

Uwe Meixner · Albert Newen (eds.)

Logical Analysis and History of Philosophy

Philosophiegeschichte und logische Analyse

Focus:
Ancient and Medieval Philosophy
Schwerpunkt:
Antike und Mittelalterliche Philosophie

mentis

Paderborn

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

© 2009 mentis, Paderborn
(mentis Verlag GmbH, Schulze-Delitzsch-Straße 19, D-33100 Paderborn)
www.mentis.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zulässigen Fällen ist ohne vorherige Zustimmung des
Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster [ChH] (www.rhema-verlag.de)
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
ISBN 978-3-89785-161-0
ISSN 1617-3473

Book Reviews

Buchbesprechungen

Pavel Gregoric: *Aristotle on the Common Sense*. Oxford Aristotle Series, Vol. 4. Oxford: Oxford University Press 2007 ISBN 978-0-19-927737-7; £42.00 (hardback); 252 pages

Der ‚Gemeinsinn‘ (*sensus communis*) kann als einer der einflußreichsten Begriffe innerhalb der Rezeption der Aristotelischen Psychologie angesehen werden. In einer gewissen Spannung dazu steht der Befund, daß es in der Aristoteles-Forschung alles andere als klar ist, was mit diesem Begriff bei Aristoteles selbst gemeint ist und welche Funktionen diesem sinnlichen Vermögen zugeschrieben werden müssen.

Für die Annahme eines Gemeinsinns bei Aristoteles gibt es grundsätzlich zwei Ansatzpunkte: (1) *Terminologischer* Ansatzpunkt ist, daß Aristoteles an verschiedenen Stellen, wo er von den über die Einzelsinne hinausgehenden Leistungen spricht, Ausdrücke verwendet wie etwa *aisthêsis koinê* (De an. III 1, 425a27), *koinê aisthêsis* (Mem. 450a10f.), *koinê dynamis* (Somn. 455a16), *kyrion aisthêtêrion* (Somn. 455a21, a33) oder *koinon aisthêtêrion* (Juv. 467b28). Die Terminologie ist hier nicht einheitlich; man kann fragen, ob sich diese Ausdrücke auf dasselbe Vermögen beziehen und welche genau das meinen, was in der Tradition unter ‚Gemeinsinn‘ verstanden wird. (2) *Sachlicher* Ansatzpunkt ist, daß Aristoteles gegenüber Platons *Theaitet* (184b–186e) den Kompetenzbereich der Wahrnehmung erweitert und es folglich ein ästhetisches Vermögen geben muß, das Leistungen vollzieht, die über die fünf Einzelsinne hinausgehen: Hier könnte man an die Wahrnehmung der *koina aisthêta*, an das Bewußtsein der eigenen Tätigkeit, das Unterscheiden zwischen zwei Qualitäten derselben oder unterschiedlicher Gattung denken; aber auch die *phantasia* und das Gedächtnis gehören nach Aristoteles zum Wahrnehmungsvermögen. Welche dieser Leistungen dem Gemeinsinn zugeschrieben werden müssen, ist in der Forschung umstritten.

Der Gemeinsinn ist für viele Interpreten der Aristotelischen Wahrnehmungstheorie insofern attraktiv, als durch ihn Tätigkeiten erklärt werden können, die einerseits die Kompetenz der Einzelsinne übersteigen, andererseits unterhalb des Intellekts liegen. Angesichts der uneinheitlichen Terminologie und der Neigung vieler Interpreten, die über die Einzelsinne hinausgehenden Leistungen pauschal einem Gemeinsinn zuzusprechen, könnte man allerdings zur Auffassung kommen, daß es sich hier um ein inkonsistentes Konstrukt der Interpreten handelt.¹

Die Untersuchung von Gregoric (= G.) stellt in dieser Kontroverse einen wirklichen Fortschritt dar. Ihm gelingt es, anhand eingehender Analysen der relevanten Passagen Aristoteles' Konzeption des Gemeinsinnes klarer und konsistenter zu machen. Dafür entwickelt er auf der Grundlage von Aristoteles' Lehre von den Seelenvermögen ein differenziertes Begriffsinstrumentarium, das einerseits eine terminologische Klärung der einzelnen Fundstellen von *aisthêsis koinê* ermöglicht, andererseits eine konsistente Antwort auf die Frage erlaubt, welche Funktionen dem Gemeinsinn zugeschrieben werden müssen. Zentral ist für G. die These, daß die verschiedenen Funktionen, die über die Einzelsinne hinausgehen, nicht alle einem einzigen Vermögen zugesprochen werden dürfen (59, 205).

In Teil I wird das begriffliche Instrumentarium entwickelt, das in den nächsten beiden Teilen zur Anwendung kommt. Die Seele ist die Form eines natürlichen Körpers, der dem

¹ Am weitesten geht hier Welsch, für den der „Gemeinsinn“ überhaupt keine Lehre des Aristoteles darstellt und an dessen Stelle er die Lehre von der „Sinneseinheit“ setzt (Welsch, W.: *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987, Kap. VI).

Vermögen nach Leben hat (De an. II 1, 412a19ff.). Im Hinblick auf die verschiedenen Lebensvollzüge eines lebendigen Organismus können verschiedene seelische Vermögen als deren Ursachen oder Prinzipien angesetzt werden; sie bilden ein hierarchisches Einschlußverhältnis, in dem das höhere das niedere impliziert. Diese Vermögen sind, vom Intellekt einmal abgesehen, keine räumlich abtrennbaren Teile, sondern nur „begrifflich“ oder „dem Sein nach“ verschieden: „Resulting from a conceptual division of the soul, the capacities can be regarded as parts of the soul, but only in a weak sense of the word ‘part’. The capacities of the soul are thus conceptual, or logical parts of the soul“ (24f.). Mit Hilfe dieser „conceptual division“ kann Aristoteles nach G. die Einheit der Seele und des lebendigen Körpers gewährleisten; weder ist die Seele ein bloßes Aggregat ihrer Vermögen noch der lebendige Körper ein bloßes Aggregat seiner Teilsysteme. Dieselbe Art von begrifflicher Unterscheidung könne nun auch auf einer tieferen Ebene, nämlich bei den seelischen Vermögen selbst, angewendet werden; im Hinblick auf die verschiedenen Gattungen von *idia aisthêta* ergeben sich die Einzelsinne: „When Aristotle comes to the perceptual capacity of the soul, it turns out to be itself conceptually divisible into capacities of a lower order, namely the individual senses, which exhibit the same sort of order which holds among the main capacities of the soul“ (27). Wie es in der Realität jeweils nur eine Seele ist, die die verschiedenen Tätigkeiten ihrer Vermögen koordiniert und integriert, so ist es auch nur ein Wahrnehmungsvermögen, das die Tätigkeit der Einzelsinne koordiniert und die Einheit des sinnlichen Bewußtseins leistet. Die fünf Einzelsinne bilden gemeinsam ein Vermögen, das entweder als ein besonderes (z.B. als Gesichtssinn) oder als ein gemeinsames tätig sein kann; letzteres erlaubt es, bestimmte komplexe, über die Einzelsinne hinausgehende Tätigkeiten zu erklären (38f.). Für G. garantiert die „conceptual division“ aber nicht nur die Einheit und Komplexität der Seele und des Wahrnehmungsvermögens; sie mache auch eine Teilung der Seele an anderen Stellen möglich, wodurch komplexere Tätigkeiten erklärt werden können: „When the soul is conceptually redivided for such purposes, new and previously unmentioned capacities of the soul emerge“ (52). Als Beispiele für diese Vorgehensweise werden De an. III 9, 432a15f., III 4, 429b10–18 und Mem. 449b30–450a14 angeführt. Die zuletzt genannte Stelle ist für G. besonders wichtig, weil hier ein Vermögen eingeführt werde, daß das *aisthêtikon* von De an. II 5–III 2 und das *phantastikon* von De an. III 3 einschließt: „we have a more general capacity which is itself conceptually divided into the perceptual and the imaginative capacity“ (54). Dieses höhere Vermögen kann nach G. als wahrnehmendes oder vorstellendes tätig sein, es kann aber auch als einheitliches beide Vermögen kombinieren und so komplexere Tätigkeiten vollziehen, die über die Kompetenz ihrer ‚Teile‘ hinausgehen. Diese „more general capacity“ nennt G. „sensory capacity of the soul“; sie steht dem Wahrnehmungsvermögen im engen Sinn gegenüber, das G. „perceptual capacity of the soul“ nennt (56). Die „sensory capacity“ ist selbst wiederum ein begrifflicher Teil der „cognitive capacity of the soul“ (213). Als einheitliches Vermögen kann die „sensory capacity“ komplexe, nicht-rationale Tätigkeiten hervorbringen, wie z.B. die *empeiria*; G. spricht hier von „higher-order cognitive power emerging from the unity of the sensory capacity of the soul“ (57). Genauso kann die „perceptual capacity“ als einheitliches Vermögen komplexe Tätigkeiten ausführen, die mehrere Einzelsinne involvieren; G. spricht hier von „higher-order perceptual power emerging from the unity of the perceptual capacity of the soul“ (58). Traditionell wird mit dem ‚Gemeinsinn‘ ein strikt perzeptuelles Vermögen in Abgrenzung zum *phantastikon* bezeichnet. Diesem Sprachgebrauch folgt auch G., wenn auch mit folgender Differenzierung: „I shall employ the phrase ‚common sense‘ solely with reference to the higher-order perceptual power emerging from the unity of the perceptual capacity of the soul“ (60). Die über die Einzelsinne hinausgehenden Leistungen können somit auf zwei ästhetische Vermögen verteilt werden.

Teil II beschäftigt sich mit der Terminologie; hier kommt G. das Verdienst zu, allen Verwendungen von *koinê aisthêsis* nachzugehen und zu jeder Stelle eine eingehende Interpretation vorzulegen. Neben den in der Literatur immer wieder angeführten Stellen De an. III 1, 425a27, Mem. 450a10, Part. an. IV 10, 686a31 und De an. III 7, 431b5 macht G. auf zwei bisher übergangene Stellen aufmerksam: (1) In Hist. an. I 3, 489a17 und Met. I 1, 981b13ff. bezieht sich „gemeinsam“ auf einen bestimmten Einzelsinn, nämlich den Tastsinn, bzw. auf alle fünf Einzelsinne. Das heißt nichts anderes, als daß dieser Sinn bzw. diese Sinne in Lebewesen verschiedener Spezies angetroffen werden, ihnen also „gemeinsam“ sind. (2) G. wendet sich De an. III 1, 425a27 zu; diese Stelle wurde von vielen Interpreten als ein kanonischer Bezugspunkt für Aristoteles' Lehre vom Gemeinsinn betrachtet. G. macht überzeugend deutlich, daß es keines höheren ästhetischen Vermögens bedarf, um die *koina aisthêta* wahrzunehmen; er führt hier u.a. die kontrafaktische Überlegung in 425b6ff. an, die impliziert, daß es möglich ist, auch mit einem Einzelsinn bestimmte *koina* wahrzunehmen (73). Nach G. liegt in 425a27 keine technische Verwendung von *aisthêsis koinê* vor; vielmehr bezeichne dieser Ausdruck eine jedem Einzelsinn zukommende Fähigkeit, die *koina aisthêta* wahrzunehmen: „It is not a technical term, but a description of the ability of the individual senses to perceive one set of features in the world, namely the common perceptibles [...] it is common to the individual senses in that each individual sense has it“ (79). Die schwierige Stelle 425a15, wo Aristoteles anscheinend in Widerspruch zu II 6 sagt, wir nehmen die *koina* mit den Einzelsinnen akzidentell wahr, versteht G. (mit den antiken Kommentatoren) so, daß hier eine Folgerung aus einer von Aristoteles nicht geteilten Annahme vorliegt. Gegenüber G. ist hier aber kritisch anzumerken, daß nicht jeder Interpret, der an dieser Stelle einen dritten, von Aristoteles auch selbst vertretenen Sinn von „akzidentell wahrnehmen“ vorliegen sieht, gezwungen ist, für die nicht-akzidentelle Wahrnehmung der *koina aisthêta* den Gemeinsinn einzuführen.² (3) Der schwierigen Passage Part. an. IV 10, 686a31, wo Aristoteles den aufrechten Gang mit kognitiven Fähigkeiten in Zusammenhang bringt, kann G. eine sinnvolle Aussage entnehmen, indem er das erste Begriffspaar *noein* und *phronein* in Entsprechung setzt zu *dianoia* und *koinê aisthêsis*. Nach G. steht das erste Begriffspaar für zwei wesentlich verschiedene kognitive Aktivitäten: *noein* für eine Tätigkeit des Intellekts und *phronein* für eine subhumane kognitive Tätigkeit, die nur auf Wahrnehmung, Vorstellung und Gedächtnis beruht. Diesen Tätigkeiten entsprechen *dianoia* und *koinê aisthêsis* dann als ihren Vermögen, wenn man *koinê aisthêsis* mit Hilfe der im Teil I entwickelten Begrifflichkeit als Bezeichnung der „sensory capacity“ versteht, die Wahrnehmung und *phantasia* umfaßt (96). Hier könnte man jedoch kritisch fragen, wie das *phronein* als eine nicht-rationale kognitive Tätigkeit noch ein „ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου“ (686a29) sein kann. (4) Auch in Mem. 450a10 bezieht sich *koinê aisthêsis* nach G. auf die „sensory capacity“. G. hält gegen Freudenthal und Ross am überlieferten Text fest. Er wendet sich gegen die Standard-Interpretation: Gemäß dieser sagt die vorliegende Stelle, daß auch die Zeit wie die anderen *koina aisthêta* durch den Gemeinsinn wahrgenommen wird und selbst ein *koinon aisthêton* ist: Neben dem berechtigten Zweifel daran, daß die Zeit ein *koinon aisthêton* ist, bleibt in dieser Interpretation vor allem die Einführung des *phantasma* in 450a10 unklar (104f.). Wie ist zu verstehen, daß das *phantasma* „eine Affektion der gemeinsamen Wahrnehmung“ ist? G. gibt folgende Erklärung: Gedächtnis impliziert die Wahrnehmung von Zeit (450a19ff.); man ist sich bewußt, daß ein jetzt dem Geist gegenwärtiger Gehalt, schon früher wahrgenommen wurde (100, 106). Hierfür ist ein *phantasma* notwendig. Aristoteles nennt als zuständiges Vermögen nun aber nicht die *phantasia*, sondern die *koinê aisthêsis*: nach G. deshalb, weil für Aristoteles das Gedächtnis auch in Verbindung mit einer aktuellen

² Vgl. Welsch, W.: Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre, Stuttgart 1987, 292ff.

Wahrnehmung auftreten kann: „these images do not accompany only things experienced through imagination, but also things experienced through perception. That is why Aristotle needs to assign the grasp of time to something more general than the imaginative capacity of the soul, to something capable of combining perception and imagination“ (107). Der Ausdruck *koinê aisthêsis* bezieht sich auch hier auf die „sensory capacity“. (5) Ist an der schwierigen Stelle De an. III 7, 431b5 in einer elliptischen Weise (τῆ κοινῆ) vom Gemeinsinn die Rede? G. bezieht in diesem Satz das Adjektiv πολέμιος auf φρυκτός und versteht es als ein Idiom, das „Alarmsignal“ bedeutet. Das elliptische τῆ κοινῆ könnte man als Bezeichnung der vereinbarten Bedeutung auffassen, G. bezieht es aber auf die „sensory capacity“: Aufgrund dieses nicht-rationalen Vermögens erkennen wir, daß es sich beim Wahrnehmen um ein Alarmsignal handelt. Damit wendet sich G. gegen solche Interpretationen, die für das Erkennen des „akzidentell Wahrnehmbaren“ den Intellekt heranziehen (121). G. konnte zeigen, daß der Ausdruck *koinê aisthêsis* in drei verschiedenen Weisen verwendet wird: als eine kontext-abhängige Bezeichnung einzelner Sinne, als Bezeichnung eines von allen Einzelsinnen geteilten Aspekts und als Bezeichnung der „sensory capacity“. Das läßt die Vermutung zu, daß dieser Ausdruck für Aristoteles noch nicht den Status eines *terminus technicus* hatte (124f.).

Teil III beschäftigt sich mit der Frage, welche Funktionen wir dem Gemeinsinn zuschreiben sollten, wenn wir ihn auf der Ebene der „higher-order perceptual power emerging from the unity of the perceptual capacity“ ansiedeln. Daß sich G. dafür gerade solchen Passagen zuwendet, in denen der Ausdruck *koinê aisthêsis* nicht vorkommt, ist durch das im letzten Teil aufgewiesene Fehlen einer festen Terminologie bei Aristoteles gerechtfertigt. G. ordnet dem Gemeinsinn vier Funktionen zu: (1) Die gleichzeitige Wahrnehmung zweier heterogener oder homogener Qualitäten; sie ist Thema von *De sensu* 7. Im Fall heterogener Qualitäten kann Aristoteles auf die Analogie mit physischen Gegenständen zurückgreifen (*Sens.* 449a13–19). Für die gleichzeitige Wahrnehmung müsse ein einziger Akt angenommen werden, in dem beide Qualitäten erfaßt werden: „For such a single act of perception to be possible, there must be a single capacity to perceive both heterogeneous perceptibles at the same time. Such a capacity emerges from the unity of the perceptual part of the soul“ (137f.). Die „perceptual capacity“, die die Einzelsinne als begrifflich verschiedene Teile umfaßt, ist hinreichend komplex, um heterogene Qualitäten mit verschiedenen Sinnen wahrzunehmen und hinreichend einheitlich, dies in einem Akt zu vollziehen (138). Das Problem stellt sich für die gleichzeitige Wahrnehmung zweier homogener Qualitäten, ohne daß diese dabei eine Mischung bilden. Auch wenn Aristoteles für den Fall homogener Qualitäten in *De sensu* kein eigenes Lösungsmodell anbietet, so hält er sein bisheriges Modell nach G. auch hier für anwendbar, was sich in der Formulierung „ἕτερον τῶν μὲν γένοι τῶν δὲ εἶδει“ (449a18f.) andeutet: „It turns out that the perceptual part of the soul is not different in being *simpliciter*, but different in being in two distinct ways, or at two different levels – generically and specifically“ (143). Auf die Frage, was das im letzten Fall genauer heißt, findet sich in *De sensu* 7 keine Antwort; wir sind auf De an. III 2 verwiesen. (2) Auch hier, bei der gleichzeitigen Diskrimination verschiedener Qualitäten, stellt sich das Problem im Fall der homogenen Qualitäten. Es ist unmöglich, so Aristoteles, daß dasselbe Ding, insofern es unteilbar ist, zugleich entgegengesetzte Bewegungen vollzieht (De an. III 2, 426b29–427a1). Der zweite, von Aristoteles hier vorgeschlagene Lösungsansatz basiert auf der Analogie zwischen Wahrnehmungsvermögen und geometrischen Punkt (427a9–14). G. stellt fest, daß Aristoteles drei verschiedene Ausdrücke gebraucht (*stigmê, sêmeion, peras*), von denen *stigmê* auf das Unterscheidungsvermögen selbst bezogen wird, während die anderen beiden Ausdrücke das bezeichnen, was das Unterscheidungsvermögen gebraucht (150). G. entnimmt daher dem Abschnitt zwei Aussagen: (i) Das Wahrnehmungsvermögen wird mit einem Punkt verglichen und dieser Vergleich soll die Vereinbarkeit von numeri-

scher Einheit und der gleichzeitigen Ausführung gegensätzlicher Funktionen aufzeigen. Für den Punkt zeigen sich zwei mögliche Interpretationen: Wenn eine Linie an einem Punkt geteilt wird, dann vollzieht der Punkt zwei Rollen gleichzeitig, nämlich Endpunkt der einen und Anfangspunkt der anderen Linie zu sein. Diese Interpretation trifft aber nicht unser Problem, denn „Anfang“ und „Ende“ sind nur dann Gegensätze in dem für uns relevanten Sinn, wenn sie an *derselben* Linie vorkommen und nicht an zwei verschiedenen (151). Eine andere Möglichkeit ist, den Punkt als Zentrum aufzufassen, in dem sich verschiedene Linien treffen, so daß er gleichzeitig der Endpunkt der verschiedenen Linien wäre. Aber für G. trifft auch diese Interpretation nicht das Problem; er schlägt folgende Lösung vor: „it is not necessary to insist that the geometrical point in Aristotle’s analogy is *either* a point connecting two or more lines, *or* a point dividing one single line. It can very well be both“ (152). Der Punkt ist also numerisch eins und „dem Sein nach verschieden“ in zweifacher Weise; diese beiden Weisen entsprechen den am Ende von *De sensu* 7 angedeuteten: „These two ways in which point B is different in being, I submit, correspond to Aristotle’s statement in DS 7 449a16–19“ (152). (ii) G. geht nun noch einen Schritt weiter und fragt, ob der Abschnitt in *De an.* III 2 noch etwas über *De sensu* 7 hinaus zur Sprache bringt. Nach G. läßt sich dem Abschnitt 427a11ff., in dem das *krinon* zweimal denselben Punkt (*sêmeion*) bzw. die Grenze (*peras*) gebraucht, ein Anatz zu der Frage, *wie* die perzeptuelle Diskrimination *funktioniert*, entnehmen (153). Die Grenze müsse als „juncture“ zwischen mehreren *aisthêta* verstanden werden; sie fungiere als „interface“, durch die zwei *aisthêta* gleichzeitig erkannt werden, indem sie der Gemeinsinn gebraucht (155). (3) Die dritte Funktion des Gemeinsinns ist nach G. die der Kontrolle aller Einzelsinne, insofern er im Wachen dafür verantwortlich ist, daß alle Sinne tätig werden können und im Schlafen, daß alle Sinne abgeschaltet sind. (4) Die vierte Funktion ist das reflexive Bewußtsein der eigenen Tätigkeit und hierfür ist besonders *De an.* III 2, 425b12–25 zu einem kanonischen Bezugspunkt geworden. G. macht zu Recht darauf aufmerksam, daß im Hintergrund dieses Abschnitts Platons *Charmides* steht. Nach G. muß dieser Abschnitt als „dialektisch“ verstanden werden: Aristoteles will nur auf der Basis von Platons eigenen Prämissen argumentieren und läßt daher den Gemeinsinn im Unterschied zu *Somn.* 455a12–19 außen vor; er ist kein möglicher Referent für das $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\chi$ in 425b13 (176f.). Hinsichtlich moderner Theorien des Bewußtseins vertritt Aristoteles nach G. eine Position *sui generis*: Jeder Wahrnehmungsakt ist mit einem Bewußtsein seiner eigenen Tätigkeit verbunden; in diesem Punkt unterscheidet sich Aristoteles von „higher-order theories of consciousness“ (188). Andererseits gilt aber nach G. nicht, daß ein reflexiver, auf einer höheren Stufe angesiedelter Akt immer einen Wahrnehmungsakt begleiten muß; nach G. gibt es auch ein Bewußtsein der Inaktivität der Sinne: „we can have a second-order perception without a first-order perception“ (212). Damit muß der reflexiven Tätigkeit des Gemeinsinns eine gewisse Unabhängigkeit von der Aktivität der einzelnen Sinne zugesprochen werden.

Abschließend möchte ich noch folgende kritische Anmerkungen machen: (1) Nach G. kann es eine reflexive Tätigkeit ohne zugehörigen Wahrnehmungsakt geben. Es stellt sich die Frage, wie so etwas innerhalb von Aristoteles’ Theorierahmen möglich sein soll: Nach *Met.* XII 9, 1074b35f. ist der reflexive Aspekt dem intentionalen nachgeordnet; das reflexive Bewußtsein kommt überhaupt erst durch den Bezug der Wahrnehmung auf einen externen Gegenstand zustande. Es ist schwer vorstellbar, wie es eine Aktivität des Gemeinsinns geben kann, ohne daß dieser durch sensitive Bewegungen, die von den peripheren Einzelsinnen herkommen, affiziert wird. (2) G. geht an vielen Stellen davon aus, daß das „akzidentell Wahrnehmbare“ durch das Wahrnehmungsvermögen ohne Involvierung des Intellekts erfaßt werden kann (33, 80, 203); das wurde vor allem bei der Interpretation von *De an.* III 7 deutlich. Diese keineswegs unumstrittene Annahme hätte noch etwas mehr gestützt werden müssen: G. deutet nur an, daß diese Art von Wahrnehmung in einer „Asso-

ziation‘ zwischen einem *idion aisthêton* und einem anderen, nicht „an sich“ wahrnehmbaren Inhalt besteht (182). (3) Im Unterschied zu früheren Untersuchungen kann G. auf eine Entwicklungshypothese verzichten, etwa im Hinblick auf die Frage nach der Selbständigkeit der Einzelsinne in *De Anima* und den *Parva Naturalia*.³ Dennoch fragt man sich, wie etwa die Aussage in *De an.* III 2, 426b8–12, wo der *Einzelsinn* anscheinend zwei homogene Qualitäten unterscheiden kann, interpretiert werden sollen (auch II 10, 422a21). G. behilft sich mit der Unterscheidung zwischen der „fundamental ability of a sense to pick out, say, red from non-red“ und der „more specific ability to differentiate between red and green“ (145). Für diese Unterscheidung hätte noch genauer argumentiert werden müssen.

G.’ Untersuchung füllt zweifellos eine Lücke. Sie wird für jeden, der sich mit Aristoteles’ Wahrnehmungstheorie beschäftigt, von großem Nutzen sein.

Stephan Herzberg, Universität Tübingen

Charlie B. Martin: *The Mind in Nature*. Oxford: Oxford University Press. ISBN: 978-0-19-923410-3; £ 27.50, EUR 34.09 (hardback); 224 pages

The late C. B. Martin (1924–2008) was well known for his support of the causal theory of mind and for his 1994 Philosophical Quarterly paper ‘Dispositions and Conditionals’ in which he defended dispositional realism. He was Professor of Philosophy Emeritus at the University of Calgary. In his recent book *The Mind in Nature* Martin outlines a strongly realist theory of the world in which properties are both dispositional and qualitative in nature, where space-time acts as a substratum, and the properties, warps and woofs of spatiotemporal regions are ontologically basic (to the exclusion of objects). Martin focuses on both non-conscious (‘vegetative’) systems and conscious systems, with the aim of developing a unified compositionalist picture of both the mental and the non-mental which involves neither dualism nor the reduction of the mental to the non-mental, but is instead based in the “surprising identity” (67) of the qualitative and dispositional elements of properties (a view Martin earlier named ‘The Limit View’).

The Mind in Nature has three main foci. Chapters One to Seven develop a realist account of the world based on powerfully qualitative properties, including the following elements:

- (1) Dispositions are real, irreducible features of the world. Disposition ascriptions cannot be reduced to counterfactual conditionals.
- (2) All properties are both dispositional and ‘qualitative’ (categorical).
- (3) There are no spatiotemporal properties. Space-time acts as a bearer of properties, as a substratum.
- (4) Dispositions have reciprocal disposition partners. They cannot manifest without these partners – manifestation involves the coming together of reciprocal disposition partners.
- (5) Dispositions are powerful – a disposition is always directed towards a manifestation.

³ Block, I.: Three German Commentators on the Individual Senses and the Common Sense in Aristotle’s Psychology, in: *Phronesis* 9 (1964) 58–63; Block, I.: Aristotle on the Common Sense: A Reply to Kahn and Others, in: *Ancient Philosophy* 8 (1988) 235–249. Für eine Entwicklungs-Annahme in die genau entgegengesetzte Richtung vgl. Welsch 1987: Er datiert *De somno* und *De iuventute*, die eine Lehre vom Zentralorgan haben, vor *De anima* und *De sensu*, die diese Lehre nicht haben; vielmehr findet sich hier die von seinen systematischen Prämissen aus gesehen höherwertige Annahme einer „Sinneseinheit“ (350).