



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Review: Kant und die Philosophie des Geistes: Zu neuen Büchern über Geist und Subjekt bei Kant

Author(s): Marcus Willaschek

Review by: Marcus Willaschek

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 51, H. 3 (Jul. - Sep., 1997), pp. 471-485

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20483884>

Accessed: 16-02-2016 17:40 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

BERICHTE

Marcus Willaschek, Münster

Kant und die Philosophie des Geistes Zu neuen Büchern über Geist und Subjekt bei Kant

Andrew Brook: *Kant and the Mind*, XII + 327 S., Cambridge Univ. Press, Cambridge 1994.

Heiner Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, IX & 430 S., Meiner (Kant-Forschungen Band 7), Hamburg 1996.

Alejandro Rosas: *Kants idealistische Reduktion. Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealismus*, 189 S., Königshausen und Neumann, Würzburg 1996.

Die Philosophie des Geistes ist eine florierende Disziplin, in der es neben alten und neuen Fragen im Umkreis des Leib-Seele-Problems unter anderem um die Intentionalität mentaler Zustände, um Subjektivität und Selbstbewußtsein und um die Strukturen kognitiver Prozesse geht.¹ In der „Dekade des Gehirns“ hat sie nicht zuletzt vom anhaltenden Boom einer integrierten Kognitionswissenschaft profitiert, die neben Informatik, Psychologie und Philosophie auch die Biologie und Neurophysiologie einbezieht. Die damit verbundene Ausrichtung an den Standards und Ergebnissen empirischer Wissenschaften hat zur Folge, daß historische Bezugnahmen und Rückversicherungen in der Philosophie des Geistes nicht sehr hoch im Kurs stehen. Gelegentliche Auftritte haben allenfalls Descartes (zumeist in der Rolle des Buhmanns) sowie Locke, Berkeley und Hume (die etwas besser davonkommen). Seit einiger Zeit scheint auch Aristoteles in den Kanon der relevanten Philosophen aufgenommen zu sein.² Kant da-

¹ Einen Überblick vermittelt Guttenplan (1995); vgl. auch den demnächst in dieser Zeitschrift erscheinenden Literaturbericht zur Philosophie des Geistes von Michael Quante.

² Auch da, wo historische Bezüge überhaupt hergestellt werden, hat dies oft rein ornamentalen Charakter und geschieht meist unter großzügiger Abstraktion von historischen Details. Allerdings gelingt es nur wenigen, wie Jerry Fodor in zwei Sätzen von Hume über Descartes zu Aristoteles – und darüber hinaus zu gelangen: “That mental states have both representational contents and causal powers is, as I say, not a new idea. For example, Hume had it. (I expect he got it from Descartes and Descartes got it from Aristotle. I don’t know who it was that invented it; probably someone who lived in a cave.)” (Fodor 1994, 84)

gegen hat als historischer Bezugspunkt in der Philosophie des Geistes bisher kaum eine Rolle gespielt. Dem entspricht die Tatsache, daß umgekehrt die Themen der Philosophie des Geistes in der Kant-Forschung längere Zeit nur ein Schattendasein fristeten.

Der Grund für diese wechselseitige Nichtbeachtung liegt auf der Hand: Auch für Kant selbst hat das, was man heute zur Philosophie des Geistes zählt, nicht ausdrücklich im Mittelpunkt seines Interesses gestanden. Sein Hauptwerk zur theoretischen Philosophie stellte Kant unter die Leitfrage, wie synthetische Urteile a priori möglich seien – ein erkenntnistheoretisches Problem. Dennoch ist die *Kritik der reinen Vernunft* kein rein erkenntnistheoretisches Werk, denn Kant konnte seine Ausgangsfrage nur im Rahmen einer genauen Untersuchung des menschlichen Denkvermögens und seiner Reichweite beantworten. Weite Teile der *Kritik der reinen Vernunft*, in *intentio recta* eine Abhandlung über die Methode der Metaphysik, gerieten so in *intentio obliqua* zu einer Übung in Philosophie des Geistes. Zu den bekanntesten Beispielen für diese (manchmal als „transzendente Psychologie“ bezeichnete) Seite der *Kritik der reinen Vernunft* zählen Kants detaillierte Analysen unserer kognitiven Fähigkeiten („Vermögen“); seine Lehre der vorbegrifflichen Ordnungsstrukturen („Anschauungsformen“), in die alle sinnlichen Daten eingefügt werden, bevor sie verschiedene Stufen der Verarbeitung („Synthesis“) durchlaufen; seine Auffassung von Begriffen als Regeln zur Verknüpfung sinnlicher Daten; und seine Einsichten in die Struktur von Bewußtsein und Selbstbewußtsein.

Allerdings stehen wir nun vor einem Dilemma: Um Kants Werk als einen Beitrag zur Philosophie des Geistes verstehen zu können, muß man die relevanten Theoreme aus ihrem erkenntnistheoretisch-methodologischen Kontext herauslösen. Je besser dies aber gelingt, desto zweifelhafter wird ihre erkenntnistheoretische Relevanz. Es erscheint nämlich fraglich, ob eine „deskriptive“ Disziplin wie die Philosophie des Geistes (die fragt, wie unser Geist tatsächlich beschaffen ist und wie er funktioniert) etwas zur *Begründung* der Gültigkeit unserer Urteile und Aussagen beitragen kann. Die Interpretation Kants als Theoretiker des Mentalen zieht so jenen Fundamenteinwand gegen seine Erkenntnistheorie nach sich, der als „Psychologismusvorwurf“ bekannt ist.

Lange Zeit hat sich die Mehrzahl der Kantinterpreten deshalb auf die Seite des Erkenntnistheoretikers Kant gestellt und seine Philosophie des Geistes darüber vernachlässigt. Das gilt, jedenfalls im Vergleich mit anderen Aspekten der Kantischen Philosophie, auch für Kants einzige *direkte* Auseinandersetzung mit Fragen der Philosophie des Geistes, die sich im Paralogismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* findet. Kant geht es dort allerdings in erster Linie um die Kritik an rationalistischen *Argumenten* für die Unsterblichkeit der Seele. Mit Blick auf die damit verbundene inhaltliche Frage, ob wir nun über eine substantielle, einfache (nicht materielle) und daher unsterbliche Seele verfügen oder nicht, bemüht sich Kant (jedenfalls im Kontext seiner theoretischen Philosophie) um strenge Neutralität. Die für das Leib-Seele-Problem entscheidende

Frage nach dem „Kommerzium“ zwischen Leib und Seele meint Kant vor diesem Hintergrund mit einem kurzen Hinweis auf seinen transzendentalen Idealismus vom Tisch wischen zu können. (Leib und Seele sind danach lediglich unterschiedliche Arten von *Vorstellungen*, deren Zusammenhang keine Rätsel aufgibt; vgl. *KrVB* 427/428).

Selbstverständlich hat es neben einer Reihe von Arbeiten zum Paralogismus auch andere Auseinandersetzungen mit einzelnen Aspekten der Kantischen Philosophie des Geistes gegeben. So haben Autoren wie Prauss (1970), Hoppe (1983) oder Aquila (1983) (auf jeweils sehr unterschiedliche Weise) Kant als Intentionalitätstheoretiker gelesen. Ausgelöst vor allem durch die Beiträge Henrichs (1966, 1976) hat eine intensive Auseinandersetzung mit Kants Konzeption von Bewußtsein und Selbstbewußtsein stattgefunden (vgl. u. a. Becker 1984, Sturma 1985 und Mohr 1991). Aber erst die Arbeiten von Ameriks zum Paralogismus (1982) und von Kitcher über Kants „transzendente Psychologie“ (1990) haben Kants Begriff des Geistes ausdrücklich in den Mittelpunkt ihres Interesses gestellt und damit eine Wiederentdeckung der Kantischen Philosophie des Geistes eingeleitet. (Kitcher wendet sich unter anderem mit überzeugenden Argumenten gegen den Vorwurf des Psychologismus.)³ Weitere Zeugnisse dieser Trendwende sind z. B. die Bücher von Powell (1990) und Waxman (1991). Strawsons einflußreiches Verdikt, bei Kants „*transcendental psychology*“ handle es sich um eine Phantasiewissenschaft (Strawson 1966, 32), scheint seine Verbindlichkeit verloren zu haben.⁴

Zwei der hier zu besprechenden Bücher (die von Rosas und Brook) stehen deutlich unter dem Eindruck dieser Wende in der anglo-amerikanischen Kant-Forschung. Alle drei Bücher behandeln im wesentlichen dieselbe Thematik: Kants positiven Beitrag zur Philosophie des Geistes und der Subjektivität. Dennoch haben sie kaum etwas miteinander gemein, denn sie verkörpern drei grundlegend unterschiedliche Einstellungen zu historischen Werken in der Philosophie: Klemme liest Kant *historisch*; ihm geht es um ein genaues Verständnis Kants, das sich an dessen eigenem Problemhorizont orientiert. Rosas dagegen konfrontiert Kant mit einem *zeitlosen* metaphysischen Problem (dem des Zusammenhangs zwischen Körper und Geist), um zu zeigen, daß Kants „offizielle“ Lösung nicht seine beste Antwort darstellt. Brook schließlich betrachtet Kant wie einen Zeitgenossen, von dem man Antworten auf unsere gerade *aktuellen*

³ Sie begegnet ihm v. a. mit ihrer Unterscheidung zwischen einem in der Tat verfehlten „strong psychologism“ und einem unproblematischen „weak psychologism“. Letzterem zufolge gilt lediglich: „psychological facts may be important to philosophical or normative claims, even though they cannot establish such claims“ (Kitcher 1990, 9). Auf mehr als diese plausible These sei Kant nicht festgelegt.

⁴ Einen ausgezeichneten Überblick über die Entwicklung der Auseinandersetzung mit Kants Philosophie des Geistes gibt Watkins (1995).

Fragen in der Philosophie des Geistes erwarten darf.⁵ Ich werde nun auf jedes dieser Bücher, jedoch in umgekehrter Reihenfolge, etwas näher eingehen.

I. Andrew *Brook* lehrt als Philosophieprofessor an der Carleton Universität in Ottawa und leitet dort ein Institut für interdisziplinäre Studien. Interdisziplinär ist auch der Ansatz seines Buches, in dem es ihm darum geht, Kants Werk als Beitrag zur Kognitionswissenschaft zu lesen. Viele von Kants „Entdeckungen“ in der Philosophie des Geistes, so Brook, seien nicht nur durch neuere Forschungen nicht überholt, sondern warteten immer noch auf eine angemessene Berücksichtigung in der kognitionswissenschaftlichen Forschung. Deshalb bemüht sich Brook in den ersten vier Kapiteln seines Buches, Kants Einsichten zunächst einer mit Kant wenig vertrauten, an der aktuellen Forschung interessierten Leserschaft nahezubringen. Er löst dazu, ähnlich wie bereits Kitcher, die Kantischen Theoreme aus ihrem primär erkenntnistheoretischen Kontext und behandelt sie als Beiträge zu einer im Prinzip empirisch überprüfaren Theorie kognitiver Prozesse. Brook kann so zeigen, daß Kants Theorie des Subjekts und seine Auffassungen über Bewußtsein und Selbstbewußtsein (Brook spricht von „awareness“ und „selfawareness“) auf Probleme reagieren und Einsichten enthalten, die auch für die Kognitionswissenschaften relevant sind, dort jedoch zum Teil nicht genügend beachtet werden. Das gilt besonders für Kants Erklärung der synchronen Einheit des Bewußtseins durch Akte der Synthesis. (Letztere bringt Brook, allerdings etwas vage, mit der stufenweisen Verarbeitung von Sinnesreizen im Gehirn in Verbindung, vgl. 35). Dementsprechend steht die von Kant so genannte „subjektive Deduktion“ (A XVII), d. h. die subjektivitätstheoretische Seite der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (nach A), im Mittelpunkt von Brooks Interesse. – Doch Brook geht es nicht nur darum, einige Kantische Lehrstücke in die aktuelle Debatte einzuführen, sondern auch darum, Kants Texte im Lichte aktueller Fragestellungen zu interpretieren. Leider verfolgt Brook beide Ziele nacheinander (letzteres in den Kapiteln 5–10), was etliche Wiederholungen und Überschneidungen zur Folge hat.

In beiden Teilen seines Buches bemüht sich Brook um kritische Distanz zur Kantischen Terminologie. Seine eigenen Wortschöpfungen und deren Abkürzungen (wie „ASA“ für „apperceptive self-awareness“, einem Oberbegriff zu Kants „transzendentaler“ und „empirischer Apperzeption“) machen es dem Leser jedoch nicht gerade leicht, den Bezug zum Kantischen Text zu erkennen. Zudem führt Brook eine Vielzahl von Konzepten ein, die quer zur Kantischen Begrifflichkeit stehen. Dazu gehört auch jener Begriff, den er für den Schlüssel

⁵ Vgl. die Unterscheidung bei Watkins (1995) zwischen Arbeiten, die Kant in seinem historischen Kontext betrachten (z. B. Ameriks 1982), solchen, die Kants Position auf ihre sachliche Überzeugungskraft hin überprüfen (z. B. Aquila 1987, Powell 1990) und solchen, die seine Relevanz für die gegenwärtige Philosophie des Geistes betonen (z. B. Kitcher 1990, Brook).

(„key“) zu Kants gesamter Theorie des Geistes hält (32/33): den der *global representation*. Darunter versteht Brook eine Vorstellung, die selbst wieder Vorstellungen und ihre Gegenstände zum Inhalt hat, und zwar so, daß man sich einzelner dieser Vorstellungen nicht bewußt sein kann, ohne sich zugleich ihres Zusammenhangs mit den übrigen Vorstellungen bewußt zu sein (33). Brook sieht darin eine Erläuterung der Kantischen Rede von einer „allgemeinen Erfahrung“ (*KrV-A* 110). Allerdings läßt der Kontext dieser Stelle bei Kant es sehr zweifelhaft erscheinen, ob mit diesem Ausdruck, wie Brook offenbar annimmt, eine Art ‚Metavorstellung‘ gemeint ist, die alle Vorstellungen einer bestimmten Person zu einem gegebenen Zeitpunkt umfaßt. Da Kant die „allgemeine“ (gemeint ist: alle besonderen Erfahrungen umfassende) Erfahrung mit der Einzigkeit von Raum und Zeit vergleicht, scheint es ihm eher um einen über- bzw. intersubjektiven Begriff von Erfahrung zu gehen, der zudem eine diachrone Komponente enthält (die in Brooks Konzept einer *global representation* ganz fehlt). Dieses Mißverständnis ergibt sich unter anderem daraus, daß Brook Kants transzendentalen Idealismus (in dessen Rahmen der Kantische Erfahrungsbegriff ja erst verständlich wird) offenbar für eine nebensächliche Zutat zu Kants übrigen Ansichten hält (vgl. 18). Da es eine genaue Entsprechung zu Brooks Begriff der *global representation* bei Kant auch an anderer Stelle nicht gibt, paßt also schon Brooks „Schlüssel“ zur Kantischen Theorie nicht so recht in das Schloß des Kantischen Textes.

Dasselbe gilt leider auch für andere der von Brook eingeführten Begriffe. Zwar stellt Brook einige interessante Verbindungen zur aktuellen Diskussion her und versteht es, Kants Ausführungen als Antworten auf heute noch (oder wieder) gestellte Fragen zu präsentieren. Doch trotz des beträchtlichen Aufwandes an theoretischer Apparatur und des erfreulichen Bestrebens, Kants Position so stark und aktuell wie möglich zu machen, geht seine Interpretation der Kantischen Texte häufig an Kants eigenem Problemhorizont und seinen erklärten Absichten vorbei.

In der Sache läuft Brooks Interpretation darauf hinaus, Kant als Vorläufer des Funktionalismus zu lesen. Dieser Position zufolge sind mentale Vorgänge durch ihre Ursachen und Wirkungen (*input* und *output*) sowie durch ein komplexes System von Verarbeitungsregeln charakterisiert. Solche Regeln beschreibt Kant v. a. in der „Transzendentalen Analytik“ der *Kritik der reinen Vernunft* (Brook 119 ff.).⁶ Die funktionalistische Konsequenz, daß ein solches System in ganz unterschiedlicher *hardware* implementiert sein kann, zieht Kant dieser Lesart zu-

⁶ Die Lehre von den Anschauungsformen („Transzendente Ästhetik“) gehört allerdings *nicht*, wie Brook implizit behauptet (2), zur „Transzendentalen Analytik“ – eine der harmloseren der vielen vermeidbaren Ungenauigkeiten seines Buches. So führt Brook z. B. als Belege für seine These, Kant vertrete eine Korrespondenztheorie der Wahrheit, auch solche Stellen an, wo gar nicht von Wahrheit, sondern von „objektiver Gültigkeit“ oder „objektiver Realität“ die Rede ist (98).

folge im Paralogismus-Kapitel (152 ff.). Brook meint deshalb, daß Kants zentrale Einsichten selbst in eine radikal materialistische Theorie des Geistes integriert werden könnten (18/19). Andererseits legt Kant sich Brooks Rekonstruktion zufolge auf die These fest, daß der Geist („the mind, the thing that has representations“, 226) nicht nur Repräsentationen hat, sondern selbst eine Repräsentation *ist* – nämlich die von Brook so genannte „globale Repräsentation“ (223 ff.). Tatsächlich geht Brook so weit zu behaupten, daß es sich bei dieser Repräsentation Kant zufolge um das handelt, was unser Geist „an sich“ ist („the noumenal mind“, vgl. 246, 256).

Funktionalistisch haben Kant zuvor u. a. Sellars, Kitcher und Powell gelesen, an die Brook erkennbar anschließt, von denen er sich aber auch in manchen wichtigen Punkten abgrenzt. So betont er Kitcher gegenüber wiederholt die Wichtigkeit der synchronen Identität des Bewußtseins (122–124; 141–143; 237–242). Neben dem Funktionalismus hat Kant Brook zufolge aber auch eine Reihe weiterer gegenwärtig diskutierter Theoreme vorweggenommen, so etwa Shoemakers Selbstreferenz ohne Selbstidentifizierung im Begriff der transzendentalen Apperzeption (69), Parfits Leugnung personaler Identität in der Kritik am dritten Paralogismus (179 ff.) und Dennetts und Fodors Konzept einer selbst-repräsentierenden Repräsentation im (Brookschen) Begriff der *global representation* (208 f.). Vielleicht reichen manche der von Brook herausgestellten Parallelen nicht ganz so weit, wie dieser annimmt. Dennoch kann er plausibel machen, daß Kants Philosophie des Geistes keineswegs überholt ist und für die aktuelle Forschung durchaus noch Anregungen bereithält. Allerdings könnte es sein, daß es sich bei manchen dieser Anregungen um produktive Mißverständnisse handelt.

II. Alejandro Rosas, der nach langjährigem Deutschlandaufenthalt nun an der Universidad Nacional de Colombia in Bogotá (Kolumbien) lehrt, geht in seinem konzis und klar argumentierenden Buch der Frage nach, ob Kants transzendentaler Idealismus eine Lösung des traditionellen Leib-Seele-Problems erlaubt. Dazu schlägt er zunächst eine höchst originelle Lesart des transzendentalen Idealismus vor, bei dem es sich Rosas zufolge um den Versuch handelt, „explanatorische Konflikte“, d. h. solche zwischen einander widersprechenden Erklärungsprinzipien, dadurch aufzulösen, daß beide Prinzipien unterschiedlichen Perspektiven zugeordnet werden. Kant sah sich Rosas zufolge v. a. mit drei solcher Konflikte konfrontiert: (i) dem zwischen einer Ontologie selbständiger Monaden und einer Ontologie wesentlich raum-zeitlicher Dinge, (ii) dem zwischen einer mentalistischen und einer materialistischen Beschreibung von Handlungen und psychischen Vorgängen sowie (iii) dem zwischen einem „rationalistischen“ Weltbegriff (die Welt ist endlich oder unendlich) und einem „empiristischen“ Weltbegriff (die Welt ist weder endlich noch unendlich, weil sich beides nicht in der Erfahrung feststellen läßt). Die Unterscheidung einer „rationalistischen“ von einer „empiristischen“ Perspektive, die aber beide

denselben Gegenstandsbereich haben, erlaube es Kant, jeweils beide Seiten des Konflikts als gültig anzuerkennen (5 ff.).

Originell an diesem Vorschlag ist zum einen, daß Rosas damit eine einheitliche Beschreibung für Kants unterschiedliche Begründungen des transzendentalen Idealismus zur Verfügung stellt: Die „Transzendente Ästhetik“ (i), das Paralogismus-Kapitel und die Auflösung „Freiheitsantinomie“ (ii) wie auch die Auflösung der beiden „mathematischen“ Antinomien (iii) lassen sich laut Rosas als Antworten auf „explanatorischer Konflikte“ verstehen, die sich Kant zufolge nur durch den transzendentalen Idealismus lösen lassen. Zum anderen versteht Rosas die Unterscheidung zwischen den beiden Perspektiven nicht, wie die meisten Vertreter der sogenannten „Dual-Aspect“-Interpretation (vgl. Prauss 1974, Allison 1983), als ontologisch neutral, sondern in einem „realistischen“ Sinn: Die Wirklichkeit verfügt demnach neben ihren raum-zeitlichen Eigenschaften (qua „Erscheinung“) zusätzlich über nicht-empirische, rein „intelligible“ Eigenschaften (qua „Ding an sich“) (16 ff., 129).

So interessant und in vieler Hinsicht erhellend diese Charakterisierung des transzendentalen Idealismus auch ist, hat sie jedoch gravierende Gründe gegen sich: Zunächst kann sich die einheitliche und höchst abstrakte Beschreibung der Ausgangsprobleme (Raum-Zeit-Lehre, Leib-Seele-Problem, Antinomien) als explanatorischer Konflikte nicht auf Kants eigene Einschätzung stützen, ja muß sich von ihr sogar gelegentlich „distanzieren“ (16). Rosas kann daher nicht beanspruchen, Kants eigenes Verständnis der Funktion des transzendentalen Idealismus zu exponieren, sondern nur, eine Kant selbst verborgen gebliebene Grundstruktur herauszuarbeiten. Doch wie plausibel ist diese Struktur? Rosas muß annehmen, daß nach Kant die beiden konfligierenden Prinzipien, deren Vereinbarkeit der transzendente Idealismus erklären soll, *a priori gültig* sind (weil sonst der Schluß auf den transzendentalen Idealismus als notwendige Bedingung ihrer Vereinbarkeit nicht gültig wäre). Mit Blick auf die erste und zweite Antinomie heißt das zum Beispiel, daß sowohl ein „rationalistischer“ wie auch ein „empiristischer“ Weltbegriff *berechtigt* sind. Auch die „Transzendente Ästhetik“ setzt Rosas’ zufolge die Richtigkeit einer Ontologie selbständiger Monaden voraus.⁷ Kant wäre also auf die Behauptung festgelegt, daß die Welt „an sich“ ein bestimmtes Ganzes von definiter Größe ist, das aus rein geistigen, voneinander unabhängigen Monaden besteht. – Doch unterstellt man Kant damit nicht einen „dogmatischen“ Realismus hinsichtlich des Intelligiblen, der seinen *erkenntniskritischen* Einsichten kraß widerspricht? Ob es eine über das empirisch Zugängliche hinausgehende Welt „an sich“ gibt, können wir Kants vielleicht bedeutendster Einsicht zufolge gerade nicht *wissen*, sondern allenfalls glauben oder hoffen. Eine Deutung des transzendentalen Idealismus, wonach dieser inhaltlich bestimmte Erkenntnisse über die Welt der „Dinge an sich“ voraussetzt, kann

⁷ Vgl. dazu auch die ausführlichere Darstellung in Rosas 1991.

deshalb wohl nicht beanspruchen, Kants *intendierte* Auffassung wiederzugeben. Rosas, der sich dieser Schwierigkeit bewußt ist, will denn auch *gegen* Kants erkenntnistheoretisch orientierte Darstellung des transzendentalen Idealismus dessen wahre, nämlich ontologische Stoßrichtung herausarbeiten (156 u. ö.).⁸

Wie setzt Kant den transzendentalen Idealismus nun zur Lösung des Leib-Seele-Problems ein? Das ist die in der Tat spannende Frage, die Rosas im folgenden beantworten will – zunächst mit Blick auf das Paralogismus-Kapitel (51–107), dann auf die Auflösung der „Freiheitsantinomie“ (148 ff.). Letztere spielt in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle, da eine Lösung des Leib-Seele-Problems v. a. die Möglichkeit der mentalen Verursachung physischer Vorgänge (also u. a. „freier“ Handlungen) erklären muß (vgl. 58). Rosas exponiert nun ein wichtiges und in der Kant-Forschung bisher nur wenig beachtetes Problem: Es bleibt bei Kant nämlich unklar, wie das Mentale in die Unterscheidung zwischen einer noumenalen und einer phänomenalen Perspektive einzuordnen ist. Dementsprechend unterscheidet Rosas zwei Kantische Lösungen des Leib-Seele-Problems: Einigen Stellen zufolge handelt es sich bei der Unterscheidung zwischen psychischen und physischen Vorgängen lediglich um eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von *Erscheinungen*, denen durchaus derselbe transzendente Grund (dasselbe „Ding an sich“) zugrundeliegen mag (z. B. B 427/8). Das, so Rosas, sei aber keine überzeugende Lösung, da sich nun die Frage nach dem Verhältnis zwischen physischen und psychischen Vorgängen *innerhalb* der Erscheinungswelt stellt, welche Kant nicht wirklich beantworten könne (108 ff.). Andere Kantische Stellen (v. a. im Zusammenhang der Freiheitsantinomie) legen laut Rosas dagegen eine andere Lösung des Leib-Seele-Problems nahe. Danach fällt das Mentale ganz in die intelligible Perspektive, während die Vorgänge in der Erscheinungswelt vollständig „materialistisch“ erklärbar sind (114 u. ö.). Diese Lösung konfiguriert jedoch, wie auch Rosas bemerkt, mit der von Kant betonten Zeitlichkeit psychischer Vorgänge. Kant selbst sei eine Lösung des Leib-Seele-Problems im Rahmen des transzendentalen Idealismus nicht gelungen. Rosas schlägt deshalb eine „Modifikation der Kantischen Theorie“ (175) vor:

⁸ Gegen Rosas realistische Deutung des transzendentalen Idealismus spricht außerdem, daß sie Kants Perspektivendualismus auf einen bloßen Eigenschaftsdualismus reduziert. Kant dagegen *begründet* die Unterscheidung zwischen beiden Arten von Eigenschaften gerade mit der zwischen den beiden Perspektiven. Noumenon oder Phaenomenon zu sein heißt Kant zufolge nichts anderes, als Gegenstand der einen oder anderen Perspektive zu sein (*KrV-A* 249; B 306). Allerdings muß man dann sowohl Phaenomena als auch Noumena (*KrV-B*: „Noumena in positiver Bedeutung“) von den Dingen unterscheiden, wie sie „an sich“, also unabhängig von *jeder* Perspektive sein mögen (vgl. Willaschek 1992, 27 ff., 131 ff.). Dagegen wendet Rosas nun ein, daß die Dinge an sich dann über gar keine Eigenschaften mehr verfügen könnten, was er zu Recht für unplausibel hält (154). Dieser Einwand ist aber nur dann berechtigt, wenn man voraussetzt, daß Kant zufolge *alle* Eigenschaften notwendigerweise perspektivabhängig sind. Das aber ist zumindest fraglich.

Die Unterscheidung von (zeitlichem) Mentalem und (raum-zeitlichem) Materiellem fällt danach mit der zwischen Noumenalem und Phänomenalem zusammen; da Kant nun im Rahmen seines Perspektivdualismus das Materielle qua Erscheinung insgesamt auf etwas Mentales (nämlich „bloße Vorstellungen“) zurückführe, könne er auch die Einwirkungen des Mentalen auf das Materielle auf diese Weise erklären. Es liege deshalb in der Konsequenz des Kantischen Ansatzes, im Gegensatz zu den heute diskutierten Formen *materialistischer* Reduktion eine *idealistische Reduktion* des Materiellen auf das Mentale durchzuführen (womit aber die Existenz des Materiellen nicht geleugnet, sondern gerade erklärt werden soll).

Es gibt jedoch neben den beiden von Rosas diskutierten Grundoptionen (wonach das Mentale *entweder* in den phänomenalen *oder* in den noumenalen Bereich fällt) die weitere Möglichkeit, daß Kant zufolge das Mentale *sowohl* zur noumenalen *als auch* zur phänomenalen Perspektive gehört. Danach gibt es einerseits psychische Vorgänge (Vorstellungen im „inneren Sinn“) als Teil der Erscheinungswelt; bereits diese sind aufgrund ihrer Nicht-Räumlichkeit nach Kant offenbar *nicht* auf Materielles reduzierbar. Andererseits erfordern laut Kant die Erklärung unserer kognitiven Fähigkeiten und die Tatsache unserer moralischen Verantwortung, daß wir uns als Subjekte verstehen, deren wesentliche Eigenschaften sowohl mental als auch intelligibel (und daher für uns im einzelnen unerkennbar) sind (vgl. Willaschek 1992, 91 ff.). Sicherlich ergeben sich auch aus dieser Auffassung ernsthafte Schwierigkeiten für Kant (und seine Interpreten). So hält Rosas ihr u. a. entgegen, daß Kants Unterscheidung zwischen einem „empirischen“ und einem „intelligiblen Charakter“ (vgl. *KrV-B* 567 ff.) sich nicht aufrechterhalten ließe, wenn beide aus einer „mentalistischen Perspektive“ beschrieben würden (125); außerdem sei eine „Dissoziation der Mentalität von der Zeitlichkeit unglücklich“ (141). Dennoch scheint mir diese Möglichkeit gegenüber den von Rosas behandelten Optionen immerhin den Vorteil zu haben, mit allen maßgeblichen Äußerungen Kants vereinbar zu sein. Doch darauf kommt es Rosas nicht an. Er interessiert sich mehr für die Alternativen, die Kant offengestanden hätten, als für die Position, die Kant tatsächlich vertreten hat. Detaillierte Textanalysen findet man bei Rosas deshalb kaum. Seine Interpretation ist deshalb zwar originell und oft erhellend, viele seiner Überlegungen sind durchaus überzeugend; doch sein Buch wäre vielleicht noch interessanter und überzeugender ausgefallen, wenn sein Autor sich mehr für Kants *explizite* Position interessiert hätte.⁹

⁹ Leider finden sich auf fast jeder Seite dieses Buches mehrere sprachlichen Fehler, die zwar nicht das Verständnis, wohl aber den Lesefluß beeinträchtigen. Da Deutsch nicht Rosas' Muttersprache ist, wäre es wohl selbst in einer Zeit, in der philosophische Fachliteratur in Deutschland im allgemeinen nicht mehr lektoriert wird, Aufgabe des Verlages gewesen, den Autor auf diese sprachlichen Mängel zumindest aufmerksam zu machen.

III. Heiner Klemmes ausführliche Marburger Dissertation über Kants Philosophie des Subjekts schildert historisch detailliert die Entwicklung des Kantischen Subjektbegriffs in der Zeit von Kants Dissertationsschrift *De mundi* (1770) bis in die neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts. In einem *ersten Teil* geht Klemme der Vorgeschichte des kritischen Subjektbegriffs nach.¹⁰ Er zeigt, wie Kant bis weit in die 70er Jahre hinein von der Möglichkeit einer *anschaulichen* Selbsterkenntnis ausging, in der wir uns unserer selbst als einer einfachen, unwandelbaren und freien Substanz bewußt werden (76 ff.), ohne das sich darauf jedoch ein Beweis der *Unsterblichkeit* der Seele gründen lasse. Dementsprechend behandelte Kant diese Form der Selbsterkenntnis nicht im Rahmen der „rationalen“, sondern in dem der „empirischen Psychologie“.¹¹ Wie Klemme zeigen kann, unterscheiden sich Kants damaliger Auffassung zufolge rationale und empirische Psychologie nicht in der Reichweite ihrer Ergebnisse voneinander, sondern allein darin, daß diese eine „analytische“, jene eine „synthetische“ Methode verfolgt (110). Anders als oft behauptet, habe Kant bereits zu Beginn der 70er Jahre die für die rationale Psychologie spezifischen Lehren als unbegründet abgelehnt.

Seit 1772 identifiziert Kant dann die anschaulich gegebene Ich-Substanz mit dem spontanen Subjekt der Erkenntnis und betrachtet dieses als alleinigen Ursprung begrifflich-kategorialer Ordnung. Diesen entscheidenden Schritt führt Klemme auf den Einfluß von Marcus Herz zurück (55 ff.). Kants Schüler und Freund Herz folgt zwar in seinen 1771 erschienenen *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit* weitgehend Kants Position in *De mundi*, grenzt sich aber unter Rückgriff auf Lehrstücke Mendelssohns gerade von Kants dortigen Ausführungen zum Subjektbegriff ab, indem er darauf besteht, daß jede Form der Verbindung von Vorstellungen ein „einheitliches Ich-Subjekt“ voraussetze. Klemme sieht darin den entscheidenden Anstoß zur Entwicklung nicht nur eines „kritischen“ Subjektbegriffs, sondern der kritischen Philosophie insgesamt: Da Mendelssohn seine Auffassung in Form einer Auseinandersetzung mit der Position Humes darstellt und auch Herz auf Humes Kausalanalyse eingeht, sei es wahrscheinlich, daß die „Erinnerung des David Hume“, die Kant nach eigener Aussage aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt hat (VI 260), erst 1771 stattgefunden hat und sich jenen beiden Autoren verdankt, die auch die Entwicklung seiner kritischen Subjektkonzeption anstießen. – So plausibel Klemmes Hypothese auch ist, bleibt jedoch unklar, wie sie mit den beiden ande-

¹⁰ Er kann sich dabei unter anderem auf die in Marburg gerade zur Edition in der Akademie-Ausgabe (Band 25) vorbereiteten Mitschriften von Kants Anthropologie-Vorlesungen stützen.

¹¹ Bei letzterer handelt es sich natürlich nicht um die heutige Disziplin, sondern um einen Teil der schulphilosophischen Metaphysik des 18. Jahrhunderts. Allerdings war sie, wie Klemme schildert, eine Hauptquelle für die von Kant maßgeblich mitgestaltete Entwicklung einer eigenständigen empirischen Anthropologie (vgl. 32 ff.).

ren gemeinhin als zentral angesehenen Äußerungen Kants über die Entstehungsgeschichte der kritischen Philosophie vereinbar ist, nämlich der Datierung des „großen Lichts“ in das Jahr 1769 (R 5037) und der entscheidenden Rolle der Antinomienproblematik (Brief an Garve v. 21. 9. 1798). Zwar kritisiert Klemme die Auffassung von Kreimendahl (1990), wonach sich alle drei Angaben auf Kants Lektüre von Hamanns damals noch unveröffentlichter Übersetzung von Humes *Treatise* (Buch I, Teil 4, Abschnitt 7) im Jahre 1769 beziehen (40–46). Eine bessere Lösung bleibt Klemme jedoch schuldig. Dennoch hat er mit dem Einfluß Mendelssohns und Herz' zweifellos einen entscheidenden Wendepunkt hin zu Kants kritischem Subjektbegriff herausgearbeitet.

Im *zweiten Teil* seines Buches (139–403) behandelt Klemme Kants „kritischen Subjektbegriff“ nach 1781, den er jedoch nicht als konstante Größe auffaßt, sondern in seiner anhaltenden Fortentwicklung darstellt. Allerdings geht er zunächst ausführlich auf die umstrittene Frage der *Beweisstruktur* der Kategorien deduction nach A und nach B ein, wobei die Relevanz dieser Ausführungen für sein Hauptanliegen nicht immer deutlich wird. Erst dann wendet er sich Kants Theorie des Selbstbewußtseins in der B-Deduktion zu. Es geht ihm dabei u. a. um die seit langem diskutierte Frage, ob Kants zentrale These, wonach man sich nur kategorial bestimmbare Vorstellungen als die jeweils eigenen zuschreiben kann, nicht die Möglichkeit von rein subjektiven Vorstellungen (wie z. B. von Träumen) ausschließt (180 ff.). Der Lösungsvorschlag, der sich Klemmes ausführlicher und nicht immer leicht zu verfolgender Diskussion entnehmen läßt, ist folgender: Zwar fordere Kants Konzeption, daß alle subjektiven Vorstellungen in objektive (vom „Ich denke“ begleitete und kategorial bestimmte) Vorstellungen „überführt“ werden können (196), doch die hier relevante Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Vorstellungen sei keine empirische, sondern eine „transzendentallogische“ und daher „formale“ (192, 196, 210). Soll das ein Vorschlag zur Lösung des Ausgangsproblems sein, dann muß er offenbar bedeuten, daß auch in empirischer Hinsicht *subjektive* Vorstellungen (wie z. B. ein Traum) „transzendentallogisch“ betrachtet *objektive* Vorstellungen sind, die ich mir also als *meine* Vorstellungen zuschreiben kann. Zugleich vertritt Klemme aber im selben Zusammenhang die These, daß es nach Kant „kein empirischer Unterschied [ist], ob ich träume, Paris zu besichtigen, oder ob ich Paris wirklich besichtige, sondern ein – im Kantischen Sinne – logischer“ (212), d. h. „transzendentallogischer“ (210). Beide Thesen schließen sich aber gegenseitig aus: Wenn es für „Kants Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Vorstellungen [...] gänzlich irrelevant [ist ...] ob ich schlafe oder bei vollem Bewußtsein bin“ (212), wenn Träume also in transzendentaler Hinsicht *objektive* Vorstellungen sind, dann kann man nicht andererseits zugleich zwischen Traum und Wirklichkeit auf rein „transzendentallogische“ Weise unterscheiden. Klemmes Vorschlag gibt also keine Antwort auf die ursprüngliche Frage, sondern überführt eine Unklarheit der Kantischen Theorie in einen Widerspruch in deren Interpretation.

Wie ich glaube, zeigt sich hier auf exemplarische Weise eine generelle Schwierigkeit in Klemmes historisch-hermeneutischem Zugang zu Kant: Während er sich nämlich einerseits um größtmögliche Nähe zu den Kantischen Texten und deren Terminologie bemüht, kann er die ihn interessierenden Fragen nicht rein textimmanent beantworten, da Kant selbst sie zum größten Teil ja nicht ausdrücklich behandelt. Weil Klemme andererseits keine eigenständige Formulierung seiner Fragestellungen anbietet, drohen seine Ausführungen gerade jene Schwierigkeiten und Unklarheiten des Kantischen Textes zu replizieren, zu deren Auflösung sie dienen sollten. Die Stärken von Klemmes Arbeit scheinen mir deshalb vor allem in den zahlreich hergestellten Verbindungen zwischen den veröffentlichten Texten Kants und ihrem historischen und entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund zu liegen (mit dem Klemme in beeindruckender Weise vertraut ist). Von dem Detailreichtum und der historischen Breite dieser umfangreichen Arbeit kann ein kurzer Inhaltsüberblick nur einen unzureichenden Eindruck geben.

Klemme schließt die Behandlung der „Transzendentalen Analytik“ ab, indem er das Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis beim „kritischen“ Kant durch drei Phasen seiner Entwicklung bis in die neunziger Jahre hinein verfolgt und dabei eine immer weitergehende Einschränkung der Reichweite empirischer Selbsterkenntnis feststellt (214 ff.): von einem „Analogiemodell“ der Selbsterkenntnis in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (wonach wir uns unsere Vorstellungen als Bestimmungen eines nicht-substantiellen, aber substanze analog gedachten empirischen Ich zuschreiben) über ein „Vermittlungsmodell“ in der zweiten Auflage (Selbsterkenntnis ist vermittelt durch die Erkenntnis äußerer Gegenstände) gelangt Kant schließlich (in den späten Anthropologie-Vorlesungen) zu einer Auffassung, die der inneren Erfahrung den Status genuiner Erkenntnis ganz abspricht. Die Ablösung des Analogie- durch das Vermittlungsmodell sieht Klemme u. a. durch Kants Pläne zur *Kritik der praktischen Vernunft* motiviert, in der die direkte Anwendung der praktischen Kategorien auf das Subjekt an die Stelle der „analogischen“ Anwendung der theoretischen Kategorien tritt (278 ff.). Die praktische Philosophie wird damit, wie Klemme zu Recht betont, zum primären Ort der Erkenntnis des Subjekts.¹² – Die vier Paralogismen nach A sowie die Neufassung in B behandelt Klemme ausführlich in der Form eines Textkommentars (312–374), wobei er u. a. zeigen kann, daß der dritte Paralogismus die Falschheit des ersten Paralogismus bereits voraussetzt.

Den Abschluß des Buches bildet eine synoptische Darstellung des Verhältnisses von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis bei Kant, die Kant vor allem gegen Henrichs bekannten Vorwurf verteidigen soll, er vertrete ein zirkuläres

¹² Auf den Inhalt dieser praktischen Selbsterkenntnis geht Klemme allerdings nicht näher ein; vgl. in diesem Zusammenhang z. B. Mohr 1988, Korsgaard 1989, Willaschek 1992, 265 ff.

„Reflexionsmodell“ des Selbstbewußtseins. Klemme skizziert eine zwar interessante, aber in der Sache doch problematische Unterscheidung zwischen einem (mit der transzendentalen Apperzeption verbundenen) *Selbstbewußtsein*, das nichts weiter als das Bewußtsein der eigenen, „nicht-kategorialen“ Existenz beinhaltet, und der uns möglichen *Selbsterkenntnis*, die jedoch auf empirische Selbstbeobachtung (im inneren wie im äußeren Sinn) einerseits und auf praktische Selbstbestimmung andererseits beschränkt sei.¹³ Fraglich an Klemmes Vorschlag scheint mir v. a. die Anwendung der Unterscheidung zwischen „kategorial“ und „nicht-kategorial“ auf die *Existenz* des Subjekts zu sein (376 ff.), auch wenn Klemme sich dabei auf eine Äußerung Kants stützen kann (*KrV*-B 423 Anm.). Zum einen ist völlig unklar, was man sich unter verschiedenen ‚Sorten von Existenz‘ vorzustellen hat (schließlich kann es sich nicht um unterschiedliche Existenzweisen, d. h. „kategoriale“ Bestimmungen der Existenz handeln); zum anderen scheint Kant die begriffliche Undifferenziertheit und epistemische Unergiebigkeit des bloßen „Ich denke“, die Klemme durch den Ausdruck „nicht-kategorial“ der *Existenz* zusprechen möchte, eher im *Bewußtsein* von unserer Existenz lokalisiert zu haben, so daß man vielleicht besser von einem nicht-kategorialen *Selbstbewußtsein* sprechen und dem Existenzbegriff seine Eindeutigkeit lassen sollte. Wichtig und klärend scheint mir dagegen Klemmes Beobachtung zu sein, daß Kant die Ausübung des „Ich denke“ (als eines „nicht-kategorialen“ Selbstbewußtseins) vom Vorhandensein eines sinnlich Gegebenen abhängig macht. Ein rein intellektuelles „Sich-Setzen“ kann es Kant zufolge deshalb nicht geben (vgl. 385 f.).

Im Vergleich der drei besprochenen Werke fällt vor allem auf, daß ihre Stärken und Schwächen sich komplementär zueinander verhalten. Klemme erschließt das historische Umfeld und die Entwicklung des Kantischen Subjektbegriffs in einer bisher noch nicht dagewesenen Breite und Gründlichkeit, läßt es dabei aber manchmal an kritischer Distanz fehlen. Rosas scharfsinnige Untersuchung wirft neues Licht auf die konzeptuelle Struktur des transzendentalen Idealismus und auf dessen Konsequenzen für das Leib-Seele-Problem, entfernt sich dabei jedoch gelegentlich sehr weit von Kants „offiziell“em Verständnis seiner Position. Brook hebt die Relevanz der Kantischen Überlegungen für die aktuelle kognitionswissenschaftliche Diskussion hervor, übersieht darüber aber manche Nuancierung innerhalb der Kantischen Texte und deshalb auch manche Unterschiede zu aktuellen Positionen.

Was ergibt sich nun aus diesen drei Büchern hinsichtlich der Relevanz Kants für die gegenwärtige Philosophie des Geistes? Ich möchte zum Abschluß in aller Kürze drei Punkte festhalten: *Erstens* scheint mir Klemmes historische Betrachtung

¹³ Wie sich dieses Selbstbewußtsein zu der von Kant in den 70er Jahren angenommenen Form der Selbstanschauung verhält, von der es eine letzte ‚Schwundstufe‘ zu sein scheint, kommt bei Klemme nicht zur Sprache.

tungsweise deutlich zu machen, daß die von Kant behandelten Fragen nicht einfach mit denen der Kognitionswissenschaft identifiziert werden dürfen, auch wenn es hier manche Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten gibt. Man mißverstehen Kant, wenn man den historischen Abstand ignoriert, der uns von ihm trennt. *Zweitens* schließt das jedoch nicht aus, Kants „transzendente Psychologie“ auf Einsichten und Anregungen zu durchforsten, die für die aktuelle Forschung von Belang sein können. Kitcher und Brook haben hier bereits auf etliche solcher Punkte hingewiesen. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß Kant die methodologische Basis seiner Einsichten nicht genügend ausweist, ja daß Kants Aussagen über das Erkenntnissubjekt und dessen Vermögen seiner eigenen These von den engen Grenzen unserer Selbsterkenntnis zu widersprechen scheinen – eine Schwierigkeit, die keines der drei hier besprochenen Bücher angemessen berücksichtigt. Und *drittens* muß man beim Rekurs auf Kant beachten, daß seine Beiträge zur Philosophie des Geistes durch ihre Einbettung in den transzendentalen Idealismus eine besondere Prägung erhalten, die einer Einbeziehung in die aktuelle Diskussion entgegensteht. Rosas zeigt meines Erachtens überzeugend, daß die Stoßrichtung der Kantischen Philosophie in dieser Frage einem „cartesischen“ Dualismus ebenso zuwiderläuft wie dem heute vorherrschenden Materialismus. Wie schwierig es ist, Kants Philosophie des Geistes auf die aktuellen Debatten zu beziehen, wird unter anderem daran deutlich, daß schon Kants eigene Positionierung des Geistes innerhalb der Ontologie des transzendentalen Idealismus zumindest uneinheitlich ist. Aufgrund dieser Schwierigkeiten ist zu befürchten, daß Kant, trotz der unbestreitbaren Relevanz seiner Einsichten, auf absehbare Zeit auch weiterhin nicht zu den Referenzautoren der aktuellen Philosophie des Geistes gehören wird.¹⁴

Literatur

- H. E. Allison (1983), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London
- K. Ameriks (1982), *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogism of Pure Reason*, Oxford
- R. E. Aquila (1983), *Representational Mind. A study of Kant's Theory of Knowledge*, Bloomington
- (1987), *Matter in Mind: A Study of Kant's Transcendental Deduction*, Bloomington
- W. Becker (1984), *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Freiburg/München

¹⁴ Für zahlreiche Hinweise und Verbesserungsvorschläge danke ich Stefan Heßbrüggen, Georg Mohr, Peter Rohs, Gabriele Santel und Eric Watkins.

- J. A. Fodor (1994), *The Elm and the Expert. Mentalese and Its Semantics*, Cambridge (Mass.)
- S. Guttenplan (1995), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford
- D. Henrich (1966), „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, hg. v. D. Henrich und H. Wagner, 188–232
- (1976), *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg
- H. Hoppe (1983), *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin/New York
- P. Kitcher (1990), *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford 1990
- Chr. Korsgaard (1989), „Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit“, in *Philosophy and Public Affairs* 18, 101–132
- L. Kreimendahl (1990), *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln 1990
- G. Mohr (1988), „Personne, personnalité et liberté dans la ‚Critique de la raison pratique‘“, in *Revue Internationale de Philosophie* 166, 298–319
- (1991), *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Würzburg
- C. Th. Powell (1990), *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford
- G. Prauss (1970), *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin/New York
- (1974), *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn
- A. Rosas (1991), *Transzendentaler Idealismus und Widerlegung der Skepsis bei Kant*, Würzburg.
- P. F. Strawson (1966), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London
- D. Sturma (1985), *Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins*, Hildesheim/Zürich/New York
- E. Watkins (1995), „Recent Developments in Kant Scholarship: Kant's Philosophy of Mind“, in *Eidos* 12, 83–107.
- W. Waxman (1991), *Kant's Model of the Mind. A New Interpretation of Transcendental Idealism*, Oxford
- M. Willaschek (1992), *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar