wetenschapper, verwickeld in een liefdevolle relatie met de ongerepte, maar bezielde natuur. Als vorser bestaat zijn bijdrage aan de wetenschap uit enkele baanbrekende studies die invloed uitoefenen op vakgebieden als de topografie, geologie, botanica en vulkanologie.<sup>lxvi</sup> Zijn faam dankt hij vooral aan enkele studies over de kinine, geschreven als inspecteur van de kinaplantages op Java, waarmee hij een bijdrage levert aan de strijd tegen malaria.

Franz Wilhelm Junghuhn leidt een stormachtig en avontuurlijk leven. Hij is geboren in het Duitse plaatsje Mansfeld en studeert plantkunde en aardrijkskunde. Tijdens een tienjarig gevangenschap naar aanleiding van een duel weet hij te ontsnappen; hij duikt onder in het Vreemdelingenlegioen. Zijn verblijf in Afrika bevalt hem slecht en na vijf maanden vertrekt hij ziek en uitgeput naar Frankrijk. In Parijs ontmoet hij een Nederlandse botanicus die hem voorstelt te tekenen als officier van gezondheid voor Indië. In 1835 reist Junghuhn naar Batavia. Hij zal dertien jaar doorbrengen op Java. Hij vindt mensen die hem stimuleren het natuuronderzoek ter hand te nemen, waaronder de directeur van de geneeskundige dienst. Van een onbekend geneesheer ontwikkelt hij zich tot een natuuronderzoeker van betekenis. Na drie en een half jaar verlaat hij zijn werkgever om lid te worden van de Natuurkundige Commissie. Deze betrekking stelt hem in staat lange reizen te maken door de wouden en berggebieden van Java, Sumatra en Borneo. Op het hoogste punt van de westelijke kraterwand van de Tangkoeban Prahoe op Java laat hij een hut bouwen waar hij zich kan terugtrekken om weer op krachten te komen voor nieuwe reizen. Zo brengt hij de nog onbekende Batakregio op Sumatra in kaart en maakt hij prachtige, bijna surrealistische schetsen van landschappen en bergen op Java. De steendrukken worden in 1855 gepubliceerd in *Java, deszelfs gedaante, bekleeding en inwendige structuur*.

Op aandringen van enkele vrienden reist Junghuhn in 1848 terug naar Europa om zich te vestigen in Leiden. De universiteitstad beidt hem uitstekende mogelijkheden tot studie en hij vangt aan met het uitwerken van zijn grote stapels aantekeningen. Vanaf 1854-1855 verschijnen drie delen van *Licht en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java*. Een jaar later keert hij terug naar Java als inspecteur van de kinaplantages. Junghuhn verruilt het reizen voor een teruggetrokken bestaan met zijn vrouw Louisa Koch. In 1864 sterft hij aan de voet van zijn geliefde vulkaan aan een leverabces.

Alhoewel Junghuhn vandaag vooral bekendheid geniet als kinapionier is zijn reisliteratuur voor ons van groter belang. Tijdens de zware tochten door de onherbergzame binnenlanden van Java, Borneo en Sumatra vindt hij in alle eenzaamheid de harmonie tussen de alomvattende en onuitputtelijke natuur en zijn eigen natuur. Hij verliest zijn traditionele geloofsopvattingen en verklaart nog louter te willen behoren tot 'de hooggewelfde kerk waarvan het dak met sterren bezaaid is'. Voor deze markante natuuronderzoeker is iedere nieuwe tocht niet alleen een wetenschappelijke uitdaging, maar ook een unieke mogelijkheid nieuwe religieuze en filosofische ervaringen op te doen. De natuur - en vooral het berglandschap - doet hem huiveren, lachen en wenen en doet de laatste resten van zijn christelijk geloof oplossen.

Dit religieuze of esthetische aspect, het verlangen naar authentieke ervaringen, is in zijn wetenschappelijke werk voortdurend aanwezig: het bepaalt zowel zijn methode van onderzoek als zijn wijze van verslaglegging. Waarnemen betekent voor Junghuhn een direct en voortdurend noteren van indrukken in kleine zakboekjes, om zodoende 'natuurvoorwerpen en natuurtaferelen op heterdaad te ontwerpen voor de indrukken door nieuwe beelden worden uitgewist'.<sup>lxvii</sup> Waarnemingen en notities zijn voor hem het enige middel om het geheimschrift van de natuur te ontraadselen. Natuurbeschouwing

en levensbeschouwing worden in zijn werk innig met elkaar verbonden: de een kan niet zonder de ander, beide versterken elkaar.

Junghuhn biedt ons een bijzondere natuurwetenschappelijke methode: een naturalisme dat is opgebouwd uit drie afzonderlijke segmenten die samen een consistente onderzoeksmethode vormen.<sup>lxviii</sup> Allereerst is hij een vorser die zich richt op het verzamelen van data; hij wil op een empirische wijze kennis vergaren van verschijnselen in de natuur. Maar binnen dit wetenschappelijke kader eist de onderzoeker tevens een persoonlijke betrokkenheid. Objectiviteit is niet zijn belangrijkste doel: Junghuhn streeft naar een subjectieve manipulatie van de natuur, hij wil indrukken 'op heterdaad' betrappen voordat nieuwe indrukken het vorige beeld weer 'uitwissen'. We zouden hier kunnen spreken van een esthetisch of religieus kader dat een zuiverwetenschappelijke analyse overstijgt. Ten slotte poogt hij de natuur ook te begrijpen en in begrippen te vangen; als een filosoof poogt hij vat te krijgen op het 'al-enige' concept van de natuur. Maar ook het begrip is slechts een abstractie die de ware werkelijkheid nooit kan vatten, want, zo merkt Junghuhn op: "Waar vind ik woorden om zoveel schoonheid te beschrijven? Zoiets laat zich slechts gevoelen, waarnemen".<sup>lxix</sup>

Samen vormen deze wetenschappelijke, religieuze en filosofische motieven een consistente onderzoeksmethode en ervaringsbron. Het is een wetenschappelijk model dat als 'telescopisch' kan worden gedefinieerd: Junghuhn houdt geen halt bij empirisch verzamelde data ('microscopisch'), maar tracht alles vanuit samenhang en interactie te interpreteren - een haast goddelijk perspectief. Zo bouwt Junghuhn hoge platforms in bomen zodat hij het landschap kan observeren vanuit verschillende perspectieven. Bovendien biedt een dergelijke werkwijze de mogelijkheid verschillende ervaringen te krijgen van eenzelfde landschap: de lichtval, het spel van licht en schaduw verandert een landschap in steeds weer andere gedaantes.

Junghuhns beschrijvingen van de natuur zijn dan ook vloeiend en glijdend, nooit gefixeerd of statisch, en dienen bij de lezer bekoring op te wekken. Junghuhn lijkt een sensuele relatie met de natuur te onderhouden - hij beschrijft de natuur in vrouwelijke termen en viseert haar als een bekoorlijke vrouw. In de achttiende eeuw werden vooral abstracte voorstellingen van de natuur gevisieerd, maar Junghuhn poogt zijn beelden zo concreet mogelijk weer te geven. De natuur is een alomvattende realiteit en tegelijkertijd een filosofisch concept, een onnipotent Al-Ene dat alles omvat en geen 'daarbuiten' kent. Is dit een 'spinozistische stemming'?

"In Junghuhns wetenschappelijke en narratieve teksten (die samen een paradigmatisch vertoog vormen) gaat een specifieke opvatting van de natuur schuil: een natuur die even verheven is als welke godsdienst dan ook en even concreet als de meest gedetailleerde wetgeving. De natuur omvat alles. Zij is weergaloos, voorbij ieder menselijke bevattingsvermogen - zij is Spinoza's *natura naturans*. Wat Junghuhns teksten zo bijzonder maakt is het simpele, maar verbazingwekkende feit dat er geen enkele kloof bestaat tussen betekenis en betekenaar. De natuur is geen abstractie, maar een constante realiteit, een fenomenologische onvermijdelijkheid".<sup>lxx</sup>

Junghuhns *Licht- en schaduwbeelden* is een grootschalige poging normen en waarden te funderen in de Natuur (met een hoofdletter) - buiten de grondslagen van het christendom. Het boek getuigt zowel van de naturalisering van de wereld als van een mentaal-cultureel overgangsstadium waarin authenticiteit en vervreemding opnieuw worden geijkt. De door Polak en Post Nubila Lux beoogde Natuurlijke Godsdienst wordt hier geconcretiseerd en verhelderd met talloze voorbeelden uit en ervaringen van de Javaanse natuur. Bovendien wordt ook het kantiaanse dualisme hier overwonnen: de

werkelijkheid is in Junghuhns telescopisch wereldbeeld weer tot een eenheid geworden. Junghuhn is vanuit Leiden actief binnen Post Nubila Lux en het lijkt aannemelijk dat zijn studie tot doel heeft mensen rijp te doen worden voor 'het bespiegeld wijsgeerig stelsel der Natuurlijke Godsdienst', zoals Polak deze gedachte verwoordt namens de loge.

*Licht- en schaduwbeelden* is geen natuurwetenschap, geen literatuur, geen reisverhaal, geen filosofie, geen theologie, geen theosofie, maar alles tegelijkertijd: een levensbeschouwelijk tractaat in de vorm van een allegorie - het is de geloofsbelijdenis van een natuurliefhebber die, met evenveel passie als Spinoza twee eeuwen eerder, zijn liefde voor de natuurkunde en zijn bewondering voor de Natuur wil bezingen.

Het boek zelf heeft als uitgangspunt een gesprek tussen vier wetenschappers die een reis maken door Java. De gebroeders Dag (Junghuhn zelf, een deïst) en Nacht (een orthodoxe christen) komen door gebrek aan koelies vast te zitten in het kleine dorpje Gnoerag, waar pogingen worden ondernomen de Javanen te overtuigen van de redelijkheid van hun respectievelijke wereldbeschouwingen. Nacht boekt geen succes maar Dag weet met zijn deïstische natuuropvatting de dorpelingen enthousiast te krijgen. Later ontmoeten beiden aan de kust bij Gnarak de gebroeders Avondrood (een pantheïst) en Morgenrood (een materialist). Gezeten rondom een kampvuurtje zetten ook deze wetenschappers hun wereldbeschouwingen uiteen. Alhoewel de gespreksgenoten hun eigen filosofie niet ter discussie stellen, zijn ze toch eensgezind: een onbevooroordeelde studie van de natuur is noodzakelijk voor alle vormen van vooruitgang en menselijke lotsverbetering.

Voor de eerste maal in de negentiende eeuw biedt een boek een uitvoerige uiteenzetting van de wereld en levensbeschouwingen die het geestesleven in Nederland na 1848 in toenemende mate beïnvloeden. Maar deïsme, pantheïsme en materialisme, met hun expliciete ontkenning van een persoonlijke of supranaturalistische God, staan op gespannen voet met het christendom. Ondanks het feit dat Junghuhn alle voorzichtigheid in acht neemt (een verspreiding van de boeken via de loges, de keuze voor een literair genre, het niet vermelden van de naam van de auteur) oogst het werk een storm van kritiek. De reacties blijken vooral agressief en woedend.<sup>lxxi</sup> Het tijdschrift *De Grondwet* meent zelfs:

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

Inderdaad, Dag trekt fel van leer: hij verwerpt een persoonlijke God en huldigt de natuur als autoriteit; hij verwerpt de bijbel en beschouwt de natuur als de enige kennisbron die ons het begrip van God verschaft; hij verwerpt de Openbaring, het leerstuk van de Verlossing, de goddelijkheid van Jezus en het willekeurige ingrijpen van de Voorzienigheid. Bovendien hekelt hij het gezag van de christelijke kerken en hun pogingen de Javanen te bekeren tot het christendom. De Javanen, betoogt Dag, kennen hun eigen in de natuur gefundeerde zedelijkheid en ontwikkelden die zonder inmenging van deze of gene kerk of sekte. Maar Dag is geen 'onzedelijke atheïst'. Junghuhn presenteert Dag, of liever zichzelf, als een 'rechtzinnig geloovige' die aan de alomvattende natuur, aan God, een onwankelbaar geloof hecht - zijn God is de Natuur: *deus sive natura*.

Het gewraakte boek verschijnt aanvankelijk in drie afleveringen. Het eerste deel (pp.1-60) wordt in 1854 gedrukt en uitgegeven door Jacobus Corneliszoon Hazenberg te Leiden, maar onmiddellijk keert de publieke opinie zich tegen de uitgever. De druk op Hazenberg wordt opgevoerd en na het verschijnen van het eerste deel geeft hij te

kennen af te willen zien van verdere publicatie, omdat de voortgang van zijn bedrijf in het gedrang komt. Deel twee (pp.61-202) wordt in hetzelfde jaar nog uitgegeven door de beruchte vrijdenker Frans Christiaan Gunst (1823-1886), medeoprichter van Post Nubila Lux. Begin 1855 verschijnt ten slotte het derde en laatste deel (pp.203-422).

Ook in Duitsland en Oostenrijk komt het boek op de markt. Wat de internationale verspreiding betreft zijn er twee scenario's mogelijk: Gunst vertaalde het werk van Junghuhn in het Duits, of Junghuhn schreef in het Duits en Gunst vertaalde het boek in het Nederlands.<sup>lxxii</sup> In 1855 verschijnt het gehele boek gelijktijdig in Amsterdam en Leipzig. De Duitse uitgever Th. Thomas, vrijmetselaar en vrijdenker, krijgt ook direct problemen. In verschillende Duitse staten en in Oostenrijk wordt het boek verboden 'vanwege het beledigen en vernederen van het christendom'.<sup>lxxiii</sup> In Nederland verschijnen in twaalf jaren vijf drukken, later zijn er nog twee edities bijgekomen.

De afleveringen van *Licht- en schaduwbeelden* worden in de Amsterdamse loge uitvoerig besproken tijdens de huishoudelijke vergaderingen. Men reageert zo enthousiast dat de broeders zichzelf verplichten elk voor eigen rekening een aantal exemplaren te bestellen, teneinde de boeken onder geestverwanten te verspreiden. Gunst merkt op: "Het gevolg daarvan was dat alleen door die tussenkomst al meer dan vierhonderd exemplaren geplaatst werden, zodat er spoedig een tweede oplage nodig was".<sup>lxxiv</sup>

Er zijn goede redenen het boek van Junghuhn hier zo uitvoerig te belichten. Allereerst breekt Junghuhn op een rigoureuze wijze met de 'onlandige' natuuropvattingen die het Nederlandse geestesleven nog domineren en de Natuurlijke Godsdienst in de weg staan. Vol afschuw spreekt hij in zijn werken over het vlakke en karakterloze Nederlandse natuurlandschap; een landschap dat diversiteit en kleur ontbeert waardoor contemplatieve en filosofische vermogens niet worden aangesproken:

"Wanneer ik de physiognomie van een vlak, of slechts met heuvelen van geringe hoogte bedekt land onbevredigend, eindeloos, nergens zich hechtend, wegsmeltend, gemoed verstompemd mag noemen, dan zijn verheven, boeiend, opwekkend, de hoop verlevendigend en tevens toch verlangensstillend en geruststellend de woorden, welke althans eenigermate den indruk schilderen die elke grootsche gebergte-natuur op mijn gemoed te weeg brengt".<sup>lxxv</sup>

Het vlakke landschap beïnvloedt tevens het Nederlandse geestesleven, dat volgens Junghuhn even vlak moet worden genoemd. Illustratief zijn Junghuhn's dagboeken die plots worden afgebroken als hij in Nederland arriveert. Biograaf Rob Nieuwenhuys schrijft daarover:

"Dan breekt zijn verslag abrupt af. Over de reis 'van Lobith tot de Witte Poort te Leiden' wil hij niet schrijven. Hij wil liever zwijgen, omdat hij nergens dan in Holland 'zulk een bigot slag van mensen' heeft aangetroffen en dat kan de lezers alleen maar tegen hem innemen, zegt hij: 'Lieve lezer, zijt gegroet'".<sup>lxxvi</sup>

Vervolgens biedt Junghuhn een andere kijk op de Nederlandse kolonie: het zicht op een goddelijke oernatuur waarin alles samenhangt met alles in een harmonieus geheel. Centraal in zijn werk prijkt de lichtsymboliek die ook de westerse metafysica en de gnosis van de vrijmetselarij kenmerkt. Junghuhn spreekt van licht- en schaduwbeelden, bezingt als natuuronderzoeker de werking van het oog als receptor van licht, meent dat licht de eenheid van het Al zichtbaar maakt, en noemt zijn hoofdrolspelers, zoals

gezegd, Dag, Nacht, Avondrood en Morgenrood. Niet alleen wordt in zijn werk de Verlichting op beeldende wijze geëxpliciteerd, maar ook lijkt zijn ode aan de Natuur een correctie van de drie 'grote lichten' die de traditionele vrijmetselarij nog onderscheidde (bijbel, passer en winkelhaak). De passer (symbool van naastenliefde) en de winkelhaak (symbool van gelijkwaardigheid) blijven onaangetast, maar het eerste licht, de bijbel, wordt verworpen ten gunste van de harmonieuze en 'eeuwig naturende natuur'.<sup>lxxvii</sup> Junghuhn loopt daarmee vooruit op een verdere secularisering van de loges, die al werd ingezet door Kinker. De idee van de Natuurlijke Godsdienst vervult tevens een brugfunctie tussen de kenbare wereld en de werkelijke wereld.

In de derde plaats is het werk van Junghuhn van cruciaal belang omdat zijn gekozen personages en thema's niet louter fictieve figuren zijn, maar werkelijke personages die het Nederlandse geestesleven van die dagen van een specifieke kleur voorzien. Indien *Licht- en schaduwbeelden* kan worden gelezen als de persoonlijke belijdenis van de deïst Junghuhn, dan verwijzen ook met name Avondrood en Morgenrood naar alternatieve interpretaties van de Natuurlijke Godsdienst, zoals pantheïsme en materialisme.

Ten slotte zijn de parallellen met het werk van Spinoza in de zeventiende eeuw meer dan opmerkelijk: beide auteurs bepleiten een ontmythologisering van het supranaturalistische godsbegrip; verwerpen klerikalisme en de autoriteit van de bijbel; stimuleren een onbevooroordeelde studie van de natuur; weigeren in hun monisme de kenbare en werkelijke wereld van elkaar te scheiden; en beide raken in conflict met de heersende, religieuze en politieke orde die met afgrijzen, censuur en zelfs drukverboden reageert. Zoals Spinoza poogde het dualisme van Descartes te overwinnen, zo tracht Junghuhn het dualisme van Kant te overbruggen - voor beide natuurwysgeren is er slechts een enkele substantie, een alomvattende natuur.

## 2.5 Berthold Auerbach: Spinoza als wijsgeer van de Natuurlijke Godsdienst

Het beruchte werk van Junghuhn blijft voorlopig obscure literatuur. Maar het boek en de begeleidende polemieken maken wel een wijsgerige cultuur of beweging zichtbaar. Ze werken stimulerend op 'een proces van geestelijke omwenteling dat zich reeds in allerlei vormen bezig was te voltrekken'.<sup>lxxviii</sup> Omstreeks 1855 wordt dit proces tevens tot uitdrukking gebracht in *De Gids*, het belangrijkste algemeenculturele tijdschrift van de negentiende eeuw. De redactie kenmerkt zich door een behoudendliberale koers. Men wil de vaderlandse rust niet verstoren en houdt zich verre van heikele theologische discussies. Zo krijgt de spinozist Johannes van Vloten in 1843 een schrijfverbod opgelegd omdat hij de denkbeelden van de Duitse linkshegeliaan en Spinoza-kenner David Friedrich Strauss met enthousiasme verdedigt.<sup>lxxix</sup> Maar sinds het rumoer rondom *Licht en schaduwbeelden* lijkt ook *De Gids* zijn ramen verder te willen openen.

Als uit het niets verschijnt in 1855 in zijn kolommen een uitvoerige verhandeling van maar liefst vierendertig pagina's over het leven en werk van Spinoza, naar aanleiding van een zojuist gepubliceerde historische roman. Deze roman, getiteld *Spinoza. Ein Denkerleben*, is geschreven door een van de op dat moment meest populaire Duitse volksschrijvers, Berthold Auerbach. Het boek betreft een bewerking van een eerdere versie uit 1837, maar deze druk liet in Nederland geen enkele indruk na - een zichtbaar bewijs van de mentaal-culturele veranderingen die zich voltrekken in het laatste decennium. Auerbach is ook in Nederland een gevierd auteur dankzij bestsellers als *Schwarzwaldor Dorfgeschichten* (1843) en vertaalde werken als het al even populaire *Op de Hoogte* (1867). Zijn belangstelling voor het plattelandsleven en

de natuur sluit goed aan op de heersende 'Biedermeierzeit' en in zijn werk weerklinkt Spinoza's natuurfilosofie op vele plaatsen.

Berthold Auerbach (1812-1882) - zijn eigenlijke naam is Moses Baruch Auerbacher - is een onvermoeibare politieke activist.<sup>lxxx</sup> Hij heeft een strafblad vanwege zijn jeugdige deelname aan de radicaalliberale 'Burschenschaftlichen Bestrebungen', is overtuigd liberaal en een voorvechter van de emancipatie van de joden. In zijn platte-landsromans schildert hij de toenemende spanningen tussen de stads en dorpscultuur en toont hij zich een criticus van modernisering en vooruitgang. Aanvankelijk wil Auerbach rabbijn worden, maar hij bedenkt zich. Hij studeert rechten en filosofie en raakt tijdens de colleges van Strauss te Tubingen in de greep van spinozisme en pantheïsme. In de jaren 1832-1833 spreekt hij veelvuldig met zijn tutor over Spinoza. Strauss' magnum opus *Das Leben Jesu* (1835) is een historische biografie waarin het gangbare, supranaturalistische beeld van Jezus wordt gedemystificeerd en ontmythologiseerd. Volgens Strauss worden in de Jezusfiguur van de kerken projecties en fantasieën op een mythische wijze samengevlochten om antwoorden te bieden op angsten, wensen en utopieën van de gelovigen. Zijn bijbelkritiek grijpt terug op Spinoza die immers in het *Theologisch Politiek Tractaat* (1670) al historische aspecten en mythische verdichtingen in de bijbel had onderscheiden. Strauss' boek veroorzaakt in heel Europa een storm van kritiek, maar krijgt ook veel bijval van een nieuwe, grootstedelijke en seculiere generatie die weigert nog langer supranaturalistische voorstellingen te verdedigen in een tijd waarin de natuurwetenschap dergelijke voorstellingen als fabels diskwalificeert.

In Engeland bij voorbeeld brengt de filosoof en historicus George Henry Lewes Strauss en Spinoza onder de aandacht van deze generatie<sup>lxxx</sup> en werkt zijn levensgezellin George Eliot aan vertalingen van Strauss, Feuerbach en Spinoza. In Nederland vertaalt de arts en biochemicus Jacob Moleschott de belangrijkste werken van Strauss, maar hij wordt gedwarsboomd door de Vereeniging ter bevordering van de belangen des boekhandels die een boycot van Strauss' werken heeft ingesteld.<sup>lxxxii</sup> Moleschott kan geen uitgever vinden die bereid is het werk te publiceren.<sup>lxxxiii</sup>

Strauss vindt in Spinoza een denker wiens opvattingen over mens en natuur veel beter aansluiten bij de huidige moderne tijd dan die van de verouderde theologie met zijn geloof aan wonderen. Ook Auerbach raakt op zijn beurt geroerd door Spinoza en huldigt hem tevens als emancipator van het liberale jodendom.<sup>lxxxiv</sup> Daarin staat Auerbach niet alleen. Spinoza is de grote held van de Duitse linkshegelianen, en met name van joodse denkers als Ludwig Feuerbach, Heinrich Heine en Moses Hess.<sup>lxxxv</sup> Allen stemmen zij overeen in de opvatting dat de visionair Spinoza een nieuw tijdperk heeft voorzien dat eerst nu is aangebroken. In zijn roman uit 1837 presenteert Auerbach Spinoza op een romantische wijze als de pionier van het verlichte joodse denken. Deze biografie blijkt een vingeroefening voor de vertaling van Spinoza's werken in het Duits die vier jaar later gereed komt.<sup>lxxxvi</sup> Ontevreden echter over zijn romantische weergave acht hij de tijd in 1855 rijp voor een sterk herziene en verbeterde uitgave die nu de titel *Spinoza. Ein Denkerleben* meekrijgt.

Ook in dit werk weet Auerbach zich niet los te maken van een dweperige bewondering voor zijn hoofdfiguur en kost het hem zichtbaar moeite objectief te blijven. De schrijver roemt Spinoza als de grootste profeet van het pantheïsme. Van het pantheïsme zouden bevrijdende impulsen uitgaan: volgens Heine ontnemt het pantheïsme 'donderende tirannen' hun bestaansrecht, omdat het 'de slaven' bevrijdt uit de greep van het theïsme.<sup>lxxxvii</sup> Auerbach telt daar nog enkele motieven bij op. Spinoza zou een vroege spreekbuis zijn geweest van moderne conflicten en onlustgevoelens, veroorzaakt door de kloof tussen geest en hart, de spanning tussen denken en voelen,

tussen vervreemding en authenticiteit. Bovendien bood hij een opvallend tolerante uitweg uit de versnipperde en gedesorïenteerde geloofsopvattingen van de zeventiende-eeuwse theologen. Spinoza, stelt Auerbach, brengt weer eenheid en oorspronkelijkheid in de moderne, maar 'dieszeitige' samenleving. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Auerbach zijn langste en belangrijkste hoofdstuk reserveert voor het pantheïsme, een contemporaine bevrijdingsleer bij uitstek. De grondslag van die bevrijdingsleer wordt gevormd door Spinoza's ontologisch godsbewijs.

Hoe gaat Auerbach te werk? In een gesprek met de dochter van zijn leraar Frans van den Enden, hier Olympia genoemd, neemt Spinoza allereerst afscheid van het dualistische wereldbeeld van Descartes en schotelt hij haar een monisme voor dat in zijn uitleg echter verre van goddeloos of zedeloos blijkt. Een verbaasde Olympia merkt dan ook op: "Bestaat dus God?" Waarop Spinoza antwoordt:

"Slechts God bestaat: het begrip van God sluit het bestaan even zoo noodzakelijk in zich, als het begrip van een driehoek in zich sluit dat de som der hoeken gelijk is aan twee rechte hoeken. Hij is de oneindigheid van alle eigenschappen als een gedacht. God is eene onmeetbare grootheid, die geene betrekking tot eene andere kan hebben, omdat niets buiten hem bestaat".

Hier blijft Auerbach zeer dicht bij Spinoza's geliefde geometrische definities, maar in zijn uitleg van het godsbewijs en monisme laat hij Olympia zeer concreet vaststellen:

"In ons zelve woont God; van de purperlippen der roos, tot de bescheidenen blikken van het viooltje, in de smeltende toonen van den nachtegaal spreekt dezelfde geest, die ook in mij woont; zij kennen en zien en hooren mij, zoo als ik het zie; wij zijn een. Ja, en ik geloof, dat ook onbezielde voorwerpen dat hebben, wat wij een eigen leven, eene ziel noemen, en niet begrijpen kunnen".<sup>lxxxviii</sup>

Het intense besef deel uit te maken van een overweldigende natuur zonder daarbuiten nog een Opperwezen te situeren, is ook het centrale thema van *Licht en schaduwbeelden*. God is alles, alles is God. De definitie van God die we bij Junghuhn vinden is een getrouwe kopie van Auerbachs spinozisme. Zo zegt Avondrood immers:

"Ik ben: God is. Dit heet inderdaad: ik ben God, gij zijt God, hij is God; gindsch zachtvaardig meisje, hetwelk den kranke of gewonde zoo liefderijk verpleegt, is God evenzeer als deze sluipmoordenaar, die zijn naaste in de duisternis vervolgt, en hem van het leven berooft, om zich van zijn geld meester te maken. God is de (bezielde) natuur. Buiten haar is niets."<sup>lxxxix</sup>

Niet alleen verheldert Auerbach veel elementen uit de *Ethica* door de strakke, geometrische structuur te vervangen door luchtige, meer poëtische vormen - zoals het gesprek tussen Spinoza en Olympia - tevens spreekt uit zijn biografie een hartstochtelijke sympathie voor zijn heilsprofeet. En juist die sympathie ontbreekt nog in Nederland. Tot ver in de negentiende eeuw domineert een uiterst negatief Spinozabeeld: hier weerklinken nog de echo's van de invloedrijke en in Rotterdam woonachtige 'philosophe' Pierre Bayle die in zijn *Dictionnaire historique et critique* (1697) negatief over Spinoza oordeelde en hem bovendien, net als Nieuwentijt, betichtte van atheïsme. Bayle's befaamde studie oefende een grote invloed uit op het verlichtingsdenken van achttiende eeuwse filosofen en encyclopedisten. De geromantiseerde le-

vensgeschiedenis van Auerbach voorziet daarentegen in een schat van biografische gegevens die een geheel nieuwe Spinoza construeren.

Ten minste, deze indruk wordt gewekt in de uitvoerige bespreking die in *De Gids* verschijnt. De auteur van het artikel, Petrus van Limburg Brouwer, start zijn betoog met een pittig stuk zelfbeklag:

"Onze Duitsche naburen hebben in de vollen zin des woords zich Spinoza toegeëigend; wij Nederlanders hebben langzamerhand door onverschilligheid ons regt op den den grooten landgenoot bijkans verloren. Duitschland is zijn tweede vaderland geworden [want hier werd hij] slechts aangevallen op de meest grove en hatelijke wijze".<sup>xc</sup>

Met Auerbachs roman in zijn handen beseft Van Limburg Brouwer dat een wedergeboorte van Spinoza in Nederland nog moet plaatsvinden. Het is niet langer mogelijk zich achter de kritiek van Bayle en Nieuwentijt te verschuilen en het wordt tijd Spinoza opnieuw aan het woord te laten:

"De *Ethica* is een der merkwaardigste voortbrengselen van het menschelijke denkvermogen; spot en verguizing, zelfs die van eenen Bayle, zijn niet in staat geweest haar de verdienste te ontnemen, die haar ontegenzeggelijk toekomt: aan den gang der wijsgeerige bespiegeling eene gansch nieuwe en tot op onzen dagen nog voortbestande rigting te hebben gegeven".

Ook moet worden afgerekend met het aloude verwijt dat atheïsme en zedeloosheid synoniemen zouden zijn. Junghuhn beweerde in zijn rapportages over de Javaanse culturen niet anders. Van Limburg Brouwer concludeert: "Wat hiervan zijn moge, zeker is het, dat indien Spinoza gelijk zijne vijanden beweren, een atheïst is geweest, een atheïst nog niet noodwendig een slecht mensch behoeft te zijn, en dat iemand godloochenaar kan worden en deugdzaam blijven". De recensent wil van Spinoza weer een Nederlands denker maken en aantonen dat een godloochenaar niet noodzakelijk als een losbol door het leven hoeft te gaan. De kracht van Auerbachs studie ligt ook in het eerherstel van Spinoza's deugdzaamheid. Tegelijkertijd echter poogt Van Limburg Brouwer Spinoza los te weken uit de kleine, maçonnieke subculturen, zoals Post Nubila Lux van Polak en Junghuhn. Hij waarschuwt tegen een oplevend sectarisme en verwijt de nieuwe Spinoza-aanhangers dat ze 'zich oplossen in eene zonderlinge en treurige vermenging van stout ongelooft en half-wijsgeerig mysticisme'.

In zijn bespreking treden twee omzichtige bewegingen op de voorgrond: allereerst laat hij zich opvallend neutraal uit over Spinoza's wijsbegeerte en deelt hij de lezer mede dat *De Gids* wellicht niet het meest geschikte forum is voor dergelijke discussies. Hij heeft slechts 'een levensschets van een beroemden landgenoot' willen geven. In de tweede plaats twijfelt hij aan de universele aanspraken van Spinoza. Het spinozisme is de levens en wereldbeschouwing van een enkele persoon, van Spinoza zelf ("Alleen Spinoza leeft voortdurend in zijn stelsel"), en is daarom ongeschikt als praktische levensleer voor anderen ("Voor anderen blijft zij alleen de bron van enkele op zichzelf staande resultaten"). Van Limburg Brouwers voorzichtigheid getuigt van een stille sympathie voor Spinoza. We mogen niet vergeten dat Spinoza in deze tijd nog een uiterst controversieel denker wordt geacht die atheïsme en onzedelijkheid zou bevorderen. Van Limburg Brouwer vindt al spoedig een geschikter medium waarin het spinozisme onverbloemd kan worden geëxposeerd: het in 1860 opgerichte tijdschrift *De Nederlandsche Spectator* - een spinozistisch bolwerk bij uitstek.

De hagiografie van Auerbach en Spinoza's eerherstel in Nederland door Van Limburg Brouwer banen de weg voor een meer gedegen kennismaking met het leven en werk van Spinoza. In 1856 verschijnt een Nederlandse vertaling van Auerbachs roman, een mooie uitgave die in 1863 al aan een derde druk toekomt. *Licht- en schaduwbeelden* en *Het leven van een denker* zijn het tastbare bewijs van de doorbraak van een populairwijsgerige cultuur in de Nederlandse samenleving. De hierboven behandelde auteurs maken een publiek proces van geestelijke en filosofische verandering in de Nederlandse cultuur zichtbaar, voorbij de kaders van het maconnieke genootschap en voorbij de kaders van het christendom. Hun affectieve naturalisme - van Kinkers 'Goddelijke Aphrodite' tot Polaks 'Natuurlijke Godsdienst' - draagt nog weliswaar de sporen van de oude fysicotheologie waarin het verlangen naar een authentieke, ongedeelde Gods- of natuurbeleving domineert, maar getuigt eveneens van Deleuzes opvatting dat men al spinozist kan zijn zonder het zelf te beseffen. Deze Nederlandse auteurs arriveren temidden van Spinoza, ze ontmoeten Spinoza.

### noten bij hoofdstuk

---

- i...W.F.P. Enklaar, Baruch de Spinoza, *Maconniek Weekblad* 46 (22 maart 1897) 1.
- ii...Wiep van Bunge, Clandestiene cultuur in Nederlands perspectief, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 5 (1/2 1994) 35-44.
- iii...Voor een bibliografisch overzicht van deze edities, zie Wolfgang Gericke, *Das Buch 'De Tribus Impostoribus'* (Berlijn 1982).
- iv...Willem Meijer, *De Rozekruisers of de vrijdenkers der 17e eeuw* (Haarlem 1916).
- v...Geciteerd in Carl Gebhardt, Dr. Willem Meijer, *Chronicon Spinozanum* 4 (1926) 244.
- vi...K.O. Meinsma, *Die Unzuganglichkeit der bisherigen Biographien Spinoza's* (Berlijn 1896); *Spinoza en zijn kring* (Den Haag 1896 - en in een Duitse vertaling, Berlijn 1909).
- vii...Verhoeven (1973) 52-53.
- viii...Den Haag 1931, 368-376.
- ix...Zie Francis Bacon, *Het Nieuwe Atlantis*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door A.S.C.A. Muijen (Baarn 1988).
- x...Over Spinoza's verhouding tot de natuurwetenschap, zie H.G. van de Sande Bakhuyzen, *De toestand van de natuurwetenschappen in den tijd van Spinoza* (Den Haag 1911).
- xi...Zie Spinoza, *Briefwisseling* (Groningen 1977).
- xii...Wim Klever, *Een nieuwe Spinoza in veertig facetten* (Amsterdam 1995) 121.
- xiii...Spinoza (1977) 109.
- xiv...Jonathan Israel, *The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)*, Wiep van Bunge en Wim Klever (red.), *Disguised and Overt Spinozism Around 1700* (Leiden-New York-Keulen 1996) 14.
- xv...Margaret Jacob, *Contemporary Enlightenment Historiography in the Netherlands*, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 5 (1/2 1994) 7-14; Leo Apostel, *Vrijmetselarij. Een wijsgerige benadering* (Antwerpen-Baarn 1992) m.n. 129-188; Hakim Bey, *Grensoverschrijdingen, Arcade. Jaarboek voor Ambulante Wetenschappen* 5 (1996) 150-161: "Er zijn historici die weigeren om

---

zich met de vrijmetselarij bezig te houden. Hun redenatie komt op het volgende neer: de vrijmetselaars geloofden in hocus pocus. Ik geloof niet in hocus pocus. Dus zijn de vrijmetselaars niet belangrijk - ze bestaan eigenlijk niet"; Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment* (New York 1994) xi-xiii; Anton van de Sande, *Vrijmetselarij in de Lage Landen. Een mysterieuze broederschap zonder geheimen* (Zutphen 1995) 9.

xvi...Zie ook Siebe Thissen, 'Vrij van praal en zinnelijkheid'. De vrijmetselarij en de wijsbegeerte in de negentiende eeuw, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 5 (1/2, 1994) 193.

xvii...Wijnand W. Mijnhardt, Inleiding tot de Nederlandse Verlichting, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 5 (1/2, 1995) 2-3.

xviii...Jacob (1995) 7-14.

xix...Apostel (1992) 23.

xx...Godwin (1994) 4.

xxi...Van de Sande (1995) 9.

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

xxiii... Zie Michiel Wielema, *Ketters en Verlichters. De invloed van het spinozisme en Wolffianisme op de Verlichting in Gereformeed Nederland* (proefschrift Amsterdam 1999), met name deel 1: De spinozisten, 17-97; Wiep van Bunge, *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een Rotterdamse collegiant in de ban van Spinoza* (Rotterdam 1990).

xxiv...De volledige titel luidde: *Gronden van zekerheit, of de rechte betoogwijze der wiskundigen, so in het denkbeeldige als in het sakelijke*, postuum verschenen te Amsterdam in 1720. Over Nieuwentijt en deze publikatie, zie tevens R. Vermij (red.), (Baarn 1988).

xxv...Zie M.J. Petry, *Nieuwentijt's Criticism of Spinoza* (Leiden 1979).

xxvi...Zie voor een Nederlandse terugblik, Th. C. van Stockum, *Spinoza-Jacobi-Lessing* (Groningen 1916).

xxvii...Zie Wiep van Bunge, Weimar, 1784: Goethe leest de 'Ethica', *Wijzgerig Perspectief* 39 (2, 1998-1999) 40-45.

xxviii...Vertaald door en geciteerd in A.L. Constandse, *Spinoza en het atheïsme* (Amsterdam 1932) 13.

xxix...Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie III* (Frankfurt am Main 1986) 157-197.

xxx...Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nurnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817* (Frankfurt am Main 1993) 432.

xxxi...Zie M.J. Petry, *G.W.F. Hegel: The Berlin Phenomenology* (Dordrecht-Boston-Londen 1981) m.n. 10-25.

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

xxxiii...Parijs 1801.

xxxiv...Sassen (1959) 278.

xxxv...J. Koopmans, *Het Allevan of de Wereldziel, Taal & Letteren* 15 (1905) 373-394.

xxxvi...Hans moors, Staartmans en Fantazee: Opmattingen over het fourierisme in Nederland (1840-1850), *Theoretische Geschiedenis* 23 (1996) 393.

xxxvii...Hanou (1988) 197-198.

- 
- xxxviii...Apostel (1992) 129-188, m.n. 131.  
xxxix...idem, 132.
- xl...Johan A. van Reijn, John Theophilus Desaguliers (1683-1744), *Thoth. Tijdschrift voor vrijmetselaren* 5 (1983) 165-204.
- xli...R. Vermij, *Matter and Motion: Toland and Spinoza*, Van Bunge en Klever (1996) 275-290.
- xlii...Een prachtige schets van de Haagse 'libertins' in de zeventiende eeuw, ten tijde van Spinoza's leven, biedt Margaret Gullan-Whur, *Within Reason. A Life of Spinoza* (Londen 1998) 224-249. Over Cagliostro en de achttiende eeuwse vrijgeesten in Den Haag, zie Schuster (1905) 132-134.
- xliiii...Over Toland, Rousset de Missy en de Nederlandse loges, zie Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans* (Londen 1981); David Berman, *Disclaimers as Offence Mechanisms in Charles Blount and John Toland*, Hunter & Wootton (1992) 255-272; Van de Sande (1995) 58-60.
- xliv...Hanou (1988) 208.
- xlv...Peter Barton, *Maurer, Mysten, Moralisten. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte Berlins und Deutschlands* (Wien-Koln-Graz 1982).
- xlvi...De briefwisseling naar aanleiding van Spinoza, zie het *Thorbecke Archief 1798-1872*, deel II (z.p. 1962) 207.
- xlvii...K.H. Boersma, *Johan Rudolf Thorbecke. Een historisch-kritische studie* (Leiden 1949) 89.
- xlviii...A.A. Galestin, *Spinoza, De Broederketen* (1932) 2. Een afdruk van dit artikel is in bezit van de Vereniging Het Spinozahuis.
- xlix...Harald Satz, *Spinoza's Tugendlehre und der Odd Fellow Orden* (Berlin 1979).
- l...Polaks belangrijkste historische studies waren, *Algemeene geschiedenis der wereld, van de Schepping tot op den tegenwoordigen tijd* (Amsterdam 1846); *Algemeene mythologie, of goden- en fabelleer van alle volkeren der aarde* (Amsterdam 1850).
- li...M.S. Polak, *Die Unsterblichkeitsfrage* (Amsterdam 1857) 47. Andere wijsgerige studies waren, *De nieuwe grondleer der wijsbegeerte* (Amsterdam 1857); *Het Materialismus, het Spiritismus en de strenge wetenschap. Ter beantwoording van de vraag: is Spiritismus werkelijk een schakel in de keten der natuurwet?* (Amsterdam 1872).
- lii...Zijn klachten en motieven werden verwoord in, M.S. Polak, *Wat is vrijmetselarij? Hoe wordt zij in Nederland gehandhaafd?* (Amsterdam 1854).
- liii...Dit Frascati-programma zou zijn gepubliceerd in de brochure *Wat is het doel der orde?* (Amsterdam 1847), maar deze heb ik niet kunnen traceren.
- liv...H. Rodermond, *De vrijmetselaarsloge La Bien Aimee Amsterdam 1735-1985* (Amsterdam 1985) 89.
- lv...M.S. Polak, *Die Loge Post Nubila Lux und die Gross-Loge der Niederlanden* (Amsterdam-Leipzig 1854). Deze uitgave is een vertaling/bewerking van de Nederlandse brochure uit hetzelfde jaar.
- lvi...Over de perikelen rondom de loge zie ook F. Gunst, *De onafhankelijke loge Post Nubila Lux te Amsterdam* (Amsterdam 1884).
- lvii...Polak (1854)
- lviii...Yovel (1989) 51 e.v.
- lix...Wim van Dooren, *Vrijdenkers en Vrije Geesten*, W.R. Logman,

- 
- Het vrije denken in de Nederlanden* (Amsterdam-Rotterdam 1981) 6.
- lx... Koopmans (1905) 377.
- lxi... J. Bots, *Tussen Descartes en Darwin. Geloof en natuurwetenschap in de 18e eeuw in Nederland* (Assen 1972) 159-161.
- lxii... Auke van der Woud, *Het lege land. De ruimtelijke orde van Nederland 1798-1848* (Amsterdam 1987) 215.
- lxiii... Polak (1854) 132-133.
- lxiv... Biografische gegevens over Junghuhn verzameld door A.W. Kroon, *Levensschets van Franz Wilhelm Junghuhn, De Dageraad* 8 (1864) 415-462; C.W. Wermser, *Frans Junghuhn* (Deventer [z.j.]); P. Spigt, *Franz Junghuhn 1809-1864*, O. Noordenbos en P. Spigt, *Atheïsme en vrijdenken in Nederland* (Nijmegen 1976) 161-163.
- lxv... George Woodcock, *Powers of Observation* (Ontario 1989) 10-11.
- lxvi... Over Junghuhns werken, zie A.C.P. Schmidt, *Junghuhn. Biografische Beitrage* (Berlin 1909) en de door R. Nieuwenhuys en F. Jaquet bezorgde bloemlezing *F.W. Junghuhn: De onuitputtelijke natuur* (Amsterdam 1966).
- lxvii... Geciteerd in R. Nieuwenhuys, *Franz Wilhelm Junghuhn 1809-1864*, in: Nieuwenhuys en Jaquet (1966) 6-7.
- lxviii... E.M. Beekman, *Junghuhn's Perception of Javanese Nature*, *Canadian Journal of Netherlandic Studies* (Spring 1991) 11-20.
- lxix... Nieuwenhuys (1966) 6.
- lxx... Beekman (1991) 15.
- lxxi... Over deze receptie in Nederland, Peter Sep, *De receptie van Licht- en schaduwbeelden van F.W. Junghuhn, Indische Letteren* 2 (1987) 53-64.
- lxxii... Spigt (1976) 164-165.
- lxxiii... Nieuwenhuys (1966) 7.
- lxxiv... F.Ch. Gunst, *De onafhankelijke Vrijmetselaarsloge Post Nubila Lux* (Amsterdam 1884) 211.
- lxxv... Geciteerd in Beekman (1991), noot 24, 20.
- lxxvi... Nieuwenhuys (1966) 13.
- lxxvii... Het was in de maconnerie niet ongebruikelijk een ander groot licht te introduceren. In plaats van de bijbel werd ook wel de Koran gebruikt of zelfs de statuten van de loge. Voor een uiteenzetting van maconnieke rituelen, symbolen en gebruiken, zie Van de Sande (1995) 163-190.
- lxxviii... Nieuwenhuys (1966) 7-8.
- lxxix... J. van Vloten, *Het leven van Jezus, De Gids* 6 (1843) 421-433, 477-490, 549-553, 604-614.
- lxxx... Over Auerbach zie E.H. Kossmann, *Lotgevallen, Politieke theorie en geschiedenis. Verspreide opstellen en voordrachten* (Amsterdam 1987) 430-467 (Kossmanns overgrootvader was bevriend met Auerbach); Gunter Helmes, *Spinoza in der schonen Literatur, Studia Spinozana* 5 (1989) 119-147; Anne Lagny, *Spinoza: personnage de roman chez B. Auerbach et E.G. Kolbenheyer*, O. Bloch (ed.), *Spinoza au XXe Siecle* (Paris 1993) 459-482.
- lxxxii... Zie onder meer zijn invloedrijke studie *Biographical History of Philosophy* (Londen 1845-1846).
- lxxxiii... A.C. Kruseman, *Bouwstoffen voor een geschiedenis van den Nederlandschen Boekhandel gedurende de halve eeuw 1830-1880* (Amsterdam 1886, deel 1) 14.
- lxxxiiii... Atte Jongstra, *De Multatulianen* (Amsterdam 1985) 18.
- lxxxv... Over het joodse denken schreef Auerbach onder meer *Das Judentum und die neuste Literatur* (1836) en *Dichter und Kaufmann*.

---

*Lebensgemalde aus den Zeit Moses Mendelsohns* (1840).

lxxxv... Over de receptie van Spinoza bij Heine, Hess en Feuerbach, zie Yovel (1989) deel 2, 51-77.

lxxxvi... *Spinoza's samtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinoza's von Berthold Auerbach* (vijf delen, Stuttgart 1841).

lxxxvii... Yovel (1989) 59.

lxxxviii... Hier is gebruik gemaakt van de Nederlandse vertaling van Dionys Burger jr., *Spinoza. Het leven van een denker* (Amsterdam 1857) 242-245.

lxxxix... Junghuhn (1855) 306-307.

xc... P.A.S. van Limburg Brouwer, *Het leven van een denker, De Gids* 18 (1855) 409-443; citaat 409-410.