



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

'Het humanitaire moment'. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930)

Brolsma, M.

Publication date

2015

Document Version

Final published version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Brolsma, M. (2015). *'Het humanitaire moment'. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930)*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

3. Wijsbegeerte en wereldoorlog. De aantrekkingskracht en mobiliserende werking van de levensfilosofie en Hegels idealisme

Op dinsdag 12 november 1918 was SDAP-leider Troelstra niet de enige die ervan overtuigd was dat de geschiedenis op een beslissend keerpunt was aanbeland. Op de dag dat hij in de Tweede Kamer in een urenlange redvoering opriep tot een socialistische revolutie, oreerde de beroemde hegeliaan Gerard Bolland zo'n twintig kilometer verderop in Leiden voor studenten over de onafwendbare ondergang van Europa. De directe oorzaak van dit acute kenteringsbesef waren de turbulente gebeurtenissen in Duitsland, die zij beiden extrapoleerden naar de Europese en Nederlandse situatie: waar Troelstra's hoop op een socialistische heilstaat was ingegeven door de *Novemberrevolution*, zag Bolland geen uitweg meer vanwege de ineenstorting van het Duitse Keizerrijk, waarmee volgens hem 'de ruggegraat van het Europeesch geestelijk leven' was gebroken. In de ogen van de flamboyante hoogleraar wijsbegeerte had het Duitse militarisme lange tijd de belangrijke deugd van 'zelfonderschikking onder de idee der gemeenschap' geconserveerd, maar was met de nederlaag van Duitsland het laatste Europese bastion tegen de voortwoekerende modernisering en democratisering gevallen. 'Door de gepeupelregering', zo voorspelde hij, 'zal tenslotte de heele Europeesche beschaving te gronde gaan.' De moderne mens begreep niet dat de democratie nooit tot een ware vrijheid kon leiden. De Engelsen, Fransen en vooral de Hollanders - die neigden naar anarchisme en die de vaderlandsliefde net zolang bespotten tot alle samenhang was verdwenen - weigerden in te zien dat ware vrijheid een 'vrijwillige zelfonderschikking' vereiste. Degenen die niet ondergeschikt wilden zijn, waren dan ook gedoemd om de ware vrijheid nooit bereiken. Maar, zo somberde Bolland: 'Dat verstaat buiten de leerzaal der zuivere rede niemand.'¹

Evenals Giovanni Gentile (1875-1944), het boegbeeld van de Hegel-renaissance in Italië, die in de jaren twintig de fascistische staat bewierookte als een noodzakelijke voorwaarde voor de zelfverwerkelijking van de 'geest' en met zijn theorie van het actualisme Mussolini's totalitaire regime van een filosofische legitimering voorzag, kwam Bolland tot een door het idealisme gemotiveerd antidemocratisch engagement. Zijn cultuurpessimisme, dat door het Duitse verlies van de oorlog was aangewakkerd, zou in de laatste jaren van zijn leven verhevigen en uiteindelijk culminereren in de enkele maanden voor zijn dood uitgesproken, beruchte antisemitische democratiekritiek *De teekenen des tijds* (1921).² Na Bolland's overlijden, werd niet alleen zijn wijsgerige erfenis, maar ook zijn politieke gedachtegoed door sommigen van zijn leerlingen vertolkt en verder uitgewerkt. Het bezorgde Bolland de reputatie 'de Johannes de Doper van het Nederlands fascisme' te zijn geweest.³ Zo oefende hij een grote invloed uit op Hugo Sinclair de Rochemont (1901-1942), de oprichter van de eerste fascistische partij, het Verbond van Actualisten (1922). Daarnaast zouden verschillende van zijn leerlingen - als de ingenieur Balthus Wigtersma (1877-1962), de jurist Samuel Adrianus van Lunteren (1882-1968) en Amsterdamse boomkweker Jacob Hensing (1874-1945) - in de eerste helft van de jaren dertig een belangrijke ideologische bijdrage leveren aan

¹ Een groot deel van de tekst van dit college (dictaat van B.J.C. te Hennepe) is weergegeven in: Otterspeer, *Bolland* 512-517.

² Otterspeer, *Bolland* 489.

³ Geciteerd in: Jannes Houkes, "'God is het kwaad". Strijd tussen de vrijdenkersvereniging De Dageraad en de confessionelen', in: B. Gasenbeek, J.C.H. Blom en J.W.M. Nabuurs ed., *God noch autoriteit. Geschiedenis van de vrijdenkersbeweging in Nederland* (Amsterdam 2006) 145-170, aldaar 152.

de NSB.⁴ Bolland had echter ook studenten die al rond 1910 afstand hadden genomen van zijn politiek-maatschappelijke denkbeelden én van zijn eigenzinnige interpretatie van Hegel. Eén van hen was Clara Wichmann. In 1920 benadrukte zij in het artikel 'Hegel's eendeneieren' dat Bolland net als Hegel geestelijk revolutionair, maar maatschappelijk conservatief was én dat Bolland, net als zijn Duitse leermeester in de negentiende eeuw, een 'tweeërlei nakomelingschap' had voorgebracht. Sommige leerlingen hadden zich ontpopt tot 'tekstuitleggers' - een groep die zich in 1922 zou verenigen in het Bolland-genootschap voor Zuivere Rede - andere 'kuikens' in wie het dialectisch beginsel werkzaam was, waren 'uitgevlogen', zoals Wichmann ook zelf had gedaan.⁵ Het zijn deze, in de historiografie veel zwakker belichte, 'links-hegeliaanse' leerlingen van Bolland die in dit hoofdstuk aan bod komen en die geïnspireerd door Hegels filosofie eveneens tot een politiek engagement kwamen. Zoals zal blijken stond hun activisme niet in dienst van een rechts en antidemocratisch program, maar van antimilitaristische, links-revolutionaire of internationalistische idealen.

Hoewel het wijsgerig idealisme van Hegel - dat rond de eeuwwisseling een groot aantal humanitair idealisten in vervoering had gebracht - in het interbellum nog velen bleef inspireren, ging in de jaren tijdens en na de Eerste Wereldoorlog binnen de humanitaire beweging een sterkere bekoring uit van de levensfilosofie.⁶ Ook deze op het gevoel gebaseerde, neoromantische filosofische stroming die tegenover de met het verstand verworven kennis, de intuïtieve ervaring van het leven stelt - en waarvan de werkzaamheid in Nederland nog nauwelijks is onderzocht - kampt met een 'foute' politieke reputatie.⁷ Dit is vooral te danken aan de geestdriftige bewondering van antidemocraten in heel Europa voor Nietzsche. Niet alleen vormde een op Nietzsche geënte 'vulgaire levensfilosofie' in de jaren twintig één van de intellectuele fundamenten van de tegen de

⁴ Over Bolland, zijn leerlingen en het fascisme: De Jonge, *Crisis en critiek der democratie* 45-51; G.A. van den Bergh van Eysinga, 'Hegel-studie, Bolland en nationaal-socialisme', *De Vlam* (27 oktober 1945) 12-13; Siebe Thissen, "'Nederland zinkt!' Nederlandse filosofen aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog', http://www.siebethissen.net/Wijsbegeerte_in_Nederland/1995_Nederland_zinkt.htm, geraadpleegd op 03-08-2013. Hoewel ook in Duitsland sommige neohegelianen, als Herman Glockner, in de jaren twintig en dertig zwichtten voor het nationaal-socialisme - en het wijsgerig idealisme met de notie van een *Volksgeist* verbonden - zagen de nazi's er geen heil in om Hegel voor de eigen ideologie te annexeren, in: Robert Stern en Nicholas Walker, 'Hegelianism', in: Edward Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), <http://www.rep.routledge.com/article/DC037>, geraadpleegd op 03-08-2013.

⁵ Clara Wichmann, 'Hegel's eendeneieren', *De Nieuwe Amsterdammer* (4 september 1920) 3-4.

⁶ Over het neohegelianisme in het interbellum: Henri Krop, 'Filosofie als levensleer. De spinozistische en hegelsche beschouwingwijze in het interbellum', in: Ronald van Raak e.a. ed., *Wijsbegeerte in Nederland in de XXe eeuw* (Best 1999) 26-42; C.E.M. Strycker Boudier, 'Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw. Een eerste overzicht', in: Ronald van Raak e.a. ed., *Wijsbegeerte in Nederland in de XXe eeuw* (Best 1999) 18-25, aldaar 20.

⁷ De literatuur beperkt zich hoofdzakelijk tot de Duitse levensfilosofie, dat geldt zowel voor critici - Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (tweede druk; Tübingen 1922); György Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlijn 1954) - als voor sympathisanten van de levensfilosofie - Philipp Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart* (Berlin 1932); Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie* (Berlijn, Göttingen en Heidelberg 1958); Ferdinand Fellmann, *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritische Theorie* (Freiburg en München 1983) - en overige auteurs - Hans-Joachim Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende* (Darmstadt 1974); Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács* (Freiburg en München 1995) en Robert Josef Kozljanič, *Lebensphilosophie. Eine Einführung* (Stuttgart 2004). Daarnaast zijn er historisch-filosofische studies verschenen over individuele levensfilosofen, zoals Nietzsche, Dilthey, Bergson, Spengler, Ortega y Gasset, Simmel, Lessing en Keyserling en is de techniekopvatting van verschillende levensfilosofen in kaart gebracht in: Ernst Oldemeyer, *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner* (München 2007).

Weimarrepubliek en het *Diktat* van Versailles gerichte *Konservative Revolution*, ook Benito Mussolini (1883-1945) liet zich inspireren door Nietzsche en indirect - via het revolutionaire syndicalisme van Georges Sorel (1847-1922) - door de levensfilosofie van Henri Bergson.⁸ De nazi's meenden op hun beurt ingrediënten te vinden voor de eigen ideologie in Nietzsches heroïsche vitaliteit, zijn noties van de 'Übermensch' en van de 'Wille zur Macht' en zijn afkeer van het socialisme en de democratie als symptomen van ontaarding. Daarbij werden zij enthousiast ondersteund door de zuster van de filosoof en beheerder van het aan hem gewijde archief: de rabaat antisemitische Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935). Het is vooral aan deze laatste 'collaboratie' te danken geweest dat de levensfilosofie - die in hoofdzaak een Duits fenomeen was geweest - na de Tweede Wereldoorlog met terugwerkende kracht in een kwaad daglicht kwam te staan. Dat er ook uiteenlopende linkse en pacifistische denkers waren die de stroming hadden omarmd of dat de nationaal-socialisten zich schuldig maakten aan een selectieve toe-eigening en misinterpretatie van Nietzsche, werd daarbij over het hoofd gezien.⁹ De genadeslag werd uitgedeeld door de Hongaarse marxist György Lukács (1885-1971), die in zijn invloedrijke werk *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) - dat later de ondertitel *Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* meekreeg - een rechte lijn trok tussen de levensfilosofie en andere manifestaties van het Duitse 'irrationisme' en 1933.¹⁰

In Nederland werd de levensfilosofie zelden verbonden met het verlangen naar een 'dionysische' nationale wedergeboorte of een daadkrachtige destructie van de democratie. Niettemin kreeg deze stroming in Nederland, evenals als in de oorlogvoerende landen, door de Eerste Wereldoorlog en het daaropvolgende revolutionaire getij een nieuwe urgentie en politieke betekenis, zoals dat ook het geval was met het idealisme van Hegel. In dit hoofdstuk zal achtereenvolgens aanschouwelijk worden gemaakt hoe leerlingen van Bolland gemotiveerd door Hegels dialectische geschiedopvatting kwamen tot een revolutionair-antimilitaristisch engagement en met de oprichting van de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort in 1916 probeerden om bij te dragen aan een bestendige vrede en verzoening in Europa. Daarna komt de opkomst van de levensfilosofie aan bod, waarbij vooral wordt ingegaan op de denkbeelden van de twee markantste Nederlandse levensfilosofen: Kees Meijer en Just Havelaar. Veel contemporaine commentatoren meenden in de Eerste Wereldoorlog een uitbarsting van een teugelloze, irrationele

⁸ Over de *Konservative Revolution* en de levensfilosofie o.a.: Frits Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes. Cultuurpessimist en politiek activist* (Assen 1992) 70; Steven E. Aschheim, *The Nietzsche legacy in Germany 1890-1990* (Berkeley, Los Angeles en Oxford 1992) 153-155.

⁹ Het verband tussen de levensfilosofie en het nationaal-socialisme is veel minder eenduidig en sterk dan door Lukács en andere critici is gesuggereerd: de nazi's moesten bijvoorbeeld niets hebben van het gedachtegoed van joodse levensfilosofen als Georg Simmel en Bergson. Antisemitisme dreef Georg Misch in Exil, Theodor Lessing werd erom in 1933 door bruinhemden uit Sudetenland vermoord. De Spaanse levensfilosoof José Ortega y Gasset had in al in 1929 in zijn *La rebelión de las masas* gewaarschuwd dat het bolsjewisme en het fascisme een 'vals morgenrood' belichaamden, dat slechts kon voeren tot een terugval in de barbarij. En Graaf Hermann Keyserling kreeg van de nieuwe machthebbers een publicatieverbod opgelegd. Ook tussen 'elitaire', conservatief-revolutionaire levensfilosofen als Ludwig Klages en Oswald Spengler en het 'plebejische' nationaal-socialisme bestond geen vanzelfsprekende sympathie. Klages viel eind jaren dertig in ongenade. Hij woonde toen al jaren in Zwitserland. Spengler had kort na de *Machtergreifung* een onderhoud met Hitler, maar weigerde zich te laten lenen voor de nazipropaganda. In zijn laatste levensjaren zou hij zich steeds meer van de nazi's distantiëren. In: Kozljanič, *Lebensphilosophie* 19-28. Over Spengler en het nationaal-socialisme: Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 289-337.

¹⁰ Over de invloed van Lukács werk op andere auteurs: Albert, *Lebensphilosophie* 185-186. Kozljanič betoogt in zijn *Lebensphilosophie* dat het door Lukács gelegde causale verband tussen de levensfilosofie en het nazisme onjuist is, ook al namen de nazi's wel verschillende ideeën van levensfilosofen over en instrumentaliseerden deze voor de eigen politiek. In: Kozljanič, *Lebensphilosophie* 19-28.

levenskracht met zowel een destructief als een synthetiserend en regenererend potentieel te ontwaren. Duidelijk zal worden dat om deze vermeende heilzame vermogens tot gelding te laten komen, deze tomeloze levenskracht volgens de Nederlandse levensfilosofen moest worden 'doorleefd' en gekanaliseerd, bijvoorbeeld door elementen van de levensfilosofie te verbinden met een - zij het dikwijls vaag omlijnd - pacifistisch, internationalistisch, (religieus)socialistisch, of 'democratisch' politiek programma. Voordat het katalyserende effect van de oorlog en de Russische Revolutie op deze twee buiten-academische wijsgerige stromingen aan bod komt en de politieke werkzaamheid binnen de humanitaire beweging wordt geanalyseerd, zal echter eerst in de volgende drie paragrafen worden ingegaan op de internationale context en op de vraag waarom zoveel humanitair idealisten hun heil zochten bij de wijsbegeerte van Hegel en de levensfilosofie.

De internationale zegetocht van Hegels idealisme en de levensfilosofie

In zijn studie *Hegel en onze tijd* (1908) schreef de theoloog Arthur de Sopper (1875-1960) de Hegelherleving van rond 1900 toe aan de ongelukkige omstandigheid dat 'het cement van de samenleving was losgeraakt'. Veel tijdgenoten, zo registreerde de ethisch-protestantse godgeleerde verontrust, probeerden om met 'philosophigheid en diepdoenerij' nieuwe zekerheden te scheppen. Niet alleen het hegelianisme sprak tot de verbeelding omdat het, in de woorden van De Sopper, bijzonder geschikt leek 'om met een breeden filosofischen armzwaai in een ommezien allerlei groote problemen op te lossen', ook de levensfilosofie leek een antwoord te bieden op het heersende onbehagen met de moderniteit.¹¹ De aantrekkingskracht van deze laatste stroming nam bovendien na 1914 sterk toe vanwege de verhevigde afkeer van de mechanisch-rationalistische wereldbeschouwing en het liberaal-seculiere vooruitgangsidee. In zijn oratie als hoogleraar godsdienstfilosofie in 1918 richtte De Sopper dan ook zijn pijlen niet meer op de modieuze 'hegelarij', maar op de levensfilosofie die hij van de hand wees als een te ver doorgeslagen, maar uiterst invloedrijke reactie op het rationalisme en het natuurwetenschappelijk positivisme. 'En zoo zien we het gebeuren', waarschuwde de kersverse Groningse hoogleraar, 'dat velen, diep onbevredigd, met een zucht van verlichting, de knellende boeien van de natuurwetenschappelijke wereldbeschouwing verbreken en met brandend verlangen op het "leven" aanstormen, hartstochtelijk zich in "het leven" storten. "Leven", dat klinkt als het bevrijdende woord. "Leven" is het centrale begrip in de meeste wereldbeschouwingen van de jongste tijd.'¹²

Ook in andere Europese landen maakten in de eerste decennia van de twintigste eeuw deze twee filosofische stromingen furore. De Hegel-renaissance concentreerde zich hoofdzakelijk in Italië, Nederland en vanaf circa 1910 ook in Duitsland. De aanzet tot deze opleving was afkomstig van Gentile, die in zijn oratie aan de universiteit van Napels *La rinascità des idealismo* (1903) had opgeroepen tot een wedergeboorte van het idealisme met het doel om het morele peil van de Europese beschaving op te vijzelen en samen met zijn vakgenoot Benedetto Croce (1866-1952) gezichtsbepalend was voor deze stroming in Italië. In Nederland was de bekoring van Hegel in belangrijke mate de verdienste van de autodidact Bolland, die diens filosofie had omgevormd tot zijn eigen 'leer van de Zuivere Rede', waarbij de ontkenning als de motor van het dialectisch denkproces werd geïdentificeerd. Een minder grote maar niet onbelangrijke bijdrage aan de populariteit van het idealisme in bredere zin, leverde daarnaast de enigszins in de vergetelheid geraakte wijsgeer-

¹¹ De Sopper geciteerd in: Siebe Thissen, 'Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol (1850-1922)', *Krisis* 60 (1995) 22-39, aldaar 23 en 34-36.

¹² A.J. de Sopper, 'Naturalisme en levensfilosofie', *Synthese* 4 (1918-1919) 151-187, aldaar 160.

literator Johan Diderik Bierens de Haan, die Hegels rede met Spinoza's *Substantia* tot een 'idealistisch monisme' verbond en die door Ferdinand Sassen - de geschiedschrijver van de wijsbegeerte in Nederland - kort na de Tweede Wereldoorlog nog als 'de belangrijkste denker' van de vaderlandse filosofie in het tijdvak 1920-1940 werd getypeerd.¹³ De Hegel-revival in Duitsland liet zich in de woorden van de filosoof Wilhelm Windelband (1848-1915) verklaren door de 'Hunger nach Weltanschauung' in tijden van 'positivistscher Verarmung und materialistischer Verödung'.¹⁴ Naast Windelband behoorden tot de bekendste Duitse aanjagers en vertegenwoordigers van de stroming Hermann Glockner (1896-1979), Georg Lasson (1862-1932) en Richard Kroner (1884-1974). Deze Europese neohegelianen lazen, recenseerden en vertaalden elkaars werk. Ze ontmoetten elkaar op internationale congressen of publiceerden in elkaars tijdschriften als het door Kroner geredigeerde *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* of *La Critica* van Croce en Gentile. Bolland was bijvoorbeeld goed op de hoogte van het werk van zijn buitenlandse collega's en correspondeerde geruime tijd met Gentile en Croce, totdat het de laatste ter ore kwam dat de Nederlandse hoogleraar - die een aanzienlijk talent had voor conflicten - hem zwart maakte in brieven aan de Italiaanse hegeliaan Sebastiano Maturi (1843-1917).¹⁵

Ook de bloei van de levensfilosofie was een transnationaal verschijnsel. Al vormde Duitsland zowel de bakermat als het Europese centrum van deze zeer heterogene en moeilijk af te grenzen stroming die niet in een duidelijke filosofische school of richting resulteerde - niet in de laatste plaats omdat veel levensfilosofen extreme individualisten en buitenstaanders waren die bezwaar maakten tegen het etiket 'levensfilosofie'.¹⁶ De intellectuele wortels van de stroming lagen in de Romantiek en de *Sturm und Drang*-periode die daaraan voorafging. In dit tijdvak stelden schrijvers, geleerden en filosofen als Novalis (1772-1801), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Johann Georg Hamann (1730-1788), Friedrich Schlegel (1772-1829) en Johann Gottfried von Herder (1744-1803) in reactie op het verstandsdenken van de Verlichting het gevoel voorop en contrasteerden de authentieke levenservaring met het verstandelijke begrijpen. In het bijzonder kunnen Friedrich von Schelling (1775-1854) en Arthur Schopenhauer (1788-1860) als wegbereiders van de levensfilosofie worden beschouwd. Dat geldt eveneens voor de Franse wijsgeer Jean-Marie Guyau (1854-1888), die net als Schelling en Schopenhauer een aanzienlijke invloed uitoefende op de drie filosofen die doorgaans als de grondleggers van de stroming worden geïdentificeerd: Friedrich Nietzsche, Henri Bergson en Wilhelm Dilthey (1833-1911).¹⁷

De werkelijke bloeiperiode van de levensfilosofie had plaats in de jaren vlak voor en na de Eerste Wereldoorlog, toen een nieuwe, hoofdzakelijk Duitse generatie levensfilosofen - waartoe uiteenlopende figuren als Theodor Lessing (1872-1933), Georg Simmel (1858-1918), Ludwig Klages (1872-1956), Oswald Spengler, August Messer (1867-1937), graaf Hermann Keyserling (1880-1946), Max Scheler (1874-1928), Rudolf Eucken (1846-1926), Leopold Ziegler (1881-1958), Albert Schweitzer (1875-1965) en Walther Rathenau kunnen worden gerekend - de denkbeelden van

¹³ F.L.R. Sassen, 'Wijsbegeerte', in: K.F. Proost en Jan Romein ed., *Geestelijk Nederland 1920-1940 I* (Amsterdam en Antwerpen 1948) 115-129, aldaar 123.

¹⁴ Geciteerd in: Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg* (Paderborn 2004) 54.

¹⁵ Rik Peters, 'Opkomst en ondergang van het idealisme in de eerste helft van de twintigste eeuw', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Documentatieblad van de werkgroep Sassen* 1/2 (1995) 123-136, aldaar 123-124 en 129-131.

¹⁶ Albert, *Lebensphilosophie* 9.

¹⁷ Albert, *Lebensphilosophie* 17 en 47; Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 68 en Bollnow, *Die Lebensphilosophie* 5-7.

Nietzsche, Bergson en Dilthey overnam en verder uitwerkte.¹⁸ Ook op de Duitse romantici grepen deze twintigste-eeuwse levensfilosofen dikwijls terug. Buiten het Duitse taalgebied was de levensfilosofie veel minder wijdverbreid. In Frankrijk werd het uitgedragen door Henri Bergson, in Spanje door José Ortega y Gasset (1883-1955), die beiden in belangrijke mate schatplichtig waren aan de Duitse wijsbegeerte. In de Angelsaksische wereld kreeg de stroming weinig navolging, al waren er wel duidelijke raakvlakken tussen het bergsoniaanse denken en het pragmatisme van William James (1842-1910).¹⁹ In Nederland lieten veel humanitair idealisten, onder wie Willem Banning, Karel Proost (1883-1962), Geertruida Kapteyn-Muysken (1855-1920) of Rommert Casimir (1877-1957) zich in hun cultuurdiagnoses door de levensfilosofie inspireren. De belangrijkste centra van de stroming waren Kees Meijers religieuze vereniging De Nieuwe Gedachte en *De Stem* van Just Havelaar en Dirk Coster. Naast religieus-socialisten, sprak de levensfilosofie in Nederland vooral de aanhangers van de burgerlijke - en door het naoorlogse humanitair idealisme beroerde - jeugdbewegingen aan, als de PIA, de Nederlandse Bond van Abtinent Studerenden (1919), de Vrijzinnig-Christelijke Studenten Bond (1915) en de Vrijzinnig-Christelijke Jongeren Bond (1919).²⁰

De wijsbegeerte en het onbehagen met de moderniteit

Zowel de levensfilosofie als Hegels dialectiek leken tegemoet te komen aan de verlangens en twijfels die werden veroorzaakt door de groeiende onvrede met de moderniteit. De humanitaire beweging valt dan ook in grote lijnen samen met de cultuurkritische 'wijsgerige beweging' die de historicus en filosoof Siebe Thissen in kaart heeft gebracht.²¹ Volgens de humanitair idealisten boden de levensfilosofie en Hegels idealisme op verschillende manieren een antwoord op de heersende cultuurcrisis. In de eerste plaats leken beide stromingen te voorzien in een manier om de naarstig gezochte 'ware' werkelijkheid te leren kennen of de onder de zintuigelijk waarneembare realiteit schuilgaande wezenlijke essentie te ontsluiten. Vernieuwingen in de wetenschap en techniek hadden veel burgers rond 1900 het gevoel gegeven dat zij hun greep op de werkelijkheid hadden verloren. Zo had Sigmund Freud de positivistische wetenschap die zich eenzijdig op de empirie oriënteerde, aangevallen met zijn leer over de in het onderbewustzijn kolkende agressieve en seksuele driften en ontkrachtte Albert Einstein (1879-1955) in 1905 de newtoniaanse notie van een absolute tijd en ruimte met zijn relativiteitstheorie. In Nederland pretendeerde de hoogleraar wijsbegeerte en psychologie Gerard Heymans met zijn theorie van het 'psychisch monisme' de

¹⁸ Jason Gaiger, 'Lebensphilosophie', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), <http://www.rep.routledge.com/article/DC097>, geraadpleegd op 03-08-2013; Albert, *Lebensphilosophie* 13 en 115; Bollnow, *Die Lebensphilosophie* 1.

¹⁹ G. Pflug, 'Lebensphilosophie', in: Joachim Ritter en Karlfried Gründer ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V (Basel en Stuttgart 1980) 135-140, aldaar 135-136; Rickert, *Die Philosophie des Lebens* 22 en 25.

²⁰ In 1923 had de NBAS 1683 leden, de VCSB 729 en VCJB ongeveer 3000. Binnen deze laatste twee vrijzinnig protestantse verenigingen bestond voor Bergson en vooral ook voor Rathenau een zeer grote belangstelling, in: Van Holk, 'De Vrijzinnig Christelijke Jeugdcentrale in haar eerste periode' 333-335; Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 227, 252 en 364-365.

²¹ Deze 'wijsgerige beweging' - de naam werd gemunt door J.D. Bierens de Haan bij de oprichting van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* in 1907 - bestond volgens Thissen uit een bont gezelschap van spinozisten, hegelianen, spiritisten, theosofen, anarchisten, kolonisten en kunstenaars en werd gemotiveerd door de heersende cultuur- en civilisatiekritiek. Thissen beperkt zich in zijn artikel 'Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol' tot de periode 1850 en 1922 (het jaar dat Bolland stierf). Volgens hem ging de belangstelling in de tweede helft van de negentiende eeuw hoofdzakelijk uit naar Spinoza en was het na 1900 vooral Hegel die de geesten beroerde. Op de betekenis van de levensfilosofie in Nederland gaat hij in dit artikel niet in.

tegenstelling te kunnen opheffen tussen stof en geest. Velen gingen in deze periode te rade bij de Duitse idealisten na Kant, die zich in de eerste decennia van de negentiende eeuw al hadden beziggehouden met het probleem van de menselijke kennis over de werkelijkheid en de manier waarop de rede deze vormgeeft. De invloedrijkste en radicaalste idealist was Hegel. Centraal in zijn filosofie is de notie van een zichzelf voortstuwende *Geist* en de gedachte dat alle ervaring en begrip uit het denken voortkomen en in het denken verder worden ontwikkeld. Volgens Hegels dialectiek van het denken bestaat er een permanente wisselwerking tussen het bewustzijn en het zelfbewustzijn, waarbij telkens nieuwe dualismen tussen het bestaande en het tegendeel van het bestaande worden opgeheven in een hogere eenheid. Op deze manier wordt zowel op het niveau van de individuele mens als op het niveau van de geschiedenis van de mensheid - volgens Hegel een manifestatie van de zichzelf ontwikkelende geest - steeds meer bewustheid en vrijheid bereikt, om uiteindelijk te eindigen in 'het absolute weten', de laatste fase waarin zelfbewustzijn en werkelijkheid samenvallen en er dus een ultieme synthese tussen subject en object en tussen geest en stof is gerealiseerd.

De levensfilosofie bood een heel andere manier om de verholen essentie te vatten. Vertrekpunt van deze ten diepste anti-intellectualistische stroming is de veronderstelling dat de mens louter vanuit het eigen innerlijk, met het gevoel, instinct of intuïtie kan doordringen tot de diepere, verborgen lagen van de werkelijkheid. Volgens levensfilosofen is het verstand ontoereikend om het wezenlijke 'leven', dat zij contrasteren met de voor het oog waarneembare, oppervlakkige realiteit, direct en volledig te ontsluiten. Een van de kerngedachten van de wijsbegeerte van Henri Bergson is bijvoorbeeld het onderscheid tussen de meetbare, 'natuurwetenschappelijke' tijd en de 'beleefde' werkelijke tijdsduur (*durée*), die slechts toegankelijk is met het gevoel. De levensfilosofie wil een metafysische leer bieden waarmee de wereld in zijn volledigheid kan worden gevat. Het 'Leven' of 'Al-leven' wordt hierbij voorgesteld als een allesomvattende en doordringende bestaansgrond. Er bestaat geen *Jenseits* van het leven. Het uitgangspunt is een volledige 'levensimmanentie'.²² Het 'leven' omvat zowel de dode als de levende natuur, het tijdelijke en het eeuwige, het individu en de kosmos; het is zowel de schepper als de geschapen wereld. Het begrip 'Leven' verwijst dus zowel naar een in alle verschijnselen schuilgaande vermeende eenheid, als naar een elementaire kracht die het universum bestuurt en naar de 'beleving' van het leven. Met dit laatste punt wordt een proces van affirmatie bedoeld - 'Bejahung' (Nietzsche) of 'intuition' (Bergson) - waarmee de individuele mens in contact kan komen met het 'Al-Leven' en zijn plaats in de totaliteit van het leven direct en onmiddellijk kan ervaren.²³ Volgens levensfilosofen ligt alle kennis over waarheid en moraal besloten in de subjectieve, individuele ervaring en bestaan er geen vaststaande, tijdloze waarden. Het is kortom de subjectieve beleving van het leven die volgens hen niet alleen de conceptie van de werkelijkheid bepaalt, maar tegelijkertijd ook zin geeft aan het bestaan en de hoogste zedelijke eis vormt.

Een tweede drijfveer voor de aanhangers van de levensfilosofie en Hegels idealisme is wat Peter Gay treffend de 'hunger for wholeness' heeft genoemd: het voor de moderniteitskritiek zo typerende verlangen naar een overkoepelende eenheid of *Ganzheit*.²⁴ Beide subjectivistische stromingen leken niet alleen in staat om de kloof tussen geest en stof of denken en zijn, te slechten, maar kenden daarbij ook aan de individuele mens - aan de menselijke 'rede' of aan de persoonlijke

²² Rickert, *Die Philosophie des Lebens* 5.

²³ Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 69.

²⁴ Peter Gay, *Weimar culture. The outsider as insider* (vierde druk; Londen 1992) 73.

‘ervaring’ - een beslissende rol toe. Met het uitgangspunt dat door het leven te ‘doorleven’ de scheiding tussen object en subject en mens en wereld zou worden opgeheven, leek de levensfilosofie immers een fundamentele eenheidservaring in het vooruitzicht te stellen.²⁵ Met begrippen als ‘Wille’ (Schopenhauer), ‘Wille zur Macht’ (Nietzsche) of ‘élan vital’ (Bergson) probeerden levensfilosofen de moderne mens te verlossen van de versplintering in wetenschap, maatschappij en cultuur die het positivisme en rationalisme volgens hen hadden veroorzaakt. Ook Hegel bood zijn aanhangers een allesomvattend metafysisch systeem, waarin hij de wereld niet begreep als een manifestatie van het ‘leven’, maar van de zichzelf verwerkeliijkende geest. Zijn dialectiek - waarbij voortdurend tegenstellingen werden verzoend - leek een probaat antidotum om de maatschappelijke en culturele fragmentatie van de eigen tijd te bezweren en het verweesde individu uit zijn beklemmende eenzaamheid te bevrijden. Dat dit verlangen naar synthese voor veel neohegelianen op zijn minst even belangrijk was als de drang om de ware werkelijkheid te leren kennen, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat de oprichters van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1907) meenden te worden gedreven door de eigentijdse ‘nood aan eenheid des levens’. Volgens hen was hun blad ‘het orgaan van een wijsgeerige beweging’ - die in de praktijk vooral door ‘hegelaars’ werd gedomineerd - en werden zij gemotiveerd door de roep van het ‘verdeelde geestesleven [...] om een synthese, welke althans in ons denken bestaan kan.’²⁶ In zijn beschrijving van de *Hedendaagsche wijsbegeerte* (1936) typeerde de filosoof en literatuurcriticus Herman Wolf (1893-1942), die sterk onder de indruk was van het idealistisch monisme van J.D. Bierens de Haan, het ‘nieuwe idealisme’ als een stroming die zocht ‘weer naar een Synthese, naar den Logos, de Rede, den Geest als het alomvattende, supra-rationele hoogste beginsel van alle denken’.²⁷

Nauw samenhangend met dit verlangen naar het herstel van een verloren gewaande eenheid, is de afkeer van de positivistische, academische wijsbegeerte, die de neohegelianen en de aanhangers van de levensfilosofie in belangrijke mate verantwoordelijk hielden voor de voortwoekerende maatschappelijke en geestelijke desintegratie. Kenmerkend voor beide stromingen is dan ook dat zij de meeste aanhangers vonden buiten de muren van de universiteit; zelfs de zeer populaire, excentrieke hoogleraar Gerard Bolland had binnen de Nederlandse academische wereld de positie van een buitenstaander.²⁸ Thissen heeft er in verschillende publicaties op gewezen dat niet alleen het neokantianisme, dat aan de universiteiten domineerde, afwijzend stond ten opzichte van de metafysica en het vage gespeculeer die de Nederlandse ‘hegelarij’ kenmerkten, maar dat op hun beurt ook de neohegelianen zich uitdrukkelijk afzetten tegen het neokantianisme, dat, door de eenzijdige gerichtheid op de wijsgerige grondslagen van de wetenschappen, in hun ogen een lippendienst bewees aan de natuurwetenschappen die rond 1900

²⁵ Albert, *Lebensphilosophie* 13; Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 69

²⁶ J.D. Bierens de Haan, ‘Een wijsgeerige beweging’, *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (1907) 1-23, aldaar 1; *Prospectus. Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (Amsterdam 1907) in Wijsgeerige verzameling UBA, archief J.D. Bierens de Haan, map 103 ‘Tijdschrift voor Wijsbegeerte’. Het initiatief tot het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* werd genomen door de hegelianen Jacob Clay en Louis Grondijs. Over dit tijdschrift ook: Henri Krop, ‘Honderd jaar Tijdschrift voor Wijsbegeerte (1907-2007). Een spiegel van de Nederlandse filosofie’, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 4 (2008) 266-295.

²⁷ Herman Wolf, *Hedendaagsche wijsbegeerte. Gestalten en stroomingen* (Amsterdam 1936) 253-254.

²⁸ Ook in andere Europese landen was de levensfilosofie een overwegend een buiten-academische stroming. Dit gold in veel minder sterke mate voor het neohegelianisme; in Duitsland bijvoorbeeld bestond er niet zoals in Nederland een scherpe tegenstelling tussen neokantianen aan de universiteiten en buiten-academische hegelianen, in: Ferdinand Sassen, *Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw* (derde druk; Amsterdam 1960) 56.

een 'Tweede Gouden Eeuw' beleefden.²⁹ Zij meenden dat er voor de filosofie een grotere taak was weggelegd en dat het weer in ere moest worden hersteld als een allesomvattende en boven alle disciplines verheven bron van synthese, die in staat was om eenheid te brengen in de versplinterde wereld én in de door specialisatie gefragmenteerde wetenschappen.³⁰ Zo verklaarde Bierens de Haan bijvoorbeeld dat het 'wassend wijsgeerig bewustzijn' van het eigen tijdsgewricht als tegenreactie op 'de voorafgaande tijd van alleenheerschappij van de exacte studies' en serveerde de dichter-psychiater en Bolland-adept Julius de Boer (1873-1966) in zijn brochure *De beteekenis van de Hegel-studie voor onzen tijd* (1915) alle 'neo-Kantianen en kennis-critici' af als 'achterblijvers' die geen oog hadden voor de problemen en uitdagingen van de eigen tijd.³¹

Dat de levensfilosofie eveneens gekenmerkt werd door een sterke aversie jegens de universiteitsfilosofie zal geen verbazing wekken. Deze stroming was immers in essentie een opstand tegen de dominantie van het rationalisme en het natuurwetenschappelijke, positivistisch-mechanische wereldbeeld. Net als de neohegelianen waren de levensfilosofen van mening dat de natuurwetenschappen de academische wijsbegeerte hadden gegijzeld. Zij vonden dat deze daardoor was verworden tot een positivistische 'kathederfilosofie', die zich van het leven had vervreemd. In plaats van zich te wijden aan de kennistheorie en logica, wilden zij zich opnieuw buigen over de elementaire, 'wezenlijke' vraagstukken van de wijsbegeerte, als tijd, dood, liefde, maatschappij, natuur en God.³² Daarbij wezen zij elk filosofisch systeem van de hand als star, dogmatisch en volledig ongeschikt om het permanent stromende, bewegende of wordende 'leven' te vangen. Omdat de levensfilosofie zich per definitie als onsystematisch presenteerde, vermengde de stroming zich dikwijls met andere, artistieke of religieuze vormen van levensverheerlijking. Zo was Bergsons 'élan vital' een belangrijke inspiratiebron voor het neovitalisme van de Duitse embryoloog Hans Driesch (1867-1941), dat in Nederland door Felix Ortt werd verkondigd. De socioloog en levensfilosoof Georg Simmel beïnvloedde het Duitse expressionisme met zijn notie van een voortdurende dialectische spanning tussen het dynamische leven en de verstarde vorm en op hun beurt werden veel levensfilosofen geïnspireerd door de middeleeuwse of oosterse mystiek.³³

Een vierde omstandigheid die de grote aantrekkingskracht van beide filosofische stromingen helpt te verklaren, is dat zowel Hegels wijsbegeerte als de levensfilosofie zich in de ogen van de humanitair idealisten uitstekend lieten vermengen met een vrijzinnig protestants of algemeen religieus besef. In het eerste hoofdstuk is betoogd dat religieuze oplossingen voor de beschavingscrisis in Nederland de voorkeur genoten en dat veel humanitair idealisten - ook als tegenreactie op de overheersende neiging naar de orthodoxie, waarbij de ongrijpbaarheid en transcendentie van God sterker werd beklemtoond - de menselijke persoonlijkheid en de

²⁹ Over de 'Tweede Gouden Eeuw' van de exacte wetenschappen in Nederland: Bastiaan Willink, *De Tweede Gouden Eeuw* (Amsterdam 1998).

³⁰ Thissen, 'Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol' 31, 33 en 35; Siebe Thissen, 'Dossier filosofen in oorlogstijd. Voorspel "De reddingsloep Nederland is zinkende"', *Filosofie Magazine* 4 (1995) 20-22, aldaar 20. Hieruit moet overigens uitdrukkelijk niet worden afgeleid dat de humanitaire beweging en de natuurwetenschappen per definitie twee gesloten circuits vormden. In zijn proefschrift *Synthetisch denken* (2008) toont David Baneke overtuigend aan dat ook veel Nederlandse wetenschappers zich in de eerste decennia van de twintigste eeuw sterk hebben ingespannen om de door het moderniseringsproces verloren gewaande synthese te herstellen.

³¹ *Prospectus. Tijdschrift voor Wijsbegeerte*; Julius de Boer, *De beteekenis van de Hegel-studie voor onzen tijd* (Baarn 1915) 37.

³² Albert, *Lebensphilosophie* 9-10.

³³ David Frisby, 'Simmel, Georg', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), <http://www.rep.routledge.com/article/DC074>, geraadpleegd op 03-08-2013.

immanentie van het goddelijke voorop plaatsen, een gedachte die niet zelden uitmondde in de opvatting dat het goddelijke ook allesomvattend moest zijn. Dit pantheïsme, dat door contemporaine commentatoren als een kenmerkende trek van de eigen tijd werd beschouwd, liet zich goed verenigen met Hegels idealisme of de levensfilosofie, die beide immers uitgingen van de verwante overtuiging dat er in de wereld een zichzelf verwerklijkende geest of een scheppende levenskracht werkzaam was.³⁴ Bierens de Haan presenteerde de religie bijvoorbeeld als de sluitsteen van zijn 'idealistisch monisme': het dialectische denkproces eindigde volgens deze ex-predikant uiteindelijk in de boven waarheid en denken verheven fase van het 'onkenbare Mysterie'.³⁵ Zijn filosofie, waarin de mens een centrale plaats innam, had bovendien een sterk ethische component en ging uit van de redenering dat hoe beter en dieper het inzicht van de mens is in de wijze waarop de Idee, de Geest of God zich in hem verwerklijkt, hoe redelijker, bewuster en ook zedelijker de mens wordt en handelt.³⁶

Bolland was van mening dat er in de christelijke godsdienst, in onbewuste vorm weliswaar, toch veel 'redelijkheid' werd verkondigd.³⁷ Door zijn leer van de Zuivere Rede op het christendom toe te passen, slaagde hij er in om 'geloven' tot 'weten' te verheffen en religieuze dogma's om te buigen in 'symbolen van geestelijke waarheden'.³⁸ Zijn colleges werden dan ook goed bezocht door theologiestudenten. Bovendien nam zowel zijn leer van de Zuivere Rede als de verering van zijn persoon, religieuze vormen aan: niet alleen werd Bolland zelf door een kleine harde kern van leerlingen als een ware goeroe aanbeden, ook presenteerde de hoogleraar de bestudering van zijn wijsheidsleer als een soort religieuze initiatierite die slechts door een select gezelschap 'vrije persoonlijkheden' kon worden voltooid. Hierbij cultiveerde hij de onnavolgbaarheid van het 'zuiver denken'; om een stapje verder te komen, adviseerde Bolland zijn leerlingen regelmatig: 'U moest dit nu "mystiek" kunnen denken'.³⁹ Buitenlandse filosofen verbaasden zich over deze religieuze trekken van de Nederlandse Hegel-verering. Zo meende Vlaamse wijsgeer Antoon Vloemans in een lezing over 'Het geestelijk aangezicht van Nederland' voor de Antwerpse volksuniversiteit in 1935, dat Bolland 'op Nederlandsche bodem een Hegeliaansche "orthodoxie" gekweekt heeft, die door haar aanhangers als een godsdienst, en met al het zelotendom, dat er bij hoort wordt beleden.'⁴⁰ De Duitse hegeliaan Richard Kroner uitte zich in gelijke bewoordingen toen hij de Bolland/Hegel-vereerders omschreef als een 'philosophische geloofsgemeenschap', als 'mensen wier waarste innerlijk' door Hegel getroffen was 'zonder een verband met de officieele wetenschap', nadat hij een lezing van het Bolland-Genootschap in Amsterdam had bijgewoond.⁴¹

³⁴ De hervormde predikant Hylke Bakker noemde in 1924 bijvoorbeeld het pantheïsme 'een teeken des tijds', meer nog dan het spiritisme of de theosofie in: *Stroomingen en sekten van onzen tijd* 16.

³⁵ Wolf, *Hedendaagsche wijsbegeerte* 267.

³⁶ J.G. van der Bend, 'J.D. Bierens de Haan bouwer van een religieus filosofisch stelsel', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (1983) 153-163, aldaar 156-158.

³⁷ R. Casimir, 'Het geestelijk leven', in: H. Blink e.a. ed., *Nederland tijdens koningin Wilhelmina. Verleden, heden en toekomst* (Amsterdam 1923) 40-73, aldaar 43.

³⁸ Sassen, *Wijsgerig leven in Nederland* 60.

³⁹ Thissen, 'Een wijsgerige beweging' 35; Willem Otterspeer, "'De hegelarij is alevel wat raars!' Leven en denken van Bolland', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Documentatieblad van de werkgroep Sassen* 1/2 (1995) 137-144, aldaar 143.

⁴⁰ Vloemans, *Het geestelijk aangezicht van Nederland* 39.

⁴¹ Geciteerd in: J. van den Bergh van Eysinga-Elias, 'Hedendaagsche wijsbegeerte: standpunten en stroomingen. Het eerste Hegel-congres', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1930) 228-236, aldaar 230. Typerend in dit verband is ook dat de natuurkundige Jacob Clay de brochure waarin hij afstand nam van het dogmatische hegelianisme van Bolland de titel *Geloovig Hegelianisme* (1920) meegaf.

Ook tussen de levensfilosofie en de religie vonden zowel in Nederland als elders talrijke kruisbestuivingen plaats.⁴² Just Havelaar en Kees Meijer bijvoorbeeld hadden beiden afstand genomen van het christelijk geloof, maar kwalificeerden hun levensfilosofie met klem als 'religieus'. Dat gold eveneens voor de Guyau-pleitbezorgster Geertruida Kapteyn-Muysken, een bekende figuur binnen de vrijdenkersvereniging De Dageraad, die haar eigen levensfilosofie nadrukkelijk als een 'Levensgeloof' aanpreeft. Echter ook met het christendom liet de stroming zich uitstekend verenigen. Zo was een van de belangrijkste ambassadeurs van de levensfilosofie in Nederland - die de stroming met talrijke publicaties, lezingen en cursussen onder de aandacht bracht - de remonstrantse theoloog en leider van de vrijzinnig christelijke jeugdbeweging, Lambertus Jacobus van Holk (1893-1982). Van Holk was gepromoveerd op *De beteekenis van Bergson voor de filosofische theologie* (1921) en publiceerde een toelichting op Oswald Spenglers vuistdikke onheilsprofetie: *De ondergang van het Avondland. De geschiedphilosophie van Oswald Spengler* (1925). Spenglers Pruisische imperialisme en staatsocialisme moesten volgens hem niet *au sérieux* worden genomen. Zijn *Schicksalphilosophie* daarentegen kon volgens Van Holk bijdragen aan een verdieping van het religieus bewustzijn omdat het de mens leerde het lot lief te hebben 'in goede èn in kwade dagen'.⁴³ Van Holk meende dat wat Spengler *Schicksal* noemde, de subjectieve, allesomvattende, drijvende kracht achter de historie, in zijn optiek God was 'en kwam tot een eigen religieuze levensfilosofie in de cultuurkritiek *De Heilige Wake* (1926), waarmee hij de verstarde 'gemiddelde mensch' die 'niet van ondergang, niet van verval' wilde horen, trachtte wakker te schudden.⁴⁴

De populaire Amsterdamse predikant Arnold de Hartog (1869-1938), om een tweede voorbeeld te noemen, zocht eveneens soelaas bij de levensfilosofie en probeerde met de wijsbegeerte van Schopenhauer - en daarnaast ook met de filosofie van Eduard von Hartmann (1842-1906) - het 'gerationaliseerde', conventionele christendom van een nieuw elan te voorzien én het tegelijkertijd te verdedigen tegen het atheïsme, zoals dat onder andere werd uitgedragen door De Dageraad. Zijn voor dit doel in 1909, naar aanleiding van een polemiek met Ferdinand Domela Nieuwenhuis, opgerichte vereniging De Middaghoogte - de naam was met opzet gekozen - zou tijdens haar bloeiperiode in de eerste helft van de jaren twintig ongeveer duizend leden tellen van verschillende kerkelijke richtingen en afdelingen hebben in de meeste grote steden.⁴⁵ In 1923 beargumenteerde De Hartog in de artikelenreeks 'Levensphilosophie' dat - omdat het goddelijke een synthese belichaamde van het irrationele en rationele, van het a-logische en logische - het onmogelijk was om louter met 'verstandelijke, logische of redelijke gronden' het 'mysterie van den Goddelijken wil' of de 'levensdrift' die in de werkelijkheid werkzaam was, te ontsluiten. Hij beval dan ook een door de levensfilosofie geïnspireerde religieus-existentialistische visie op het christelijk geloof aan, waarbij hij de mens opriep om meer oog te hebben 'voor het mysterie der

⁴² Ook de Canadese filosoof Charles Taylor heeft erop gewezen dat de levensfilosofie vanaf het einde van de negentiende eeuw - en in het bijzonder in de periode na de Eerste Wereldoorlog - een belangrijke inspiratiebron is geweest voor intellectuelen die zochten naar nieuwe vormen van geloof, spiritualiteit en morele betekenis, in: *A secular age* (Cambridge, Massachusetts en Londen 2007) 346.

⁴³ L. J. van Holk, *De ondergang van het Avondland. De geschiedenis van de filosofie van Oswald Spengler* (Leiden 1925) 162-163, 174 en 183-184.

⁴⁴ L.J. van Holk, *De heilige wake. Een essay over de nood van onzen tijd* (Leiden 1926) 3.

⁴⁵ E. van Riel, 'Hartog, Arnold Hendrik de (1869-1938)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland*, <http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn4/hartog>, geraadpleegd op 03-08-2013.

alverwerklijkende kracht, van het aldragend leven' en de religieuze beleving weer centraal te stellen.⁴⁶

Hoe vloeiend religie en levensfilosofie in elkaar konden overgaan, althans in de perceptie van veel humanitair idealisten, blijkt tot slot ook uit de opvallende belangstelling voor buitenlandse religieuze levensfilosofieën als Leopold Zieglers historisch-morphologische studie naar het godsbegrip *Gestaltwandel der Götter* (1920), waarin hij wees op de inherent menselijke neiging tot religie en vervolgens het atheïsme als een zuivere 'nieuwe religie' en medicijn tegen het nihilisme propageerde.⁴⁷ Nog meer aandacht trok de tweedelige *Kulturphilosophie* (1923) van Albert Schweitzer, waarin deze vrijzinnige godsdienstfilosoof, arts-zendingeling en latere Nobelprijswinnaar verkondigde dat het Europese cultuurverval alleen gekeerd kon worden door werkelijke 'eerbied voor het leven' en door de mystieke, allesomvattende 'wil tot leven' te aanvaarden. L.J. van Holk prees hem als 'de heilige van het vrijzinnig protestantisme'.⁴⁸ Bij een bezoek van Schweitzer aan Nederland in 1928 maakte de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* melding van een 'heldenvereering' door 'het groote publiek', die normaliter alleen een 'voetbalkampioen' of 'filmster' ten deel viel. Het was volgens de krant het 'verlossend karakter' van zijn ethisch-optimistische wereldbeschouwing, die 'Schweitzer's populariteit ook ten onzent, vooral ten onzent' begrijpelijk maakte.⁴⁹

⁴⁶ A.H. de Hartog, 'Levensphilosophie', *Nieuwe Banen. Maandschrift ter verdediging en verdieping van de christelijke wereldbeschouwing* (1923) 10-21, aldaar 16. Net als elders in Europa vond ook in Nederland het religieus-existentialisme in de jaren twintig veel weerklank. Zo dweepten bijvoorbeeld de jonge katholieke auteurs rond *Roeping* en *De Gemeenschap* met de Franse filosoof Jacques Maritain, die het katholicisme in overeenstemming trachtte te brengen met het existentialisme, was Karl Barths op Kierkegaard terugrijpende crisistheologie zeer populair onder protestantse studenten en bestond er binnen de humanitaire beweging een grote interesse voor de vrijzinnigere, religieus-existentialistische opvattingen van de Oostenrijkse, joodse godsdienstfilosoof Martin Buber en de religieus-socialist Paul Tillich. Dat de religieuze ervaring of de 'beleving' van het geloof voor velen aan belang won, blijkt eveneens uit de sinds het fin de siècle toenemende belangstelling voor de oosterse en middeleeuwse mystiek - vooral van Meister Eckhart en Jan Ruusbroec.

⁴⁷ Leopold Ziegler, 'Leopold Ziegler', in: Raymund Schmidt ed., *Die Philosophie in Selbstdarstellungen* (Leipzig 1923) 163-217, aldaar 207. Over Zieglers levensfilosofie werd onder andere gepubliceerd: Herman Wolf, 'Hedendaagsche wijsbegeerte: standpunten en stroomingen. Leopold Ziegler', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1927) 49-70; Herman Wolf, 'Over Leopolds Ziegler's "Gestaltwandel der Götter"', in: idem, *Nietzsche als religieuze persoonlijkheid en andere essays* (Leiden 1934) 79-100; G.H. van Senden, 'Ziegler over den Europeeschen geest', *Barchem-Bladen* (1928-1929) 318-321; G.H. van Senden, 'God-looze religie', *Nieuw Theologisch Tijdschrift* (1925) 245-262. Van Senden gaf ook cursussen over 'De religie volgens Leopold Ziegler'; Just Havelaar, 'Boekbespreking. Leopold Ziegler', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1912) 526-528.

⁴⁸ Van Holk, 'De Vrijzinnig Christelijke Jeugdcentrale in haar eerste periode' 340. Veel van Schweitzers werken werden in het interbellum naar het Nederlands vertaald: *Aan den zoom van het oerwoud* (Haarlem 1922), *Uit mijn jeugd* (Haarlem 1925), *Opnieuw naar Lambarene. Nieuwe ervaringen en opmerkingen van een arts in aequatoriaal Afrika* (Haarlem 1927), *Bouwen in het oerwoud. Nieuwste ervaringen en opmerkingen van een arts in aequatoriaal Afrika* (Haarlem 1928), *Verval en wederopbouw der cultuur* (Haarlem 1928), *Godsdienstoefening in het ziekenhuis te Lambarene* (Deventer 1930), *De wereldbeschouwing der Indische denkers: mystiek en ethiek* (Haarlem 1935) en *Schweitzer vertelt. Verhalen uit Afrika* (Haarlem 1938). In 1932 sprak hij op de Internationale school voor Wijsbegeerte over 'Kultur und Ethik'. De populariteit van Schweitzer binnen de humanitaire beweging komt daarnaast ook naar voren in publicaties als: H.W. Crommelin, 'Boekbespreking. Aan den zoom van het Oerwoud', *Omhoog* (1923) 92-96; G.A. Rademaker, 'Regeneratie in opvoeding. Albert Schweitzer', *Regeneratie* (1925) 135-138; G.A. Rademaker, 'Ondergang en opbouw der cultuur', *Regeneratie* (1927) 172-176; J.D. Bierens de Haan, 'Boekbespreking. Verval en wederopbouw der cultuur', *Amersfoortsche Stemmen* 37 (1929) 6; Wijnaendts Francken, 'Boekbespreking. Albert Schweitzer', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1929) 233-234.

⁴⁹ 'Bij Schweitzer's afscheid', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (maandag 7 mei 1928 - Avondblad) 1.

Visies op de geschiedenis, het religieus-socialisme en het eclecticische karakter van het humanitair idealisme

Een laatste factor die bijdroeg aan de bekoring van zowel de levensfilosofie als Hegels idealisme, is dat beide in een alternatieve visie op de geschiedenis voorzagen. Veel humanitaire - die het vermogen van de mens om veranderingen te realiseren immers centraal stelden - plaatsten vraagtekens bij de christelijk-teleologische geschiedopvatting, waarbij de geschiedenis werd beschouwd als een door God bestuurd proces dat zijn eindpunt vond in de komst van het Koninkrijk Gods. Dat gold eveneens voor de marxistische opvatting van de - door materiële omstandigheden ingegeven - klassenstrijd als de motor van de geschiedenis. Daarnaast was ook de liberaal-seculiere notie van de geschiedenis als een door de mens bepaald vooruitgangsproces, waarbij wetenschappelijke en technologische vernieuwingen tot steeds meer beschaving en een verdere beheersing van de natuur door de mens zouden leiden, voor deze anti-intellectualistische, neoromantische nieuwlichters niet geloofwaardig. Aan de door hen sterk gevoelde behoefte aan een nieuwe geschiedvisie, appelleerden zowel Hegels notie van een lineair-dialectische ontwikkeling, als de gedachte dat de stuwkracht van de historie werd gevormd door het allesomvattende 'leven'. Niet alleen lieten deze beide visies zich wél verenigen met het humanitaire ideaal van een maakbare samenleving én met de aversie tegen het burgerlijk-optimistische vertrouwen in de ratio, wetenschap en techniek, zij spraken óók tot de verbeelding omdat zij de turbulente gebeurtenissen en onverwachte kenteringen die het eigen tijdsgewricht kenmerkten - zoals de Eerste Wereldoorlog, de socialistische revoluties in Rusland, Duitsland en Hongarije of de vestiging van het fascisme in Italië - als vanzelfsprekend in het eigen model leken in te passen.

Terwijl dit soort abrupte overgangen en crises bij Hegel nog een onderdeel uitmaakten van het dialectisch-teleologisch vooruitgangsproces, waarbij de mensheid steeds meer vrijheid en bewustheid bereikte, voorzag de levensfilosofie niet in een vooraf bekend, positief einddoel. Dat de levensfilosofische geschiedopvatting in de periode na 1914 meer weerklink binnen de humanitaire beweging vond, was echter niet zozeer te danken aan het feit dat deze zich zowel met optimistische als met pessimistische toekomstverwachtingen liet combineren, ruimte bood aan een cyclisch geschiedschema of aan het idee dat perioden van lijden eenvoudigweg zin- en betekenisloos waren. Immers, de humanitaire beweging werd in de naoorlogse periode juist gekenmerkt door een hoogdravende vernieuwingsdrang en de gedachte dat op de ellende van 1914-1918 spoedig een nieuwe lente zou volgen. Wat de sterkere aantrekkingskracht van de levensfilosofie in deze periode vooral lijkt te verklaren is de wijdverbreide veronderstelling dat de notie van een door een onstuimige, irrationele en immanente levenskracht gestuurde historie, het beste leek te beantwoorden aan de grilligheid en gewelddadigheid van de eigen tijd. Hierbij werd dan vervolgens wél het regenererende vermogen van het 'leven' voorop gesteld. Met andere woorden, door de humanitair idealisten werden elementen van de levensfilosofie ingepast in een melioristisch toekomstperspectief.

Andere factoren die sterk bijdroegen aan de populariteit van deze stroming waren het compromisloze antirationalisme en het inherent cultuurkritische karakter van het begrip 'Leven'.⁵⁰ Het levensbegrip - en alle daarmee verbonden positieve connotaties als oorspronkelijkheid, originaliteit, directheid, spontaniteit, dynamiek, bezieling, jeugdigheid, vitaliteit of kracht - vormde op zichzelf immers een dichotomie met de 'dode', 'steriele', 'verstarde', 'levenloze', 'kille', 'verdorpe', 'onbezielde', 'oude' of 'verslachte' cultuur van de moderne, gemechaniseerde

⁵⁰ Zie hierover ook: Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie* vii.

massamaatschappij. Het 'Leven', dat in staat werd geacht zichzelf voortdurend te vernieuwen, leek dus niet alleen geschikt om de kwalen van de moderniteit treffend te diagnosticeren, maar ook in staat om de eenzijdige heerschappij van het rationalisme te liquideren.

Dat vooral religieus-socialisten zich laafden aan de levensfilosofie, lijkt in belangrijke mate voort te komen uit het feit dat de bijbehorende geschiedvisie goed leek aan te sluiten bij de onder hen populaire gedachte dat de loop van de historie door de innerlijke drang van de mens naar gerechtigheid werd bepaald - in plaats van door de scherpe tegenstellingen tussen de maatschappelijke klassen. Door op deze manier aspecten van de levensfilosofie in het eigen religieus-socialisme in te passen, konden bovendien de componenten 'religie' en 'socialisme' aan elkaar worden gesmeed. In de woorden van Clara Wichmann begrepen veel religieus-socialisten 'religie' als een 'àl doordringend levensbeginsel [...] met een maatschappij-vernieuwende strekking'.⁵¹ Hoe religieus-socialisme en levensfilosofie tot hybride konden versmelten, kan aanschouwelijk worden gemaakt aan de hand van het voorbeeld van de vrijzinnig Hervormde Zwolse predikant en linkse socialist Karel Proost. Proost, die een boek over Nietzsche op zijn naam had staan en Spenglers *Der Mensch und die Technik* (1931) naar het Nederlands zou vertalen, kondigde in 1920 in zijn boek *Levensliefde. Religieuze opstellen* een nieuwe tijd aan.⁵² Volgens hem was de officiële christelijke ethiek en religie niet langer in staat om oorlog, imperialisme, kapitalisme en egoïsme uit te bannen. Het was daarom noodzakelijk om in het naoorlogse tijdperk het godsbegrip 'democratisch' te interpreteren, waarmee Proost bedoelde dat de mens afstand diende te nemen van 'den ouden nationalen God' en God moest ervaren als een 'immanente ons naar boven voerende kracht'.⁵³ De eigen turbulente tijd vroeg om daad, wil en energie, 'alleen de wil tot leven' kon een nieuwe wereld tot stand brengen.⁵⁴ Dit 'levensbesef', 'godsverlangen' of 'eeuwige liefdesgedachte' moest zowel door de gezamenlijke mensheid als door de enkeling worden doorleefd en manifesteerde zich in het 'waarachtig socialisme'.⁵⁵ Het was hierbij van belang dat de mens een 'scheppende kracht' zou zijn, zonder op te gaan in de wereld en dat hij of zij het leven zoals het zich aandienende, volledig zou aanvaarden. Alleen op deze manier kon de mens mee werken aan de wederopbouw in socialistische zin, God naderen, het leven een zin verschaffen en 'weer intreden in het verband der dingen'.⁵⁶

Ook Willem Banning was begin jaren twintig gefascineerd door de levensfilosofie, al was hij zeker niet kritiekloos: in zijn *Om de groei der gemeenschap* (1926) trok hij van leer tegen het gedweep met Guyau in socialistische kringen, omdat deze 'Franse Nietzsche' volgens hem, evenals veel andere levensfilosofen, een ethische onverschilligheid predikte.⁵⁷ Wel tot de verbeelding van Banning sprak het werk *Lebensanschauung* (1918) van Georg Simmel. Door een onderscheid te maken tussen het vitaal-instinctieve 'leven in natuurlijke zin' en 'het autonome leven [...] dat zichzelf wetten stelt', ruimde Simmel in zijn filosofie wél een belangrijke plaats in voor waarden. Volgens Banning was de Duitse levensfilosoof van belang omdat hij op de mogelijkheid wees het instinctief-

⁵¹ Clara Wichmann, *Mensch en maatschappij* (Arnhem 1923) 196.

⁵² K.F. Proost, *Friedrich Nietzsche. Zijn leven en zijn werk* (Zeist 1920); Oswald Spengler, *De mensch en de techniek: bijdrage tot een levensfilosofie* (Leiden 1931).

⁵³ K.F. Proost, *Levensliefde. Religieuze opstellen* (Zeist 1920) 5-6.

⁵⁴ Ibidem 41.

⁵⁵ Ibidem 7-8.

⁵⁶ Ibidem 41 en 47-50.

⁵⁷ Banning verwees hierbij expliciet naar invloed van Guyau op de kring rond Meijers *Het Nieuwe Leven* en op Clara Wichmann en Bart de Ligt, in: W. Banning, *Om de groei der gemeenschap* (Arnhem 1926) 112 en 120.

vitale leven aan deze waarden te onderwerpen en op deze manier te verheffen.⁵⁸ In enkele artikelen in *Omhoog* had Banning eerder al blijk gegeven van een eigen, sterk op Simmels *Lebensanschauung* gebaseerde, levensfilosofische visie op de cultuur.⁵⁹ Kern van deze artikelen is de gedachte dat de mens, om het West-Europese geestesleven te regenereren, 'het contact met de bronnen des levens' moet hervinden.⁶⁰ Het 'leven' stelde Banning zich daarbij voor als een 'scheppende geestesstroom', die zich onafgebroken door verleden, heden en toekomst bewoog en die de stuwkracht zou zijn voor de in de het eigen tijdsgewricht noodzakelijke vernieuwing van maatschappij en religie.⁶¹ Op maatschappelijk terrein kwam dit 'oneindige, onuitputtelijke Leven' vanzelfsprekend het sterkst tot uitdrukking in het 'socialistisch levensgevoel'.⁶² Het sloot bovendien ook naadloos aan bij Bannings personalistische idealen, de AG-leider meende: 'het leven schept de persoonlijkheid, en in de persoonlijkheid schept het leven zichzelf voort.' Daarmee bedoelde hij dat de mens moest beantwoorden aan 'het Ene leven dat in ons zijn normen stelt' en moest stijgen tot een 'gelouterde persoonlijkheid', die niet alleen het 'materiaal' dat het 'leven' hem aanreikt in zich opneemt, maar het 'innerlijk in zich verwerkt, het uit de kracht der persoonlijkheid omschept.' De mens moest niet proberen om een persoonlijke band aan te gaan met een persoonlijke, buitenwereldlijke God, maar - omdat er geen 'jenseitig, boven het leven stand Doel of Rijk' bestond - 'groeien vanuit de levenswortel zelf.'⁶³

Uit deze fascinatie van de Nederlandse religieus-socialisten voor de levensfilosofie, moet niet worden afgeleid dat zij Hegel helemaal links lieten liggen: religieus-socialisten als G.H. van Senden, Henri van den Bergh van Eysinga, A.J. Resink en H.A. Weersma waren bijvoorbeeld sterk onder de indruk van diens idealistische wijsbegeerte. Niet alleen werden veel humanitaire-idealistische blauwdrukken voor een betere wereld gekenmerkt door een sterk eclecticisme, ook stapten de humanitaire vrij gemakkelijk over van de ene naar de andere 'richting'. Zo maakte Jacob Hessing een ontwikkeling door van anarchist tot theosoof tot neohegeliaan, oriënteerde de christenanarchist Lodewijk van Mierop zich op Lev Tolstoj, het boeddhisme én Hegels idealisme en was Louis Grondijs (1878-1961) rond de eeuwwisseling betrokken geweest bij de kolonie van de pacifistische, christen-anarchistische Internationale Broederschap in Blaricum voordat hij zich tot Hegel 'bekeerde' en in de Russische Burgeroorlog meestreed aan de zijde van de Witten als *embedded journalist* in de Franse militaire missie.⁶⁴ Ook de levensfilosofie en hegeliaanse dialectiek gingen binnen de humanitaire beweging dikwijls hand in hand. De idealist J.D. Bierens de Haan werd

⁵⁸ Ibidem 127.

⁵⁹ Verwijzingen naar Simmel onder andere in: W. Banning, 'Levenswaardering', *Omhoog* (1921) 76-86, aldaar 84 en W. Banning, 'Kosmiese religie en menselijke persoonlijkheid', *Omhoog* (1923) 195-203, aldaar 201 en 203. Banning verklaarde zich ook schatplichtig aan Simmels religieopvatting in: W. Banning, 'Religie, arbeiders en cultuur', *Omhoog* (1919) 3-25, aldaar 16-17. Daarnaast verwees Banning in deze artikelen in *Omhoog* ook naar denkers en schrijvers als Schopenhauer, Goethe, Nietzsche, Dilthey en Just Havelaar.

⁶⁰ Banning, 'Levenswaardering' 76-77.

⁶¹ W. Banning 'Vernieuwing', *Omhoog* (1921) 297-303, aldaar 298 en 301.

⁶² W. Banning, 'Socialisties levensgevoel', *Omhoog* (1923) 290-303, aldaar 296.

⁶³ Banning, 'Kosmiese religie en menselijke persoonlijkheid' 201-203.

⁶⁴ Thissen, 'Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol' 36; Marc Jansen, 'Grondijs, Lodewijk Hermen (1878-1961)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland*, <http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn4/grondij>, geraadpleegd op 03-08-2013; Piet Hoekman, 'Mierop, Dirk Lodewijk Willem van', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 6 (1995), <http://www.iisg.nl/bwsa/bios/mierop.html>, geraadpleegd 03-08-2013. Over Grondijs eveneens: Hans Olink, *De oorlogen van een Indische krijgsgod. Het wonderbaarlijke leven van Louis Grondijs* (Amsterdam 2005).

door tijdgenoten bijvoorbeeld met Bergson vergeleken, ondanks het feit dat hij persoonlijk diens *élan vital* als 'eer antithetisch dan synthetisch' had afgewezen.⁶⁵ G.H. van Senden liet zich inspireren door Hegel én Leopold Ziegler, Bart de Ligt en Clara Wichmann door Hegel én Jean-Marie Guyau en de ex-priester en De Stijl-inspirator Mathieu Schoenmaekers (1875-1944) door Hegel én Nietzsche (én de theosofie én de 'beeldende wiskunde').⁶⁶ Ook in Duitsland bestond er een opmerkelijke verwantschap tussen de levensfilosofie en het neohegelianisme.⁶⁷ Zo had Wilhelm Dilthey met zijn *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905) niet alleen het startschot gegeven voor de Duitse Hegelrenaissance, maar eveneens - door bij de jonge Hegel een 'mystiek pantheïsme' vast te stellen - een interpretatie van zijn idealisme als levensfilosofie geboden.⁶⁸

Dat beide stromingen zich zo gemakkelijk met elkaar en met andere 'remedies' voor het onbehagen met de moderniteit lieten vermengen, was mogelijk omdat de humanitair idealisten veelal een sterk ge vulgariseerde variant van Hegels idealisme en van de levensfilosofie aanhingen. Zoals binnen de Duitse *Kultur- und Lebensreformbewegung* de - eveneens zeer populaire - idealistische wijsbegeerte in korte tijd tot een *Vulgäridealismus* was geworden, was ook binnen de humanitaire beweging een slap aftreksel van Hegels originele idealisme in zwang.⁶⁹ De meeste humanitair idealisten waren immers filosofische leken, voor wie Hegel de eerste aanraking met de wijsbegeerte was geweest. Zoals Siebe Thissen heeft betoogd, waren rond de eeuwwisseling voor deze cultuurkritische neohegelianen 'hegelen' en 'filosoferen' synoniem.⁷⁰ Ook de levensfilosofie werd binnen de humanitaire beweging sterk vereenvoudigd. Deze stroming werd bovendien in de traditie van het idealisme geplaatst door telkens de notie van een achter de empirische werkelijkheid schuilgaande, mysterieuze essentie, die de sleutel vormde tot een nieuwe eenheid, gemeenschap of synthese voorop te stellen.

Concluderend kan worden opgemerkt dat, terwijl 'religie' volgens de meeste humanitair idealisten wellicht de vorm was waarin de culturele regeneratie gestalte moest krijgen, de wijsbegeerte in belangrijke mate de hiervoor vereiste inhoudelijke bouwstenen leek aan te reiken. In de voorafgaande paragrafen is betoogd dat de aantrekkingskracht van Hegels idealisme en de levensfilosofie werd ingegeven door verschillende factoren: ten eerste door de gedachte dat beide stromingen voorzagen in een manier om de onderhuidse, 'ware' werkelijkheid te ontsluiten en de teloorgegangene maatschappelijke en culturele 'eenheid' te herstellen, ten tweede doordat beide zich nadrukkelijk afzetten tegen de positivistische, universitaire wijsbegeerte, ten derde doordat beide zich uitstekend lieten combineren met een vrijzinnig protestants of algemeen religieus besef en tot slot doordat zowel Hegels wijsbegeerte als de levensfilosofie voorzagen in een naarstig gezochte alternatieve visie op de loop van de geschiedenis. Een visie, die niet alleen in belangrijke mate de fascinatie van enkele vooraanstaande religieus-anarchisten voor Hegels dialectiek verklaart, maar

⁶⁵ B. de H., 'Boekbespreking. Henri Bergson, De scheppende evolutie', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1926) 229-230; G.A. van den Bergh van Eysinga, 'Johannes Diderik Bierens de Haan 14 oktober 1866 - 27 september 1943', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 2 (1943-1944) 53-68, aldaar 60.

⁶⁶ Schoenmaekers publiceerde in de jaren twintig onder andere regelmatig in het PIA-orgaan *Regeneratie*, over zijn opvattingen en invloed: De Jager, Matthes en Schoenmaekers, *Het beeldende denken*.

⁶⁷ H. Kleiner, 'Neuhegelianismus', in: Joachim Ritter en Karlfried Gründer ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI (Basel en Stuttgart 1984) 742-747, aldaar 744; Hoeres, *Krieg der Philosophen* 62.

⁶⁸ Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* 437-438; Rickert, *Die Philosophie des Lebens* viii en 27 en Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 72.

⁶⁹ Labrie, 'Het verlangen naar zuiverheid' 43.

⁷⁰ Thissen, 'Een wijsgeerige beweging in Nederland en haar publieke rol' 36.

ook het antimilitaristisch en revolutionair engagement van deze religieus-anarchisten in de hand werkte.

Hegel: 'de grootste revolutionair der wijsbegeerte'

In 1911 vertrouwde de juriste en feministe Clara Wichmann, na enkele jaren van intensieve Hegelstudie, haar leermeester Bolland in een brief toe: 'de Zuivere Rede is voor mij niet weggelegd'.⁷¹ Wichmann, die rond 1903 was begonnen Bolland's gastcolleges in Utrecht te volgen, was, zo schreef ze, tot het inzicht gekomen dat zijn Hegel-interpretatie zich niet liet verenigen met haar eigen 'gevoelvolle voorstelling'.⁷² Ze was niet de enige neohegeliaan, die de 'gevoelvolle voorstelling' voorop plaatste, die zowel aan de rede als aan de innerlijke wil van de mens betekenis toedichtte en - in de woorden van Bolland-biograaf Willem Otterspeer - zich richtte op de 'potentiële kant van de werkelijkheid' in Hegels filosofie. Ook andere, vooral religieus-anarchistische, Bolland-leerlingen als Bart de Ligt, Lodewijk van Mierop, de dienstweigeraar Michiel Romers (1893-1955) en Henri van den Bergh van Eysinga, waren ervan overtuigd dat zijn dialectiek revolutionaire gevolgen kon hebben in de realiteit.⁷³ Een gedachte die in hun ogen door de bolsjewistische omwenteling van 1917 en het daarop volgende revolutionaire getij in Europa leek te worden bevestigd en die hen motiveerde tot een daadwerkelijk links-revolutionair en antimilitaristisch engagement. Dat zij revolutionaire consequenties uit Hegels dialectiek meenden af te leiden, verklaarde, zo betoogde althans Willem Banning, waarom geen van hen bij de SDAP was terecht gekomen of - in het geval van Van den Bergh van Eysinga - was gebleven. Volgens de leider van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers was voor deze aanhangers van het 'revolutionair Bollandisme' de sociaal-democratie eenvoudigweg 'te tam' en waren zij zelf 'te aristocratisch individualistisch'.⁷⁴

Een erkenning van het dialectische beginsel betekende een erkenning van een permanente revolutie, zo vatte Wichmann in 1920 in het links-revolutionaire weekblad *De Nieuwe Amsterdammer* haar interpretatie van Hegel samen.⁷⁵ Wichmann had de Russische Revolutie van 1917 aanvankelijk met een groot enthousiasme begroet, maar stond zeer kritisch tegenover het gebruik van geweld, een ernstige tekortkoming die volgens haar moest worden toegeschreven aan het feit dat bij de bolsjewieken het ideële door het materiële werd overschaduwd. Hoewel Hegel dus van grote betekenis was omdat hij had getoond dat niets standhoudt in de werkelijkheid en de geschiedenis had doen begrijpen als een continu proces, beperkte het revolutionaire zich bij hem tot de methode. Het was volgens Wichmann, die eveneens diepgaand het marxisme had bestudeerd, vervolgens de verdienste van Marx en Engels geweest dat zijn dialectische theorie 'omsloeg' in de werkelijkheid.⁷⁶ Dat Marx en Engels ook Hegels primaat van de idee hadden verruild voor het primaat van de materie, was gezien de tijdsomstandigheden begrijpelijk en in meerdere opzichten prijzenswaardig. Toch schoot het historisch-materialisme op de lange termijn tekort omdat het te

⁷¹ Geciteerd in: Otterspeer, *Bolland* 491.

⁷² Jo Meijer, 'Biografie', in: Clara Meijer-Wichmann, *Inleiding tot de filosofie der samenleving* (tweede druk; Haarlem 1925) 5-76, aldaar 38 en 60-61.

⁷³ Otterspeer, *Bolland* 491-492; Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 42. Buiten beschouwing hier blijft bijvoorbeeld de religieus-anarchistische Bolland-leerling en theoloog Jan Börger, die o.a. de cultuurkritiek *De Europeesch christelijke wereld en haar verwording gezien in het licht van het zuivere begrip* (1926) op zijn naam had staan, over Börger: Wim de Lobel, 'Jan Börger: filosofie van het vrouwelijke', *De As* 163 (2008) 31-41.

⁷⁴ Geciteerd in: Herman Noordegraaf, 'Bart de Ligt en Willem Banning. De gescheiden wegen van twee rode dominees', in: *Tiende jaarboek anarchisme/De As* 142 (2003) 31-38, aldaar 33.

⁷⁵ Wichmann, 'Hegel's eendeneieren' 3-4.

⁷⁶ Wichmann, *Mensch en maatschappij* 69 en 72.

weinig rekening hield met de invloed van de menselijke persoonlijkheid op de loop van de geschiedenis. Het was, volgens haar, daarom van belang 'om naast de uiterlijke ervaring ook de innerlijke te stellen' en de klassenstrijd te verheffen tot 'bewuste menscheidsbevrijding'.⁷⁷ Clara Wichmann sprak zich zowel uit tegen het revisionisme van Eduard Bernstein (1850-1932) als tegen Nederlandse 'evolutionisten' als G.H. van Senden en de praktisch-idealisten die in *Regeneratie* verkondigden dat het socialisme 'niet beginnen kan eer de mensen innerlijk zijn hervormd': volgens haar moesten de maatschappelijke en de geestelijke ommekeer hand in hand gaan.⁷⁸

Deze opvatting van het socialisme maakt begrijpelijk waarom de niet-christelijke Wichmann zich in 1917 aansloot bij de Bond van Christen-Socialisten. In een brief aan een vriendin verklaarde ze zich beter thuis te voelen bij de BCS dan bij de Sociaal-Democratische Partij 'die op zuiver historisch materialistischen grondslag staat', omdat ze ervan doordrongen was dat de 'gehele menschheid' zich van de geest van het kapitalisme en imperialisme moest bevrijden en dat 'hierbij de innerlijke verandering dus zeer essentieel is'.⁷⁹ Wichmann was nauw betrokken bij de door de BCS gevoerde strijd tegen de dienstplicht en sloot zich met enkele geestverwanten aan bij de door anarchisten gedomineerde Anti-Militaristische Vereeniging (IAMV). In de jaren 1918-1919 maakte bij haar - en bij andere BCS-leden die zich hadden uitgesproken tegen het revolutionair geweld van de bolsjewieken - het 'christen-' of 'ideële' socialisme plaats voor een religieus-anarchisme; enerzijds vanwege de betrokkenheid en samenwerking met het IAMV, anderzijds omdat in het anarchisme de persoonlijke vrijheid optimaal leek te zijn gegarandeerd. In 1920 behoorde Wichmann met Van Mierop en Romers tot de oprichters van de Bond van Religieuze Anarcho-Communisten (BRAC), die streed voor 'een samenleving van vrije persoonlijkheden door algeheele revolutioneering van mensch en maatschappij'. In de beginselverklaring werd benadrukt dat de BRAC sympathie had voor de Derde Internationale, maar het wapengeweld als strijdmiddel verwierp én dat het anarcho-communisme 'niet alleen in economischen zin' moest worden opgevat, maar dat het de bond in essentie te doen was om een 'nieuwe religieuze wereldcultuur', die gebaseerd zou zijn op een internationaal 'solidariteitsbesef, dat ieder terrein der schepping omvat en elk schepsel tot zijn Goddelijk recht wil brengen'.⁸⁰ In het BRAC-orgaan *Bevrijding* zou Michiel Romers later de 'gezuiverde' en revolutionaire Hegel claimen voor het eigen 'nieuw-georiënteerd anarchosocialisme', dat zijn dialectiek volgde tot in de maatschappelijke realiteit. De vulgaire Hegel liet hij aan de 'burgers en fascistten' die de filosoof slechts instrumentaliseerden voor een 'schijn-dialectisch goedpraten' van de bestaande orde.⁸¹

Een invloedrijke denker binnen het religieus-anarchisme was Henri van den Bergh van Eysinga, die net als Wichmann en Romers door Bolland wijsgerig was gevormd.⁸² Van den Bergh van Eysinga was rond de eeuwwisseling zelfs zo sterk onder de indruk geraakt van zijn Leidse leermeester - met wie hij jarenlang correspondeerde - dat hij in 1902 korte tijd voor het SDAP-

⁷⁷ Ibidem 118 en 162; Hans Ramaer, 'Inleiding tot het denken van Clara Meijer-Wichmann. Maatschappij en filosofie', in: Thom Holterman en Hans Ramaer ed., *Bevrijding. Een keuze uit het werk van Clara Meijer Wichmann* (Amsterdam 1979) 11- 29, aldaar 15-16; A. Storm, 'Clara Meijer-Wichmann herdacht', *Bevrijding*. 10 (1932) 1-3, aldaar 2.

⁷⁸ Clara Wichmann, 'Nog niet rijp voor het socialisme?', *De Nieuwe Amsterdammer* (10 januari 1920) 1.

⁷⁹ Meijer, 'Biografie' 61-62; Ramaer, 'Inleiding tot het denken van Clara Meijer-Wichmann' 16-17.

⁸⁰ J. Giesen, *Religieus anarcho-communisme* (Leiden ca. 1921) 1, 7-8 en 10. Over de BRAC ook: Over de BRAC en BAS: Ariëns, Berentsen en Hermans, *Religieus-anarchisme in Nederland* 83-106 en 113-115 en Jochheim, *Antimilitaristische Aktionstheorie, Soziale Revolution und Soziale Verteidigung* 237-240.

⁸¹ M.A. Romers, 'Hegel en de revolutie', *Bevrijding* (1934) 191-192, aldaar 192.

⁸² Noordegraaf, *Henri van den Bergh van Eysinga* 106.

lidmaatschap bedankte. In de jaren die volgden, zou hij zich echter steeds stilliger van Bolland's antisocialistische en reactionaire maatschappijopvattingen distantiëren en met een beroep op Hegel verkondigen dat - omdat de vooruitgang in de rede lag besloten - het kapitalisme noodwendig moest wijken voor een nieuwe cultuur.⁸³ Evenals Wichmann paste Van den Bergh van Eysinga daarbij het historisch-materialisme in een onderliggend religieus-wijsgerig kader in. In 1914 stapte de bekende rode dominee uit Zutphen voor de tweede maal uit de SDAP, dit keer uit ontzetting over Troelstra's steun voor de mobilisatiekredieten. Het socialisme putte volgens hem nu niet langer meer uit het Absolute - in zijn werk ook aangeduid als: 'Idee', 'Rede', 'Logos', 'Waereldwillen', 'Goddelijke' of 'Oneindige' - dat zich in de historie verwerkelijkt, met een schrijnend gebrek aan bezieling, karakter en bereidheid tot offers tot gevolg. Ook tegenover de 'massa' koesterde Van den Bergh van Eysinga een sterke argwaan. De oorlog bewees in zijn ogen hoe gemakkelijk de 'domme', irrationele massa zich liet verleiden en manipuleren. Sturing van een nieuw te vormen 'aristocratie van het socialisme' was daarom meer dan ooit gewenst. In plaats van in het uitgebluste socialisme, zo meende hij na 1917, leek de idee zich te verwerkelijken in het communisme.⁸⁴

In zijn boek *Revolutionnaire cultuur* (1919) analyseerde Van den Bergh van Eysinga de revoluties in Rusland en Duitsland als een onvermijdelijke tegenreactie op de Eerste Wereldoorlog, de heersende wanorde, economische onzekerheid en het morele tekort van de burgerlijke samenleving die op hun beurt door het kapitalisme en het imperialisme waren ontstaan. Ook het neutrale Nederland zou niet aan de noodzakelijke kentering kunnen ontsnappen, omdat het geteisterd werd door eenzelfde verwildering en chaos als Rusland en Duitsland - die hij meende te herkennen 'in de hebzucht, in de corruptie [...] in de verrijking van gokkers en O.W.'ers, en in de armoede der massa'.⁸⁵ Volgens hem moest 'ieder wél denkend mensch' de revolutie dan ook toejuichen 'omdat zich in haar openbaart de "Naturheilkraft", de crisis, die het verbroken evenwicht herstellen [...] wil'.⁸⁶ In zijn boek bepleitte hij vervolgens om met de geest de revolutie in de goede banen te leiden, door een nieuwe 'geestelijke werkelijkheid' of 'revolutionnaire cultuur' te scheppen.⁸⁷

Behalve tot het propageren van de revolutie, motiveerde Hegel's filosofie Van den Bergh van Eysinga in de laatste jaren van zijn leven óók om zijn christelijke overtuiging aan te passen en om te buigen in een algemeen religieuze wereldbeschouwing.⁸⁸ De predikant en medestrijder van Wichmann in de Bond van Christen-Socialisten Bart de Ligt maakte een vergelijkbare religieuze ontwikkeling door en was begin 1919 gekomen tot een 'algemeen-menschelijke religie' die volgens hem moest worden opgevat als 'de ideële aanvang van een nieuwen hooger trap van religieus bewustzijn' waarin het christendom volgens dialectisch principe was opgeheven.⁸⁹ De Ligt had eveneens bij Bolland gestudeerd maar al na enkele jaren, in 1907, afstand genomen van de Leidse redemeester met de brochure *Enkele opmerkingen naar aanleiding van Prof. Bolland's 'De Evangelische Jozua'*, waarin hij zijn opvatting over het ontstaan van het christendom aan de kaak

⁸³ Ibidem 41-44 en 62.

⁸⁴ Herman Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel. Bart de Ligt en Henri van den Bergh van Eysinga', *Achtste jaarboek anarchisme/De As* 134/135 (2001) 32-41, aldaar 37-38.

⁸⁵ H.W.Ph.E. van den Bergh van Eysinga, *Revolutionnaire cultuur* (Leiden 1919) 217. 'O.W.'ers' staat voor 'oorlogswinstmakers', met deze term werden mensen aangeduid die tijdens de Eerste Wereldoorlog hadden geprofiteerd van de heersende schaarste en door handel of smokkel fortuin hadden gemaakt.

⁸⁶ Ibidem 14-15.

⁸⁷ Ibidem 35.

⁸⁸ Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel' 40.

⁸⁹ Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 321.

stelde.⁹⁰ Niettemin zou Hegels idealisme ook hierna een diepgaande invloed op hem blijven uitoefenen.⁹¹

Evenals Wichmann en Van den Bergh van Eysinga distantieerde De Ligt zich van Hegels opvatting dat de Pruisische staat het eindpunt van de geschiedenis vormde en accentueerde hij zijn betekenis als 'de grootste revolutionair der wijsbegeerte'. Volgens De Ligt beïnvloedde Hegel de 'daadwerkelijke praktijk' met zijn dialectiek en geschiedfilosofie.⁹² Hij en Bolland hadden immers met de notie van een 'zichzelf verwerkeliijkende en bevrijdende "rede"' als diepste wezenskenmerk van de zichzelf verwerkeliijkende en bevrijdende mens' een principe verkondigd 'dat op alle gebied revolutionerend moest werken'.⁹³ Hegel liet zien dat door 'het denken in zich te laten denken', de geest zich ontwikkelde door stelling en tegenstelling heen en dat niets zich onvoorwaardelijk kon handhaven; dat - tot gruwel van de burgerij - uiteindelijk alles zou worden opgeheven. Op deze manier wilde de Duitse idealist 'de wereldgeschiedenis denkend begeleiden'. Hegel, zo beklemtoonde De Ligt, leerde dat de loop van de geschiedenis moest worden opgevat als 'vrijheidsontwikkeling'. Daarmee bedoelde hij dat de mens steeds meer vrijheid verwierf doordat hij de blinde instincten die hem beheersten 'met zijn denken doorgronden gaat, en door zijn wil steeds meer zelf, redelijk beheerscht'. Het was daarom van belang dat het op-zijn-kop-zetten van Hegel door Marx ongedaan werd gemaakt. 'Wat als nu de natuur wezenlijk geest is?', vroeg De Ligt zich af, 'Wat als de geest eerst is en dan de natuur?'. Dan zou blijken dat het absoluut idealisme van Hegel het historisch-materialisme in zich zou vatten, in plaats van andersom, waardoor het revolutionair socialisme zou worden bevrijd van 'verouderde, burgerlijke vooroordelen'.⁹⁴ Volgens De Ligt was er dan ook een 'tweeërlei revolutie' nodig, in de mens én in de maatschappij. Hij engageerde zich voor de revolutionaire zaak als voorzitter van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen (1919), waarbij ook Wichmann en Van den Bergh van Eysinga zich zouden aansluiten, maar stond net als Wichmann daarbij radicaal afwijzend tegenover het revolutionaire geweld van de bolsjewieken en hoopte hij dat de uiterlijke revolutie met door een innerlijke revolutie zou worden gelouterd.⁹⁵

Niet alleen Bart de Ligts revolutionaire engagement, ook zijn inspanningen voor het antimilitarisme in organisaties als de IAMV, het Internationaal Anti-Militaristisch Bureau (1921) en de War Resisters' International (1921), werden - behalve door zijn toen nog christelijke, religieuze overtuiging - in belangrijke mate gemotiveerd door zijn interpretatie van Hegels idealisme. Volgens De Ligt, die in 1915 een van de stuwende krachten achter het dienstweigeringsmanifest was geweest, was dienstweigering namelijk meer dan de aangewezen manier om een duurzame vrede te realiseren. Het was ook een methode om volgens hegeliïans recept de vrijheid te vergroten.⁹⁶

⁹⁰ Ibidem 65-69.

⁹¹ Ibidem en Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel' 32- 41.

⁹² Bart de Ligt, 'Hegel als wereldherschepend genie', *De Nieuwe Amsterdammer* (4 september 1920) 2-3, aldaar 2.

⁹³ Bart de Ligt, 'Ter inleiding', in: M.A. Romers, *Sociale wijsbegeerte* (Arnhem 1937) 7-37, aldaar 7.

⁹⁴ Citaten uit: De Ligt, 'Hegel als wereldherschepend genie' 2-3; Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 41-43; Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel'.

⁹⁵ Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 314, 327-328. De standpunten van De Ligt en Wichmann over de revolutie en het geweldsvraagstuk en de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen zullen uitvoerig aan bod komen in H5 waarin de vermeende, cultureel en moreel richtinggevende taak van de intellectueel centraal staat.

⁹⁶ Herman Noordegraaf, 'Het religieus-humanistisch antimilitarisme van Bart de Ligt', *Voor of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland, 1850-1960* (Hilversum 1998) 101-115, aldaar 103 en 108-109. Over het antimilitaristische engagement van De Ligt ook: Jochheim, *Antimilitaristische Aktionstheorie, Soziale Revolution und Soziale Verteidigung*.

Hegels notie van 'het denken in zich laten denken', vatte deze bekendste en invloedrijkste Nederlandse antimilitarist in het interbellum op als een 'trouw zijn aan de innerlijke ervaring'.⁹⁷ De ontwikkeling van de vrijheid - iets dat volgens De Ligt geenszins moest worden opgevat als een rechtlijnig proces - en het doorgronden of 'vergeestelijken' van de destructieve driften, vereiste dat de mens aan zijn persoonlijk geweten gehoorzaamde en blijk gaf van een groot, sociaal verantwoordelijkheidsgevoel, ook als dit met zich meebracht dat hij voortdurend machtige tegenkrachten moest weerstaan. Deze moeilijke, geestelijke taak, waarop volgens De Ligt in de eigen tijd nog slechts een kleine minderheid was berekend, kreeg een nieuwe geladenheid toen in 1914 óók Nederland mobiliseerde en alle dienstplichtigen onder de wapenen werden geroepen. Dienstweigering leek, kortom, in 1914-1918 zowel het beste tegengif tegen oorlog en geweld, als de urgentste vorm van redelijke zelfbevrijding.

Deze romantische gedachte dat veranderingen het beste op een geestelijke wijze - of in de terminologie van De Ligt, via een 'geestelijke weerbaarheid' - konden worden gerealiseerd, werd versterkt door het feit dat Nederland het oorlogsgeweld niet aan den lijve had ondervonden. De wending tot het geestelijke en ideële, die zo kenmerkend was voor de humanitaire beweging in het neutrale Nederland, kan wellicht beschouwd worden als een typische reactie van een machteloze toeschouwer. Zo hadden aan het begin van de negentiende eeuw veel Duitse intellectuelen zich eveneens tot het idealisme, de geest en de cultuur gewend in reactie op de chaos en terreur van de Franse Revolutie en de daaropvolgende napoleontische overheersing. Zij cultiveerden de *Bildung* als het enige juiste en 'typisch Duitse' breekijzer voor de achterhaalde standenmaatschappij, waarin de sociale hiërarchie nog door afkomst werd bepaald, in plaats van door intellectuele bagage of opleiding. Maar terwijl dit in Duitsland leidde tot een *Bildungsbürgertum* dat de politiek als een zaak van de machthebbers beschouwde en in een discrepantie tussen *Geist* en *Macht*, resulteerde de hang naar het ideële van de Nederlandse religieus-anarchisten in een radicale *Gesinnungspolitik* met soms vergaande reële consequenties.⁹⁸ Bart de Ligt moest vanwege zijn agitatie voor de dienstweigering bijvoorbeeld twee keer een gevangenisstraf uitzitten, maar verkondigde vol goede moed, toen hij kort na zijn vrijlating opnieuw actie voerde voor deze zaak: 'Ik ben overtuigd, dat op den duur de geest het winnen zal; dat, zoo niet nu, dan later, de menschheid oorlog en kapitalisme te boven zal komen.'⁹⁹

De eerste ondertekenaar van het diensweigeringsmanifest die daadwerkelijk dienst weigerde, was de schildersknecht Michiel Romers. Tijdens zijn gevangenschap bestudeerde Romers uitvoerig de geschriften van Bolland én die van diens tegenstanders, zoals de dichter-filosoof Johan Andréas Dèr Mouw (1863-1919) die Bolland's dogmatisme in *Het absoluut idealisme* (1905) had aangevallen.¹⁰⁰ In de wijsbegeerte van Hegel meende hij - achteraf weliswaar - een rechtvaardiging te hebben gevonden voor zijn antimilitaristische daad. Hegels 'oneindige idee', zo redeneerde Romers, bracht in het 'eindige individu' een drang tot 'zelfverruiming' teweeg, wat er toe leidde dat de enkeling permanent ernaar streefde om zich te verliezen in steeds grotere gemeenschapsverbanden - familie, stam, dorp, stad en nationale gemeenschap - om uiteindelijk een

⁹⁷ De Ligt, 'Hegel als wereldherschepend genie' 2.

⁹⁸ Over het *Bildungs*-ideaal en de scheiding tussen *Geist* en *Macht* in Duitsland: Frits Boterman, *Moderne geschiedenis van Duitsland 1800-1990* (Amsterdam en Antwerpen 1996) 32-35 en 64.

⁹⁹ Geciteerd in: Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel' 32.

¹⁰⁰ Dit was tijdens Romers tweede periode in de cel van september 1917 tot juli 1918, de eerste keer hield hij zijn gevangenisstraf niet vol. In: De Ligt, 'Ter inleiding' 15; M.A. Romers, *Sociale wijsbegeerte* (Arnhem 1937) 40-41; 'Hij viel, maar stond weer sterker op', *Opwaarts* (26 juli 1918) 1.

universele, geestelijke menselijkheid te bereiken. Omdat de nationale staat eindig was, mocht hij zich niet opdringen met de dienstplicht en was het 'een eisch der zuivere redelijkheid om hem met alle kracht te weerstaan' en op deze manier 'het nationalisme in zijn verkeerdheid te negeeren'.¹⁰¹

Clara Wichmann, die in 1921 zou trouwen met de dienstweigeraar Jo Meijer (1895-1969), engageerde zich eveneens tijdens en na de oorlog voor het antimilitarisme. In 1917 legde ze in een lezing uit dat het weigeren van de dienstplicht of van de eedaflegging in de rechtbank, staking, het vrije huwelijk of het stemmen tegen de oorlogskredieten manifestaties waren van een nieuw ontluikende, subjectieve, persoonlijke moraliteit, die moest worden geïnterpreteerd als een antithetische reactie op de 'objectieve' conventionele, burgerlijke en nationale moraal. Dat de eigen tijd in het teken stond 'van de accentueering van het individuele geweten', ontging echter nog velen. Het was volgens Wichmann daarom van cruciaal belang haar tijdgenoten in te prenten dat zij leefden in een tijd van kentering, dat alles wat 'afdwaling en ontwrichting' leek de kiemen van vernieuwing in zich droeg en uiteindelijk een 'weg ter verinnerlijking' zou blijken. Dit nieuwe streven van de mens moest worden erkend en vervolgens bevorderd, want, zo meende Wichmann: 'er is invloed op het reële leven, al worden de idealen nooit ten volle gerealiseerd'.¹⁰²

De oorlog had kortom bij de Nederlandse neohegelianen geen aanleiding gegeven tot fundamentele twijfels over de idealistische wijsbegeerte, zoals dat het geval was bij een deel van de idealisten in de oorlogvoerende landen, maar had deze juist van een nieuwe urgentie voorzien.¹⁰³ Zowel Hegels notie dat de werkelijkheid één grote denkhandeling is die zichzelf uit zichzelf ontwikkelt, als de gedachte van een historisch - zij het niet rechtlijnig - vooruitgangsproces, was bij hen ongeschonden gebleven. Wel hadden de Eerste Wereldoorlog en de revoluties in Rusland en Duitsland bij de linkervleugel van het Nederlandse neohegelianisme een sterke spanning tussen het reële en het ideële teweeggebracht; enerzijds richtten zij zich nu sterker dan voorheen op de realiteit en kwamen tot een werkelijk politiek engagement, anderzijds probeerden zij het reële daarbij nadrukkelijk te veranderen via het ideële. Het resultaat was een compromisloze *Gesinnungspolitik*, waarbij de revolutie werd opgevat als een historisch-dialectische onvermijdelijkheid die met de geest moest worden gesteund, gelouterd of in goede banen geleid en waarbij de oorlog vooral werd beschouwd als een noodzakelijke katalysator van innerlijke tegenkrachten en als lakmoesproef voor het redelijk-zedelijk streven van de mens naar meer bewustheid en vrijheid.

De Internationale School voor Wijsbegeerte

Hoewel slechts een minderheid van de links-hegelianen daadwerkelijk politieke actie voerde voor het antimilitarisme of de revolutie, werd de achterliggende gedachte dat de via de geest een bestendige vrede of harmonieuzere samenleving kon worden bereikt in deze kringen veelvuldig geventileerd. Zo analyseerde de idealist J.D. Bierens de Haan in zijn veel geprezen studie *Wereldorde en geestesleven* (1919) het verband tussen mens, idee en werkelijkheid in de hoop om 'in bewogen

¹⁰¹ M.A. Romers, 'Bolland en de dienstweigerings', *De Nieuwe Amsterdammer* (4 september 1920) 3.

¹⁰² Wichmann, 'De moraal en de maatschappij der toekomst' 270-272 en 296-297.

¹⁰³ In de landen van de Entente was bovendien het idealisme in diskrediet geraakt vanwege de wijsverbreide veronderstelling dat er een rechtstreekse lijn liep van de wijsbegeerte van Kant en Hegel naar het Duitse militarisme. Over de oorlog en het neo-idealisme in Europa: Thomas Baldwin, 'Philosophy and the First World War', in: idem ed., *The Cambridge history of philosophy* (Cambridge 2003) 365-378, aldaar 366-368 en 377; Leslie Armour, 'The continuing idealist tradition', in: Thomas Baldwin ed., *The Cambridge history of philosophy* (Cambridge 2003) 427-437, aldaar 427-428; Peters, 'Opkomst en ondergang van het idealisme' 132-133.

tijden', 'de bewustheid te verhelderen' - zonder daarbij overigens de oorlog of de revolutie te noemen - en beargumenteerde de feministe en Bolland-leerling Jeanette van den Bergh van Eysinga-Elias (1880-1957) in haar brochure *De oorlog in het licht der geschiedenis* (1917) dat door een versobering 'van uiterlijke levensvormen uit innerlijke drang' uiteindelijk een nieuwe beschaving zou ontstaan.¹⁰⁴ Volgens Van den Bergh van Eysinga-Elias - die gehuwd was met Henri's jongere broer, Gustaaf - openbaarden zich 'in deze donkere jaren' de eerste tekenen van de 'zuiverder godsdienstig-wijsgeerige levens- en wereldbeschouwing', die moest leiden tot deze verinnerlijking en vernieuwing, in het christen-socialisme en de theosofie, in de vrijzinnig protestantse Woodbrookers vereniging, in Arnold de Hartogs religieuze vereniging De Middaghoogte én in de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort (ISVW).¹⁰⁵

Anderhalf jaar voor haar brochure over de oorlog verscheen, had Jeanette van den Bergh van Eysinga-Elias samen met onder anderen Lodewijk van Mierop, Arnold de Hartog, de theemakelaar-theosoof Daniël Reiman (1875-1957) en haar echtgenoot Gustaaf van den Bergh van Eysinga, het initiatief genomen tot de oprichting van deze laatstgenoemde school, die één van de belangrijkste centra van de humanitaire beweging in het interbellum zou zijn.¹⁰⁶ Hoewel de ISVW een bolwerk was van links-hegeliaanse oud-leerlingen van Gerard Bolland, had hun querulante leermeester zelf geen zin om mee te werken. Toen zijn oud-student Gustaaf van den Bergh van Eysinga hem hiervoor polste, bedankte Bolland met het argument dat zich onder de initiatiefnemers ook een dichter en vrijmetselaar bevonden.¹⁰⁷ De christen-anarchist Louis Bähler hoorde hem op een college in Groningen verkondigen dat hij in Amersfoort was 'voorondersteld en weggedacht'.¹⁰⁸ De oprichters van de ISVW wilden, in de woorden van Gustaaf van den Bergh van Eysinga - die in de jaren twintig de school zou leiden - in de eigen 'gruwelijke tijd' een 'centrum van geestelijke verdieping' stichten. Zij beschouwden de wijsbegeerte als 'het middel om mensen te verheffen boven het brutale egoïsme van den dag, dat op het groote wereldtoneel hoogtij vierde'.¹⁰⁹ Op de school, zo benadrukte hij, ging het niet om 'een vermeerdering van verstandelijke kennis', maar om het opvoeden van elkaar 'tot ware, bewuste menselijkheid.' De ISVW wilde door de persoonlijke

¹⁰⁴ J.D. Bierens de Haan, *Wereldorde en geestesleven* (tweede druk; Amsterdam 1922) VII. Voor lovende recensies van dit werk zie o.a.: Leonard J. Schutte, 'Levende en abstracte waarheid', *De Gids* 1 (1920) 328-335; Marie Schmitz, 'Dr. J.D. Bierens de Haan, *Wereldorde en geestesleven*', *De Nieuwe Gids* (1920) 153-155; Gerard van Eckeren, 'Kanteekeningen bij de literatuur van den dag. *Wereldorde en geestesleven*', *Den Gulden Winckel* (1920) 87-91.

¹⁰⁵ Jeanette van den Bergh van Eysinga-Elias, *De Oorlog in het licht der geschiedenis. Uitgave van het Nederlandsch Comité van Vrouwen voor Duurzame Vrede* 3 (Den Haag 1917) 19.

¹⁰⁶ E. van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte 1915-1975* (Assen en Amsterdam 1976) 9; Otterspeer, *Bolland* 493; G.A. van den Bergh van Eysinga, 'Ein vergessenes Kapitel', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1930) 218-227, aldaar 224. In de beginfase waren ook Frederik van Eeden en de wiskundige L.E.J. Brouwer bij de oprichting van de school betrokken. Omdat Brouwer, die een ascetische levenswijze aan de school wilde propageren, botste met andere leden van het oprichtingscomité, zouden zij echter al spoedig hun handen van het initiatief aftrekken om zich vervolgens te richten op een eigen, concurrerend Internationaal Instituut voor Wijsbegeerte. Over de betrokkenheid van Van Eeden, Brouwer en andere leden van de zogenaamde 'Signifische Kring' bij de ISVW: H.W. Schmitz, 'Hogeschool, Academie of school? De Significi en de oprichting van de Internationale School voor Wijsbegeerte', in: A.F. Heijerman, M.J. van den Hoven ed., *Filosofie in Nederland. De Internationale School voor Wijsbegeerte als ontmoetingsplaats, 1916-1986* (Meppel en Amsterdam 1986) 9-33.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Louis A. Bähler, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort', *De Vrije Mensch* (1916) 188-189, aldaar 189.

¹⁰⁹ Van den Bergh van Eysinga, 'Johannes Diderik Bierens de Haan 14 oktober 1866 - 27 september 1943' 61.

wijsgerige bewustwording van de bezoekers en cursisten te versterken, bijdragen aan hun 'geestelijke menschworing'. Boven het door de bekende theosofische architect Karel de Bazel (1869-1923) ontworpen en in 1917 geopende hoofdgebouw van de school, prijkte dan ook het motto: 'Wees mensch'.¹¹⁰

Om de cursisten daadwerkelijk tot zelfbezinning en kritisch nadenken aan te sporen, werd uit Groot-Brittannië het *tutorial class system* van de Britse socialist Albert Mansbridge (1876-1952) overgenomen, waarbij werd onderwezen in kleine groepen en de uitwisseling van gedachten tussen docent en deelnemer centraal stond.¹¹¹ Zeer geliefd waren ook de 'samenprekingen', waar de socratische methode werd toegepast, in 'de kuil' in het bos ten noorden van de schoolgebouw en het naastgelegen internaat, waar de cursisten logeerden.¹¹² De bosrijke omgeving bij Amersfoort, die zich 'buiten het gedrang der wereld' bevond, leek bij uitstek geschikt om de verlangde persoonlijke bewustwording te bereiken. Immers: hier kon 'de ziel zich in stilte [...] laten horen'.¹¹³ Toch moest de ISVW, zo vond Clara Wichmann, die er meerdere cursussen gaf, bij voorkeur niet als 'een oase te midden van een dorre wereld' worden beschouwd. De school was geen perifeer toevluchtsoord waar men zich kon terugtrekken en de boel de boel kon laten, maar moest volgens Wichmann worden begrepen als 'het begin eene algemeene lente'. In haar perceptie was 'het Amersfoortsche onderwijs [...] een voorbode van komende algemeene ontwikkelingen' en had de ISVW een taak 'grootscher dan die van het bevorderen van gemoedsrust en wijsgeerig inzicht bij enkelen.' Om deze taak te volbrengen, zo concludeerde ze, moesten echter 'vele ketenen gebroken, vele tradities en gezagsverhoudingen tenietgedaan worden. En daarvoor moeten we de wereld in.'¹¹⁴

Deze opvatting van Wichmann kwam overeen met die van de oprichters van de school, die hadden gemeend: 'Wij willen de menschen opwekken tot zelfbezinning en zelfkennis om hen medearbeiders te maken van een nieuwe cultuur'.¹¹⁵ De beoogde wijsgerige bezinning lag daarbij volgens hen in het verlengde van het vermeende 'bij elkeen sluimerende religieuze gevoel'. Op de christelijke kerken, die de gelovigen niet opvoedden tot autonomie en de wijsbegeerte negeerden, hadden zij de nodige kritiek. Met de school wilden zij onderdak bieden aan alle buitenkerkelijke stromingen.¹¹⁶ J.D. Bierens de Haan, die nauw betrokken was bij de ISVW als docent en president van het curatorium, meende zelfs dat de taak van de kerken in de toekomst vervuld kon worden 'door de levende wijsbegeerte van de Amersfoortsche school'.¹¹⁷

¹¹⁰ Geciteerd in: Van Nierop, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte en het ideaal van de humaniteit' 45.

¹¹¹ Schmitz, 'Hogeschool, Academie of school?' 58.

¹¹² G.J. Dekker, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort', *Op de Hoogte. Geïllustreerd maandschrift* (1925) 257-260, aldaar 260.

¹¹³ Geciteerd in: M.J. van den Hoven, 'Internationalisme, volwasseneneducatie en syntheticisme. Drie determinanten in de ontstaansgeschiedenis van de Internationale School voor Wijsbegeerte' in: *Filosofie in Nederland. De Internationale School voor Wijsbegeerte als ontmoetingsplaats, 1916-1986* (Meppel en Amsterdam 1986) 49-64, aldaar 50.

¹¹⁴ Wijsgerige collectie UBA, PH K. 17 Archief Internationale School voor Wijsbegeerte: Clara Wichmann, 'Amersfoort - en de wereld buiten Amersfoort', *Mededeelingen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort* 11 (1918) 63-65, aldaar 64. Een deel van dit citaat ook in: Thissen, 'Een wijsgeerige beweging' 34.

¹¹⁵ Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 6. Het bestuur schatte in 1921 dat de ISVW in de eerste vijf jaar van haar bestaan ongeveer 1500 personen had bereikt, in: G.A. van den Bergh van Eysinga en Archief ISVW: P. Tideman, 'Mededeelingen', *Mededeelingen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort* 15 (1921) 87-88, aldaar 87.

¹¹⁶ Van Nierop, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte en het ideaal van de humaniteit' 45.

¹¹⁷ Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 6.

Hoewel het bestuur veel waarde hechtte aan de toegankelijkheid van de school voor de aanhangers van diverse filosofische en levensbeschouwelijke richtingen, domineerden in de praktijk de neohegelianen en de theosofen. Als voorzitter verweerde Gustaaf van den Bergh van Eysinga zich telkens tegen kritiek waarin de ISVW 'als Hegeliaans of Theosophisch gebrandmerkt' werd en tegen beschuldigingen uit 'conservatieve kring' dat de school 'politiek geavanceerd, rood, communistisch of anarchistisch' zou zijn.¹¹⁸ Niettemin weerspiegelde deze kritiek precies zijn eigen politieke en filosofische voorkeuren: Van den Bergh van Eysinga had zich in navolging van zijn broer al kort voor de eeuwwisseling aangesloten bij de SDAP en was een oud-student van Bolland, die zich op Hegel beriep bij zijn interpretatie van de Bijbel en van Jezus als historische figuur én die zich hevig verzette tegen de annexatie van de Duitse idealist door Nederlandse, reactionaire types.¹¹⁹ Volgens hem was het 'zeker niet in den geest van Hegel' om de bewondering van de filosoof voor de Pruisische staat en monarchie op 'toekomstige tijden' te projecteren. Het was Van den Bergh van Eysinga's vaste overtuiging dat Hegel 'nu levende, zich stellig met zelfverloochende toewijding' zou hebben verdiept in 'verschijnselen als de moderne vakvereniging, de vrouwenbeweging en de Russische Sovjetrepubliek'.¹²⁰ Naast Van den Bergh van Eysinga, zijn echtgenote en Clara Wichmann, leverden een groot aantal andere oud-leerlingen van Bolland een bijdrage aan de school als bestuurslid of docent, zoals Bart de Ligt, Lodewijk van Mierop, Henri van den Bergh van Eysinga, G.H. van Senden, de natuurkundige Jacob Clay (1882-1955), de rechtsfilosoof Pieter Tideman (1871-1943), de feministe en eerste vrouwelijke museumdirecteur Bertha Elias (1889-1933) en de predikanten Emanuel Johannes van der Brugh (1877-1947) en Antonie Hendrik Haentjens (1876-1968).¹²¹

Dat de neohegelianen in Amersfoort in de meerderheid waren, betekent echter geenszins dat alleen over Hegels idealisme werd onderwezen. In de cursussen kwamen zeer diverse, religieuze, wijsgerige, literaire, psychologische en culturele thema's aan bod. Zo gaf in 1917 bijvoorbeeld Henri van den Bergh van Eysinga een cursus over Wagner, doceerde Just Havelaar over 'Beeldende kunst' en De Ligt over 'Cultuurfilosofie'. Wichmann schotelde in dat jaar de deelnemers een 'Bijdrage tot een wijsgeerige beschouwing van de samenleving' voor, Jeanette van den Bergh van Eysinga-Elias wijdde hen in, in de 'logica' en de rode dominee-dichter J.J. Thomson besprak het thema 'De Russische ziel en de Westersche cultuur'.¹²² Ook de levensfilosofie kwam in het programma veelvuldig aan bod. Zo verzorgde Arnold de Hartog samen met zijn vrouw Lucretia de Hartog-Meyjes (1882-1961) 'leergangen' over 'Schopenhauer (1917)', 'Levensfilosofie' (1922), 'Nietzsche's antichrist' (1925) en 'De betekenis van het wilsleven in verband met moderne problemen' waarbij naast Schopenhauer en Nietzsche ook Bergson de revue passeerde. L.J. van Holk gaf er cursussen over het gedachtegoed van Theodor Lessing, Georg Simmel, Hermann Keyserling, Albert Schweitzer, Henri Bergson en Oswald Spengler.¹²³ In de jaren dertig zouden bovendien Albert Schweitzer, Ludwig Klages en August Messer in Amersfoort spreken.¹²⁴

¹¹⁸ Ibidem 24.

¹¹⁹ Meijering, *Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw* 135-136. Over Bolland en Gustaaf van den Bergh van Eysinga ook: J. Smit Sibenga, 'IX. G.A. van den Bergh van Eysinga', in: R.B. ter Haar Romeny en Joh. Tromp ed., *Quisque suis viribus 1841-1991. 150 jaar theologie in dertien portretten* (Leiden 1991) 163- 177, aldaar 173-177.

¹²⁰ G.A. van den Bergh van Eysinga, *Hegel* (Den Haag 1931) 15.

¹²¹ Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 8.

¹²² Archief ISVW: 'Kort overzicht van de leergangen in 1917', *Mededeelingen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort* 5 (1917) 28.

¹²³ Ibidem en Archief ISVW 'Overzicht der leergangen', *Mededeelingen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort* 16 (1922) 4; *Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort. Leergangen in*

Het enigszins vage ideaal om via een wijsgerige zelfbezinning de menselijkheid te vergroten en bij te dragen aan een 'nieuwe cultuur', had in de ogen van de initiatiefnemers van de ISVW echter ook een duidelijke politieke betekenis en werd door hen direct gerelateerd aan concretere, pacifistische en internationalistische idealen. De oprichters werden gedreven door een grote afschuw over de Eerste Wereldoorlog. Hun school mocht daarom, zoals Wichmann ook had benadrukt, geen ivoren toren zijn, maar moest een baken vormen in de strijd voor een duurzame vrede en verzoening. Volgens het oprichtingscomité was 'vanuit wijsgerig standpunt bekeken' de Eerste Wereldoorlog veroorzaakt door de overheersende, ontwrichtende rol van het 'afscheidend beginsel', dat zich had gemanifesteerd in een ongebreideld egoïsme en materialisme op individuele en nationale schaal. Een nieuwe synthese moest in hun ogen worden bereikt via de wijsbegeerte, die immers voerde 'tot erkenning van een innerlijke eenheid achter eindeloze reeksen verschijnselen.'¹²⁵ De ISVW moest echter méér doen dan pogen om met de filosofie de menselijkheid en eenheid in de wereld te bevorderen, het moest nadrukkelijk ook een *internationale* school zijn. Toen de theosoof Daniël Reiman in zijn toespraak bij de opening van de school in 1916 verkondigde 'In het Europees leven [...] is het plan tot onze eenheidsschool ontkiemd in tegenstelling met de versplinterdheid rondom', stond hem en de overige oprichters ook een fysieke ontmoetingsplaats voor Europese intellectuelen voor ogen.¹²⁶

Tijdens de oorlogsjaren bleek het echter moeilijk om over de grenzen te reizen en konden er geen buitenlandse sprekers naar Amersfoort worden gehaald. Toen dit praktische probleem met het einde van de oorlog verholpen was, laaide het internationalistische idealisme opnieuw op. In november 1918 zond het bestuur een circulaire rond waarin werd aangekondigd dat de school eindelijk uitvoering zou geven aan 'de gedachte waaraan zij onmiddellijk haar ontstaan te danken had, namelijk de vorming in Nederland van een internationaal gedachtencentrum.' Het bestuur sprak daarbij de hoop uit dat vanuit het neutraal gebleven vaderland 'de gedachte van eenheid der volkeren luide worde verkondigd'.¹²⁷ In een brochure uit datzelfde jaar, die ook in het Frans, Duits en Engels werd uitgegeven, prees de ISVW zich aan als een centrum voor internationale verzoening. Benadrukt werd dat de school gestalte gaf aan de in 'de nieuwe Europeese gemeenschap' opgebloeide behoefte aan 'samenwerking op opvoedkundig gebied', openstond 'ook voor anderen dan Nederlanders' en - omdat het de enige instelling was waar de 'Wijsbegeerte in den zin van levenswijsheid' werd beoefend - in staat was om 'zeer krachtig [...] de verbroedering der volkeren en een duurzame vrede' te bevorderen.¹²⁸ Van plannen om een internationaal congres over 'de eenheid der natieën' te organiseren, met onder anderen Henri Bergson, de Ierse schrijver Bernard Shaw, de Franse pacifist en Nobelprijswinnaar Romain Rolland (1866-1944) en de Indiase dichter

1918 (1918); *Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort. Leergangen in 1920* (1920) en Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen' 167. Het neovitalisme van Hans Driesch kwam op de ISVW bijvoorbeeld aan de orde in de levensbeschouwelijke voordrachten van H.J. Jordan - 'Biologische ervaring en levensbeschouwing' (1919) en 'Biologische levensbeschouwing' (1920) - en Felix Ortt - 'Het Pneumat Energetisch Monisme als wereldbeschouwing en religie' (1920).

¹²⁴ Albert Schweitzer, 'Kultur und Ethik' (1932), August Messer, 'Mächte und Gegenmächte in sozial-politischen Leben unserer Zeit' (1933) en Ludwig Klages, 'Die Lehre vom Temperament' (1935). Ook de existentiële filosoof Martin Heidegger sprak op de ISVW over 'Sein und Zeit' (1931).

¹²⁵ Geciteerd in: Van den Hoven, 'Internationalisme, volwasseneneducatie en syntheticisme' 40-41.

¹²⁶ Geciteerd in: Ibidem 55.

¹²⁷ Ibidem 55-56.

¹²⁸ Geciteerd in: Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 198.

Rabindranath Tagore (1861-1941), kwam echter niets terecht.¹²⁹ Een waarlijk internationaal ontmoetingscentrum zou Amersfoort nooit worden, al kwamen in de jaren twintig 17 bekende en minder bekende buitenlandse sprekers naar De ISVW, onder wie Tagore, de Oostenrijkse, joodse godsdienstfilosoof Martin Buber (1878-1965), de Deense schrijver Johannes Anker Larsen (1874-1957) en de oprichter van de internationale Soefi Beweging Hazrat Inayat Khan (1882-1927).¹³⁰ In 1925, bij de voorbereidingen van de herdenking van het tienjarige bestaan, sprak de redactie van *De Amersfoortsche Stemmen* - het orgaan van de ISVW - teleurgesteld over 'een nevel van weemoed' waarmee teruggedacht zal worden aan 'de idealen die niet werden verwezenlijkt, aan de verwachtingen die niet werden vervuld'.¹³¹

Hoewel er wel degelijk belangstelling bestond voor de visies op Hegel buiten de eigen landsgrenzen, was er eveneens geen sprake van een hecht netwerk tussen de Nederlandse links-hegelianen en de buitenlandse vertegenwoordigers van de Hegel-renaissance. Geen enkele Duitse of Italiaanse neohegeliaan zou in Amersfoort optreden, ondanks het feit dat de leiding van de ISVW goede contacten onderhield met de internationale Kant-Gesellschaft en Gustaaf van den Bergh van Eysinga bevriend was met de Duitse Hegel-kenner Georg Lasson.¹³² De rechts-hegelianen, die zich hadden georganiseerd in het Bolland-genootschap voor Zuivere Rede, trouw bleven aan Bolland's eigenzinnig-dogmatische interpretatie van Hegel en meestal ook zijn reactionaire maatschappijopvatting overnamen, beschikten daarentegen over beduidend betere buitenlandse contacten. Wie bijvoorbeeld de jaargangen 1920 t/m 1930 van Richard Kroner's internationale tijdschrift *Logos* doorbladert, komt daarin wel meerdere artikelen van Balthus Wigtersma, S.A. van Lunteren en de eerste voorzitter van het Bolland-genootschap Jacob Hessing tegen, maar vindt geen bijdrage van één van Bolland's links georiënteerde leerlingen.¹³³

Op het eerste internationale Hegel-congres dat in 1930 in Den Haag plaatsvond en waar bezoekers kwamen uit Italië (Guido Calogero, 1904-1986), Groot-Brittannië (John Alexander Smith, 1863-1939), Frankrijk (Alexandre Koyré, 1892-1964), Tsjecho-Slowakije (Dmitri Tschizevski, 1894-1977) en Duitsland (onder anderen Georg Lasson, Richard Kroner, Herman Glockner en de kleinzoon en achterkleinzoon van de grote filosoof) was de beter georganiseerde rechtervleugel van het Nederlandse neohegelianisme dan ook veel sterker vertegenwoordigd dan de linkse. Om de internationale samenwerking in de toekomst gestalte te geven, werd op de laatste congresdag - op initiatief van Wigtersma - een 'Hegel-wereldbond' opgericht. Maar in plaats van een internationale band tussen Europese Hegel-aanhangers te realiseren, vergrootte deze wereldbond de kloof tussen

¹²⁹ Van den Hoven, 'Internationalisme, volwasseneneducatie en syntheticisme' 56.

¹³⁰ Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 21 en 161.

¹³¹ Geciteerd in: Ibidem 23.

¹³² H.L. Vernhout, 'Italiaansche filosofie en Hollandsch-Bollandsche Hegelarij', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1928) 191-224 en 241-285, (1930) 169-197, (1931) 112-132 en 117-189; 'Een woord vooraf', in: Van den Bergh van Eysinga, *Hegel* geen paginanr.; Hans Vaihinger en Arthur Liebert, 'Landesgruppe Holland', *Kant-Studiën* XXVII (1922) 242-243; Arhurt Liebert, 'Die geistige Krisis der Gegenwart', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1922) 237-255. De Nederlandse afdeling van de Kant-Gesellschaft werd opgericht in 1921 in de ISVW. Bij deze gelegenheid hield de leider van de Duitse moederorganisatie, de neokantiaan Arthur Liebert, een voordacht over 'Die Krisis im Geistesleben der Gegenwart'. In de beginjaren maakte Gustaaf van den Bergh van Eysinga deel uit van het bestuur van de Nederlandse afdeling, later zou Bierens de Haan voorzitter worden van deze *Landesgruppe Holland*. Volgens Georg Lasson zou bovendien ook de ISVW zelf zich bij de Kant-Gesellschaft hebben aangesloten, in: 'Die Internationale Schule für Philosophie in Amersfort', *Kant-Studiën* XXIII (1919) 507-508, aldaar 508.

¹³³ S.A. Lunteren schreef bijvoorbeeld over 'Der Niederländische Hegelianismus', in: *Logos* XIV (1925) 240-257. Vooral de jaargang 1930 bevat relatief veel Nederlandse bijdragen.

de Nederlandse links- en rechts-hegelianen.¹³⁴ Gustaaf van den Bergh van Eysinga, die het congres had medegeorganiseerd, verweet de 'orthodox-dogmatische' rechts-hegelianen dat zij geen inspraak hadden geduld bij de oprichting van de Hegelbond. Ook op zijn vrouw Jeanette had de hele gang van zaken een 'tamelijk fascistischen indruk' gemaakt.¹³⁵ Bijzonder ergerlijk was bovendien, zo vond Van den Bergh van Eysinga, dat de liberaal Ben Telders (1903-1945) van het Bolland-Genootschap in zijn voordracht over de Nederlandse Hegel-herleving bewust geen aandacht had geschonken aan de links-hegeliaanse leerlingen van Bolland, noch aan de Internationale School voor Wijsbegeerte, zodat de buitenlandse congresbezoekers de indruk zouden krijgen dat er in Nederland alleen een orthodox Bollandistische - of beter gezegd orthodox Hessingiaanse - richting bestond. Om het in zijn ogen dictatoriale optreden van de dogmatische rechts-hegelianen te onderstrepen, vergeleek hij het met het fascisme én de protestantse orthodoxie. Teleurgesteld concludeerde hij in het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* dat elk onorthodox tegengeluid door de leden van het Bolland-Genootschap in Den Haag met 'eine Art faszistische Übermacht gewalttätig unterdrückt wurde' en dat het Hegel-congres was uitgelopen op een soort nieuwe 'Synode von Dordrecht'.¹³⁶

Levensfilosofie, oorlogspropaganda en een 'strijdende onzijdigheid'

Evenals Hegels idealisme werd ook de levensfilosofie in de jaren tijdens en na de Eerste Wereldoorlog door humanitair idealisten in dienst gesteld van internationalistische en pacifistische idealen. Na 1914 kreeg de levensfilosofie een bijzondere urgentie vanwege de wijdverbreide opvatting dat de irrationele en vitale krachten - die door het rationalisme te lang waren onderdrukt - in de oorlog tot een gewelddadige uitbarsting waren gekomen. Zoals de Oostenrijkse schrijver Stefan Zweig (1881-1942) in zijn herinneringen *Die Welt von Gestern* (1944) optekende, leek het in de ogen van tijdgenoten alsof de 'Überschuss an Kraft', die was ontstaan met de opmars van de wetenschap en techniek en die zich in de voorafgaande veertig vredesjaren had opgehoopt, nu op bloedige wijze een ontlading zocht.¹³⁷ Het leek alsof in de oorlogsroes, zo herinnerde Zweig zich, 'eine tiefere, eine geheimnisvollere Macht' werkzaam was, die de Europeanen uit de sleur van het dagelijks leven bevrijdde en de onbewuste drijfveren en oerinstincten in de mens naar boven haalde.¹³⁸ De oorlog toonde met andere woorden in de ogen van veel Europeanen onverbloemd de tomeloze kracht en onbeheersbaarheid van het gevoel.

¹³⁴ Over het eerste Hegel-congres en de Hegel-Wereldbond onder andere: Heinrich Levy, 'Der Hegel-Kongreß', *Logos* XIX (1930) 419-424; Gottfried Salomon, 'Bericht über den internationalen Hegel-Kongress im Haag', *Kant-Studien* XXXV (1930) 567-571; 'Het Hegel-congres', *Het Vaderland* (25 april 1930 Avondblad) 2; Een overzicht van de eerste deelnemers van de *Hegelweltbund* in: 'Gründung eines Hegelweltbundes', *Logos* XVIII (1929) 448.

¹³⁵ J. van den Bergh van Eysinga-Elias, 'Hedendaagsche wijsbegeerte: standpunten en stroomingen. Het eerste Hegel-congres', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1930) 228-236, aldaar 235.

¹³⁶ G.A. van den Bergh van Eysinga, 'Ein vergessenes Kapitel', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1930) 218-227, aldaar 219 en 220-221. Van den Bergh van Eysinga schreef in het Duits, omdat hij zich in zijn kritische verslag richtte tot de internationale bezoekers van het Haagse Hegel-congres. Nog in 1945 zou Van den Bergh van Eysinga het in zijn ogen 'geheel fascistisch georganiseerde eerste Hegelcongres' typeren als een 'rooversconclie' waar 'in de trant van het derde rijk het vrije woord werd verboden.' In: Van den Bergh van Eysinga, 'Hegel-studie, Bolland en nationaal-socialisme' 13.

¹³⁷ Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers* (herdruk; Leck 1992) 230. Ook geciteerd in: Siebe Thissen, 'De wet der eeuwige slingering. Affirmatief anarchisme en nomadisch denken', *Anarchistisch tijdschrift De As* 109/110 (1995) 3-15, aldaar 10.

¹³⁸ Ibidem 259.

De gedachte dat zich in deze grootschalige uitbarsting van gewelddadige driften een instinctieve levenskracht manifesteerde, die niet alleen een destructief, maar ook een regenererend potentieel bezat en die de loop van de geschiedenis bepaalde, bood troost en voorzag de oorlog van een zin en betekenis - óók voor een groot aantal humanitair idealisten in het neutrale Nederland.¹³⁹ Zij meenden dat door deze onstuimige levenskracht te 'doorleven' of te sublimeren, het 'Leven' uiteindelijk zou kunnen worden aangewend voor het scheppen van een nieuwe cultuur of nieuwe gemeenschap. Karel Proost beklemtoonde bijvoorbeeld dat de oorlog zijn vertrouwen in de vooruitgang niet had geknakt.¹⁴⁰ De affirmatie van het 'Leven' moest, zo meende deze bewonderaar van Nietzsche, totaal zijn: alleen door zowel het goede als het kwade te aanvaarden, door 'rampen en verschrikkingen' een plaats en zin te geven, kon het tragische worden omgevormd tot een louterende kracht.¹⁴¹ Juist een turbulente kenteringstijd als het eigen tijdsgewricht, bood de mens een uitgelezen kans om zich bewust te worden 'van hoge idealen, van gesterkten wil'.¹⁴² Banning verklaarde begin jaren twintig 'dat het geestesleven in West-Europa niet in seniliteit behoeft onder te gaan', maar dat hij geloofde in 'de stijging van het leven'.¹⁴³ Volgens hem was het een historische noodzaak dat de wereld 'tyrannie' en een in een 'verwildering' ontaarde revolutie zou doorstaan. Immers, de wereld kon alleen groeien door 'pijn en tranen' heen.¹⁴⁴ Dat de notie van de oorlog als catharsis ook bij de Nederlandse humanitair idealisten navolging vond, betekent uiteraard niet dat deze pacifistische aanhangers van de levensfilosofie ook daadwerkelijk het directe oorlogsgeweld waardeerden of reikhalzend verlangden naar de *Fronterlebnis*. Het onder intellectuelen in de oorlogvoerende landen populaire idee, dat zij door daadwerkelijk mee te vechten hun honger naar avontuur, heroïek, gevaar en onbaatzuchtigheid konden stillen en op deze wijze het ultieme verzet boden tegen de rationalistische, over-gespecialiseerde Europese beschaving, werd door hen niet overgenomen.¹⁴⁵

Opvallend is echter dat de Nederlandse humanitair idealisten in hun beschouwingen dikwijls wél een plaats gaven aan het faustiaanse pact dat de levensfilosofie in 1914 met het nationalisme had gesloten. Na het uitbreken van de oorlog leek de levensfilosofie een nog vruchtbaardere bron voor het denken over naties en nationalistische retoriek te zijn, dan de idealistische wijsbegeerte, die het nationale denken sterk had beïnvloed sinds de Romantiek, toen de gedachte dat elk land een eigen *Volksgeist* bezat - die zowel het nationale karakter als de houding op het wereldtoneel bepaalde - had postgevat.¹⁴⁶ De levensfilosofie was immers bij uitstek geschikt om de in de oorlog vereiste, superieure, vitale kracht van de eigen natie te onderstrepen en de deelname aan deze strijd 'op leven en dood' te rechtvaardigen. Het was de stamvader van de levensfilosofie Friedrich

¹³⁹ Dat óók Nederlandse intellectuelen, gedreven door het verlangen naar een regeneratie van de cultuur, de Eerste Wereldoorlog als een bron van vernieuwing verwelkomden, heeft Ewoud Kieft reeds aangetoond in zijn proefschrift 'Tot oorlog bekeerd: religieuze radicalisering in West-Europa 1870-1918' (2011), waarin hij het oorlogsenthouziasme duidt van enkele bekende, Fransgezinde of katholieke kunstenaars en schrijvers, zoals de katholieke bekeerling en schrijver Pieter van der Meer de Walcheren, de literatuurcriticus Jan Greshoff, de componist Alphons Diepenbrock en de journalist Louis Grondijs.

¹⁴⁰ Proost, *Levensliefde* 77.

¹⁴¹ Ibidem 49 en 53.

¹⁴² Ibidem 2.

¹⁴³ Banning, 'Levenwaardering' 76-77.

¹⁴⁴ Banning, 'Socialisties levensgevoel' 297.

¹⁴⁵ Over de oorlog als catastrofale uitlaatklep van de sinds het fin de siècle opgebouwde weerstand tegen het rationalisme en de rol hierbij van de levensfilosofie: Stromberg, *Redemption by war*. 82-83.

¹⁴⁶ Over de invloed van het idealisme op het nationale denken: Joep Leerssen, *National thought in Europe. A cultural history* (Amsterdam 2006) 110-114.

Nietzsche zelf geweest, die al in zijn *Jenseits von Gut und Böse* (1886) had verkondigd dat de levenswil zich het krachtigst en dreigendst manifesteerde in Rusland, het land waar Europa in Azië overvloedde. Om een tegenwicht te bieden aan de opgehoopte, Russische levenskracht, zou in Europa noodgedwongen een eigen, afschrikwekkende en standvastige levenswil ontstaan, die, zo hoopte de 'goede Europeaan' Nietzsche, de belachelijke en treurige verdeling van Europa in afzonderlijke staten kon beëindigen.¹⁴⁷

Toen de staten van Europa dertig jaar later in een gruwelijke, totale oorlog verwickeld waren geraakt, verwelkomde Nietzsches wijsgerige geestverwant Henri Bergson de strijd als een kans om Europa te genezen van het moreel verval, waarbij hij voor het eigen 'spiritueel dynamische, creatieve en spontane' Franse vaderland een leidende taak zag weggelegd. In geschriften als *La signification de la guerre* (1915) verzekerde de populairste filosoof van Frankrijk dat het 'mechanisch-Pruisische' Duitsland een artefact was, dat gedoemd was om de strijd te verliezen, omdat het - ook al had het materieel de overhand - vocht zonder bezieling. Alleen de historische, morele levenskracht van Frankrijk zou volgens hem uiteindelijk tot een 'verjonging' en genezing van de westerse beschaving kunnen voeren.¹⁴⁸ In Duitsland betoogde Georg Simmel dat de collectieve mobilisatie de 'levende' eenheid van het Duitse volk direct voelbaar maakte en alle 'mechanische verstarring' had opgeheven.¹⁴⁹ Rudolf Eucken contrasteerde in zijn vele propagandaredevoeringen de oppervlakkige, op 'verfijning' gerichte Franse *Formkultur*, met de Duitse *Inhaltskultur*, die, omdat zij vol was van 'gewaltiger innerer Bewegung', de moderne mens kon bevrijden van stilstand en lethargie. Max Scheler verkondigde in *Der Genius des Krieges* (1915) dat de oorlog de belichaming was van het 'leven', van de vrije, creatieve geest die de natie tot eenheid schiep en die in staat was het verderfelijke rationalisme te verslaan.¹⁵⁰ Exemplarisch is tot slot, dat Nietzsches *Also sprach Zarathustra* in circa 150.000 exemplaren onder de Duitse troepen werd gedistribueerd om de vechtlust en het moreel aan het front te verhogen. Met Goethes *Faust* en het Nieuwe Testament behoorde het tot de best gelezen literatuur in de loopgraven.¹⁵¹

Op welke manier nu sommige Nederlandse humanitair idealisten de voorstelling van de oorlog als een uitbarsting van levenskracht betekenis gaven en elementen van de levensfilosofie, in een sterk ge vulgariseerde vorm, instrumentaliseerden voor hun eigen 'internationalistisch-nationalisme' of voor het ideaal van een 'Europa van de naties', kan aanschouwelijk worden gemaakt door wat langer stil te staan bij de figuur Just Havelaar. Net als de meeste van zijn aanhangers was Havelaar afkomstig uit een burgerlijk milieu. Hij groeide op in Rotterdam, in de woorden van zijn vriend, de schrijver Herman de Man (1898-1946), als 'kind van een 19^{de}-eeuwschen materialist' - zijn vader was advocaat - in een statig herenhuis aan de Maas.¹⁵² In zijn jeugd werd hij langdurig geplaagd door 'zware zenuw hoofdpijnen' die 'hem het Rotterdamsche stadsleven

¹⁴⁷ Martin Malia, *Russia under Western eyes. From the Bronze Horseman tot the Lenin mausoleum* (Cambridge en Londen 1999) 230-231.

¹⁴⁸ Robert C. Groging, *The Bergsonian controversy in France, 1900-1914* (Calgary 1988) 197-202; Hew Strachan, *To Arms. The First World War I* (Oxford 2001) 1123.

¹⁴⁹ Geciteerd in: Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutsche Intellektuellen und der Erste Weltkrieg* (Berlijn 2000) 329.

¹⁵⁰ Geciteerd in: Strachan, *To Arms* 141; Stromberg, *Redemption by war* 68; Flasch, *Die geistige Mobilmachung* 219.

¹⁵¹ Aschheim, *The Nietzsche legacy in Germany* 135. In de landen van de Entente kwam daarentegen in 1914 aan de populariteit van Nietzsche plotsklaps een einde. Een hevig debat barstte los over de vraag in hoeverre Nietzsche kon worden beschouwd als de ideoloog van het Duitse militarisme en imperialisme.

¹⁵² Herman de Man, 'Aan een, die den nieuwen tijd voorafging', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 655- 662, aldaar 662.

ondragelijk maakten'. Havelaar woonde enige tijd in huis bij de bekende zenuwarts en medeoprichter van de Christelijk-Sociale Partij Emile Adriaan Keuchenius (1862-1934), die het hem vanwege zijn gezondheidsproblemen afraadde een academische opleiding te volgen.¹⁵³ Toen hij een jaar of twintig was, besloot Havelaar om schilder te worden. Van diezelfde tijd dateren zijn eerste publicaties als kunstcriticus.¹⁵⁴ Als schilder was hij weinig succesvol, maar als kunstcriticus des te meer.¹⁵⁵ Toen hij begin 1915 in dienst kwam als vaste redacteur beeldende kunst van *De Nieuwe Amsterdammer*, werd hij volgens de hoofdredacteur Henri Wiessing (1878-1961) gezien als 'een opkomende ster'.¹⁵⁶ Later in datzelfde jaar zou hij aan het schilderen de brui geven.¹⁵⁷

Door het uitbreken van de oorlog voelde Havelaar zich genoodzaakt om, naast over kunst, ook over culturele en levensbeschouwelijke vraagstukken te schrijven.¹⁵⁸ In 'tijden van storm en kentering', zo zou hij later verklaren, krijgt 'het cultuur-probleem een overweldigende beteekenis' en mochten kunstenaars en intellectuelen zich niet van de wereld afzijdig houden.¹⁵⁹ In juni 1914 had hij nog met Rik Roland Holst (1868-1938) de Werkbund-tentoonstelling in Keulen bezocht. Minder dan twee maanden later was Europa ten prooi gevallen aan een 'monsterlijke domheid' en een 'stinkende vaderlandsliefde'.¹⁶⁰ In vier essays in *De Amsterdammer*, *De Nieuwe Amsterdammer* en *De Gids*, die gebundeld werden in *Strijdende onzijdigheid* (1915), probeerde Havelaar de oorlog, het geestdriftige nationalisme in de oorlogvoerende landen en de Nederlandse neutraliteit te duiden en van betekenis te voorzien, net als Bergson, Simmel of Scheler ging hij hiervoor te rade bij de levensfilosofie.¹⁶¹ De boodschap van deze artikelenreeks is dat de neutrale Nederlanders, al zijn zij afzijdig, de oorlogstijd 'geestelijk' moeten 'doorleven', in plaats van er passief over te klagen. Alleen door een 'strijdende onzijdigheid' kon de catastrofe, waaraan heel Europa volgens Havelaar schuld had, ook voor hen een louterende werking hebben, in plaats van alleen voor de volkeren die daadwerkelijk deelnamen aan de strijd. De Nederlanders moesten zich volgens hem realiseren dat het leven een scheppende kracht was, die de mens - ongeacht hoe hij deze kracht waardeerde - moest doorvoelen.¹⁶² Zo niet, dan zou het noodlot toeslaan en: 'zullen we eerst recht een burgerlijk en zelftevreden volkje worden.'¹⁶³

¹⁵³ E.A. Keuchenius, 'Aan zee', 513-518, aldaar 513 en 516; Just Havelaar 'Autobiographie', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 497-500 en E. Hees-Havelaar, 'De jeugdijaren van Just Havelaar', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 501-504.

¹⁵⁴ Een bibliografie van Havelaars publicaties in: 'Chronologische bibliografie. Samengesteld door J. Dijkhoffz', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 746-752.

¹⁵⁵ Hij publiceerde o.a. in *Groot-Nederland, Europa, Elsevier, Onze Eeuw, de Nieuwe Rotterdamsche Courant, Het Vaderland, De Amsterdammer* en *De Gids*. In 1919 werd Havelaar vaste kunstredacteur voor Het Vaderland, een eerder aanbod van de Nieuwe Rotterdamsche Courant had hij afgeslagen, in: Jacob Nieweg, 'Van schilder tot schrijver 1912-14', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 525-539, aldaar 533 en Havelaar, 'Autobiographie' 499.

¹⁵⁶ Henri Wiessing, *Bewegend portret. Levensherinneringen* (Amsterdam 1960) 307.

¹⁵⁷ W. Jos de Gruyter, 'Just Havelaar als schilder en teekenaar', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 543-546, aldaar 543 en 546.

¹⁵⁸ Jan de Vries, *Gemeenschap en wereld-ik, geheel op de wijze der kunst. Nederlandse kunstcritiek en de moderne kunst circa 1900-1920* (Amsterdam 1990) 109; De Wispelaere, Van Stem tot anti-Stem 60.

¹⁵⁹ Just Havelaar, 'Werkelijkheid en droom. Een nabetrachting', *De Stem* (1921) 293-321, aldaar 299.

¹⁶⁰ Nieweg, 'Van schilder tot schrijver' 538.

¹⁶¹ Havelaar maakte daarbij niet duidelijk wat precies zijn intellectuele bronnen waren. Hij had eerder gepubliceerd over Schopenhauer en verwees in zijn werk onder andere naar Bergson, Guyau, Nietzsche en Dostojevski.

¹⁶² Just Havelaar, *Strijdende onzijdigheid* (Haarlem 1915) 31-32

¹⁶³ *Ibidem* 34.

Voor de geestdriftige vitaliteit van de Franse en Duitse ‘oorlogsapostels’ koesterde Havelaar een zekere bewondering, ook al ontbrak het hen aan de essentiële ‘scheppende liefde’. Dat gold niet voor de futloze ‘status-quo-pacifisten’. Alles wat de ‘levens-intensiteit’ verzwakte, ook al was het goed bedoeld, zo redeneerde hij, was verwerpelijk.¹⁶⁴ De ‘Pruisische bruuft’ was hem dan ook liever dan een weke, meegaande en kleurloze Nederlander.¹⁶⁵ Of Europa gelouterd uit de strijd zou komen, werd volgens Havelaar bepaald door de ‘innige wil om te helpen’.¹⁶⁶ De onder pacifisten wijdverbreide notie van een ‘Europeeschen Staten-Bond’ was zeker niet het ei van Columbus. Een verenigd Europa kon het continent alleen voor een nieuwe oorlog behoeden, wanneer het een krachtig, ‘levend organisme’ zou zijn, ‘een volks-verbond en niet een artificieel grapje van wantrouwige diplomaten’.¹⁶⁷ Het vooroorlogse ‘kille’ internationalisme en ‘nuchtere’ kosmopolitisme hadden, zo meende Havelaar, als tegenreactie immers een energiek maar gevaarlijk hypernationalisme opgeroepen, dat het sterkst floreerde in het Duitse Keizerrijk.¹⁶⁸ Er bestond echter ook een ‘dieper’ en ‘onbewust’ nationalisme, dat niet in strijd was met het internationalistische ideaal. En uiteraard waren de Nederlanders volgens hem hiertoe op bijzondere wijze in staat.¹⁶⁹

In het in 1916 in *De Gids* gepubliceerde ‘Holland. Wezen en waarde van ons nationaal karakter’ borduurde Just Havelaar verder voort op deze laatste gedachte. Omdat de oorlog onverbloemd de desastreuze gevolgen van het nationalisme had getoond, zo verzekerde hij, zou het in de toekomst plaatsmaken voor een tijd van Europese eenheid en vereniging. Het nationaal gevoel, dat in de perceptie van Havelaar beschouwd moest worden als een uitdrukking van de eeuwige, ‘scheppende kracht’, mocht daarbij echter niet volledig worden ontkend - dat zou leiden tot verstarring - maar moest worden doorleefd en uitgesproken. Het was in zijn ogen dezelfde levenskracht, die zich, telkens op een eigen wijze, manifesteerde in de verschillende naties; het ‘nationale’ was een ‘noodzakelijke’ vervorming van een ‘ideële algemeenheid’.¹⁷⁰ Zo meende Havelaar dat de Duitsers een ‘nationaal karakter’ hadden, dat gekenmerkt werd door een ‘donkere levenswil’ en een onevenwichtigheid tussen het verlangen naar abstractie en een hang naar mystiek. De Fransen dichtte hij een spontaan, primair, harmonisch levensenthousiasme toe, dat zich vermengde met een ‘realistisch rationalisme’.¹⁷¹ De Nederlanders deelden volgens hem dit realisme met de Fransen, al was de levenskracht bij hen geen levenslust en met de Duitsers hadden zij het, voor het ‘Germaansche bewustzijn’ kenmerkende, directe contact vanuit het innerlijk van het individu met de eenheid van het ‘wereld-Al’ gemeen, dat treffend was beschreven door Eucken, al ontbrak het hen aan de vermeende, ‘typisch Duitse’ zin voor abstractie.¹⁷²

De Noord-Europese ‘mystische vitaliteit’, zo orakelde Havelaar, openbaarde zich bij zijn landgenoten op een geheel eigen wijze: ze was er niet uitbundig, maar manifesteerde zich in een naar binnen gekeerde hartstocht en bezinning. De Nederlander leek nuchter, langzaam en flegmatisch; alsof het hem aan alle levensenergie ontbrak. Hij kwam aarzelend op gang, maar als de

¹⁶⁴ Ibidem 16-17.

¹⁶⁵ Ibidem 34.

¹⁶⁶ Ibidem 21.

¹⁶⁷ Ibidem 25-26.

¹⁶⁸ Ibidem 61.

¹⁶⁹ Ibidem 65 en 68-69.

¹⁷⁰ Just Havelaar, ‘Holland. Wezen en waarde van ons nationaal karakter’, *De Gids* 2 (1916) 243-280, aldaar 246-248.

¹⁷¹ Ibidem 250-255.

¹⁷² Ibidem 256-257.

aarzeling eenmaal was overwonnen zette hij door, stilzwijgend en hardnekkig.¹⁷³ Voor zijn landgenoten had Havelaar een reeks fijne, nationale eigenschappen gereserveerd, als een voorliefde voor eenvoud, internationale openheid en een democratische gezindheid. Juist vanwege dit bijzondere 'karakter', zag hij voor Nederland de fantastische taak weggelegd als 'scheppende kracht [...] om Europa's toekomstige eenheid tot stand te brengen'.¹⁷⁴ Voorwaarde hiervoor was echter dat het Nederlandse volk in de toekomst ook zelf meer een culturele eenheid zou vormen.¹⁷⁵ Op haar beurt zou de Europese verzoening, deze Nederlandse nationale eenheid, identiteit en kracht verder versterken, want zo besloot Havelaar lyrisch: 'Nederland kan slechts groot zijn, indien Europa het wordt.'¹⁷⁶

De levensfilosofie als fundament van een internationalistisch-nationalisme

Just Havelaar was niet de enige humanitair idealist die de Eerste Wereldoorlog als een ontzagwekkende explosie van levenskracht interpreteerde, die deze kracht relateerde aan 'nationale karakters' en vervolgens, in plaats van haar aan te wenden voor de oorlogspropaganda, instrumentaliseerde voor een eigen internationalistisch-nationalistisch toekomstvisioen. Ook de hoogleraar pedagogiek en rector van het eerste lyceum in Nederland, Rommert Casimir, meende bijvoorbeeld dat het nationalisme - naast het binden van het eigen volk - eveneens een hoger, internationalistisch doel kon dienen: zoals elk mens kon deelnemen aan het geheel, door zijn persoonlijkheid in zijn arbeid tot uitdrukking te brengen, zo had elk land de taak om, vanuit het eigen volkskarakter, zich in dienst te stellen van de grotere gemeenschap van volkeren.¹⁷⁷ In zijn brochure *Waardige onzijdigheid* (1914) waarschuwde Casimir, die belangstelling had voor de levensfilosofie, net als Havelaar, dat de Nederlandse neutraliteit niet lafhartig en zelfzuchtig mocht zijn, maar moest wortelen in 'een geestkracht en een zedelijken moed [...] die ons eigen volk zal stalen' en die respect zou afdwingen in de internationale, politieke arena. De oorlog, waarvoor heel Europa - ook het neutrale Nederland - verantwoording droeg, liet volgens Casimir op huiveringwekkende wijze zien 'waartoe de menselijke natuur en ook de onze in staat is'. Het heersende, instinctieve 'volksegoïsme' dat in dit kolossale conflict tot uitbarsting was gekomen, lag, zo betreurde hij, ook dikwijls ten grondslag aan de Nederlandse onzijdigheid en moest met de ethiek worden getemd. Volgens Casimir was het daarbij van cruciaal belang dat zijn landgenoten zich realiseerden dat de neutraliteit niet alleen was opgelegd 'door dwang van omstandigheden', maar ook 'gekozen uit vrijen wil.'

Niet omdat Nederland zedelijk superieur was, maar omdat het eenvoudigweg buiten de oorlog was gebleven, bezat het, evenals de andere neutrale staten, in zijn perceptie een sterkere, morele 'kracht' dan de oorlogvoerende mogendheden, was het beter in staat om de ethiek in de internationale betrekkingen over het voetlicht te brengen en kon het een bijdrage leveren aan de beteugeling van het noodlottige, instinctieve nationalisme. Daarbij was het zaak om niet plompverloren de verontwaardiging over de oorlogsmisdaden of de patriottische roes van de belligerenten te laten blijken. Een 'waardige onzijdigheid' veronderstelde, volgens Casimir, die zich

¹⁷³ Ibidem 262-264.

¹⁷⁴ Ibidem 269 en 279-280.

¹⁷⁵ Ibidem 275-277.

¹⁷⁶ Ibidem 280.

¹⁷⁷ Rommert Casimir, 'De geestelijke constitutie van den mensch', in: *De toekomst der maatschappij. Negen voordrachten gehouden voor de "Amsterdamse studentenvereniging voor sociale lezingen"* (Amsterdam 1917) 79-116, aldaar 96-97 en 105.

overigens niet zoals Havelaar lovend uitliet over de vitaliteit van de nationalistische geestdrift, dat de Nederlanders zich eerlijk moesten 'verdiepen in de psyche der oorlogvoerenden'.¹⁷⁸

Wél een ondubbelzinnige waardering voor het vitale en energieke oorlogsenthouziasme van 1914, sprak Kees Meijer uit in *Het Nieuwe Leven*. Evenals Havelaar meende hij dat de vaderlandsliefde, die door de oorlog in het onderbewustzijn van de Europeanen was gewekt, expliciet moest worden erkend en gesublimeerd. Degenen die streden tegen de dienstplicht, hadden geen oog voor de onmetelijke kracht van deze 'diepere instincten'. Troelstra had dit volgens Meijer wel, toen hij in augustus 1914 de nationale eenheid proclameerde en voor de mobilisatiekredieten stemde.¹⁷⁹ Meijer was van mening dat het nationale gevoel, dat eenheid gaf aan het volk en het 'nationale karakter' bepaalde, 'een levende, ook in het heden wortelende kracht' kon zijn.¹⁸⁰ Op een bepaalde manier had de oorlog, die op zichzelf natuurlijk 'afschuwelijk' was, in zijn ogen een louterende uitwerking op zowel individuele als 'nationale personen'; de opgebloeide vaderlandsliefde leek, zo meende Meijer, daarbij verwijzend naar de oorlogspropaganda van H.G. Wells (1866-1946), te leiden tot meer veerkracht, een grotere saamhorigheid en opofferingsgezindheid.¹⁸¹ De Nederlandse actievoerders voor het dienstweigeringsmanifest begrepen niet dat elk volk een missie moest vervullen, dat het volksbestaan 'een mystieken achtergrond' had en dat een volk dat zich niet zou verdedigen tegen een vreemde overheersing, minderwaardig en karakterloos was. Dit inzicht liet zich volgens Meijer echter uitstekend verenigen met het internationalistische ideaal van het socialisme. Evenals Havelaar verkondigde hij dat het internationale 'organisch' en 'uit het nationale' moest groeien. Een 'internationalisme van de studeerkamer', dat de grenzen wilde uitwissen en de 'kracht der nationale verschillen' negeerde was dan ook zinloos. Zijn socialistische medestanders moesten zeker trachten om te zijner tijd de internationale banden opnieuw aan te halen, maar zich daarbij realiseren dat 't leven [...] op eigen wijs' werkte en slechts 'tot eenheid in en door de verscheidenheden' kwam.¹⁸²

Meijers medeoprichter van De Nieuwe Gedachte, de kweekschoolonderwijzeres en schrijfster Adele Withof, legde in *Het Nieuwe Leven* uit dat de oorlog de eerbied voor het leven had verhevigd, omdat, zoals de Franse schrijver Henri Barbusse (1873-1935) volgens haar in zijn anti-oorlogsroman *Le Feu* (1916) had laten zien, de massale vernietiging van mensenlevens in de loopgraven het besef versterkte dat het leven het grootste bezit is van de mens. Het was daarom zaak het leven in het nu aandachtig te doorleven. Ook in het neutrale Nederland was volgens Withof het inzicht doorgedrongen dat 'het aangezicht van den dood' de mens 'leert te leven'. Ook al was het land buiten schot gebleven, 'de eenheid van alle leven hield ons betrokken in de invloedssfeer van den overweldiger', zo meende ze. De Nederlanders ondervonden het oorlogsgeweld dan wel niet aan den lijve, maar omdat zij in hun 'verbeelding [...] een eindeloze reeks tafereelen van ontzetting en afgrijselijk doodsgevaar' reflecteerden, was ook voor hen op veilige afstand van het slagveld 'De dood [...] in het licht getreden.'¹⁸³

Ook toen de Eerste Wereldoorlog voorbij was, droeg de levensfilosofie bij aan internationalistische-nationalistische opvattingen, bijvoorbeeld in de Praktisch-Idealisten Associatie,

¹⁷⁸ Rommert Casimir, *Waardige onzijdigheid. Nederlands taak* (Groningen 1914) 11-13.

¹⁷⁹ Kees Meijer, 'De nationale plicht tot zelfhandhaving en het socialisme', *Het Nieuwe Leven* (1915-1916) 321-334, aldaar 322.

¹⁸⁰ Ibidem 323-324.

¹⁸¹ Ibidem 328-331.

¹⁸² Ibidem 331-333.

¹⁸³ Adele Withof, 'In het aangezicht van den dood', *Het Nieuwe Leven* (1919-1920) 79-86.

waar de levensfilosofie in ge vulgariseerde vorm zeer populair was en zich dikwijls vermengde met socialistische en theosofische overtuigingen. Niet voor niets werd de 'Religieuze Gedachte' die de jongeren van de PIA propageerden, wel omschreven als: 'Het besef, dat de mens geen op zichzelf staand individu is, zonder verband met de anderen, maar dat de samenleving deel uitmaakt van het grote Leven, het heelalorganisme of Eeuwige leven, waarin wij mensen de betrekkelijke en veranderlijke verschijningen zijn, terwijl het Heelal-leven als eeuwige levensdrang ons allen beweegt.'¹⁸⁴ In 1925 stichtten enkele PIA-leden de 'Orde voor Levenden Arbeid', een coöperatie waarbij onder andere het door hen gerunde kunstnijverheidsbedrijf ESKAF in Huizen zich aansloot. Doel was om met verschillende idealistische bedrijfjes een 'levend Arbeidsorganisme' te vormen en om 'onafhankelijk van het stoffelijk loon' in het dagelijkse werk het 'Levensbeginsel' uit te drukken en zo tot zelfverheffing en deelname aan het 'Eeuwige leven' te komen.¹⁸⁵

Een veel belangrijkere motivatie voor de vernieuwingsdrang van de 'pianeezen' dan de afkeer van de gemechaniseerde-ziellose fabrieksarbeid, was echter het verlangen naar nooit-meer-oorlog. Volgens de theosofische 'Algemeen leider' van de PIA, Koos van der Leeuw, had de jarenlang opgebouwde spanning tussen de Europese naties zich in ontladen in 1914. De oorlog vernietigde de 'oude vormen' en maakte de weg vrij voor het scheppen van 'nieuwe vormen' op elk terrein. In de nieuwe tijd zou de 'intuïtie' de 'verstandelijkheid' vervangen en werd de 'innerlijke aanschouwing' als bron van waarheid erkend. De op handen zijnde kentering manifesteerde zich bijzonder krachtig in het naoorlogse verlangen naar een 'organische' samenwerking tussen de Europese volken als delen van één geheel. In plaats van op traktaten of internationale regelingen, moest deze gedroomde nieuwe volkerengemeenschap volgens hem berusten op een 'samenwerking in de harten der mensen'.¹⁸⁶ De regeneratie van de samenleving, was volgens hem als 'de wedergeboorte [...] van een nieuwe vorm uit nieuw leven', die niet tot stand kon komen door een 'geweldsrevolutie', noch door het parlement of door 'papierwetten', maar alleen kon worden gerealiseerd door 'de nieuwe geest', die 'bij gebrek aan versche lucht' in de Tweede Kamer te gronde ging.¹⁸⁷ Marinus van der Goes van Naters meende dat de vernieuwers gedreven werden door een 'oer-gevoel' of 'revolutionair-instinct' en dat zij 'fris en jong, vol drukte en levenskracht, en levensliefde' waren.¹⁸⁸ Volgens de rode jonkheer en latere Europarlementariër (1958-1967) kon deze energieke kenteringsdrift zich óók manifesteren in een 'intense liefde voor het eigen volk' die niet ten koste ging van andere volken, maar waarbij de eigen natie gezien werd als een 'een noodzakelijk deel van de groote volkerengemeenschap'.¹⁸⁹

Tot een uitgewerkte, originele pro-Europese levensfilosofie kwam het PIA-lid Egbert Smedes (1889-1975).¹⁹⁰ In *Regeneratie* en boeken als *De doorbraak van het modern humanisme. Aansporing tot daadwerkelijk verzet tegen steriel intellectualisme* (1923) en *Naar de geestelijke revolutie* (1926), maakte deze HBS-leraar en vredesactivist op militante toon zijn toekomstvisioen wereldkundig.

¹⁸⁴ Geciteerd in: Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 239-240.

¹⁸⁵ Over deze door de PIA-leden Harry Hamming, Piet Stam en Leo Schrijver opgerichte Orde voor Levenden Arbeid: Loman, 'De Orde voor Levenden Arbeid: ontwerp eener beginselverklaring', *Regeneratie* (1926) 373-375; 'Orde voor levenden arbeid', *Het Vaderland* (27-05-1924 - Avondblad) 4 en Wim Spitz en Antoine Verschuuren, *ESKAF. Eerste Steenwijker Kunst-Aardewerk Fabriek 1919-1934* (Amsterdam 2000) 15-16 en 18.

¹⁸⁶ Van der Leeuw, *Het praktisch-idealisme* 15, 19 en 23-24.

¹⁸⁷ J.J. v.d. Leeuw, 'Revolutie of regeneratie', *Praktisch-Idealisme. Orgaan der Praktisch-Idealisten Associatie* (1919) 19-22, aldaar 19-21.

¹⁸⁸ M. v.d. Goes van Naters, 'Over het revolutionair instinct', *Regeneratie* (1921) 81-83, aldaar 81 en 82.

¹⁸⁹ M. v.d. Goes van Naters, 'Nationaal idealisme', *Regeneratie* (1921) 195-196, aldaar 195.

¹⁹⁰ H. Willemse, 'Twee jeugdbewegingen', *Regeneratie* (1925) 290-299, aldaar 290.

Volgens Smedes was het door hem gepropageerde 'modern humanisme' een manifestatie van het scheppende leven, de 'stralende kracht' die eerder de Renaissance, het humanisme, de Reformatie en zelfs de Verlichting had opgewekt. Na de zegetocht van de mechanische en materialistische wereldbeschouwing in de negentiende eeuw, was er in de eigen tijd een 'nieuw ontwakend levensgevoel' ontstaan. Het was zaak om uit de chaos van de Eerste Wereldoorlog een nieuwe orde op te bouwen. Voor Nederland was daarbij een pioniersrol weggelegd. In geen ander land was de drang om uit 'vormeloosheid' weer 'vorm' te scheppen zo sterk. Nergens lagen orde en chaos zo dicht bij elkaar. Om te overleven moesten de Nederlanders immers met dijken, sloten en polders de sompige moerasdelta bedwingen. Bovendien konden de Nederlanders bogen op een sterk persoonlijkheidsbesef en vrijheidsliefde en erkenden zij de wil van God, niet van de staat, als het hoogste gezag - eigenschappen waarmee zij zich van de Duitsers buitengewoon gunstig onderscheidde. Omdat de 'onweerstaanbaren Levensdrang' zich het sterkst openbaarde in de Nederlandse jeugd, rustte, zo meende Smedes, op haar schouders de zware taak om - als eigentijdse 'geuzen'- de moderne humanisten in heel Europa samen te brengen. De 'Vereenigde Staten van Europa' die hem uiteindelijk voor ogen stond, was - in tegenstelling tot de 'rationalistische Volkenbond' die het product was van staatslieden en diplomaten - een 'van binnen, uit de volkeren' gegroeid 'hooger organisme' en daarmee de beste garantie op een duurzame vrede.¹⁹¹

Revolutie, opbouw of democratie?

Behalve voor het verlangen naar een organische, internationale of Europese eenheid, waarbij recht gedaan werd aan de vitale, nationalistische driften of het unieke karakter van de verschillende naties, werden elementen van de levensfilosofie óók in stelling gebracht voor andere, zij het dikwijls weinig concrete, politieke idealen. Zo meende Rommert Casimir dat de 'samenwerkende, opbouwende vrijzinnigheid' zoals die door zijn partij de Vrijzinnig-Democratische Bond werd vertegenwoordigd, moest worden gedragen door een geloof in het leven, verbonden Kees Meijer en Just Havelaar hun levensfilosofie met het socialisme en - in het geval van Havelaar - met de 'democratie' en mobiliseerde Geertruida Kapteyn-Muysken aspecten van de levensfilosofie voor een links-revolutionair engagement. De feministe en publiciste Kapteyn-Muysken had lange tijd in Groot-Brittannië gewoond en was sterk gevormd door het Britse ethisch-socialisme en pacifisme.¹⁹² Na haar huwelijk was deze burgermeesterdochter uit Hillegom in 1880 naar Londen verhuisd, waar haar echtgenoot een betrekking had als ingenieur. Ze maakte er persoonlijk kennis met de Britse filosofen Edward Carpenter, Bernard Shaw, Bertrand Russell (1872-1970) en Russische anarchist in

¹⁹¹ Egbert Smedes, *Naar de geestelijke revolutie* (Rotterdam 1926) 3; E. Smedes, *De doorbraak van het Modern Humanisme. Aansporing tot daadwerkelijk verzet tegen steriel intellectualisme* ('s Gravenhage 1923) en Egbert Smedes, 'Over neo-humanisme', *Regeneratie* (1924) 200-208. *Regeneratie* verweet Smedes overigens in *Doorbraak van het modern humanisme* een gebrek aan realiteitszin, in: G.K., 'Boekbeoordeling', *Regeneratie* (1924) 6-7. *Het Vaderland* bekritiseerde Smedes vanwege zijn 'ijdelheid', maar noemde zijn boek 'sympathiek', in: *Het Vaderland* (27 augustus 1925 - Avondblad) 1.

¹⁹² Over Geertruida Kapteyn-Muysken: Piet Meertens en Annemarie Kloosterman, 'Muysken, Geertruida Agneta', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland 2* (1987), <http://www.iisg.nl/bwsa/bios/muysken.html>, geraadpleegd 03-08-2013; Bernard Reijndorp, 'Een groote idealiste die van ons heenging. Geertruida Kapteyn-Muysken', in: *Revolutie en wedergeboorte. Nagelaten handschriften van G. Kapteyn-Muysken* (Blaricum 1921) 119-152; Oene Noordenbos en Piet Spigt, *Atheïsme en vrijdenken in Nederland* (Nijmegen 1976) 209-212; F.S. van Balen-Klaar, 'Mevrouw G. Kapteyn-Muysken', *De Amsterdammer* (18 september 1920) 5; 'Geertruida Kapteyn-Muysken', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (8 september 1920 - Avondblad).

ballingschap Pjotr Kropotkin (1842-1921). Sinds haar jeugd was ze bovendien bevriend met Hélène Mercier (1839-1910), de pionierster van het Toynbee-werk in Nederland. Met Kropotkin deelde Kapteyn-Muysken een sterke bewondering voor de jonggestorven dichter-filosoof Guyau, die in zijn levensfilosofie het sociaal bewustzijn van het individu voorop stelde.¹⁹³ In 1898 vertaalde ze zijn hoofdwerk *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885) naar het Engels en meende vervolgens enkele duizenden Schotse metaalbewerkers een plezier te doen door het in goedkope editie onder hen te verspreiden. Kropotkin prees zijn Nederlandse vriendin voor deze barmhartige daad met de woorden: 'U is anarchiste, zonder het zelf te weten.'¹⁹⁴ In navolging van Guyau ontwikkelde Kapteyn-Muysken een eigen, optimistisch 'Levensgeloof' dat de grondslag moest vormen van een morele en maatschappelijke vernieuwing en dat ze verkondigde in *De Kroniek*, *De Nieuwe Gids* en *De XXe Eeuw* en in essaybundels als *Affirmatie* (1907) en *Levensrichting van deze tijd* (1916). In 1908 keerde ze terug naar Nederland, waar ze zich aansloot bij de vrijdenkersvereniging De Dageraad en de vrouwenbeweging. Haar villa in Scheveningen werd een trefpunt voor linkse intellectuelen als Bart de Ligt, Clara Wichmann, Ferdinand Domela Nieuwenhuis, de architect Hendrik Petrus Berlage (1856-1934) en de sociaal-anarchist Bernard Reyndorp (1870-1950).

Het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog greep Kapteyn-Muysken hevig aan, maar versterkte tegelijkertijd, evenals bij Havelaar en Meijer, haar geloof in het leven als regenererende kracht: in 1916 noteerde ze dat de 'utopie der vernietiging, van den dood' alleen bestreden kon worden met 'de utopie van het Leven'.¹⁹⁵ In *Revolutie en weder-geboorte*, dat ze schreef in het voorjaar van 1920, enkele maanden voor haar dood, ging ze uitvoerig in op de betekenis van de oorlog als een katalysator van een scheppend 'Levensgeloof', dat volgens haar onontbeerlijk was om vooral de Russische Revolutie te louteren en tot een werkelijk succes te maken.¹⁹⁶ Een visie, die niet toevallig veel overeenkomsten vertoonde met de opvattingen van De Ligt en Wichmann over de oorlog en de revolutie; op beide religieus-anarchisten oefenden Guyau en Kapteyn-Muysken - die zelf in de oorlog ook in anarchistisch vaarwater terecht kwam - een sterke invloed uit.¹⁹⁷ Volgens

¹⁹³ Guyau typeerde zijn 'force vitale' als een zichzelf voortbewegende energie. Het leven had geen externe drijfveren nodig, maar was een doel op zichzelf. Hij was dan ook zowel wars van het negentiende-eeuwse utilitarisme, dat uitging van de veronderstelling dat elke handeling een bepaald nut had, als van alle godsdienst of metafysica. Guyau bepleitte een moraal vrij van uiterlijke sancties of verplichtingen. De 'force vitale' bezat zelf geen inherente moraal, maar kon die wel tot stand brengen op het moment dat er een overdaad aan levenskracht in een individu ontstond die naar een ander individu 'overstroomde'. Het was aan het sociaal besef van de mens te danken dat de levenskracht op deze wijze een verbindend effect kon hebben. Een proces dat zich bijvoorbeeld manifesteerde in liefde, kameraadschap of kunst. Guyau redeneerde: des te sterker de levensintensiteit, des te groter het opgebouwde surplus en des te krachtiger de heilzame, extensieve werking van de vitale energie en de gemeenschapservaring zouden zijn. Over Guyau o.a.: Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 316-318; Thissen, 'De wet der eeuwige slingering' 8-9 en G. Kapteyn-Muysken, *Affirmatie: (lijnen eener levensbeschouwing)* (Amsterdam 1907) 107-144.

¹⁹⁴ Geciteerd in: Reijndorp, 'Een groote idealiste die van ons heenging' 128.

¹⁹⁵ Geciteerd in: ibidem 149.

¹⁹⁶ Behalve aan Guyau, ontleende Kapteyn-Muysken voor dit werk ook veel inzichten aan Bertrand Russells *Proposed roads to freedom. Socialism, anarchism and syndicalism* (1918) en aan Edward Carpenters *Pagan and Christian creeds: their origin and meaning* (1920).

¹⁹⁷ Over de invloed van Guyau en Kapteyn-Muysken op De Ligt: Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 316-321 en H.J. Mispelblom Beijer, 'Het leven van Bartholomeus de Ligt. Een poging tot begrip', in: *Bart de Ligt 1883-1938* (Arnhem 1939) 13-111, aldaar 73-74. Clara Wichmann verzorgde de uitgave van *Revolutie en wedergeboorte* en verwijst onder andere naar Guyau in: 'Philosophische grondslagen van het socialisme', *Mensch en maatschappij* 135- 211, aldaar 194 en 204 en in het essay 'Gemeenschap en enkeling' dat is opgenomen in *Bevrijding. Opstellen van Clara Meijer-Wichmann* (Arnhem 1924) 75-87, aldaar 85. Een

Kapteyn-Muysken werd Europa te gronde gericht door een roofzuchtig imperialisme, militarisme en de traditionele godsdienst en zedenleer. In 1914 was deze opgehoopte 'ontploffingsstof' tot een 'uitbarsting' gekomen.¹⁹⁸ De oorlog was een ongeëvenaard afschuwwekkende 'worsteling', maar ook een 'keerpunt' omdat het de 'omwentelende kracht' openbaarde die de wedergeboorte van de moderne mens mogelijk maakte - een kracht die verder werd opgezweept door het 'vredesbedrog' van Versailles.¹⁹⁹ Om tot 'bevrijding' of 'weder-oprichting' te komen, was een ogenschijnlijk 'hardvochtig' proces vereist: alleen het bewust doorlijden en begrijpen van 'de ons geeselende openbaring van de wereldoorlog' kon aan het imperialisme een einde maken.²⁰⁰ Op deze manier richtte zich ondanks alle ellende in de eigen tijd een nieuw geloof op in de harten van de mensen; 'het "Levensgeloof", met Levenseerbied als grondslag, en Levensontwikkeling als doel'.²⁰¹ Dit nieuwe geloof was diep verankerd in het gevoel, want volgens Kapteyn-Muysken waren het 'ten slotte de begeerten, de instinkten van den mensch in hun hoogere natuurlijkheid die zijn wereld zullen moeten omvormen en opnieuw bouwen.'²⁰² Omdat alleen de 'hoogere instinkten' moesten worden opgewekt en de 'lagere instinkten' uitgedreven, was echter innerlijk 'zelfbestuur' en 'psychologisch inzicht' gewenst.²⁰³

Het 'Levensgeloof' was volgens Kapteyn-Muysken niet alleen de enige remedie tegen de 'morele hypnose' en de massaslachting die de wereldoorlog had teweeggebracht, maar was eveneens onontbeerlijk als steun voor de revolutionaire beweging. Voor de Russische Revolutie koesterde ze een diep ontzag, maar tegen het geweld en de dwang van de bolsjewieken had ze, net als De Ligt en Wichmann, met wie ze samenwerkte in de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen, ernstige bedenkingen. Zonder 'psychologie' waren het socialisme en het communisme gedoemd om te mislukken. De oorlog en de revolutie hadden immers voorgoed duidelijk gemaakt dat elke 'levenloos mechanische theorie' ineenzakte, 'zoodra de oer-instinkten, begeerten en hartstochten der menschen zich met elementair geweld laten gelden.' De politiek-sociale omwenteling veronderstelde volgens haar dan ook een geestelijk-morele revolutie en omgekeerd: 'De maatschappij kan zich nu eenmaal niet hernieuwen zonder wedergeboorte in het individu' en 'het individu is machteloos in een maatschappij die door verouderde stelsels geregeerd wordt.'²⁰⁴ Om te beklijven en haar dwalingen ongedaan te maken, was het onontbeerlijk dat de revolutionaire orde het 'Levensgeloof' en de daaruit voortvloeiende nieuwe moraal zou omarmen.²⁰⁵ Alleen door een aanvaarding van 'het Levens-instinkt' kon een waarachtig communisme, dat meer was dan een economisch stelsel - maar vooral moest worden gezien als een 'menschelijke gemeenschap' waarin het 'hooger-menschelijke' tot zijn recht kwam - worden gerealiseerd en de in 1914 in gang gezette geweldsspiraal worden doorbroken.²⁰⁶

vergelijking tussen de denkbeelden van Wichmann en Guyau in: Bart de Ligt, *Clara Wichmann als verdedigster der menselijkheid* (Amsterdam 1933) 14 en Thissen, 'De wet der eeuwige slingering' 10-13.

¹⁹⁸ Geertruida Kapteyn-Muysken, *Revolutie en weder-geboorte. Nagelaten handschriften van G. Kapteyn-Muysken* (Blaricum 1921) 43.

¹⁹⁹ Ibidem 7 en 14.

²⁰⁰ Ibidem 71.

²⁰¹ Ibidem 8. Op blz. 73-74 heeft Kapteyn-Muysken het over 'het nieuwe evangelie' en vergelijkt ze de eigen tijd met die van de Reformatie; de modern mens moet volgens haar net als Luther in de zestiende eeuw met 'nieuwe stellingen, nieuwe beginselen' komen.

²⁰² Ibidem 66.

²⁰³ Ibidem 99-100.

²⁰⁴ Ibidem 7, 9 en 86.

²⁰⁵ Ibidem 39 en 44-45.

²⁰⁶ Ibidem 53 en 67.

Rommert Casimir, die in 1914 voor een beteugeling van het instinctieve ‘volksegoïsme’ en een in de ‘geestkracht’ gefundeerde Nederlandse neutraliteit had gepleit, stelde drieënhalf jaar later niet een door het ‘Leven’ gedreven revolutie, maar ‘opbouw’ voor. In mei 1918 verkondigde hij in het programmatische openingsartikel van het gelijknamige, door Henri Marchant (1869-1956) geredigeerde maandblad van de Vrijzinnig-Democratische Bond, dat de moderne mens zich op de drempel van een nieuw tijdperk van ‘verjongden levenswil, zucht naar samenbinding en eenheid’ bevond.²⁰⁷ De komende tijd stond volgens hem in het teken van ‘opbouw [...] omdat ons geheele leven schijnt te streven naar levensbevestiging’.²⁰⁸ Vervolgens bepleitte hij allerlei hervormingen, die althans ten dele overeenkwamen met het VDB-program, zoals een uitbreiding van de sociale wetgeving, verbeterde ziekenzorg, woningbouw en bezoldiging voor onderwijzers, een nieuwe ‘synthetische, idealistische kunst’ voor het volk en een ‘levenskrachtig’ godsdienstig leven dat aansluiting zocht bij de maatschappij. Hierbij kwam hij overigens niet tot een daadwerkelijk uitgewerkte levensfilosofie, want, zo meende hij: ‘de volle levenswerkelijkheid [...] verkilt en verstart’ bij elke poging haar in begrippen te vangen, het leven liet zich slechts tastend ‘benaderen’ en ‘beproeven’.²⁰⁹ In het artikel ‘Groeï’ in *Opbouw* legde hij uit dat in zijn ogen elke wezenlijke ‘samenwerkende, opbouwende vrijzinnigheid’ geschraagd moest worden door een ‘levensgeloof’, omdat slechts een aanraking met de diepere ‘levenswerkelijkheid’, die achter alle tijdelijke opschudding en beroering schuilging, ‘den diepen vrede’ kon waarborgen. De eigentijdse mens kon het leven volgens Casimir niet ‘scheppen’, maar wel ‘bevorderen of stuiten’. Daarom was het zijn taak het leven ‘te aanvaarden en te naderen, de voorhanden kiem tot ontwikkeling te brengen.’²¹⁰ Toen hij in 1923, in een boek dat ter gelegenheid van het 25-jarige regeringsjubileum van koningin Wilhelmina verscheen, de balans mocht opmaken van ‘het geestelijk leven’ in Nederland, wees hij nadrukkelijk op de populariteit van Henri Bergson en de verering van het Levensbeginsel als reactie op ‘het starre, het onveranderlijke, het mechanische’. Terugblikkend op de periode 1898-1923 verklaarde Casimir: ‘Een wending tot het leven, tot het geestelijke is een overheersende trek geweest en geworden van dezen tijd’.²¹¹

Kees Meijer duidde de ‘doorleving’ van het immanente en verbindende ‘leven’ aan als ‘de nieuwe gedachte’. Het ging volgens hem om ‘een gemeenschappelijke levensaanvoeling’ die zowel in het individu als in de massa werkzaam was en die gekenmerkt werd door een groei van het zelfbewustzijn en de gemeenschapszin.²¹² Even had Meijer voor zijn in 1916 opgerichte vereniging de naam ‘De Nieuwe Cultuur’ overwogen, maar omdat de Duitsers aan het woord *Kultur* ‘een bijmaakje hadden gegeven’, zag hij daar bij nader inzien vanaf.²¹³ In de brochure *Wat wil “De Nieuwe Gedachte”?* (1925) werden Nietzsche, Guyau, Bergson, Dilthey en Simmel als verwante denkers gepresenteerd.²¹⁴ Benadrukt werd dat De Nieuwe Gedachte ernaar streefde dat de mens door zijn ‘ware zelf’ te verwezenlijken, zich bewust werd van het ‘Wereldleven’ dat de vooruitgang

²⁰⁷ R. Casimir, ‘Opbouw’, *De Opbouw* (1918-1919) 1-16, aldaar 1.

²⁰⁸ Ibidem 2.

²⁰⁹ Ibidem 1.

²¹⁰ Rommert Casimir, ‘Groeï’, *De Opbouw* (1919-1920) 253-267 en 325-338, aldaar 338.

²¹¹ Casimir, ‘Het geestelijk leven’ 49-50.

²¹² Kees Meijer, ‘De Nieuwe Gedachte’, *Het Nieuwe Leven* (1916-1917) 33-47, aldaar 33; ‘Het Nieuwe Leven II. De soevereiniteit der persoonlijkheid.’, *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 juni 1920 - Avondblad). Met de Amerikaanse, spirituele New Thought-beweging, zo benadrukte Meijer, had zijn vereniging niets te maken.

²¹³ Kees Meijer, ‘Geschiedenis van De Nieuwe Gedachte’, in: *Gedenkboekje uitgegeven ter gelegenheid van het tien-jarig bestaan der vereeniging De Nieuwe Gedachte* (1926) 3-8, aldaar 4-5.

²¹⁴ Vloemans, *Wat wil “De Nieuwe Gedachte”* 12.

van de mensheid leidde en zich op deze manier, via zijn zelfontplooiing, ook verbonden zou weten met zijn medemensen.²¹⁵ Meijer en de zijnen vatten deze levensfilosofie nadrukkelijk op als een 'religie'. Daarbij dichtten ze echter aan de kunst een bijzondere taak toe. Volgens Meijer, die bekende zich 'voor alles artist' te voelen - nadat hij als theologiestudent was gesjeesd, had hij op de Amsterdamse toneelschool bij Maria Kleine-Gartman (1818-1885) gestudeerd en enige tijd als acteur gewerkt - openbaarde 'de nieuwe gedachte' zich niet alleen het krachtigst in dichters, schilders, beeldhouwers of toneelspelers, maar was ook de *Bejahung* van het leven een artistieke daad.²¹⁶ In *Het Nieuwe Leven* werden intellectuelen als de Amerikaanse essayisten Walt Whitman (1819-1892) en Ralph Waldo Emerson (1803-1882), de Noorse toneelschrijver Henrik Ibsen (1828-1906) en de Zweedse reformpedagoge Ellen Key (1849-1926) als leidende geesten vereerd en op de zondagochtend traden bekende Nederlandse kunstenaars op als de acteur Eduard Verkade (1878-1961), de architect H.P. Berlage en de schrijver Frederik van Eeden, of kunstcritici als Just Havelaar en P.H. Ritter.²¹⁷ Zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk is geworden, kwamen politieke thema's op de zondagmorgenbijeenkomsten en in *Het Nieuwe Leven* nauwelijks aan bod, maar werd de levensfilosofie van De Nieuwe Gedachte wél verbonden met het socialisme. Niet alleen hadden veel vooraanstaande aanhangers zich bij de SDAP aangesloten en meende de vereniging op ideële wijze hetzelfde doel na te streven als het socialisme, ook maakte het socialisme volgens Meijer in belangrijke mate de opbloei van de door hem gepropageerde levensreligie mogelijk.²¹⁸

Just Havelaar hield er een vergelijkbare opvatting op na: ook hij presenteerde, ongeveer vanaf 1917, zijn levensfilosofie nadrukkelijk als een humanistische 'religie' en meende dat het socialisme bijdroeg aan de hiervoor vereiste zelfvervolmaking van de persoonlijkheid.²¹⁹ Daarnaast stelde hij zijn 'religie der menselijkheid' of 'humanisme' na de oorlog opnieuw in dienst van het verlangen naar een internationale eenheid én van de democratie. Evenals in zijn *Strijdende onzijdigheid* benadrukte hij in zijn bundel *Humanisme* (1920) dat de moderne mens 'in 't onrustig Europa' de 'smartelijke onbevrediging' van het leven moest aanvaarden, in plaats van de wereld te ontvluchten en zich op deze manier van zichzelf en van zijn medemens te vervreemden. Als we te ver van het leven afdwalen, zo verkondigde hij, kunnen we er niet meer aan deelnemen, dan wil het 'niet meer zegenend in ons dalen en ons met kracht doorstromen.' De remedie die hij aanbeval was 'mensenliefde', de intuïtief voelbare 'levens-drang van ons hart'.²²⁰ 'Menschelijkheid' was voor Havelaar de maatstaf van alles. Het was de hoogste norm, boven alle betrekkelijkheid verheven, het was het criterium waarmee hij de samenleving en de kunst beoordeelde èn - omdat de mens in zijn ogen 'een samenvatting van het leven' was - de ultieme vorm van levensaanvaarding.²²¹

In 1921 verbond hij zijn synthetiserende 'religie der menselijkheid' met het verlangen naar 'democratie'. Democratie was in deze tijd een soort 'toverwoord', dat symbool stond voor een

²¹⁵ Ibidem 7.

²¹⁶ Ibidem 9; 'De antikerkelijkheid van De Nieuwe Gedachte', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (20 mei 1922); 'Een gesprek met Kees Meijer', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (18 mei 1922 - Avondblad). Volgens Meijer gaf niet alleen 'alle groote, alle waarachtige kunst' uitdrukking aan het 'religieuze' geloof in 'de eeuwig scheppende macht des levens', ook omgekeerd stegen alle 'zuivere uitingen' van dit levensgeloof tot kunst. In: Kees Meijer, 'Wat wil De Nieuwe Gedachte', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 97-107, aldaar 103.

²¹⁷ Van Driel, 'De Nieuwe Gedachte' 4 en 'Zondagmorgenbijeenkomsten', *Het Volk* (5 febr. 1916) 6.

²¹⁸ 'De anti-kerkelijkheid van de Nieuwe Gedachte', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (20 mei 1922).

²¹⁹ Havelaar schreef, voor zover ik heb kunnen nagaan, voor het eerst over zijn humanisme in: Just Havelaar, 'De moraal van het humanisme', *Onze Eeuw* 3 (1917) 381-406 en in: Havelaar, 'Kunst en samenleving' 241-247.

²²⁰ Just Havelaar, *Humanisme* (Arnhem 1920) 40-41 en 44.

²²¹ Ibidem 47-48.

nieuwe orde en een geschikt instrument leek om een duurzame vrede te realiseren. Niet alleen waren de vredesidealen van de Amerikaanse president Woodrow Wilson (1856-1924), die de wereld 'safe for democracy' wilde maken, korte tijd zeer populair, ook leek het er even op dat de democratie, na de val van de grote autocratische keizerrijken, in Europa had gezegevierd en was in Nederland zojuist het algemeen kiesrecht voor mannen (in 1917) en voor vrouwen (in 1919) geïntroduceerd.²²² Havelaar vatte de democratie op als een uit het humanisme ontsproten, toekomstige 'religieuze' en 'boven-nationale' gemeenschap, die weinig van doen had met de 'democratie' als parlementaire staatsvorm.²²³ In de democratie, zo betoogde Havelaar in zijn gelijknamige bundel uit 1921, waren volk en persoonlijkheid verbonden en smolten onbewuste en bewuste krachten samen.²²⁴ Het volk, dat kon bogen op een directe voeling met de onderhuidse primaire emoties en instincten, kon de 'intellectuele hoogmoed' van de beschaving terugdringen.²²⁵ Maar op zijn beurt had het een leidende persoonlijkheid nodig, om haar te verlossen van moreel verval, materialisme, bijgeloof en een huiveringwekkende hang naar het conventionele. Slechts een 'grote persoonlijkheid' die zelf deel had aan de 'volks-kracht' en aan iedereen maatschappelijk gelijk en geestelijk verwant was, was in staat om het 'volks-instinct' te zuiveren.²²⁶ In de democratie was voor dergelijke machtige, grote persoonlijkheden die de 'eenheid der mensen' bevorderden een belangrijke taak weggelegd, maar was geen plek voor de 'machtsbegeerige, den hoogmoedige, den autoritaire', die 'zich in trots boven het volk' verhief.²²⁷ De gedroomde democratische synthese was bovendien grensoverschrijdend. Het was 'een super-nationale éénheid der komende democratie' die Havelaar voor ogen stond.²²⁸ De democratie beschouwde hij kortom als een verbindend en regenererend wondermedicijn, dat de fragmentatie kon beslechten op nationale én internationale schaal, als het gedroomde intuïtieve, organische tegengif tegen de rationalistische, gefragmenteerde, 'levenloze' burgerbeschaving, waar koel berekenende staatlieden de dienst uitmaakten, die vervreemd waren van het volk en - gedreven door imperialisme, winstbejag en nationaal eigenbelang - Europa in een allesverwoestende oorlog hadden gestort.

Na deze inventarisatie van de aantrekkingskracht en de mobiliserende werking van de levensfilosofie en de wijsbegeerte van Hegel binnen de humanitaire beweging in de jaren tijdens en na de Eerste Wereldoorlog, waarbij onder andere het antimilitaristisch engagement van De Ligt en Wichmann, het vredesvisioen van de oprichters van de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort en de internationalistisch-nationalistische, humanistische en democratische idealen van Havelaar de revue hebben gepasseerd, komt in het volgende hoofdstuk een andere, geliefde intellectuele bron van de humanitair idealisten aan bod: het 'onbedorven Oosten', dat als medicijn gold voor het spiritueel verarmde Westen. In dit hoofdstuk, waarin de levensfilosofie opnieuw, zij het meer op de achtergrond, een belangrijke rol speelt, wordt uitgebreid ingegaan op het gedachtegoed van Havelaars vriend Dirk Coster, die met hem het tijdschrift *De Stem* leidde en de drijvende kracht was achter de Nederlandse cultus rond Dostojevski, de schrijver die na de Eerste

²²² Tames, *Oorlog voor onze gedachten* 207-208.

²²³ Just Havelaar, *Democratie* (Arnhem 1921) 74.

²²⁴ Ibidem 31-32.

²²⁵ Ibidem 49-50.

²²⁶ Ibidem 56.

²²⁷ Ibidem 66-68.

²²⁸ Havelaar, 'Kunst en samenleving' 254.

Wereldoorlog in een groot deel van Europa als profeet van een geheimzinnige, regenererende Russische vitaliteit werd vereerd.