

Volker Caysa / Klaus-Dieter Eichler (Hg.)

PRAXIS · VERNUNFT ·
GEMEINSCHAFT

Auf der Suche nach
einer anderen Vernunft

© 1994 Beltz Athenäum Verlag, Weinheim

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Umschlaggestaltung: Bayerl & Ost unter Verwendung einer Illustration von Alfred Schüssler

Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in Germany

ISBN 3-89547-023-6

Ulrich Johannes Schneider (Leipzig)

Spinozismus als Pantheismus. Anmerkungen zum Streitwert Spinozas im 19. Jahrhundert

In Zusammenhang mit der Heroisierung und Stilisierung Spinozas durch die Philosophen des deutschen Idealismus¹ gewinnt ein altes Motiv der Spinozalektüre wieder an Kraft: es ist der im Begriff des „Spinozismus“ mitschwingende Vorwurf des „Pantheismus“. Noch im 18. Jahrhundert mit Atheismus weitgehend identisch, scheint der Begriff im 19. Jahrhundert eine bestimmte philosophische Radikalität zu bezeichnen. Keiner, der über Spinoza im 19. Jahrhundert schreibt, läßt ihn außer Betracht, viele verwenden ihn affirmativ, einige kritisch. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet sich so ziemlich jede Variante. Johann Christoph Adelungs Philosophiegeschichte nennt Spinozas Philosophie 1810 einen „abstrakten Pantheismus“, der Gießener Ordinarius Joseph Hillebrand prägt den Begriff „transzendental-logischer Pantheismus“. Der Spinoza-Übersetzer Berthold Auerbach spricht 1841 vom „tätigen Pantheismus“. In anderen Werken wird der Pantheismus ganz selbstverständlich als Vergleichspunkt Spinozas mit Hegel angesehen. Wieder andere, wie der Göttinger Privatdozent Karl Christian Friedrich Krause, finden Spinoza nicht pantheistisch genug.² Es gibt eine eigene Literatur zum Stichwort: bemerkenswert etwa das dreibändige Werk des Dorpater Philosophieprofessors Gottlob Benjamin Jäsche, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen* (Berlin 1826–1832). Eine andere, politische Bedeutung des Pantheismus tritt dann in der Mitte des Jahrhunderts zutage (nach der Revolution von 1848), als der Begriff zur regierungsamtlichen Begründung von Relegationen benutzt wird: als „Pantheisten“ verloren einige Philosophen zeitweise ihre Lehrbefugnis, darunter in München Heinrich Simon Lindemann und Karl Prantl, in Heidelberg Kuno Fischer.³ Was auch immer man im 19. Jahrhundert unter Pantheismus verstand, es wurde weitgehend durch den Bezug auf den Spinozismus definiert. Fritz Mauthner referiert in seiner *Geschichte des Atheismus im Abendland* die Meinung dieser Zeit: „Spinoza gilt allgemein für einen Bekenner, ja eigentlich für den Erfinder des Pantheismus“.⁴

II

Ohne Zweifel wird das, was Historiker wie Thomas Nipperdey die „Welt- und Kulturfrömmigkeit“ des „liberalen Protestantismus“ nennen, in Deutschland seit dem späten 18. Jahrhundert auch von Spinozisten vorbereitet. Schon bei Gotthold Ephraim Lessing wird die Religionskritik des *Theologisch-Politi-*

schen Traktats mit der Lehre von der Gottesliebe aus der *Ethica* im Zusammenhang gelesen: Abwendung von der Dogmatisierung des Glaubens, von der Idee der Orthodoxie im wörtlichen Sinn, und Hinwendung zu einem neuartigen Gottesglauben, der ebensogut ein Weltbekenntnis genannt werden kann. Schleiermachers berühmte Definition der Religion als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ vermeidet die Rede von Gott und legt alle Frömmigkeit in das Weltverhältnis der Individuen.⁵ Doch diese religiösen Obertöne verklingen im 19. Jahrhundert, die Emphase des „Hen kai pan“ verliert den Wert eines „Credo“. Nach Herder, Goethe und Friedrich Schlegel gilt Spinoza den Gebildeten nicht mehr als Prophet, Spinozismus nicht mehr als eine Art pantheistische Religion. Darum handelt im 19. Jahrhundert die Assoziation von Spinozismus und Pantheismus von anderem als vom einer philosophischen Interpretation des modernen christlichen Glaubens. Unter Pantheismus versteht man allgemein keine „Form der Religion“ mehr, wie es aus der Sicht der theologischen Systematik allerdings immer noch heißen kann.⁶ Selbst ein vormals gläubiger Pantheist wie Adam Müller wendet sich 1812, aus neugewonnener katholischer Perspektive, gegen diese Auffassung: „Der Pantheismus ist ein elendes Surrogat der Religion für die Reichen und gebildeten Leute, denen es um Entschuldigung, nicht aber um Rechtfertigung, vielmehr um den Besitz als um das Eigentum der Dinge, kurz um ein bequemes und komfortables Reich Gottes zu tun ist.“⁷

Zusammen mit der frühromantischen Religiosität sieht man den Pantheismus als Religion bzw. Religionsersatz verschwinden; wenn er im 19. Jahrhundert Thema bleibt, dann als Problem der Philosophie. Genauer: Pantheismus wird zum Namen für das theologische Problem der modernen Philosophie, der „Kathedersphilosophie“, wie Schopenhauer 1851 spottet. Hin- und hergerissen zwischen dem „ordentlichen persönlichen Gott“ und dem Gott, der „ein Synonym von Welt ist“, findet Schopenhauer die zeitgenössische Metaphysik lächerlich kompromittiert zwischen christlichem Glaubensbekenntnis einerseits und der „unter Gelehrten und sogar bloß Gebildeten durchaus vorkommenden und allgemeinen Mode“, dem „Spinozistischen Pantheismus“, andererseits.⁸

Was es mit dem spinozistischen Pantheismus auf sich hat, läßt sich schwer bestimmen. Eine Beschreibung, die Hillebrand 1842 gibt, mag einen Eindruck von der Abstraktheit und Komplexität dieses Ausdrucks geben:

„So erscheint dann die Lehre des Spinoza als ein Versuch, Alles aus der Absolutheit eines höchsten Real- und Idealprinzips zu erklären, und charakterisiert sich hierin rein konstruktiv. . . . [Es] ist nicht zu verkennen, daß die Grundauffassung und die Grundzüge des modernen Pantheismus hier mehr als sonst irgendwo in ihrer Wahrheit und Konsequenz gegeben und hervor-

gestellt sind, so daß man insofern wohl sagen könnte, aller künftiger Pantheismus, welcher mit logischem Bewußtsein aufgeführt werden soll, müsse seinem Wesen nach Spinozismus sein. Denn der Spinozismus ist der positivste Ausdruck des absoluten logischen Subjektivismus, in welchem die allgemeine Idee als solche sich in den Prozeß ihrer Bestimmungen entläßt, um in diesem als *abstrakte* Einheit nur sich selbst gegenwärtig zu sein.“⁹

Das kann man in einem ersten Schritt immerhin soweit verstehen, soweit man darin eine Interpretation Spinozas lesen kann. Und nur diesen ersten Schritt wollen die folgenden Ausführungen gehen. Nicht der Pantheismus als Religion ist Thema, sondern nur einige Aspekte seiner Assoziation mit dem Spinozismus.

Man muß zunächst aber noch in einer anderen Hinsicht eingrenzen: Der Diszens, der zwischen dem als pantheistisch verstandenen oder sich selbst verstehenden Philosophieren und den religiösen Autoritäten des 19. Jahrhunderts bestand, wurde als einer *innerhalb* des bestehenden allgemeinen Religionsverständnisses artikuliert, er war einer *innerhalb* der Universitäten, in gewisser Weise nichts anderes als ein Streit der Fakultäten. Niemals wurde die pantheistische Position als eine der philosophischen *Kritik* an der christlichen Religion verstanden. Eine solche offene Kritik war auch im 19. Jahrhundert noch nur außerhalb der staatlichen Anstalt Universität denkbar. Will man den mit dem Spinozismus identifizierten Pantheismus verstehen, darf man ihn deshalb nicht mit der philosophischen Religionskritik verwechseln. Pantheisten waren im 19. Jahrhundert keine radikalen Religionskritiker, selbst wenn sie Spinozisten waren.

Ludwig Feuerbach allerdings war Religionskritiker, und es ist darum paradox und im Grunde ein Mißverständnis, wenn er als der „bedeutendste und größte Vertreter“ des „modernen Pantheismus“ angesprochen wird. So schreibt der Erlanger außerordentliche Professor der Philosophie Emil August von Schaden 1848 an Feuerbach. Der Professor versucht dem an derselben Universität ohne Stelle gebliebenen Feuerbach zu schmeicheln, daß die „rationalistisch-pantheistische Anschauungsweise“ als „der treibende Gärungsstoff des 19. Jahrhunderts, so weit sich dasselbe gegenwärtig entwickelt hat“, bezeichnet werden müsse.¹⁰ Seine Diagnose gibt sich dann kritisch, wenn es heißt:

„. . . alle Vertreter des gegenwärtig herrschenden philosophischen Denkens (sind) tief versunken in die, daß ich so sage, wahrhaft magischen und zauberhaft wirkenden Abgründe eines allerdings lebensvollen Pantheismus, wenn anders die unerschütterliche, wahrhaft potenzierte Abhängigkeit der Wirklichkeit von einem starren Seinsgrunde, der hinwiederum über sich selbst nichts vermag, Pantheismus genannt werden kann.“¹¹

Hier wird offensichtlich mittels einer unscharfen Bestimmung des Begriffs Pantheismus ein unklares Bild der zeitgenössischen Philosophie zu zeichnen versucht. Was immer man daran klären könnte, Feuerbach jedenfalls war der falsche Adressat dieses *Sendschreibens*, er ist 1848 kein Pantheist. Seine spinozistischen Sympathien der frühen 30er Jahre hatte er bereits widerrufen: schon sein Buch über Leibniz (1837) ist zugleich eine Kritik am „Standpunkt der pantheistischen Identität“.¹² Nach 1843 galt ihm weitergehend der Pantheismus als eine abgewandelte Gestalt des Theismus, den er aus einer Position des Atheismus heraus kritisierte.¹³ Der „Gegensatz der theistischen und pantheistischen Standpunkte“, die von Schaden zu thematisieren sucht, ist für Feuerbach gar keiner.

Mit der philosophischen Religionskritik oder mit einer Dekonstruktion des Christentums haben im 19. Jahrhundert weder der Vorwurf noch die Verteidigung des Pantheismus etwas zu tun.¹⁴ Wie das in dieser Hinsicht leicht verallgemeinerbare Beispiel Feuerbachs zeigt, konnte im Namen des Pantheismus philosophische Religionskritik nicht artikuliert werden, vielmehr artikuliert sie sich nicht selten zugleich als Pantheismus-Kritik.¹⁵ Sowenig also der Pantheismus im 19. Jahrhundert ein Name für eine Religion ist, sowenig ist er ein Name für Religionskritik. Die Linien des Angriffs und der Verteidigung verlaufen beim Stichwort Pantheismus im 19. Jahrhundert zwar auf dem Grenzgebiet zwischen Theologie, christlicher Religion und Philosophie, sie sind aber nicht allgemein feststellbar. Nur das kann man sagen, daß die Konfliktfälle eher Einzelgefechten gleichen, und kein aufklärerisches oder geschichtsphilosophisches Bewußtsein die darin Verwickelten leitet. Das muß man im Auge behalten, wenn im folgenden der Frage nachgegangen werden soll, wie die Assoziation von Pantheismus und Spinozismus im 19. Jahrhundert philosophisch, und d. h. philosophiehistorisch funktionierte.

III

Es war ein Geschichtsschreiber der Philosophie, welcher zur Mitte des 19. Jahrhunderts der Anklage des Pantheismus zum Opfer fiel: der Heidelberger Privatdozent Kuno Fischer. Am ersten Band seiner später weitverbreiteten *Geschichte der neueren Philosophie* entzündete sich ein Streit, bei dem staatliche und kirchliche Kreise einerseits und akademische Philosophie andererseits sich gegenüberstanden. Nach der Drucklegung des ersten Teils des ersten Bandes 1852 bezichtigte Daniel Schenkel, Direktor des Heidelberger Predigerseminars, in zwei anonym veröffentlichten Artikeln Fischer des Pantheismus. Der Vorwurf führte, über eine Intervention des Karlsruher Evangelischen Oberkirchenrats beim Badischen Innenministerium, zu einem Lehr-

verbot ab Juli 1853. Nach langem Hin und Her sowohl vor als auch hinter der Bühne der Öffentlichkeit konnte Fischer 1856 nach Jena entweichen. Dort bekam er mit 32 Jahren eine Professur, die er bis 1872 behielt, um danach als ordentlicher Professor an die Heidelberger Universität zurückzukehren. Ein großer Teil des nichtöffentlichen Hin und Her spielte sich im übrigen zwischen Heidelberg und Berlin ab, wo die Philosophische Fakultät ihn 1855 habilitierte und dann auch lehren lassen wollte, es aber vom zuständigen Minister verboten bekam. Als der preußische König schließlich zugunsten Fischers intervenieren wollte, hatte dieser den Ruf nach Jena bereits angenommen.¹⁶

Da ist zunächst der öffentliche Streit: Der Pantheismus-Vorwurf wurde von Fischer aufgegriffen, beantwortet und damit zum Gegenstand einer Debatte gemacht. Seine Vorwärtsverteidigung mißlang allerdings, ähnlich wie bei Johann Gottlieb Fichte, der ein halbes Jahrhundert zuvor gegen den Atheismus-Vorwurf erfolglos sich zu wehren versuchte und ebenfalls von der Universität (damals: Jena) weichen mußte. Fischers Schrift, *Das Interdict meiner Vorlesungen und die Anklage des Herrn Schenkel* (Mannheim 1854), ist der Versuch der Interpretation eigener Sätze, die er im Zusammenhang mit Interpretationen der Philosophien von Descartes, Spinoza und Malebranche geschrieben hatte. Es war diese Selbstinterpretation des Philosophiehistorikers, die erfolglos blieb: der angegriffene Ankläger Schenkel konnte seinen Gegenschlag – *Abfertigung des Herrn Kuno Fischer in Heidelberg* – mit langen wörtlichen Zitaten aus Fischers Philosophiegeschichte bestreiten.¹⁷

Fischers Bekenntnis zum Pantheismus war, trotz gegenteiliger Versicherungen, eindeutig: er sympathisierte mit den Anfängen der modernen Philosophie und begriff diese als Alternative zur jeder christlichen Theorie, also zur Theologie:

„Philosophie und Pantheismus sind identisch. Jede echte Philosophie ist ein Weltsystem. Jedes Weltsystem ist die aus sich selbst begriffene Weltordnung, d. h. die in sich selbst gegründete Welt: das ist Pantheismus. Alle echten Philosophen sind Pantheisten gewesen, die größten Philosophen waren zugleich die größten Pantheisten und die vollkommene Philosophie wird vollkommener Pantheismus sein.“¹⁸

Schenkel faßte diese und andere Stellen zusammen:

„Der Verfasser . . . hat alle nicht pantheistische Philosophie verhöhnt. Also hat er den Theismus verhöhnt. Also hat er die vom Staate geschützte christliche Religionslehre samt denen, die sie bekennen, verhöhnt.“¹⁹

Die historische Feststellung des anti-theologischen, welt-weisen Charakters der modernen Philosophie, in freier Paraphrase vorgetragen, wird den Kir-

chenvertretern zum Ärgernis: das ist im Grunde nicht weiter erstaunlich. Daß die Kirchenvertreter nach der gescheiterten Revolution von 1848 bei den Regierenden Lehrverbote durchsetzen konnten, ist dem politischen Historiker der Epoche ebensowenig erstaunlich. Universitätsdozenten waren nach 1850 kaum weniger als vorher freidenkende „Gelehrte und zensurfreie Professoren“, wie Fichte es – bereits er vergeblich – geltend zu machen versuchte.²⁰ Die Ähnlichkeit von Fischers und Fichtes Fall liegt insofern auf der Hand: es gibt aber einen charakteristischen Unterschied zwischen Fischers Schwierigkeiten zur Mitte des 19. Jahrhunderts und Fichtes Schwierigkeiten ein halbes Jahrhundert zuvor.

Fichte wurde vorgeworfen, Atheismus zu lehren und selber Atheist zu sein. Er hat sich dagegen mit umständlichen Ausführungen zu seinen Begriffen von Religion und Gott zu verteidigen versucht. Die Hauptlinie seiner Verteidigung war: „Man hat nicht die leiseste Ahnung von der eigentlichen Tendenz meines Systems. . .“²¹, und um diese besser herauszustellen, schrieb er mit seinen Anklägern um die Wette. Seine Rechtfertigung suchte der Intellektuelle dabei gegenüber der Kirche und zugleich gegenüber dem einfachen Gläubigen, dem „populär Religiösen“.²² Denn Fichtes Philosophie der Religion hatte ihren Differenzpunkt und damit die Schwierigkeit ihrer Vermittlung dort, wo der christliche Glaube sich als einfache Behauptung eines extramundanen Gottes artikuliert. Für Fichte war Religion Tatsache und Problem des Bewußtseins, und als solche Gegenstand der Philosophie. Schon hier wird der Gegensatz zum Fall Fischer klar: Während für Fichte die philosophische Interpretation des christlichen Glaubens als Aufklärung erst noch zu vollziehen war, gilt für Fischer die Trennung von Religion und Philosophie als bereits vollzogen: sie war historische Tatsache und ein Problem der genauen Bezeichnung, d. h. der historischen Darstellung.

IV

Fischer wehrte sich nicht gegen die falsche Auffassung der „eigentlichen Tendenz“ seines Systems, er wehrte sich gegen das Mißverständnis eines historischen Urteils. In der Vorrede zum zweiten Teil des ersten Bandes seiner Philosophiegeschichte, ein halbes Jahr nach dem Lehrverbot, bittet er seine Leser, die Ansichten der von ihm behandelten Philosophen nicht mit seinen eigenen zu verwechseln.²³ Es ist sicher kein Zufall, daß ihm die beabsichtigte historische Gleichgültigkeit bei der Darstellung von Descartes und Spinoza nicht gelingen wollte, denn die Behandlung der Gründungsepoche der modernen Philosophie verlangte seit der Aufklärung die antiklerikale und antitheologische Emphase. Sie verlangte zudem, seit Hegel, die Herausstellung des radikalen Einheitsdenkens der modernen Philosophen, besonders

Spinozas. Und Fischer war zu sehr Hegelianer, als daß er hier weniger deutlich sein wollte als sein Vorbild.²⁴ „Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie“, sagte Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Bd. 3 veröffentlicht Berlin 1836), „Philosophie und Pantheismus sind identisch“, formulierte Fischer.²⁵ Von daher ergibt sich ihm die besondere, nämlich philosophiehistorische Bedeutung Spinozas.

Die Bedeutung Spinozas bei Fischer verdankt sich einem hermeneutischen Grundsatz, der mehr umfaßt als das bei allen zeitgenössischen Philosophiehistorikern anzutreffende Bemühen um die „Grundansicht“ einer jeden Philosophie. Für Fischer repräsentiert der Spinozismus die historische Wahrheit, daß die Philosophie ursprünglich selbst aus der Religion hervorgegangen ist, daß Philosophie so etwas wie die überwundene Religion darstellt. Fischers Stichwort heißt „Weltsystem“. Als „Weltsystem“ hatte er in den von Schenkel inkriminierten Passagen schon die Philosophie überhaupt gekennzeichnet, auch als „Weltordnung“. Das ist der Kern seiner These, Philosophie sei Pantheismus. Diese These hat er auch im Versuch der Verteidigung, er selbst sei kein Pantheist, nicht zurückgenommen, wenigstens nicht für den Beginn der modernen Philosophie, also für den Spinozismus. Dort sah der Historiker seine allgemeine These exemplarisch als historische Wahrheit bewiesen.²⁶ Es handelt sich bei Fischers Spinoza-Darstellung also um eine Betonung des systematischen Einheitscharakters der Philosophie. Darin könnte man zunächst eine einseitige Weiterentwicklung des Hegelschen Diktums von der prinzipiellen Natur des Spinozismus sehen. Auf ähnliche Weise war die Bedeutung der Philosophie Spinozas auch vor Fischer schon philosophiehistorisch herausgestellt worden, etwa vom Marburger außerordentlichen Philosophieprofessor Karl Theodor Bayrhammer, der 1838 Spinozas Idealismus als „substantiellen Pantheismus“ beschreibt, oder bei Jäsche, der den spinozistischen Pantheismus als „erfüllten“ und als „dynamischen“ bezeichnet.²⁷ Mit dem Buchstaben von Hegels eigener Interpretation des Spinozismus kommt diese Auffassung allerdings in Konflikt, denn sie führt nicht zu einer Relativierung des Spinozismus. Darauf aber lief Hegels Darstellung hinaus. Statt exemplarisch als Musterbild des Pantheismus zu gelten, wie (in unterschiedlicher Weise) bei den Historikern Bayrhammer, Jäsche oder Fischer, kann der Spinozismus für Hegel gerade nicht Pantheismus sein, weil er kein Weltsystem gibt. Hegel wertet den Spinozismus vielmehr als „Akosmismus“, als Weltleugnung, und wertet ihn damit ab.²⁸ Wie anders Kuno Fischer denkt, wird in dessen *Geschichte der neueren Philosophie* viel später deutlich, als er nämlich zur Darstellung Hegels kommt: Der Historiker Fischer findet auch

hier „die Urform des Systems“ nirgends anders als im „Grundthema: die Religion als Weltsystem“.²⁹ Fischer entwickelt seine historische Ansicht der modernen Philosophie in einer Sprache, die beständig „das“ System der Welt als „das“ Problem der Philosophie zum Ausdruck bringen will. Der Pantheismus ist in dieser Ansicht Urform der modernen Philosophie, der Spinozismus deren zeitlich erste Gestalt.

V

Nach der zweiten Auflage der Spinoza-Darstellung (1865) im Rahmen seiner *Geschichte der neueren Philosophie* wird Fischers philosophiehistorische Entscheidung von Johann Eduard Erdmann auf den Punkt gebracht: Erdmann hatte in seiner eigenen Philosophiegeschichte als einer der ersten Descartes gegenüber Spinoza aufgewertet.³⁰ Nun erneuert er gegenüber seinem ehemaligen Schüler Fischer (der 1844 bis 1847 bei ihm in Halle studiert hatte) Hegels Vorwurf des Akosmismus (und zeigt sich insofern als der treuere Hegelianer). Bei Erdmann wird der Monismus Spinozas am realistischen Individualismus von Leibniz und am transzendentalen Empirismus von Kant relativiert. In einem Brief, den Erdmann nach einer persönlichen Begegnung mit Fischer 1868 diesem nach Jena sandte, heißt es, in direktem Anschluß an eine Kritik von Fischers Spinoza-Darstellung:

„... den Ausdruck ‚Welt‘ ... nehme ich wie Kant dort, wo er die Sinnenwelt der Natur entgegenstellt. Daß Kant das Wort auch anders nimmt, Weltordnung darunter versteht, weiß ich. Welt ist mir also die Summe vereinzelter Dinge, communis rerum ordo. Darum kann ich auch mit Jacobi und Hegel sagen, Spinoza leugne die Welt ...“³¹

Es mag erstaunlich erscheinen, daß ein philosophisches System wie Spinozas *Ethica* so entgegengesetzt beurteilt werden kann. Dabei sind die interpretatorischen Differenzen verräterisch: sie zeigen den philosophiehistorischen Einsatz an. Es geht in diesem Fall um das Selbstverständnis der modernen Philosophie als Weltkonstruktion entweder im Sinne eines logischen oder substantialen Aufbaus, als Welt-Ordnung (Fischer), oder im Sinne einer metaphysischen „Synthese“ der cartesischen zwei Substanzen, was philosophisch den Spinozismus eben nicht zum Pantheismus im reinen Sinne werden läßt (Erdmann).

Erdmann hat seine Auffassung, daß Spinoza kein reiner Pantheist sei, in mehreren Texten der vierziger Jahre dargelegt, unter anderem in seinen *Vermischten Aufsätzen*, wo er über die „Grundbegriffe des Spinozismus“ (Substanz, Modus, Attribut) handelt und wo es heißt:

„Der Spinozismus, so weit er sich mit der *natura naturans* beschäftigt, ist Pantheismus. So weit er aber die *natura naturata* zum Gegenstand hat, ist er

Individualismus, oder, wenn man den Ausdruck vorziehen sollte, Atomismus.“³²

Der Sinn dieser Diagnose ist, ebenso wie bei Fischer, philosophiegeschichtlich: Erdmann konstatiert einen unversöhnlichen Gegensatz der Perspektiven innerhalb der *Ethica*, und er stellt zugleich damit zwei Triebfedern des Philosophierens fest, die geschichtswirksam sind. Erdmanns Verständnis stützt sich auf eine genaue Interpretation der spinozistischen Metaphysik und findet dort, daß Spinoza in seiner Physik (Körperlehre) und in seiner Psychologie (Ideenlehre) die „Realität von Einzelwesen“ voraussetzt. Diese Realität wird nicht im mindesten aus der einen Substanz, Gott, abgeleitet. Erdmann hatte die philosophischen Schriften von Leibniz herausgegeben und hätte es sich leicht machen können, den Gegensatz der beiden Philosophen nach dem Muster von Pantheismus versus Individualismus darzustellen.³³ Stattdessen erlaubt er sich, die gegenteilige These zu diskutieren und auf die Spinoza-Interpretationen von Karl Thomas einzugehen.

Thomas hatte 1840 über *Spinoza als Metaphysiker* und 1848 über *Spinozas Individualismus und Pantheismus* publiziert. Beide Schriften wären ohne Erdmann, der sie rezensierte, sicher vergessen.³⁴ Erdmann gefiel die Gründlichkeit der Auseinandersetzung und die Radikalität der These: aus Thomas liest er nämlich die Behauptung heraus, Spinoza sei überhaupt kein Pantheist, sondern Individualist gewesen, Gott sei bei ihm nicht Ausgangspunkt, sondern „der letzte Schlußstein, welcher in das kühne Gewölbe seiner Gedanken eingefügt wurde.“ Thomas selbst spitzt seine These zu, wenn er sagt, „daß Spinoza ... nicht Spinozist im modernen Sinne gewesen“ sei: „So barock auch die Behauptung erscheinen mag, Spinoza sei kein Spinozist gewesen, so bin ich doch gezwungen, sie auszusprechen. ...“ – und Thomas fügt hinzu, daß Pantheismus im Sinn Spinozas durchaus mit philosophischem Realismus verträglich sei, nicht aber der Pantheismus des „modernen Spinozismus“, also des idealistischen Spinozismus des 19. Jahrhunderts.³⁵

In der Distanzierung zu dieser Interpretation bestimmt Erdmann seine eigene Position. Er kritisiert Thomas einmal, weil er die interpretatorische Trennung von Spinoza und Spinozismus nicht anerkennen will, zum anderen, weil er keine einsinnige Deutung Spinozas für möglich hält. Für den Historiker ist Spinozismus nicht ein späteres Mißverständnis, sondern Inbegriff eines gedanklichen Konflikts, der philosophiehistorisches Potential besitzt. Erdmann sieht den Widerspruch in Spinoza selbst liegen, sieht zwei entgegengesetzte Behauptungen in einem System vereint – und spricht in diesem Sinn von einer spezifischen „Konsequenz“ dieses Systems. Näher betrachtet, ist diese Folgerichtigkeit philosophiehistorisch zu verstehen:

„... das Wort Konsequenz hat auch die Bedeutung, daß damit die *Vollständigkeit der Folgerungen* bezeichnet wird, die aus einer Ansicht gezogen werden. (Man nennt den inkonsequent in seinen Ansichten, der, ohne daß er sich gerade widerspräche, nur nicht noch *weiter* geht.) Schon die Erfahrung, welche lehrt, daß überall der Pantheismus den Atomismus hervorruft – so geht im Altertum aus der eleatischen Schule der Atomismus sogar *hervor*, so ruft in der neuesten Zeit die Verwandlung des Hegelianismus in reinen Pantheismus teils mit erneuter Kraft den Herbartianismus, teils andere individualistische Tendenzen hervor – schon diese kann auf einen notwendigen Zusammenhang beider hinweisen. Bei Spinoza kann nun, eben weil er reiner als irgend jemand den Pantheismus festzuhalten versucht hat, besser als bei irgend einem die Notwendigkeit eines Überganges nachgewiesen werden, den er (wider Willen, kann man sagen) gemacht hat.“³⁶

Der notwendige Übergang vom Pantheismus zum Individualismus, von der Substanzmetaphysik zum Substanzenrealismus, ist bei Spinoza im System zugleich, einem Beweis analog, daß selbst unter pantheistischen Voraussetzungen der realistisch-individualistische Standpunkt der eigentlich moderne ist. Leibniz folgt darum auf Spinoza bei Erdmann nicht wie ein Widerspruch, sondern wie eine innere Konsequenz des Systems – und damit der modernen Philosophie – selbst.

Während Thomas die Einheit der Philosophie Spinozas darlegen will (wenn auch in umgekehrter Zielrichtung wie seine Zeitgenossen, die an den Pantheisten Spinoza glauben), will Erdmann die Einheit der Geschichte der Philosophie darlegen, und versteht von daher Spinozas Philosophie als konfliktgeladen. Keineswegs sieht er darin eine zwischen Idealismus und Materialismus vermittelnde dritte Position, wie es wenig später Friedrich Adolf Trendelenburg behauptet³⁷, sondern eine in sich selbst doppelte, zwiespältige Position: eben dadurch gewinnt Spinoza bei Erdmann herausragende Bedeutung. Pantheismus erscheint bei ihm wie eine zuletzt unhaltbare philosophische Prämisse, Realismus (respektive „Individualismus“, „Monadologismus“, „Atomismus“) dagegen als die durchgehende, wirkliche Tendenz des wissenschaftlichen Denkens der Moderne, auch in der Philosophie.

VI

Als ein Vorurteil ist die Rede vom Spinozismus als Pantheismus aus dem 18. Jahrhundert tradiert worden, der Verurteilung hat sie noch im 19. Jahrhundert gedient.³⁸ Zu einem Urteil, d. h. zu einer nüchternen, sachlichen Aussage ist sie kaum geläutert worden, es sei denn im Kontext der Philosophiegeschichtsschreibung. Und selbst hier ist, wie gesehen, der Aussagewert

gering, überdies strittig. Wie die kurz geschilderten Interpretationen der Philosophiehistoriker Fischer und Erdmann zeigen, ging der Streit um den Pantheismus darum, ob damit eine philosophische Position überhaupt verbunden werden könne. Spinozismus als alter Kandidat für diese Position wird im 19. Jahrhundert unter der Maßgabe diskutiert, die innere Möglichkeit einer solchen Position und zugleich die historische Mächtigkeit derselben zu zeigen. Fischer tut dies unter emphatischer Betonung des Einheitscharakters, Erdmann mit nachdrücklicher Herausstellung der gegenläufigen Tendenzen.

Was an in dieser unterschiedlichen Behandlung sehen kann, ist der methodologische Unterschied zwischen einer monographischen Behandlung der Philosophiegeschichte, welche aus der Vergangenheit der Philosophie ein Ständendrama macht (für die Fischer schon früh mit Lob überhäuft wurde), und einer problematischen, problemorientierten Behandlung, welche die Konsequenz wissenschaftlichen Denkens als Motor auch der philosophischen Entwicklung deutlich zu machen versucht (für die Erdmann erst im 20. Jahrhundert angemessenes Lob zuteil wurde).³⁹ Was man nicht ebenso leicht sehen kann, ist die Bedeutung dieses Unterschieds für die Bestimmung des Pantheismus. Was nämlich den Streitwert, das eigentlich Strittige der historiographischen Methodendifferenz angeht, so liegt dies offensichtlich nicht in der Definition des Begriffs. Denn die Tatsache, daß Fischers Ansicht in Heidelberg störte, Erdmanns Ansicht in Halle dagegen nicht, ist kaum theoretisch zu erklären. Das hat zuletzt sicher mehr mit Heidelberg und Halle zu tun als mit Fischer und Erdmann. „Pantheismus“ ist mit „Spinozismus“ assoziiert nicht dadurch klarer bestimmt worden. Der Begriff ist allerdings in dem Maße mit philosophiehistorischer Bedeutung aufgeladen worden, in dem diese dem „Spinozismus“ zugesprochen wurde.

Das heißt in umgekehrter Sichtweise, daß die Auseinandersetzung mit dem Spinozismus durch dessen Apostrophierung als Pantheismus bei einer Art Prinzipienproblem stehenblieb. Weder der Streit um den Pantheismus einzelner Denker noch auch jene methodologische Differenz führten die Interpretation von Spinozas Philosophie zu größerer Genauigkeit. Das philosophiehistorische Denken des 19. Jahrhunderts mit seinen zahlreichen Versuchen die Vergangenheit der Philosophie immer wieder neu ordnend zu erzählen⁴⁰ konnte die Pantheismus-Diskussion nicht kraft eigener Evidenz beenden. So wurde das große Mißverständnis der deutschen Spinoza-Rezeption, auf das Helmut Seidel immer wieder aufmerksam gemacht hat, nämlich die Fixierung auf die Lehre von Substanz, Modi und Attributen, und daraus folgend die Vernachlässigung der Ethik Spinozas, unter Einbeziehung der Vokabel Pantheismus nur variiert. Es müßte der Schematismus des historischen Urteils

welches sich an Spinozas Philosophie so oft bestätigt hat, einmal aus eigenen Gründen und Voraussetzungen erklärt werden, damit eine so starke Interpretation wie die pantheistische verständlich wird.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. Spinoza und der deutsche Idealismus, hg. v. Manfred Walther, Würzburg 1992.
- ² Vgl. J. C. Adelung, Geschichte der Philosophie für Liebhaber, Bd. 3, Leipzig ²1810, (Ausgabe 1787, 318); J. Hillebrand, Der Organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht, Leipzig 1842, 416. Hillebrand hatte schon als Professor in Heidelberg über Spinoza geschrieben und dessen Philosophie einen „wahren Pantheismus“ genannt: vgl. Geschichte und Methodologie der Philosophie; der Propädeutik zweite Abteilung, Heidelberg 1819, bes. 529ff.; B. Auerbach, Spinozas sämtliche Werke, Vorrede zum ersten Band, Leipzig 1841, CXXIV; zum Vergleich der Pantheisten von Hegel und Spinoza vgl. den Wiener Philosophieprofessor Johann von Lichtenfels, Auszug des Wissenswürdigsten aus der Geschichte der Philosophie, Wien 1836, 104f und das Werk der Schweizer Pädagogen Ignaz Thomas Scherr und Johannes Scherr, Gemeinfaßliche Geschichte der religiösen und philosophischen Ideen. Mit besonderer Rücksicht auf das Leben und Wirken der Weisen aller Völker und Zeiten. Für diejenige Klasse von Gebildeten, die eigentlich gelehrter Studien ermangelt, Band 3, Schaffhausen 1842, 40. Von Krause vgl. die aus dem Nachlaß herausgegebene Schrift Grundriß der Geschichte der Philosophie, Leipzig 1887, 259ff.
- ³ Prantl schreibt im Artikel der Allgemeinen Deutschen Biographie (Bd. 18, Leipzig 1883) über Lindemann, daß dieser in einer anonymen Schrift mit dem Titel „Kritik des pantheistischen Anthropologismus des Prof. H. S. Lindemann“ (München 1852) von katholischer Seite verdächtigt und vom Ministerium daraufhin genötigt wurde, seine Vorlesungen einzustellen. Lindemann starb 44jährig im Januar 1855. Zu Prantl selbst vgl. Klaus C. Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, Frankfurt am Main 1986, 102, 128f. Zu Fischer siehe unten.
- ⁴ F. Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland Band 2, Stuttgart und Berlin 1921, 362. Die Zurückweisung dieser Auffassung des 19. Jahrhunderts, Pantheismus als Interpretation der Philosophie Spinozas auszugeben, findet sich ebenda 363ff., bes. 367.
- ⁵ Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 428; Zu Lessing vgl. Hermann Timm, Gott und Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit, Bd. 1: Die Spinozarennaissance, Frankfurt am Main 1974, bes. 226–241 und zu Schleiermacher ders., Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel, Frankfurt am Main 1978, 26ff., bes. 41f., 47f.
- ⁶ Unter „Verschiedene Formen der Religion“ im Katalog der Universitätsbibliothek Leipzig, eingerichtet zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in der theologischen Systematik, Untergruppe „Dogmatik“, ist das Schlagwort „Pantheismus“ das erste – und bleibt bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts gänzlich ohne Eintrag! Die nachfolgenden Schlagwörter „Polytheismus“ und „Monotheismus“ zählen immerhin wenige Einträge.
- ⁷ A. Müller, Vermischte Schriften Bd. 1 (1812), 353, hier zitiert nach Jacob Baxa, Adam Müllers Philosophie, Ästhetik und Staatswissenschaft. Eine Gedächtnisschrift zu seinem 100. Todestage, Berlin 1929, 14.

- ⁸ A. Schopenhauer, „Über Universitätsphilosophie“, in: Sämtliche Werke Bd. IV, Stuttgart und Frankfurt am Main 1963, 229. Vgl. auch Einige Worte über den Pantheismus, ebenda Bd. V (1965), 119–122.
- ⁹ J. Hillebrand, Der Organismus der philosophischen Idee . . . , a. a. O., 416f.
- ¹⁰ E. A. v. Schaden, Über den Gegensatz der theistischen und pantheistischen Standpunkte. Ein Sendschreiben an Herrn Doktor Ludwig Feuerbach, Erlangen 1848, 7, 13. Von Schaden (geb. 1814) war zehn Jahre jünger als Feuerbach; er habilitierte sich in Erlangen 1839, elf Jahre nach diesem.
- ¹¹ Ebenda, 12f.
- ¹² Feuerbachs Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (Ansbach 1837) ist im Abrücken vom Spinozismus darum mehr als bloße Fortsetzung der Geschichte der neueren Philosophie von Baco von Verulam bis Benedikt Spinoza (Ansbach 1834). Vgl. dazu Feuerbachs Vorwort zu den Sämtlichen Werken (Leipzig 1846), in: Werke in sechs Bänden Bd. 4, Frankfurt am Main 1975, 154ff., bes. 157f.
- ¹³ Zur Identifizierung von Pantheismus und Theismus in den Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie (1843), vgl. Werke in sechs Bänden Bd. 3, a. a. O., 223 und 224: „Der ‚Pantheismus‘ ist die notwendige Konsequenz der Theologie (oder des Theismus) – die konsequente Theologie; der ‚Atheismus‘ die notwendige Konsequenz des ‚Pantheismus‘, der konsequente ‚Pantheismus‘.“ „Der ‚Atheismus‘ ist der umgekehrte ‚Pantheismus‘.“ Vgl. auch aus dem gleichen Jahr die Grundsätze der Philosophie der Zukunft, ebenda, bes. 264–282.
- ¹⁴ Ein ungewöhnlicher, aber aussagekräftiger Beleg mag auch die bereits angeführte Systematik des Kataloges der Universitätsbibliothek Leipzig (s. o. Anm. 6) abgeben, wo sich die meisten Einträge am Ende der Gruppe „Dogmatik“ unter dem Schlagwort „Verhältnis des Christentums zur Wissenschaft“ finden: das ist die systematische Stelle des Konflikts von Welt- und Gottesgelehrtheit.
- ¹⁵ Vgl. dazu Mauthner, Der Atheismus . . . , a. a. O. Bd. 4 (1924), 165ff. Friedrich Engels schreibt 1844: „Die Kritik des Pantheismus ist in der letzten Zeit in Deutschland so erschöpfend ausgeführt worden, daß wenig mehr zu sagen bleibt. Feuerbachs Thesen . . . und Bauers Schriften enthalten alles hierher Gehörige.“ F. Engels, „Die Lage Englands“, in: Deutsch-Französische Jahrbücher, Leipzig 1981, 257.
- ¹⁶ Vgl. Kuno Tiemann, „Kuno Fischers Kampf gegen die Reaktion. Nach ungedruckten Akten, Briefen und Aufzeichnungen“, in: Deutsche Rundschau 194, 1923, 32–44.
- ¹⁷ Die Schrift erschien Heidelberg 1854. Der „Anhang“ (24–31) enthält die Seiten 215–221 aus Fischers Geschichte der neueren Philosophie Bd. 1.
- ¹⁸ Ebenda, 27.
- ¹⁹ Zitat nach Fischer, Das Interdict, 37.
- ²⁰ Vgl. den Brief Fichtes an Reinhold vom 22. Mai 1799, in: Hans Lindau (Hg.), Johann Gottlieb Fichtes Atheismusstreit, München 1912, 4f.
- ²¹ Ebenda, 9f.
- ²² Ebenda, 353.
- ²³ Vgl. Tiemann, „Kuno Fischers Kampf . . .“, a. a. O., 36.
- ²⁴ An Hegels philosophiehistorische Darstellung in den veröffentlichten Vorlesungen will sich Fischer explizit anschließen und zugleich die relativ knappe Behandlung der Epoche der modernen Philosophie bei Hegel durch eine ausführliche Darstellung ersetzen. Vgl. K. Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, 2. Teil Heidelberg 1901, 213.

- ²⁵ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Werke in zwanzig Bänden Bd. 20, Frankfurt am Main 1970, 163f; Zitat Fischer vgl. oben Anm. 18.
- ²⁶ Fischer hat später seine Sprache gemildert und versucht, den Begriff Pantheismus zu vermeiden, ganz offenbar widerwillig: In seiner Darstellung Hegels heißt es am Schluß, gegen das Vorurteil, Pantheismus sei die Lehre vom ‚Alles ist Eins‘ und führe zur moralischen Indifferenz: „Keine Philosophie der Welt ist Pantheismus in jenem vulgären und vernunftwidrigen Sinn, aber alle Philosophie ist Einheitslehre.“ Vgl. Fischer, Hegels Leben ... 2. Teil, a. a. O., 950.
- ²⁷ K. Th. Bayrhammer, Die Idee und Geschichte der Philosophie, Leipzig 1838, vgl. 308; Jäsche, Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem spekulativen Wert und Gehalt. Ein Beitrag zur Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie, Bd. 2, Berlin 1828, XLI f., 312.
- ²⁸ Hegel hatte zuerst in seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1817 gegen Spinoza den Vorwurf des „Akosmismus“ erhoben, der sich später auch in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie findet; vgl. Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1970, Bd. 8, 134, Bd. 10, 387, Bd. 20, 163, 177, 191, 195. Dieser Vorwurf des Akosmismus oder des „Verschwindens der Welt“ wurde früh auch von Hegels Schüler Leopold von Henning kolportiert, vgl. dessen Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung. Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen, Berlin 1824, 135f.
- ²⁹ Vgl. Fischer, Hegels Leben ... 1. Teil, a. a. O., 45.
- ³⁰ Vgl. dazu Hans-Peter Schütt, „Descartes und die moderne Philosophie. Notizen zu einer epochalen Vaterschaft“, in: Selbstverständnisse der Moderne, hg. v. G. Figal und R. P. Sieferle, Stuttgart 1992, 11–41.
- ³¹ Zitiert nach Hermann Glockner, „Johann Eduard Erdmanns Leben und Werke“, in: J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie Bd. 1 (1834), ND Stuttgart 1977, 176. Auch der Göttinger Philosophieprofessor Heinrich Ritter nimmt, nach Hegel, den Topos auf; vgl. über Spinoza in dessen Geschichte der Philosophie Band 11, Hamburg 1852 (= Geschichte der christlichen Philosophie Teil 7, zugleich: Geschichte der neueren Philosophie Teil 3), 276: „Grundsätzlich ist seine Lehre Akosmismus und gehört den pantheistischen Lehren an, welche das Sein der Welt der Idee Gottes opfern möchten. Aber es ist begreiflich, daß kein philosophisches System hiermit zu Stande kommt.“ Zur Kritik des Topos vgl. Immanuel Hermann Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel, Sulzbach 1829, 21841 [ND Aalen 1969], 456ff. und den Rostocker Philosophieprofessor Eduard Schmidt, Umriss zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1839, 233ff. Auch Jäsche greift in seinem Werk Hegels Diktum an, vgl. Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen ... Bd. 2, a. a. O., XLI ff.
- ³² Erdmann, Vermischte Aufsätze, Leipzig 1846, 188.
- ³³ Erdmanns Textsammlung war die erste rein philosophische: G. G. Leibnitii opera philosophica, quae extant latina gallica germanica omnia, 2 Bände, Leipzig und Berlin 1840.
- ³⁴ Karl Thomas, der in Königsberg lebte und dort auch seine Schriften veröffentlichte, war Dozent der Universität, scheint aber lange krank gewesen zu sein. Er starb 1873; vgl. das Vorwort von K. Mayer zur posthum herausgegebenen Schrift Dornige Studien und Versuche. Historische Beiträge zur Philosophie, Langensalza 1875. Erdmanns Rezensionen erschienen 1843 in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik („Schriften über den Spinozismus“, Nr. 76–80, Sp. 606–640) und 1849 in der Halleschen Allgemeinen Literatur-

zeitung (Nr. 93, Sp. 737–742). Zu einer gegen Thomas gerichteten Preisfrage der Philosophischen Fakultät der Leipziger Universität vgl. U. J. Schneider, „Spinoza in der Philosophiegeschichtsschreibung 1800–1850“, in: Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, erscheint Berlin 1994, Anm. 16.

- ³⁵ Thomas, Spinozas Individualismus und Pantheismus, Königsberg 1848, 17, 31. Seiner These widersprechende Sätze Spinozas wehrt Thomas mit dem hermeneutischen Hinweis auf Spinozas Rede „ad captum hominem“ ab, was Erdmann wiederum unzulässig erscheint; vgl. Erdmanns Rezension in der Allgemeinen Literaturzeitung Halle, a. a. O., 741. Vgl. gegen Thomas und Erdmann die gründliche Arbeit von Karl Hebler, Spinozas Lehre vom Verhältnis der Substanz zu ihren Bestimmtheiten, Bern 1850. Hebler hatte in Berlin studiert und arbeitete im Berner Erziehungsdepartement.
- ³⁶ Erdmann, Vermischte Aufsätze, a. a. O., 190f.
- ³⁷ F. A. Trendelenburg, Über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg, Berlin 1850; vgl. auch ders., „Über den letzten Unterschied philosophischer Systeme“, in: Historische Beiträge zur Philosophie Bd. II, Berlin 1855.
- ³⁸ Vgl. Winfried Schröder, Art. „Pantheismus“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 7, Basel 1989, Sp. 59–63.
- ³⁹ Vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie im Urteil der Jahrzehnte 1852–1924, Heidelberg 1924 und H. Glockner, „J. E. Erdmanns Leben und Werke“, a. a. O., 179, 181.
- ⁴⁰ Vgl. U. J. Schneider, „Bibliography of Nineteenth-Century Histories of Philosophy in English, French and German“, in: History of Historiography 21, 1993, 141–169.