

Philosophie des Geistes und Aristotelismus im 20. Jh.

Vorbemerkungen:

Im Vergleich zu seiner Ontologie und Ethik haben Aristoteles' Überlegungen zum Geist die moderne Philosophie weniger stark beeinflusst und die meisten modernen Theorien wurden weitestgehend ohne expliziten Rückgriff auf Aristoteles entwickelt.

Dennoch bleibt die Aristotelische Philosophie des Geistes für viele heutige Debatten von großer Relevanz, sei es, dass sie als ein unmittelbarer Vorläufer moderner Theorien begriffen wird, sei es, dass sie gerade aufgrund der Verschiedenheit ihrer Annahmen als Alternative gesehen wird.

Der letzte Punkt hängt damit zusammen, dass es scheint, als habe Aristoteles kein genaues Äquivalent zu dem, was in der gegenwärtigen Literatur unter dem Begriff des Geistes bzw. dem kognitiver Fähigkeiten subsumiert wird. Denn zum einen ist der Aristotelische Begriff der Seele (*psychê*) weiter, da er auch nicht-kognitive Fähigkeiten wie Wachstum umfasst, zum anderen ist das, was Aristoteles als Denken im eigentlichen Sinne (*noein*) fasst, wesentlich enger. Denken wird mit der Erkenntnis von Essenzen bzw. den höchsten wissenschaftlichen Prinzipien (*An. post. II, 19*) assoziiert. Desweiteren sind Aristoteles' Ansichten über kognitive Vermögen in seiner Theorie des Hylemorphismus [siehe dort] fundiert. Es ist eine schwierige und nicht pauschal zu beantwortende Frage, inwieweit man Aristotelische Theoreme über den Geist ohne explizite Berücksichtigung dieses Hintergrunds in moderne Kontexte einbetten kann.

Folgende Themenbereiche sind für eine Beurteilung des Einflusses der Aristotelischen Philosophie auf die moderne Philosophie des Geistes zentral: 1. Leib-Seele Problem. 2. Theorie der Intentionalität. 3. Bewusstsein.

Leib-Seele-Problem:

Eine der Grundfragen der Philosophie des Geistes ist, wie sich geistige und körperliche Prädikate zueinander verhalten. Auf der einen Seite sagen wir, jemand denke über etwas nach, freue sich auf morgen etc., auf der anderen Seite, dass er groß oder gerade verletzt sei etc. Worauf nun beziehen sich die Prädikate der ersten Klasse? Die nahe liegende Antwort ist, dass sie sich auf den *Geist* beziehen. Dies jedoch führt zu der erneuten Frage, was denn der Geist sei und wie seine Relation zu dem Körper zu verstehen sei.

Funktionalismus: Eine heutzutage prominente Antwort auf diese Fragestellung ist der Funktionalismus. Die Attraktivität dieser Position besteht darin, dass sie einen Mittelweg darstellt zwischen einem reduktiven Materialismus, welcher behauptet, dass alle mentalen Zustände sich auf körperliche reduzieren ließen, und einem Dualismus, der behauptet, mentale Zustände seien *sui generis* und, zumindest in seiner Cartesischen Version, bezögen sich auf eine besondere immaterielle Substanz. Der Funktionalismus definiert dagegen mentale Zustände durch ihre Funktion bzw. die kausale Rolle, die sie in einem kognitiven System spielen. So werden geistige Zustände durch ihre Input-Output Beziehungen, die wiederum durch weitere mentale Zustände vermittelt werden, individuiert (Block 1980, Putnam 1975. Eine gute einführende Diskussion findet sich bei Kim 2006). Das lässt sich mit einem vielfach gewählten Beispiel (z.B. Kim 2006, 151) verdeutlichen: Der mentale Zustand des Schmerzes könnte für einen Funktionalisten darin bestehen, dass eine körperliche Verletzung vorliegt, was dazu führt, dass der Betroffene „Au!“ äußert. Schmerz wäre dann nichts anderes, als vom Zustand der Verletzung in den Zustand der „Au!“-Äußerung überzugehen. Im Falle von Menschen ist es eine neuronale Stimulation, die solche Verhaltensweisen hervorruft. Aber die distinktive These des Funktionalismus besteht nun darin, eben nicht Schmerzen mit neuronaler Stimulation zu identifizieren, sondern offen zu lassen, wodurch die jeweilige kausale Rolle realisiert wird. Sollte es Lebewesen geben, die aus Silizium bestehen, würden diese ebenso Schmerzen empfinden, wenn bei ihnen oben genannte funktionale Rollen vorlägen. Dies ist die These der *multiplen Realisierbarkeit*.

Obgleich also die funktionalen Rollen notwendigerweise eine materielle Basis haben, lässt es die Definition der funktionalen Rolle offen, welche materielle Basis vorliegt. In seinem einflussreichen Aufsatz „Philosophy and our Mental Life“ zieht Hilary Putnam eine Parallele zu der Aristotelischen Theorie des Hylemorphismus. Auch dort, so Putnam, liege die Betonung auf der Form, nicht auf der Materie (Putnam 1975, 302). Aristoteles betrachtet das Verhältnis von Seele und Körper als eine Instanz des generellen Schemas von Form und Materie (*De an.* II, 1, 412a20), weshalb sich allgemeine Einsichten über Form und Materie auf das Verhältnis der seelischen Vermögen zum Körper übertragen lassen. Ebenso wie bei dem Funktionalismus können für Aristoteles seelische Vermögen nicht ohne eine materielle Realisierung vorliegen. Die Seele ist die Form eines Körpers (*De an.* 414a12ff.). Gleichzeitig ist das, was ein bestimmtes seelisches Vermögen definiert, die Form. Dies kann am Beispiel des Zorns expliziert werden. So ist das formale Merkmal des Zorns ein Streben nach Vergeltung (*De an.* I, 1, 403a29ff.). Ein wesentlicher Faktor für die Individuation von Zorn ist, dass ein Streben nach Vergeltung vorliegt. Nach funktionalistischer Lesart ist alles, was diese funktionale Rolle spielt, Zorn. Demgegenüber ist die Materie des Zorns, welche für Aristoteles „ein Kochen des Blutes um das Herz“ (*De an.* 403a31) ist, sekundär. Prinzipiell könnte Zorn auch in einer anderen Materie realisiert sein (Cohen 1992 mit Verweis auf *Met.* VII, 11, Wedin 1996). Nach dieser Lesart finden sich also die beiden zentralen Thesen des Funktionalismus im Aristotelischen Hylemorphismus wieder. Erstens werden mentale Zustände durch ihre Funktion bestimmt und zweitens sind diese multipel realisierbar. Die Frage, ob man Aristoteles als Vorläufer des Funktionalismus betrachten kann, hat zu einer der intensivsten Debatten bezüglich der Aristotelischen Philosophie in den letzten 30 Jahren geführt. Eine Übersicht über die Debatte bieten Granger 1990 sowie die in Nussbaum/Rorty 1992 versammelten Aufsätze.

Kritiker der funktionalistischen Interpretation sind u.a. Myles Burnyeat, Alan Code und Jules Moravcsik (siehe Burnyeat 1992, Code 1991, Code/Moravcsik 1992). Der Haupteinwand besteht darin, dass Aristoteles' Ansichten über psychologische Phänomene untrennbar mit seiner Physik verbunden seien, welche heutzutage nicht mehr haltbar sei. Der Funktionalismus hingegen schließe eng an eine Konzeption der Physik an, die ihre Wurzeln bei Descartes hat. So lässt sich argumentieren, dass Aristoteles keinen analogen Materiebegriff besaß. Descartes nimmt eine einzige Art von Materie, die *res extensa*, an welche sich in allen Arten von Körpern findet und die mechanischen Gesetzen unterliegt, welche auch die Funktionsweise komplexerer Körper erklärt. Bei Aristoteles hingegen ist ein solch generischer Materiebegriff nicht vorhanden. Für ihn ist Materie ein relativer Begriff. Die Funktionsweise von höheren Organismen wird nicht vermittelt der Gesetze erklärt, die Materie als solche besitzt, sondern stets vermittelt der Form, welche die jeweiligen Organismen besitzen. Jede Art von Körper besitzt eine eigene Natur bzw. Form, die sein Verhalten erklärt. Es ist gerade nicht so, dass die Bewegungen komplexerer Körper auf die der Elementarkörper reduziert werden könnten und insofern lässt sich keine materielle Erklärung im heutigen Sinne geben (Code 1991, Code/Moravcsik 1992). Da der Funktionalismus eine Antwort auf Probleme ist, die eine moderne Konzeption der Materie für die Realität von geistigen Prozessen darstellt, aber Aristoteles eine solche Konzeption nicht teilt, ist seine Theorie des Geistes nicht von Relevanz für moderne Fragestellungen. „Hence all we can do with the Aristotelian philosophy of mind (...) is what the seventeenth century did: junk it“ (Burnyeat 1992, 26).

Des Weiteren wurde darauf hingewiesen, dass das Aristotelische Projekt ein ganz anderes ist als das, welches der moderne Funktionalist anvisiert. So mag es zwar scheinbare Parallelen zum modernen Funktionalismus geben, aber diese bleiben oberflächlich und haben wenig systematische Relevanz. Die Seele soll für Aristoteles zunächst erklären, warum ein Körper überhaupt belebt ist (*De an.* II, 4, 415b8, Code/Moravcsik 1992). „Die Seele [ist] nicht bloß so etwas wie ein funktionales Netz, sondern sie ist das *Lebensprinzip* des Körpers“ (Perler

1996, 350). Gemäß dieser Interpretation ist die Aristotelische Erklärung seelischer Vermögen nicht funktionalistisch im relevanten Sinne.

Theorien der Intentionalität:

Das Problem der Intentionalität besteht darin, wie sich Gedanken oder Wahrnehmungen auf die Welt beziehen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Aristoteles das Problem der Intentionalität kannte. So erwähnt er die Schwierigkeit, wie Abwesendes anwesend sein kann (*De mem.* 1, 450a25 ff.). Insofern sind Bedenken, wie sie im Falle des Leib-Seele-Problems bestehen, ob nicht schon die Anwendung der Fragestellung einen Anachronismus beinhaltet, in diesem Falle nicht angebracht.

Direkter Realismus / Disjunktivismus: Der Direkte Realismus behauptet, dass wir uns beim Wahrnehmen und Denken ohne vermittelnde Repräsentationen auf die (externe) Welt beziehen. Wir sind uns unmittelbar geistunabhängiger Objekte bewusst. Der Direkte Realismus verneint somit, dass es ein *medium-quad* (Sinnesdatum, Idee, Erscheinung, Repräsentation) gibt, welches zwischen uns und der Welt vermittelt. Der Disjunktivismus, welcher eine Form des Direkten Realismus ist und insbesondere in Bezug auf die Wahrnehmung ausgearbeitet wurde, besteht in der These, dass eine veridische Wahrnehmung und eine vom subjektiven Standpunkt nicht unterscheidbare Illusion nicht derselben fundamentalen psychologischen Art angehören (Vgl. McDowell 1987, Martin 2002). Nur eine veridische Wahrnehmung ist tatsächlich eine *Wahrnehmung*. Halluzinationen mögen sich zwar subjektiv genauso anfühlen, aber sie gehören dennoch zu einer anderen Art von mentalem Zustand.

John McDowell verbindet den Direkten Realismus darüber hinaus mit einer ontologischen These. McDowell kritisiert den Dualismus zwischen begrifflichen Fähigkeiten, die in Urteilen zum Tragen kommen, und nicht-begrifflichen Eindrücken, die wir von der Welt empfangen. Dagegen setzt er das Bild, dass begrifflicher Inhalt bereits in den basalen Eindrücken, die wir von der Welt empfangen, vorhanden ist: „The conceptual contents that are most basic (...) are already possessed by impressions themselves, impingements by the world on our sensibility” (McDowell 1994, 9f.). In gewisser Hinsicht besitzt somit die Welt selbst eine begriffliche Struktur. Somit stellt sich der Direkte Realismus als die Konjunktion zweier Thesen dar: Erstens, Wahrnehmung bezieht sich ohne vermittelnde Repräsentationen auf die Welt und, zweitens, die Welt selbst besitzt eine begriffliche Struktur, derer wir in der Kognition gewahr werden.

In der Ausarbeitung seiner Theorie hat McDowell, der einer der führenden Vertreter des Disjunktivismus ist, explizit auf die Aristotelische Wahrnehmungslehre zurückgegriffen. Putnam geht sogar so weit zu behaupten, McDowell hätte seine Theorie direkt von Aristoteles übernommen (Putnam 1999). Obgleich dies vermutlich eine Übertreibung darstellt, da sich McDowell ebenso auf Kant beruft (McDowell 1994), finden sich doch die beiden wesentlichen Voraussetzungen des Disjunktivismus in der Aristotelischen Theorie wieder, wie einige Interpreten festgestellt haben.

Aristoteles hält fest, dass die Vernunft (*nous*) bzw. die Wahrnehmung mit ihren respektiven Objekten formal identisch seien (*De an.* III, 2, 425b26ff., III, 4, 430a3-5, III, 8, 431b26ff.) und Wahrnehmung und Denken eine Aufnahme der Form sei (*De an.* II, 12, 424a18, III, 4, 419a15). Im Lichte eines Direkten Realismus impliziert dies zweierlei (vgl. Esfeld 2000): Die Form, die während der Wahrnehmung bzw. des Denkens aufgenommen wird (*De an.* II, 12, 424a18), ist keine Repräsentation des intentionalen Objekts in der Welt, sondern die Aufnahme der Form ist nichts anderes als der Zustand der Wahrnehmung. Die Identitätsthese, die zwischen den Objekten der Wahrnehmung und dem Wahrnehmungsvermögen besteht, ist keine ontologische, sondern eine epistemische These. Die Rezeption der Form meint, dass der Gehalt des Denkens epistemisch direkt durch das Denkobjekt bestimmt wird und mit dem bewussten Denken daran zusammenfällt. Wenn man daran denkt, was ein Mensch sei, wird der Gehalt des Denkens durch die Form des Menschen bestimmt (die Vernunft und das

Denkobjekt sind formal identisch, wie Aristoteles sagen würde). In einem solchen Denkkakt wird erkannt, was ein Mensch ist, und die aufgenommene Form ist nichts weiter als die objektive Form des Menschen und nicht etwa eine Kopie dieser Form. Zum anderen stellt die Tatsache, dass man die Form erkennt, eine Verbindung zur Ontologie dar. Es wäre nämlich ein Missverständnis anzunehmen, formale Erkenntnis zeige eine inferiore Art des Wissens an. Aufgrund eines solchen Missverständnisses könnte man meinen, dass wir Dinge nicht wirklich erkennen, sondern nur einen Teil von ihnen, nämlich die Form. Diese Annahme erweist sich im Lichte des Aristotelischen Hylemorphismus aber als verfehlt. Die Form eines Gegenstandes zu erkennen, bedeutet nicht, dass der Gegenstand für sich genommen unerkennbar wäre. Vielmehr ist die Form das Erkennbare an einem Gegenstand. Wer also z.B. an einem Menschen die Form erkennt, erkennt diejenige Entität, die den Menschen überhaupt zu einem Menschen macht (Für ein Argument, dass auch wahrnehmbare Formen zum Inventar der Welt gehören, siehe Broadie 1993). Hieraus lässt sich folgern, dass die Theorie des Denkens auch für Aristoteles von einer bestimmten Ontologie abhängig ist. Auch Aristoteles' scheinbares Desinteresse an skeptischen Fragstellungen wurde im Lichte des Disjunktivismus ausgelegt (Vasilioiu 1996).

Form und Kognition: Die Aristotelische Einsicht, dass Kognition, insofern man einen Direkten Realismus vertreten will, an eine reiche Ontologie gebunden ist, wird von John Haldane in seinem Artikel „A Return to Form in the Philosophy of Mind“ aufgegriffen (Haldane 1999). Dort empfiehlt Haldane eine Rückkehr zu hylemorphistischen Prinzipien. Insbesondere sei es nötig, neben Verursachung im wirkkausalen Sinne auch eine formale Verursachung anzunehmen: „If we are to make sense of perception, then we have to bring in formal causation and say that in the chain of efficient cause and effect the formal structure of the object is communicated to the sense“ (Haldane 1999, 59). So sei es im Falle der Wahrnehmung natürlich so, dass Licht die Retina treffen muss, damit überhaupt eine Wahrnehmung zustande kommen kann. Aber der Gehalt der Wahrnehmung lässt sich nicht allein durch die effiziente Verursachung angeben, sondern erfordert die Annahme von formalen Prinzipien, die bei der Kognition von den Objekten rezipiert werden. Dies stellt einen Theorieentwurf dar, welcher nicht nur Merkmale der Aristotelischen Philosophie inkorporiert, sondern darüber hinaus sich explizit in einem Aristotelischen System verortet.

Repräsentationalismus: Eine Interpretation von Aristoteles entlang des Direkten Realismus konzentriert sich vor allem auf seine Bemerkungen über die Wahrnehmung und das Denken. Demgegenüber hat u.a. Victor Caston eingewandt, dass sich Aristoteles' Theorie der Bezugnahme auf die Welt nicht durch seine Wahrnehmungstheorie bzw. Theorie des Denkens erklären ließe. Vielmehr sei es notwendig, insofern man eine vollständige Theorie der Intentionalität wolle, sich Aristoteles' Ansichten über Vorstellung (*phantasia*) zuzuwenden (Caston 1998, 254). Ein zentrales Problem, welches Aristoteles in seiner Theorie lösen wollte, sei das „problem of presence in absence“. Hierzu bedarf es der Annahme von internen Zuständen, die eine repräsentative Rolle spielen. Bei Aristoteles übernahmen diese Funktion Vorstellungen (*phantasmata*). Des Weiteren sei Vorstellung notwendig, um Fehler erklären zu können. Caston gibt zu diesem Zwecke eine kausale Interpretation der Vorstellung. So ist eine Vorstellung zwar ein Derivat der aktuellen Wahrnehmung (*De an.* III, 3 429a1f.), aber ihr Gehalt wird durch ihre (aktuellen) Kausalkräfte erklärt (Caston 1998, 275). Da sich aber die Kausalkräfte einer Vorstellung durch körperliche Einflüsse ändern können, kann der Gehalt einer Vorstellung von seinem kausalen Ursprung abgelöst werden. So mag eine Vorstellung ursprünglich von einem Pferd verursacht worden sein, aber durch verschiedene Einflüsse hat sich die Vorstellung verändert, so dass sie nun den Eindruck, ein Einhorn zu sehen, verursacht. Und hiermit können innerhalb der Aristotelischen Theorie Fehlrepräsentationen, Fehler und das Denken an Nicht-Existentes erklärt werden.

Caston vermag somit eine relativ geschlossene Theorie der Intentionalität bei Aristoteles zu bieten (für eine Kritik siehe Rapp 2001).

Ob man Aristoteles' Theorie eher als einen Repräsentationalismus oder Direkten Realismus aufzufassen habe, ist eine Frage von erheblicher exegetischer Wichtigkeit. Dennoch lässt sich sagen, dass insgesamt eine Lesart gemäß des Direkten Realismus einen größeren Einfluss auf die moderne Philosophie gehabt hat.

Bewusstsein:

Eine der zentralen Debatten in der Frage, was Bewusstsein sei, ist die zwischen „first-order“ und „higher-order“ Theorien. Erstere behaupten, dass Bewusstsein ein intrinsisches Merkmal von geistigen Zuständen sei (Tye 1995, Dretske 1995). Wenn man z.B. ein Kunstwerk betrachtet, so sieht man nicht nur das Kunstwerk, sondern ist sich aufgrund dieses geistigen Zustands auch des Sehens bewusst. Es gehört intrinsisch zu dem mentalen Zustand des Sehens, dass es bewusst ist. Higher-order-theories nehmen hingegen an, dass Bewusstsein ein höherstufiges Phänomen ist (Armstrong 1968, Carruthers 2005, Lycan 1996). Bewusstsein entsteht dadurch, dass es einen zweiten distinkten mentalen Zustand gibt, welcher auf den geistigen Zustand der ersten Stufe gerichtet ist. Um zu unserem Beispiel zurückzukehren: Wenn man sich bewusst ist, gerade ein Kunstwerk zu betrachten, so sieht man nicht nur das Kunstwerk, sondern ist sich dessen bewusst, weil es einen zweiten mentalen Zustand gibt, welcher auf das Sehen des Kunstwerks (erste Stufe) gerichtet ist. Was higher-order-theories zugleich verneinen, ist, dass geistige Zustände der ersten Stufe höherstufige implizieren, mit anderen Worten, sie nehmen an, dass es unbewusstes Denken und Wahrnehmen geben kann. In einer viel diskutierten Passage (siehe z.B. Caston 2002, Johansen 2005, Gregoric 2007) in *De Anima* III, 2 scheint Aristoteles genau obige Diskussion vorwegzunehmen, indem er das Problem aufgreift, vermöge wessen „wir wahrnehmen, dass wir sehen und hören“ (*De an.* III, 2, 425b12). Obgleich von rein systematisch arbeitenden Philosophen eher vernachlässigt, vermag Aristoteles durchaus eine eigenständige Position innerhalb der modernen Diskussion zu behaupten. So argumentiert Caston, dass Aristoteles einen Mittelweg zwischen first- und higher-order-theories sucht (Caston 2002). So impliziert zwar jede Wahrnehmung ein Bewusstsein derselben, so dass jedes Wahrnehmungstoken reflexiv ist, aber dennoch gehören die Wahrnehmung und das Bewusstsein derselben einem anderem *type* an (Caston 2002, 777f.). Pavel Gregoric argumentiert dagegen, dass zwar jede Wahrnehmung (erste Stufe) ein Bewusstsein (zweite Stufe) mit sich führt, aber das Umgekehrte nicht gilt: Es kann Bewusstsein zweiter Stufe geben, ohne dass es eine Wahrnehmung erster Stufe gibt (Gregoric 2007, 189f.). Ein solcher Fall ist gegeben, wenn man sich z.B. in einem vollständig dunklen Raum befindet und sich „bewusst“ ist, dass man nichts sieht. Gemäß dieser Interpretation übernimmt Bewusstsein für Aristoteles eine „Monitor“-Funktion, wie sie typisch für higher-order-theories ist. Hiermit wird sichergestellt, dass es keine Konstitutions-Relation zwischen mentalen Zuständen erster und zweiter Stufe gibt. Eine solche Unabhängigkeit ist aus generellen Überlegungen attraktiv. Denn wenn es kein Bewusstsein zweiter Stufe unabhängig von aktuellen Wahrnehmungen erster Stufe gäbe, würden z.B. Lebewesen nicht bemerken, wenn sie eines ihrer Sinne beraubt wären.

Literatur:

Armstrong, David: *A Materialist Theory of the Mind*. London 1968.

Block, Ned: *What is Functionalism?* In: Ders.: *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1. Cambridge, MA. 1980, 171-184.

Broadie, Sarah: *Aristotle's Perceptual Realism*. In: *The Southern Journal of Philosophy* 31 (1993), Supplement, 137-159.

Burnyeat, Myles: *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft*. In: Martha Nussbaum/Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford 1992, 15-26

Carruthers, Peter. *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*. Oxford 2005.

Caston, Victor: Aristotle and the Problem of Intentionality. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 58/2 (1998), 249-298.

Caston, Victor: Aristotle on Consciousness. In: *Mind* 111 (2002), 751-815.

Code, Alan: Aristotle, Searle, and the Mind-Body-Problem. In: Ernest Lepore/Robert van Gulick (Hg.): *John Searle and his Critics*. Oxford 1991, 105-113.

Code, Alan, Moravcsik, Jules: Explaining Various Forms of Living. In: Martha Nussbaum/Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford 1992, 129-145.

Cohen, Marc: Hylomorphism and Functionalism. In: Martha Nussbaum/ Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford 1992, 57-73.

Dretske, Fred: *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA 1995.

Esfeld, Michael: Aristotle's Direct Realism in *De Anima*. In: *Review of Metaphysics* 54 (2000), 321-336.

Granger, Herbert: Aristotle and the Functionalist Debate. In: *Apeiron* 23 (1990), 27-49.

Gregoric, Pavel: *Aristotle on the Common Sense*. Oxford 2007.

Haldane, John: A Return to Form in the Philosophy of Mind. In: David S. Oderberg: *Form and Matter. Themes in Contemporary Metaphysics*. Oxford 1999, 40-64.

Johansen, Thomas: In Defense of Inner Sense: Aristotle on perceiving that one perceives. In: *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 21 (2005), 235-276.

Lycan, William. *Consciousness and Experience*. Cambridge, MA 1996.

Kim, Jaegwon: *Philosophy of Mind*. Cambridge, MA. 2006.

Martin, Michael G.F.: The Transparency of Experience. In: *Mind and Language* 17 (2002), 376-425.

McDowell, John: Singular Thought and the Extent of Inner Space. In: John McDowell/Philipp Pettit (Hg.): *Subject, Thought and Context*. Oxford 1987, 137-68.

McDowell, John: *Mind and World*. Cambridge, MA. 1994.

Nussbaum, Martha/Oksenberg Rorty, Amélie (Hg.): *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford 1992.

Perler, Dominik: War Aristoteles ein Funktionalist? Überlegungen zum Leib-Seele-Problem. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 341-363.

Putnam, Hilary: *Philosophy and Our Mental Life*. In: Ders.: *Mind, Language and Reality (Philosophical Papers vol. 2)*. Cambridge 1975, 291-303.

Putnam, Hilary: *The Threefold Cord*. New York 1999.

Rapp, Christof: Intentionalität und Phantasia bei Aristoteles. In: Dominik Perler (Hg.): *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden 2002, 63-96.

Tye, Michael: *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, MA 1995.

Vasiliou, Iakovos: Perception, Knowledge, and the Sceptic in Aristotle. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14 (1996), 83-131.

Wedin, Michael: Keeping the Matter in Mind: Aristotle on the Passions and the Soul. In: Frank A. Lewis/Robert Bolton (Hg.): *Form, Matter, and Mixture in Aristotle*. Oxford 1996, 1-38.