

1993

FILOSOFIE ALS VOLKSAANGELEGENHEID

boekbesprekingen

Een van de meest interessante episodes uit de geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland is zonder meer het 'fin-de siècle' waarin een popularisering en fragmentering van het filosofische denken optrad (1). Paradoxaal genoeg was die versnippering het resultaat van een wijsgerige speurtocht naar een eenheidsdenken dat de schier onoverbrugbare kloof tussen een metafysisch idealisme enerzijds en een empiristisch materialisme anderzijds zou moeten overbruggen. Opvallend is het feit dat niet de universiteiten in deze ontwikkeling de eerste viool speelden, maar juist de talloze verenigingen, genootschappen en volkshuizen, waar gedreven 'amateur-filosofen' hun gehoor trakteerden op hoofdlijnen uit de geschiedenis van de filosofie. In het beste geval ontwikkelden de volkswijzgeren hun eigen - en vaak eclectische - school of richting.

In Rotterdam bijvoorbeeld ontgroeide Willem Meng (1843-1924) de Lutherse Kerk en ontpopte hij zich tot een volkswijzgeer die wekelijks honderden bezoekers trok in het gebouw 'Eenheid en Verscheidenheid' aan de Scheepmakershaven. Zijn leerling Bernard Damme (1864-1953) raakte geobsedeerd door het denken van Nietzsche en Spinoza en wist met goed gevolg een 'eclectische mix' te verbinden met het vrije socialisme dat onder meer door DE socialist Domela Nieuwenhuis gepropageerd werd (2). Op zijn beurt wist Damme - die ook in de leer was gegaan bij de 'grote' spinozist Willem Meyer (1842-1926) - veel Rotterdamse arbeiders te interesseren voor de wijsbegeerte dat een alternatief kon worden voor de 'oude' christelijke waarheden. Een voorbeeld van de doorsijpeling van wijsgerige denkbeelden onder het volk vinden we in de dichtbundel van de behanger V. Bedeaux en de typograaf K.A. Fraanje, die politieke gedichten met een nietzschiaanse strekking schreven (3). Sinds de jaren negentig was het 'in' om zelfstandig en onafhankelijk te zijn en zich als een echte autodidact te presenteren: men voelde zich niet langer 'Kristen' maar 'Mensch'. In het geestesleven raakten concepten als 'de hogere mensch', 'de vrije mensch' en de 'Uebermensch' steeds meer in zwang. In dit klimaat konden cursussen en workshops tot bloei komen: in volksgebouwen, zoals het Rotterdamse 'Ons Huis', speelde de wijsbegeerte een rol in het curriculum. Aan volksuniversiteiten, zoals de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort werden onder meer de befaamde 'zomercursussen' georganiseerd. In het Rotterdamse bleven tot ver in de jaren zestig dergelijke cursussen een belangrijke impuls tot de 'geestelijke en zedelijke verheffing van het volk'. De filosoof Jan Börger doceerde bijvoorbeeld in zijn eigen Logos-school tot aan zijn dood in 1965 het hegeliaanse denken en ook de Rotterdamse Wijsgerige Kring zette na de oorlog de met Bolland begonnen traditie van hegeliaans filosoferen op eigen wijze voort (4).

De eerste 'grote autodidact' was G.J.P.J. Bolland (1854-1922). Als leraar Engels te Batavia bleek hij bijzonder geïnteresseerd in de wijsbegeerte die hij zich door zelfstudie eigen wist te maken. Hij volgde de debatten in 'De Dageraad' - waarop hij in zijn

Indonesische tijd geabonneerd was - en schreef aanvankelijk wijsgerige bijdragen voor het literaire tijdschrift *De Nieuwe Gids*. In 1896 werd hij te Leiden benoemd tot hoogleraar in de wijsbegeerte. Bolland was onbescheiden, erudiet, slagvaardig, anti-democratisch, hij hekelde de rol van de universiteiten en het geestelijke niveau van zijn collegae, en propageerde een dogmatisch en sluitend stelsel ('de Zuivere Rede') dat hij fundeerde op een eigen interpretatie van de leer van Hegel. Zijn 'hegelarij' of 'bollandisme' impliceerde een onbegrensde bewondering voor het absolute idealisme. Wijsbegeerte was voor hem de hoogste zelfbewustwording van de Absolute Geest, de openbaring van de Rede zelf. Bolland schakelde zijn 'hegelarij' gelijk aan 'De Waarheid', waardoor hij zich ontslagen voelde van iedere kritische bezinning. Hij maakte duidelijk dat de wijsbegeerte aan de universiteiten verkracht werd door 'de botheid der gezamenlijke filosofieprofessoren op heel het vasteland van Europa'. Veel leken en semi-intellectuelen, die geen toegang hadden tot de universiteit, vonden in het 'hegelen' een mogelijkheid om filosofie te beoefenen. Bolland bewees dat de wijsbegeerte ook buiten de universiteit kon gedijen. Hij hield overal in het land openbare voordrachten die bezoekers in grote getalen trokken. Zijn 'Zuivere Rede' verving de godsdienst en het is deze factor die ook zijn succes verspoedigde.

Volgens A.J. de Sopper, in zijn nog immer boeiende studie *Hegel en onze tijd* (5), kan het succes van Bolland slechts verklaard worden uit de culturele crisis van het fin-de-siecle. Atheïsten, sceptici en materialisten hadden met de resultaten van de natuurwetenschappen in hun hand de traditionele opvattingen omtrent God en de wereld, omtrent lichaam en geest, kracht en stof zodanig onder kritiek gesteld dat men, volgens De Sopper, steeds moeilijker tot een vaste levensovertuiging kon komen. Toch bleef de behoefte aan zekerheid bestaan. Bolland trad op als de 'profeet' van Hegel en wilde het geloof in God vervangen door een algemeen geldige zekere rede-wetenschap. Bolland's gehoor viel al spoedig uiteen in twee richtingen: een minderheid die de hegeliaanse dialectische methode als uitgangspunt nam (onder wie Clara Wichmann, Bart de Ligt, Arthur Lehning), en een meerderheid voor wie de figuur van Bolland zelf onlosmakelijk verbonden was met de 'hegelarij' (Hessing, Wattjes, Wigtersma, Verviers) (6). Na Bolland's plotselinge dood in 1922 fragmenteerde de 'bollandiaanse beweging' in talloze secten waar het Aristocratische denken welig tierde en neo-bollandianen als Hessing en Wattjes de Ware Lijn verder uitstippelden. De studie naar de invloed van deze bollandianen op de opkomst van het fascisme in Nederland heeft eigenlijk pas schoorvoetend een aanvang genomen.

Het is verheugend dat deze interessante episode uit de historie van de wijsbegeerte eindelijk aandacht krijgt. De Schiedamse theoloog Herman Noordegraaf publiceerde een kleine biografie van Henri van den Bergh van Eysinga (1868-1920), een typische neo-bollandiaan die met veel succes een groot gehoor aan zich wist te binden. De invloed van Bolland op zijn denken was groot. Lange tijd werd hun relatie getypeerd door een leraar-leerling-verhouding. In een brief uit 1901 schreef Van den Bergh van Eysinga aan zijn 'tutor': "Inderdaad, Uw invloed op mijn leven is groot geweest. En het is meer dan versterking van positie die ik aan U heb te danken. Wat ik aan U te danken heb of door Hegel is geestelijke verruiming. Ik leed vroeger aan diepe zwaarmoedigheid, aan grote prikkelbaarheid, angst, alle symptomen van een gestoord zieleleven. Nu heb ik een psychisch evenwicht gevonden, U hebt een mensch vrij gemaakt." Maar ook Bolland op

zijn beurt toonde waardering voor de inzichten van Van den Bergh van Eysinga en schreef hem in 1898 dat hij bij het vrijkomen van een leerstoel wijsbegeerte Van den Bergh als kandidaat zou voorstellen.

Henri Wilhelm Philippus Elize van den Bergh van Eysinga werd in 1868 te Den Haag geboren en studeerde theologie in Leiden. De Leidse faculteit ademde de geest van het modernisme en stond vrijheid in geloofszaken voor. Uitgaande van de moderne natuurwetenschappen, de wijsbegeerte, en de culturele antropologie bekritiseerde het modernisme de traditionele kerk en het orthodoxe christendom. Het geloof was weliswaar geen 'achterhaalde droomwereld', zoals de spinozist Johannes van Vloten beweerde, maar het moest wel weer met de hedendaagse cultuur in contact worden gebracht. Van den Bergh vond zijn eerste leidsman in de theoloog J.H. Gunning jr. die tijdens zijn hoogleraarschap (1889-1899) een schare leerlingen aan zich wist te binden en waarvan een deel later christen-socialist of christen-anarchist werd. Het werk van Tolstoy en Ibsen was populair onder deze jongeren. In 1892 beriep de Hervormde Gemeente van Stiens (bij Leeuwarden) Van den Bergh als predikant. Hier werd hij een typische volksofvoeder en besteedde veel tijd aan initiatieven als een volksleeszaal en het samenbrengen van arbeiders om gezamenlijk maatschappelijke onderwerpen te bespreken. Ook organiseerde hij cursussen over natuur- en sterrenkunde en lezingen over het ontstaan van de aarde.

Van den Bergh was een overtuigde idealist. In zijn preken en voordrachten hekelde hij het materialisme - Bolland had de materialisten eerder al denigerend 'Büchneriaanse stofjesmannen' genoemd - en plaatste tegenover de leer van kracht en stof de stelling dat het juist de geest zelf is die de stof bezielt. Hij hekelde met grote felheid het materialisme omdat het oprukkende atheïsme onder de arbeiders van de noordelijke provincies niet te stuiten leek. Tegenover de onder arbeiders gepredikte revolutionaire actie plaatste Van den Bergh de tolstojaanse geweldloosheid, terwijl zijn 'socialisme' gebaseerd was op de befaamde *Essays* van de Fabian Society. In 1896 vertrok hij naar Zutphen waar hij met zijn hegeliaanse preken zowel orthodoxen als vrijzinnigen wist te boeien. Zijn optreden versterkte de band tussen de Zutphense liberalen en socialisten en ontlokte de communist A.J. Koejemans de uitspraak: "Wij konden de kerk niet beschouwen als een reactionair instituut, integendeel, zij was nauw verbonden met het doel waar naar wij streefden..." Van den Berghs prediking was gebaseerd op de idee dat de wereld weliswaar een smartelijk schouwspel is, maar dat de strijd van de arbeiders 'die van goeden wille zijn' de geboorteweën van een nieuwe cultuur vormde. Het prediken van de historische rol van de arbeiders stond voor hem voorop; catechesatie of huisbezoeken interesseerden hem veel minder. Liever sprak hij in volkscentrum 'de klompenkerk' over Keats, Shelley, Shakespeare, Van Eeden ('zijn zang is een hymne van hoge mystiek.'), Multatuli en Walt Whitman. Hij verwierp het 'braaf-burgerlijke' beeld van Jezus dat de modernisten koesterden en stelde daar zijn tolstojaanse Jezus tegenover: een ascetische, esthetische, zelfbeperkende en ethische waarheidszoeker.

In 1897 promoveerde hij op een godsdienstwijsgerig onderwerp (8) waarbij hij onder meer de wijsbegeerte van Allard Pierson onder vuur nam. In zijn proefschrift stond hij sympathiek tegenover het wijsgerig pessimisme van Schopenhauer. Dankzij dit pessimisme kon Van den Bergh blijven geloven in zijn - van Gunning overgenomen

opvatting dat 'verlossing' uit de aardse ellende het voornaamste kenmerk van de religie was. Hij hekelde zowel het traditionele dualistische geloof als het materialistisch monisme. De overbrugging van die kloof vond hij in het 'panpneumatisch monisme': het Absolute is een proces van toenemend zelfbegrip, een ontwikkeling van onbewust naar bewust. Hoe meer de mens zich rekenschap geeft van het Absolute in de ethiek, de religie, de kunst en de wetenschap, des te meer zal de mens de vormgever van zijn eigen geschiedenis worden. Zijn eigen kijk op het monisme werd in een aantal boeken verder uitgewerkt (9). Het was in deze periode dat Bolland en Van den Bergh nader tot elkaar kwamen. Op basis van door Bolland opgegeven literatuur ving Van den Bergh met de studie filosofie aan. Steeds meer raakt hij door Hegel geobsedeerd: "De complete Hegel is nooit meer uit mijn hand. Zelfs als ik nu 14 dagen naar de Rijn ga, kan ik niet geheel buiten het ware."

Zijn eigen kijk op Hegel en zijn correspondentie met onder meer de dichter-filosoof J.A. dèr Mouw (1863-1919) - die eveneens door Hegel en Schopenhauer beïnvloed was - lagen aan de basis van zijn verwijdering met Bolland. Van den Bergh wilde de dialectiek van zijn eigen denken volgen en niet dat van Bolland. Bovendien was Bolland's conservatieve levenshouding hem een gruwel geworden. Door de kritiek op zijn 'leermeester' legde Van den Bergh de basis van het zogenaamde revolutionaire neo-hegelianisme of links-hegelianisme in Nederland. Het moge dan ook geen verwondering wekken dat Van den Bergh van Eysinga een belangrijke rol gespeeld heeft in de ontwikkeling van het socialistische en communistische wereldbeschouwing in Nederland.

Een laatste belangrijke bijdrage leverde Van den Bergh aan een filosofie van de seksualiteit. Hij publiceerde als een van de eerste Nederlandse predikanten over Freud en poogde al in een vroeg stadium het denken van Marx en Freud met elkaar in overeenstemming te brengen; een gedachte die latere neo-marxisten centraal zouden stellen. Hij beschouwt het gezin als de hoeksteen van de kapitalistische orde en beschrijft in zijn *Eros. Een boek van liefde en sexe (10)* de remmende machten op de libido. Factoren als armoede, schaamte en angst - eigenschappen van de kapitalistische maatschappij beroven het leven van 'zijn werkelijke substantie' en 'perverteren de geslachtswil'. Als ultieme remedie propageert Van den Bergh de utopie, en dat is voor hem het communisme, dat een hogere orde schept, de mens tot persoonlijkheid maakt, de geest vrijmaakt, en liefde geen koopwaar meer doet zijn. Hij waardeert de libido niet negatief en de coïtus acht hij niet louter dierlijk; immers, de vrije mens is 'neergezonken in het Alscheppend Elk'. De parende mens geeft tevens uitdrukking aan de eeuwige schepping.

Bij Herman Noordegraaf lezen we nog veel meer over het leven en werk van deze merkwaardige predikant die onmiskenbaar een grote invloed gehad heeft op het geestesleven van velen, en met name op de vooroorlogse arbeidersbeweging. Voor historici van de wijsbegeerte is deze biografie van bijzonder belang omdat we hier een prachtige blik kunnen werpen op de ervaring van het hegelianisme in Nederland en de uitzonderlijke positie van Bolland, waarvan nog altijd een biografie ontbreekt (11). Bovendien biedt dit boekje de eerste aanzet om tot een geschiedenis van het vaderlandse links-hegelianisme te komen. Heel wat marxistische en syndicalistische theoretici ontwikkelden hun denkbeelden op basis van dit links-hegelianisme en de

kritiek op Bolland's 'hegelarij' (12).

Henk de Jager en Hendrik G. Mathes stelden een boekje van vergelijkbare omvang samen over het leven en werk van Mathieu Schoenmaekers (1875-1944). Ook Schoenmaekers was een typische 'fin-de-siècle-denker' waarin het utopisme niet ontbreekt. In zijn werk treffen we beschouwingen aan over de 'nieuwe mens' en de 'nieuwe moraal' en over het besef dat we ons aan de vooravond van een wezenlijke andere cultuur bevinden. Opgeleid tot priester schreef hij in 1902 nog een traditoneel geschrift *Waarom gelooft gij?* waarin hij het geloof in een onfeilbare en persoonlijke God verdedigde. Maar al spoedig raakte hij teleurgesteld in de dogmatische kerk die geen ruimte bood aan passie en hartstocht. Schoenmaekers werd christen-anarchist, werkte samen met de vrije socialist Domela Nieuwenhuis en de syndicalist Christiaan Cornelissen. Hij was vrijdenker en vond in de theosofie de ingrediënten voor zijn nieuwe levens- en wereldbeschouwing.

Ook voor Schoenmaekers lag het werkterrein van de wijsbegeerte niet aan de universiteit maar in de samenleving. Hij vestigde zich in Laren, in die dagen het mekka van de utopisten. Schilders, schrijvers, wiskundigen, theosofen en christen-anarchisten wisselden hier veelvuldig met elkaar van gedachten over filosofische en esthetische onderwerpen. Schoenmaekers organiseerde vanuit zijn kleine huis aan de rand van de hei zijn cursussen. Verwey, Van Eeden, Marsman, Mondriaan, Van Doesburg, Van der Leek en Van Domselaer hebben allen de invloed van Schoenmaekers ondergaan. Mondriaans befaamde 'theosofische periode' kan niet zonder Schoenmaekers begrepen worden. Schoenmaekers zocht net als zijn wijsgerige tijdgenoten naar een overeenstemming tussen eenheid en verscheidenheid, en net als velen omarmde hij een neo-mystiek en ethisch-pantheïstisch (13) wereldbeeld. Schoenmaekers is allereerst monist: hij tracht het uiterlijke, het zinnelijke, het innerlijke en het geestelijke bijeen te brengen in de wetenschap dat het hier om uiterst verschillende categorieën gaat. Er is aldus sprake van een universele relatie die hij steeds weer typeert als 'Al-leven', als 'Almenselijkheid' en als 'Liefde'. We moeten daarom leren denken in relaties en in verhoudingen, zo betoogt hij.

Dit denken in verhouding noemt Schoenmaekers 'beeldend denken', immers: "De menschheid moet inzien dat de ware gedachte beeldende gedachte is, en dat de beeldende gedachte exact kan zijn en mededeelbaar." Piet Mondriaan, die tussen 1915 en 1917 veel met Schoenmaekers optrok, introduceerde het begrip 'Nieuwe Beelding' als kernbegrip van De Stijl. Voor Schoenmaekers was het beeldende denken een 'denken van een nieuwe soort' dat uitermate geschikt zou zijn voor de 'nieuwe mens'. Onder 'nieuw' verstond hij steeds de ontdekking van de verhouding van de stof tot de innerlijke wereld. Begrippen als God of 'Heelalkracht' staan niet op zichzelf maar laten zich slechts denken in een verhouding tot mens en wereld. 'Heelalkracht' is dan het bewustzijn van die innige verhouding. Dat critici hem mysticisme verweten deed hem niet: 'Mystiek is het frissche, het altijd nieuwe in alle religie', zo zei hij Hugenholtz na. Ook Schoenmaekers poogde de natuurwetenschap en de religie met elkaar in overeenstemming te brengen. Geloven en weten zijn de keerzijden van hetzelfde: het geloof komt door eigen uitleving tot weten, het weten door eigen uitleving tot geloof. Hij omschreef deze eenheid als 'positieve mystiek' of als 'beeldende wiskunde'.

Met Nietzsche keerde hij zich tegen een positieve waardering van medelijden zoals hij dat vond bij veel theosofen en christen-anarchisten, bijvoorbeeld Felix Ortt (14). Medelijden is geen Liefde, zo zei Schoenmaekers, want het medelijden wil het lijden doen verzachten, maar het lijden is een noodzakelijk onderdeel van ons bestaan, 'de uitbeelding van een innerlijke en scheppende kracht'. Zijn filosofie is dan ook - net als bij Nietzsche gebaseerd op de eenheid van de tegendelen. Die eenheid is voor hem het absolute waarheidscriterium. Volgens Schoenmaekers is een daad 'waar' als het uiting van een intentie betreft. Waarheid staat dus niet op zichzelf maar moet beschouwd worden als de openbaring van eenheid en verscheidenheid. Het exclusief aanvaarden van een zintuiglijke waarneming als 'waar' is even 'onwaar' als het exclusief aanvaarden van een theoretische conceptie. En daarmee past ook Schoenmaekers perfect in het Nederlandse wijsgerige klimaat van omstreeks 1900 waarin gepoogd werd het empirisme te verzoenen met de metafysica.

Schoenmaekers voelde wel enige verwantschap met het spinozisme, dat immers ook een middenweg tussen materialisme en metafysica beoogde, maar hij achtte het spinozistische substantiebegrip toch te statisch en 'relatieloos'. Spinoza benadrukte het rationalisme te zeer waardoor Schoenmaekers diens pantheïsme als veel te abstract afdeed. De wijsgeer onderkende wel het 'Al-eene' maar zou de 'concrete verscheidenheid' geen aandacht gegeven hebben. Ook hier dringt zich de vraag op in hoeverre Schoenmaekers zich heeft laten leiden door het anti-rationalisme van Hugenholtz cum suis. Het probleem van het intellectuele anti-semitisme hier te lande is nog weinig onderzocht. De weerstand onder (christelijke) intellectuelen jegens het joodse rationalisme omstreeks 1900 zou een boeiende studie op kunnen leveren die een nieuw licht werpt op het culturele klimaat van deze periode.

Schoenmaekers' wijsbegeerte maakt mij niet direct enthousiast en zijn wollige taalgebruik doet uiterst gedateerd aan. Maar toch is het opvallend hoeveel belangstelling er vandaag de dag nog bestaat voor zijn werk. Toen ik een portret van Mathieu Schoenmaekers voor *Trouw* schetste kreeg ik onmiddellijk een lange brief van een van zijn leerlingen die me enkele aanvullingen en suggesties stuurde. Ook de NCRV reageerde terstond met een radio-uitzending over de doorwerking van Schoenmaekers' opvattingen in het werk van Nederlandse kunstenaars tijdens het interbellum. Schoenmaekers' utopistische en christosofische wijsbegeerte oefent klaarblijkelijk ook enige invloed uit op het zogenaamde 'new age-denken' dat vandaag de dag weer actueel is. Het is dan ook een goede zaak dat De Jager en Matthes een poging gedaan hebben het werk van Schoenmaekers nader onder de aandacht te brengen. Het is daarbij jammer dat de redacteurs nog geen veertig pagina's besteed hebben aan een biografie. Juist een figuur als Schoenmaekers, die midden in het culturele leven van zijn tijd stond en menig kunstenaar onder zijn gehoor aantrof, had een uitvoeriger levensbeschrijving verdient. Desondanks toont ook deze kleine studie aan hoe vitaal de wijsbegeerte in Nederland was. Bovendien maken beide werkjes duidelijk welke rol de filosofie speelde in het dagelijks leven van mensen in een veranderende maatschappij die om adequate antwoorden vroeg.

(1) In dit artikel wordt 'ingegaan op Herman Noordegraaf, *Henri van den Bergh van*

Eysinga. Revolutionair predikant en volksoopvoeder 1868-1920, Zutphen, Walburg Pers, 1991, 128 p. en Henk de Jager-Hendrik G. Matthes, *Het beeldende denken. Leven en werk van Mathieu Schoenmaekers*, Baarn, AMBO, 1992, 160 p.

(2) Over Meng en Damme, vergelijk mijn inleiding 'Bernard Damme en het spinozisme in Rotterdam', B. Damme, *B. de Spinoza. Populaire bijdrage over zijn leven en leer*, Rotterdam 1992, (1908), 1-16.

(3) V. Bedeaux en K.A. Fraanje, *Rhapsoden, zangen in modern gewaad*, Rotterdam 1951, bevat tevens een klein voorwoord van B. Damme. Het werkje werd herdrukt te Rotterdam in 1991 (te bestellen bij Postbus 43,2750 AA Moerkappelle).

(4) Vgl. Michiel Wielema, *Filosofen aan de Maas. Kroniek van vijfhonderd jaar wijsgerig denken in Rotterdam*, Baarn 1991.

(5) Leiden 1908.

(6) Over deze 'stromingen', vgl. Clara Meijer-Wichmann, 'Hegel's eendeneieren', *De Nieuwe Amsterdammer* 6 nr. 296, 4 september 1920. Dit weekblad stond onder de redactie van H.P.L. Wiessing die menig links-hegeliaan als Clara Wichmann, Bart de Ligt en Lodewijk van Mierop als medewerkers wist aan te trekken.

(7) Vgl. mijn voordracht voor de Tilburg-Eerenbeemt-Kring op 14 mei 1993 over de katholieke publicist en fascist Emile Verviers gepubliceerd als 'Lokaal patriottisme in Oisterwijk het interbellum', *Maatschappelijke stromingen in Oisterwijk* (TEK-papers), Tilburg 1993, p. 13-24.

(8) H.W.Ph.E. van den Bergh van Eysinga, *Een bladzijde uit de wijsbegeerte der religie. Elementen tot de vorming eener religieus-filosofische wereldbeschouwing*, Leiden 1897. Zijn promotor was J.H. Gunning jr..

(9) Bijvoorbeeld in zijn *Het bankroet van Religie en Christendom in de ,Moderne Maatschappij*, Zutphen 1898.

(10) Leiden 1920.

(11) Willem Otterspeer werkt momenteel aan een biografie van Bolland die dit jaar gereed zal komen.

(12) Vergelijk in dit opzicht de nog altijd boeiende studies van Clara Wichmann, waaronder haar befaamde *Inleiding tot de filosofie der samenleving*, Amsterdam 1925 en Bart de Ligt.

(13) De vele verschillende stelsels en stromingen zoals die zich in het fin-de-siecle aandienen zijn door P.H. Hugenholtz jr. onder een noemer gebracht in het begrip 'ethisch pantheïsme'. Hugenholtz(1834-1911) was voorman van de Vrije Gemeente te Amsterdam en werkte onder meer samen met Schoenmaekers in zijn tijdschrift *Stemmen uit de Vrije Gemeente*. In zijn boek *Ethisch Pantheïsme. Een studie*, Amsterdam 1903 tracht hij het denken van zijn tijd wijsgerig te legitimeren door de voornaamste, veelal mystieke en pantheïstische inspiratiebronnen de revue te laten passeren. In zijn ogen laat de geschiedenis van de mensheid een ontwikkeling van het pantheïstisch godsbegrip zien. Via het heidens-, het christelijk-, kerkelijk-, ketters-, mystiek-, dichterlijk- en wijsgerig pantheïsme zijn we nu in het tijdvak van het ethisch pantheïsme aanbeland. Vanwege zijn fixatie op het mystieke veroordeelde hij het 'joodse rationalisme'. In zijn 'naschrift' toont Hugenholtz zich een overtuigd antisemiet die de opvattingen van Houston Stewart Chamberlain verdedigt.

(14) Felix Ortt's eigen variant van het monisme was het zogenaamde pneumatisch-energetisch monisme, vgl. diens *Inleiding tot het Pneumat-Energetisch Monisme*, Den Haag 1917.

