

lysiert K. mit Hilfe der Mereologie, wie sie beispielsweise von Tarski und Goodman im letzten Jhd. entwickelt worden ist. Wer mit moderner Logik und Mathematik nicht vertraut ist, wird sich mit der Rekonstruktion nicht immer leicht tun. Zum Verständnis der Argumente müssen der Leser und die Leserin beispielsweise wissen, was unendliche Summen und Grenzwerte sind. Daß mit einer solchen Rekonstruktion des Platontextes allerdings nicht einfach sachfremde Kategorien in den Platontext hineingetragen werden, zeigt K. daran, daß Platon selbst der Umgang mit unendlichen Summen nicht fremd gewesen ist. So zeigen beispielsweise antike Bestimmungen des Kreisumfangs und der Kreisfläche, daß der Sache nach unendliche Summen bekannt gewesen sind. Das bedeutet natürlich nicht, daß Platon eine Theorie der Mereologie gehabt hat, sondern lediglich, daß er mereologische Prinzipien auf konkrete Probleme anwenden konnte. Ein zweites Beispiel: In seiner Interpretation des *Lysis* unterscheidet K. zwischen zwei Formen des Strebens: Die erste Form, das Lieben, beruht auf dem intrinsischen Gut des Angestrebten, die zweite Form, das Begehren, auf einem Mangel, der ausgeglichen werden muß; das Gute, das hier angestrebt wird, ist nur ein subjektives Gut. Wie sich das intrinsische und das subjektive Gut zueinander verhalten, thematisiert Platon, K. zufolge, erst in späteren Dialogen.

Eine dreibändige Gesamtdarstellung der Dialoge Platons zu schreiben provoziert den Vergleich mit der ebenfalls dreibändigen Einführung in die Dialoge Platons von Paul Friedländer aus dem Jahr 1928. Wenn auch die äußere Form der beiden Gesamtdarstellungen ähnlich ist, weil sich beide an den jeweiligen einzelnen Dialogen und nicht an Sachthemen orientieren, so eignet sich K.s Gesamtdarstellung doch weniger als eine erste Einführung in den Inhalt und das Thema des Dialoges. Um sich einen Überblick über den Inhalt und wichtige philosophische Fragestellungen zu verschaffen, ist Friedländers Werk nach wie vor eine wichtige erste Hilfe. K. setzt voraus, daß seine Leserinnen und Leser die Dialoge bereits relativ gut kennen. Er will eine dezidiert *philosophische Interpretation* bringen, die sich zwar am Fortgang des jeweiligen Dialoges orientiert, aber keinen wirklichen Überblick oder eine Zusammenfassung des Inhalts des Dialoges gibt. Wenn ein solcher Überblick doch gegeben wird (z.B. in Form einer Gliederung), dann wird er sehr knapp gehalten, so daß er als eine erste Orientierung für den Lesenden nicht wirklich in Frage kommt. Insofern ersetzt K.s Werk nicht das Werk von Friedländer. Dazu kommt, daß K. in viel stärkerem Maße als Friedländer die Querverbindungen zwischen den Dialogen betont. Darin liegt gerade eine der Stärken des Werkes. Ein Platonischer Dialog ist nicht nur ein für sich unabhängig von anderen Dialogen zu lesendes Werk, sondern steht in Verbindung zu Fragestellungen und Lösungsvorschlägen, die in anderen Dialogen gemacht werden. Diese Querverweise arbeitet K. deutlicher als Friedländer heraus, und allein schon diese Verweise setzen ein Verständnis anderer Dialoge voraus. K.s Darstellungen sind sehr klar geschrieben, es sind vertiefende Interpretationen der Dialoge, die ihren Platz zwischen einer Darstellung, wie wir sie von Friedländer her kennen, und einem stärker an der Forschungsdiskussion orientierten Fachaufsatz, haben. Damit ist freilich auch die Gefahr gegeben, daß das Werk leicht übersehen werden könnte. Es ist für den Novizen der Platonischen Dialoge ein wenig zu schwer und für den Fachmann doch zu wenig detailliert.

M. BORDT S. J.

SCHMIDT, AXEL, *Natur und Geheimnis*. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik (Alber Symposion, Band 119). Freiburg/München: Karl Alber 2002. 431 S., ISBN 3-495-48078-1.

Der Untertitel kann wohl jeden potentiellen Leser darüber nachdenken lassen, ob er einem so extrem weit gesteckten Vorhaben folgen könne. Von „moderner Physik“ nehmen viele Menschen an, daß sie damit nicht viel anfangen können. Und zur Ausbildung oder dem Beruf eines Physikers oder Naturwissenschaftlers gehört Duns Scotus und seine Philosophie am allerwenigsten. Andererseits hat es sich bei vielen Theologen und manchen Philosophen bereits herumgesprochen, daß ein zutreffendes Verstehen der Welt und des Menschen in ihr ohne die moderne Physik nicht gelingen kann, und viele Physiker erkennen die Schwächen einer Philosophie, die über die Wissenschaft des

19. Jhdts. nicht erkennbar hinausgelangt ist und die in der Gestalt des Naturalismus ebenfalls weder ein zutreffendes Verstehen der Welt noch des Menschen in ihr bieten kann und die darüber hinaus unfähig ist, der menschlichen Existenz Sinn vermitteln zu können. Diese Besprechung soll Mut dazu machen, sich diesem nicht leicht zu lesenden Werk trotz der erwähnten Vorbehalte zu stellen. Aus dem sehr umfangreichen Inhalt kann nur einiges vorgestellt werden, und für den Leser bleibt noch vieles zu entdecken.

Teil I betrachtet die moderne Physik mit den Schwerpunkten Relativitäts- und Quantentheorie. Der zweite, doppelt so umfangreiche theologisch-philosophische Teil widmet sich einer Aufarbeitung der scholastischen Theologie, im ersten Abschnitt der Deutung des Sagbaren und im zweiten dem Unsagbaren. Am Schluß wird der mögliche Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft betrachtet.

Der Autor zeigt, daß die beiden extremen Sichtweisen der antiken Philosophie (Heraclit und Parmenides) bis heute auch in den Naturwissenschaften wirksam geblieben sind. Die erstere bezeichnet Schmidt (= S.) als die essentialistische. „Der Essentialismus weiß um die Inhaltsleere allgemeinsten Kategorien. Aber er kennt auch den Erfolg des begrifflichen Denkens“ (21). Deshalb ist sein Ziel die Zerlegung des Vorgefundenen, eine immer weitergehende Analyse in der Hoffnung einer vollständigen Erfassung der Wirklichkeit. Paradigmatisch wird dies in der Relativitätstheorie sichtbar. Die holistische Sicht verweist hingegen auf das Konventionelle einer jeden Zerlegung. Dies kann so weit gehen, selbst Begriffe als Teil der einen Natur zu verstehen. Sie wird von S. an der Quantentheorie exemplifiziert, die für die Argumentation des Werkes von besonderer Bedeutung ist. Wesentlich ist für ihn ebenfalls die komplementäre Struktur der Physik, die es nicht erlaubt, deren Naturbetrachtung auf einen dieser beiden Aspekte zu beschränken, ohne Wesentliches zu verlieren.

Im Einstieg in die Relativitätstheorie wird an die lebensweltlich fundamentale Unterscheidung zwischen dem Raum und dem existentiellen Aspekt der Zeit erinnert, der uns ein „Bewegen in ihr“ unmöglich macht. Dem schließt sich eine klare Diskussion der Relativität räumlicher Beschreibungen an, die einen ersten historischen Höhepunkt in der Leibniz-Clarke-Diskussion hatte, in der Leibniz einen essentialistischen Standpunkt gegen die Idee des absoluten Raumes verteidigte. Dann werden die raum-zeitlichen Transformationen der Physik von der Galilei- über die Lorentztransformation und das Zwillingsparadoxon anschaulich und auch für Nichtphysiker verständlich erläutert. In der allgemeinen Relativitätstheorie ist keineswegs jede beliebige Bewegung gleichwertig zu jeder anderen, so die realistisch unmögliche Interpretation eines rotierenden Bezugssystems als reines Schwerfeld. S. diskutiert dann gründlich die essentielle Struktur der Relativitätstheorie und zeigt, daß dennoch dahinter die existentiellen Bezüge des Zeitlichen sichtbar werden können.

Die Weltsicht der Quantentheorie neigt der holistischen Beschreibung zu. Sie wird zu Recht als innere Kritik der Physik am Objektivitätsideal und Gesetzesbegriff vorgestellt. S. orientiert sich an C. F. v. Weizsäckers Analyse, mit der die Unmöglichkeit einer konsistenten klassischen Physik begründet wird, d. h. einer Physik, in der es keinen objektiven Unterschied zwischen Fakten und Möglichkeiten gibt und in der deshalb die Zeit zu einem bloßen Parameter reduziert wird. Mit einer klaren Analyse des Quantenparadeexperimentes (Doppelspalt) und der Kopenhagener Deutung wird dann diese Theorie erläutert. Dabei handelt es sich nicht um eine dialektische Einheit des Gegensätzlichen, sondern um zukünftige Möglichkeiten gegensätzlicher Alternativen. Die Unbestimmtheit stellt nicht nur den grundlegenden Zug der Quantentheorie dar, sondern ist auch, wie S. erläutert, Voraussetzung für die Möglichkeit realer Wechselwirkungen, ohne dabei notwendige Resonanzbedingungen ideal erfüllen zu müssen. Eine physikalisch zentrale Argumentation zeigt die Unmöglichkeit, jeweils aus dem essentiellen oder dem existentiellen Aspekt allein das Wirkliche verstehen zu können. Mehr über die naturwissenschaftlichen Aspekte dieser „Schichtenstruktur“ kann man im Quantenbuch des Rez. finden. S. weist darauf hin, daß eine solche Einsicht in die Struktur der Naturbeschreibung nicht erzwungen werden kann und so auch andere Interpretationen der Quantentheorie existieren. Sie beruhen z. B. bei der Viele-Welten-Interpretation auf der Aufblähung des Begriffs der Wirklichkeit, bei der sämtliche Möglichkeiten als wirklich definiert werden und „Wirklichkeit“ ihren Sinn verliert.

Die subtile Analyse des Meßprozesses ist nicht leicht zu lesen; dennoch wird man nachvollziehen können, daß „die Quantentheorie vor Augen führt, daß unser Begreifen mittels differenter Begriffe an Grenzen stößt“. Entweder beschreibt man eine Abfolge von Ereignissen, ohne deren zeitlichen Zusammenhang fassen zu können, oder man beschreibt theoretisch die zeitliche Entwicklung, ohne zu realen Ereignissen gelangen zu können. S. schließt seine Ausführungen zur Quantentheorie mit einer Betrachtung zu deren Holismus, der sogar die Denkmöglichkeit eröffnet, die Existenz irreversibler Fakten in Frage zu stellen.

Der zweite Teil des Buches befaßt sich mit scholastischen Modellen an den Grenzen des Begriffes, wie sie von Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus entwickelt wurden.

Um eine Synthese der beiden zu extremen Positionen des Heraklit und des Parmenides zu erreichen, hat die Scholastik die rationale Lösung des Aristoteles aufgegriffen, die mit dem Begriff und dem Syllogismus einen Primat des Allgemeinen vor dem Singulären, des Notwendigen vor dem Kontingenten und des Ewigen vor dem Zeitlichen setzt.

In der essentialistischen und der holistischen Deutung wird die Wirklichkeit entweder für sagbar oder für unsagbar gehalten. Die sokratische Einsicht: „Ich weiß, daß ich nichts weiß“, ist aber weder reines Unwissen noch ein umfassendes Wissen, sondern ist ein Wissen um die Grenze des Wissens. „Um die Grenze des Wissens ... bestimmen zu können, muß man das Unsagbare doch irgendwie sagen können (131).“

Im dritten Paragraphen geht es um idealen Sinn und realen Bezug, um das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit bei Thomas und Scotus. Diese beiden Denker, so S., haben einen jeweils verschiedenen Schwerpunkt der Blickrichtung. Thomas setzt beim realen Sein ein und muß erklären, wie trotz der Dynamik mit ihrem ständigen Wechsel ein zeitüberschreitender Begriff möglich wird. Scotus muß, vereinfacht gesagt, begründen, inwieweit Begriffe die Wirklichkeit nicht lediglich konstruieren, sondern tatsächlich erreichen.

S. stellt dar, daß Thomas die Form aus den jeweils konkreten Einzeldingen abstrahiert, die dann die Einheit des Dinges garantiert. Aus dem sinnlich Wahrgenommenen abstrahiert der Intellekt die substantielle Form, die dann durch den Begriff unabhängig vom konkret Seienden betrachtet werden kann. Der Begriff zerlegt die Wirklichkeit und kann wegen seiner Allgemeinheit den Einzelfall nicht erfassen. Damit erweist sich die Wirklichkeit letztendlich als durch den Begriff nicht einholbar. Im Urteil kehrt man dann zum Konkreten und damit zur Wirklichkeit zurück. Dagegen wendet sich Scotus mit der Frage, wieso das Urteil angemessener sein kann als der Begriff. Die Wirklichkeit muß im Begriff bereits repräsentiert sein, zumindest in gewisser Weise, wenn wir nicht einem reinen Konventionalismus anheimfallen wollen. Wie aber kann zwischen dem Allgemeinbegriff und dem Einzelding vermittelt werden? Seine Antwort darauf ist, daß es für ein Ding eine vom Verstand unabhängige Einheit gibt. Das ermöglicht unterschiedliche Grade der Verschiedenheit, und Allgemeinbegriffe sind dann nicht lediglich intellektuelle Willkürprodukte.

Diese so begründete reale Einheit ist die *natura communis*, die zwischen dem realen Einzelding und dem idealen Begriff vermittelt.

Die *natura communis* liegt jedem an der Wirklichkeit orientierten Erkenntnisakte zugrunde. Mit dieser Unterteilung wird es Scotus möglich, zwischen *intentio prima* und *intentio secunda* zu unterscheiden und damit – so S. – auch zwischen Logik und Metaphysik. Eine Vermittlung zwischen essentialistischem und holistischem Extrem gelingt Scotus durch verschiedene Grade von Einheit, so daß eine Einheit niedriger Stufe in einer höheren Stufe eine Unterscheidung – *distinctio* – offenbaren kann (146). Die *distinctio formalis* erlaubt eine verstandesunabhängige Differenzierung, die dennoch eine reale Untrennbarkeit nicht ausschließt. Für den Naturwissenschaftler schwer nachvollziehbar ist, daß die Einheit und Einfachheit des Erkannten an der Einheit des Erkenntnisaktes festgemacht werden soll.

S. zeigt schließlich, daß die *distinctio formalis* eine vermittelnde Rolle zwischen Realem und Idealem, zwischen Platonismus und Nominalismus spielen kann (155). Er zeigt, wie Thomas und Scotus die reale Einheit der individuellen Substanz zusammen mit ihrer formal-begrifflichen Analysierbarkeit zu denken versuchen, ohne der nominalistisch-

holistischen Dichotomie von Sein und Denken bzw. einer essentialistischen Ver begrifflichung des Seins zu verfallen. Scotus leistet dies durch ein konsequentes Durchdenken der Tragfähigkeit der durch Abstraktion gewonnenen Begriffe, die wirkliche Sachhalte zum Inhalt haben müssen. Dabei ist das Formal-Allgemeine nicht als solches realitätssetzend. Zur Konstitution realer Einheit bedarf es daher eines eigenen Prinzips, das seinerseits außerhalb des begrifflich Faßbaren liegen muß. S. betont, daß mit Scotus' Unterscheidung zwei in gegenseitiger Spannung stehende metaphysische Einsichten zugleich bewahrt werden können: die Einsicht in die Intelligibilität des Seienden als eine seiner transzendentalen Bestimmungen und zum anderen die in die Andersartigkeit des Seins gegenüber dem Denken. (172 f.). An dieser Stelle aber wird ein modernes Denken, das Quantentheorie und Evolution kennengelernt hat, nachfragen, wieso diese Andersartigkeit „unaufhebbar“ sein soll. Es sei bereits hier darauf verwiesen, daß S. im Schlußkap. klarstellt, daß Scotus' Denken gerade die Dichotomie dieser dogmatischen Sentenz überwindet (367).

Die *distinctio formalis* ist bei Scotus nicht ein Drittes zwischen Denken und Sein. S. führt aus, „das Sein bleibt vom Gedachtsein unterschieden, aber es birgt einen Aspekt, der dem Modus des Gedachtseins angemessen ist. Dieser Aspekt des Gedacht-werden-Könnens ist im Wirklichsein enthalten und zugleich von ihm formal different (191 f.).“ Der Abschnitt schließt mit einer Auseinandersetzung mit der Gerichtetheit des Geistigen und seiner Erstreckung auf den Gegenstand sowie mit der Rolle der Abstraktion für die begriffliche Erkenntnis.

Der zweite Abschnitt über das Unsagbare untersucht diejenigen Aspekte, die sich dem fixierenden Begriff entziehen. S. zitiert die antiken und mittelalterlichen Konzepte, die sinngemäß konstatieren, „das Individuum ist unsagbar“ (235). Hier schließt sich für den Rez. eine naturwissenschaftliche Assoziation an: Ein reiner Zustand eines Quantensystems kann in seiner Individualität nur von demjenigen gewußt werden, der ihn selbst produziert hat. Die damit naturgesetzlich erwiesene Unmöglichkeit einer zugleich vollständigen und objektiven Kenntnisnahme scheint mir eine moderne Entsprechung dieser klassischen These zu sein. Allerdings – so auch S. (243) – darf ein solch reiner Zustand nicht mit der Vorstellung einer Individualität der Quantenobjekte verbunden werden, sind doch alle Elementarteilchen der gleichen Sorte prinzipiell ununterscheidbar, d. h., sie können nicht einmal durch einen jeweils verschiedenen Ort gekennzeichnet werden. Dem entspricht in gewisser Weise die Aussage von Scotus, daß die Materie nicht der Grund der Individuation sein kann (259). Die Argumentation mit dem Materiebegriff ist allerdings schwierig, weil sich zumindest in der Physik seit der Quantenmechanik „Materie“ wohl zum unklarsten von allen Begriffen entwickelt hat.

Die Unsagbarkeit des Individuums bedeutet nicht dessen Unerkennbarkeit. In seiner Ganzheit ist es „erstlich“ erkennbar (296) – in der intellektuellen Anschauung. Danach kann es durchaus in einem Begriff repräsentiert werden, aber dieser erfährt dann das Einzelding nicht in seiner Konkretheit, sondern in allen seinen Möglichkeiten.

Die Reduktion der Wirklichkeit auf deterministische Kausalzusammenhänge erlebte einen Höhepunkt im 13. Jhd. (308). Dem setzt Scotus die Differenzierung in gesetzlich-naturhafte und spontan-freie Kausalität entgegen (321). Die damit möglich werdende Verteidigung eines freien Willens wird von S. in Beziehung zu den Erkenntnissen der Quantentheorie gestellt (328). Er zieht dafür auch Kants Unterscheidung zwischen der Analyse eines Begriffes und seiner Verbindung zur anschaulichen Wirklichkeit heran. Scotus hat bereits einen Begriff von Kausalität entwickelt, der über den des deterministischen Chaos entscheidend hinausgeht (336). Er sieht Kontingenz gegeben, wenn es eine gleichzeitige Möglichkeit zu gegensätzlichen Alternativen gibt. S. untersucht die theologischen Konsequenzen aus diesem Ansatz Scotus'.

Die Feststellung, daß sich Natur und Freiheit komplementär verhalten, leitet zum Schluß über und eröffnet einen möglichen Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. S. stellt klar, daß es für den Begriff, der aus der Existenz abstrahiert wird, keinen Weg zurück zur Existenz, sondern nur zur Möglichkeit gibt (360).

S. erinnert daran, daß sich in der Quantentheorie die Entstehung der Fakten als kontingent erweist, und untersucht, ob deswegen die holistische Alternative unabweisbar wird. Er zeigt (366–376), daß mit der Scotischen Philosophie sowohl der Leibnizsche

Gedanke des Individualbegriffes als essentialistisches Extrem als auch der holistische Rückzug in den Konventionalismus vermieden werden können, denn Scotus hebt mit seiner Lehre der *natura communis* die dogmatische These der Dichotomie von Denken und Sein auf, die den Konventionalismus unausweichlich werden lassen würde. Wenn man naturalistisch voraussetzt, daß die Natur kausalen Gesetzen unterliegt, ist dies unvereinbar mit einer radikal individuell gedachten Natur. Die Verbannung des Allgemeinen in den Bereich des nur Logischen läßt die Naturwissenschaft, die stets eine empirische Basis beanspruchen muß, unverständlich werden. S. weist darauf hin, daß mit Scotus erstmals die Vorherrschaft der begrifflichen Erkenntnis abgelöst wird durch das Primat der intellektuellen Anschauung. Das Existierende ist durch kein allgemeines Gesetz ableitbar. Wie der Rez. an anderer Stelle zeigen konnte, werden die Konsequenzen einer solchen Einsicht vor allem in der Kosmologie noch weitgehend ignoriert.

Das Werk schließt mit einer Reflexion über die Bedeutung der Physik für die Theologie. Die Natur ist, soweit sie gesetzhaft begreifbar ist, indifferent zu Alternativen, und die Theologie muß somit nicht zur Abwehr des naturalistischen Mißverständnisses ins Transzendente flüchten. Eine Konkurrenz von Gnade und Natur ist nicht denknotwendig.

Resümee: Die Emanzipation der Naturwissenschaften von einer zu herrschsüchtigen Theologie war gewiß notwendig, hat aber die Verbindungen der menschlichen Existenz zur Transzendenz gekappt. Die heute spürbare metaphysische Verwahrlosung schreit nach einer Rückbewegung des Pendelausschlages, die aber die positiven Seiten der empirischen Naturerkenntnis nicht fundamentalistisch aufs Spiel setzen darf. S.s Untersuchungen zeigen, welche Denkwege ergriffen werden können, um zu einer neuen Einheit der Weltwahrnehmung gelangen zu können, die uns nicht vor eine unerträgliche Alternative zwischen Naturwissenschaft und sinnerfüllter Existenz stellt.

Zum Schluß eine dringende Bitte an den Autor: Das Werk als Habilitationsschrift an einer geisteswissenschaftlichen Fakultät hat deren strengen Anforderungen zu genügen. Sein Beitrag zur geistigen Auseinandersetzung sollte aber nicht auf Rezipienten beschränkt bleiben, für die u. a. die flüssige Beherrschung des Griechischen und Lateinischen selbstverständlich ist. Daher sollte eine Ausarbeitung der zentralen Gedanken für einen breiteren Kreis möglicher Adressaten konzipiert werden. Ein Einbeziehen der individual- und geistesgeschichtlichen Situation würde ein solches Buch auch außerhalb des universitären Wissenschaftsbetriebes sehr attraktiv werden lassen. TH. GÖRNITZ

KANT, IMMANUEL, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth (Philosophische Bibliothek; 545). Hamburg: Meiner 2003. 368 S., ISBN 3-7873-1618-3.

Für das Studium der Philosophie Kants dürfte eine der am besten geeigneten und tatsächlich viel verwendeten Editionen diejenige der traditionsreichen „Philosophischen Bibliothek“ sein. Zu Beginn des 20. Jhdts. begann Karl Vorländer mit anderen zeitgenössischen Gelehrten an der Herausgabe der Werke Kants mitzuwirken, die freilich von Anfang an in der „grünen Reihe“ präsent waren. Von da an wurden die Bde. Kants in der „Philosophischen Bibliothek“ eng mit dem Namen Vorländers verknüpft, auch wenn er nicht der einzige Herausgeber der nach und nach (ohne daß, wie es scheint, ihnen der Plan einer regelrechten „Gesamtausgabe“ zugrunde liegen würde) erscheinenden Werke war. Von dieser Reihe sei hier nur die bekannte 1926 von Raymund Schmidt besorgte Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft genannt.

Die Bde. Kants bei der Philosophischen Bibliothek zeichnen sich (allerdings in jeweils verschiedener Weise für die einzelnen Werke) durch ein leserfreundliches Schriftbild aus sowie durch sorgfältig bereitgestellte Texte, Einleitungen, Anmerkungen, Indices und Literaturverzeichnisse. In ihnen findet der an einem ersten Studium der Philosophie Kants Interessierte ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument. Was die Religionsschrift anbelangt, hat Vorländer 1903 die dritte Auflage herausgegeben. 1919 folgte die vierte mit einer neu bearbeiteten Einleitung. 1956 löste eine umfangreichere Einleitung von Hermann Noack, die vor allem Kants religiöse Entwicklung nachzeichnete, zum großen Teil