

Nigel J. T. Thomas

Fantasi, eliminativisme og bevidsthedens forhistorie

Det gådefulde i, hvordan sådan noget som bevidstheden – selvom den tydeligvis er meget virkelig – overhovedet kan passe ind i den ellers fysiske verden, har stået centralt for den moderne filosofi. Siden Descartes' tid er bevidstheden blevet betragtet som selve essensen i at være en person; det er bevidstheden, der tænker ens tanker, og det er den, der er subjekt for alle ens oplevelser; bevidstheden er det, som hver af os kender allermost intimt. Det er derfor mærkeligt, at der – indtil det 17. århundrede – ikke ser ud til at have været noget engelsk ord for bevidsthed [*consciousness*; o.a.] i noget der ligner dets moderne betydning. *The Oxford English Dictionary* oplister ikke nogen brug af ordet før 1632, og det ser heller ikke ud til at have haft nogle bemærkelsesværdige tidligere ækvivalenter i andre europæiske sprog, inkl. latin og oldgræsk.¹ Dertil kommer, at filosofferne i den præmoderne tid viser ringe tegn på at have været belemret med sjæl-legeme [*mind-body*; o.a.] problemet (senest gen døbt 'the hard problem'), på trods af den omstændighed, at dette problem i dag faktisk er uundgåeligt for enhver, der forsøger at tænke seriøst og ærligt over det psykiske [*the mind*; o.a.].

Selvfølgelig fortæller ordenes eller endog begrebernes historie os i almindelighed ikke særlig meget om noget. Antikkens grækere og middelalderens skollemestre havde ikke ord for protoner eller vombatter, men der *var* protoner og vombatter på den tid. Imidlertid er bevidsthed af gode grunde et meget særligt tilfælde i denne henseende. Der var ingen begreber om protoner eller vombatter, fordi det var umuligt for europæere at observere dem før opfindelsen af partikelacceleratorer eller opdagelsen af Australien. Men selvfølgelig har alle mennesker haft bevidstheder, og de kan kun svært have undgået at bemærke dette mest lige-ved-hånden og direkte observerbare af alle fænomener. Hvor-

dan kan bevidsthedens eksistens have gået uproblematiseret igennem tusinde års historie (for ikke at tale om æonerne af forhistorie før dette)?

I

Der findes et godt svar på dette spørgsmål, og det er et vigtigt svar, fordi det ikke bare opklarer den lille filologiske gåde; det løser også selve sjæl-legeme problemet. Svaret er, at bevidstheden ikke eksisterer. Snarere end at være som protoner og vombatter, er bevidstheden som Zeus eller phlogiston. I det 17. århundrede var folk for længst holdt op med at tro på Zeus, men det er sandsynligvis omkring dette tidspunkt, at de på en eller anden måde faldt i en ligeså falsk tro på noget, som man kaldte bevidsthed (ikke lang tid efter faldt de også i en tro på phlogiston, men det kom de sig rimelig hurtigt over). Sjæl-legeme problemet vil være løst, så snart vi kommer fri af denne vildfarelse.

Dette er selvfølgelig i dag en velkendt standardposition inden for *The Philosophy of Mind*, kendt under navnet 'eliminativisme' eller 'eliminativ materialisme'. Den bliver fremført i forskellige former af filosoffer som Ryle (1949), Feyerabend (1963), Rorty (1980), Wilkes (1988, 1995 og 2002), Dennett (1991 og 2005),² og af psykologer som Watson (1930) og Skinner (1974).³ Der er meget at sige om det, og der er nærmest ingen tvivl om, at hvis teorien er rigtig, så løser den virkelig sjæl-legeme problemet. Det er meget radikalt, og det kræver en god del intellektuelt raffinement for overhovedet at begynde at tage det seriøst; men selvfølgelig kræver et virkeligt 'hard problem' en radikal og raffineret løsning.

Jeg må indrømme, at jeg selv er ret så fristet af eliminativismen, specielt når det gælder tekniske begreber som *kvalia*, der ikke har nogen værdi uden for akademiske diskussioner. Imidlertid kan jeg – når det kommer til stykket – ikke rigtig opnå den grad af intellektuelt raffinement, som kræves for ikke at tro på bevidstheden. Bevidsthed er ikke et teknisk begreb, men et hverdagsbegreb, som bredt forstås på samme måde af dannede som mindre dannede, og bevidstheden er nærværende for *mig* i næsten hvert vågent øjeblik. Det er klart, at bevidstheden mere er som tordenvinde og ild end som Zeus eller phlogiston: snarere end at være en teoretisk komponent i en forklaring,⁴ et *explanans*, er den et *explanandum*, et fænomen som behøver forklaring.

Men hvis eliminativismen vedrørende bevidstheden er falsk, så behøver de historiske rids ovenfor en anden forklaring. Selve ordet bevidsthed er opstået forholdsvis for nylig, så hvis fænomenet selv altid har været på færde, synes det sandsynligt, at folk har haft en anden måde at tale om det på. Lige som tordenvinde og ild, ja som næsten ethvert naturligt fænomen, er bevidsthed

virkelig noget yderst kompliceret. Fænomenet ild kan analyseres i sine forskellige aspekter – varmen, flammerne, røgen, lyset, forvandlingen af brænde til aske, osv. – og hvert af disse fænomener kræver forskellige videnskabelige ressourcer til deres forklaring: termodynamik, 'turbulent fluid dynamics', kvanteteori, kemi, osv. Der findes ikke en enkelt forenende videnskabelig forklaring af ild (eller tordenvinde, eller livet, eller whatever), hvilket ikke er det samme som at sige, at videnskaben ikke ganske udmærket kan gøre rede for disse fænomener. På samme måde præsenterer bevidstheden os ikke for ét problem, men for mange.

Det er heller ikke uundgåeligt, at de forskellige sub-komponenter, som man har opdaget i et komplekst fænomen, altid *må* følges ad i den samme retning. Når det kommer til stykket, så *er* der nogle gange røg uden ild og ild uden røg. Det kan sagtens være tilfældet, at antikkens og middelalderens mennesker ikke havde *vores* begreb om bevidsthed i den forstand, at de ikke grupperede helt de samme sub-fænomener under en enkelt term. Ikke desto mindre vil jeg hævde, at den måde, hvorpå de begrebsligt organiserede bevidsthedens sub-fænomener ikke var så vildt anderledes end vores, at de skulle være aldeles fremmede; men bare anderledes nok til at foreslå mulige nye (eller længe forsømte) måder at tænke over vores nuværende problemer på. Det viser sig, at ild bedst kan forstås, idet vi finder ud af, at den på nogle væsentlige områder har mere tilfælles med langsomme, ikke-luminescente processer som rustning eller cellevævsrespiration, end den har med visse andre varme, kvikke fænomener som optænding, vulkansk eruption eller solskin. Det kunne forholde sig på samme måde med bevidstheden.

II

Hvis vi vil forstå, hvordan folk tænkte over det psykiske før Descartes' tid, må vi først vende os mod Aristoteles' værker. Ikke bare fordi aristotelismen dominerede middelalderen; Aristoteles var – så vidt vi ved – den første person, som virkelig skrev systematisk om det psykiske, og hans syn på sagen havde også en dannende indflydelse på den antikke tid. I særdeleshed tog den i senantikken så dominerende filosofiske bevægelse, ny-platonismen (som blev genoplivet i renæssansen), en stor del af sin erkendelsesteori fra Aristoteles (dog ikke hans metafysik), snarere end fra Platon (Wallis 1972; Harris 1976; Blumenthal 1976). Formidlet via Augustin og andre tidlige kristne med filosofiske tilbøjeligheder, fandt sådanne idéer også vej ind i den kristne mainstream lang tid før den middelalderlige aristotelisme tog fat. Spørgsmålet om, hvorvidt der fandtes et begreb om bevidsthed før det 17. århundrede, er

således i høj grad et spørgsmål om, hvorvidt der fandtes et aristotelisk begreb om bevidsthed.

Det er ganske vist blevet hævdet, at Aristoteles *ikke* havde noget begreb om bevidsthed.⁵ Imidlertid synes denne opfattelse stort set at bero på den observation, at han (og hans efterfølgere i antikken og middelalderen) ikke var besværet med noget, som kunne minde om den moderne sjæl-legeme problematik. Det er svært for en moderne filosof at forestille sig, hvordan man skulle kunne tro på sådan noget som bevidstheden og så ikke være besværet med det problem: hvordan skulle en årvågen filosof, som tænker over bevidstheden, kunne forpasse såvel tiltrækningskræften som problemerne ved dualismen? Det er fristende at konkludere, at Aristoteles ikke kan have troet på bevidstheden; at – med andre ord – sådan noget som eliminativisme syntes at være ligetil, ukontroversiel *common sense* for ham og hans intellektuelle arvinger frem til Descartes' tid.

Men hvis det er sandt, at det moderne sjæl-legeme problem virkelig ikke kan dateres tilbage før Descartes, så følger det dog ikke heraf, at problemet opstod, fordi han tryllede bevidsthedsbegrebet frem af det rene intet. At forsvare eliminativismen synes nu, selv under hensyn til alle de bemærkelsesværdige talegaver, den lærdom og lidenskab, som dens nuværende forsvarere kan opdrive og faktisk opdriver, at være det samme som – som en anden don Quixote – at flyve lige ind i det åbenlyse. Kunne Descartes – åndrig som han var – have forandret *common sense* så radikalt og dybtgående? Nej. Det egentlige grundlag i den intellektuelle revolution, som Descartes hjalp til verden, var en forandring i opfattelsen af stoffet. På Descartes' tid bevægede den voksende videnskabelige revolution sig hurtigt mod en ny opfattelse af stoffet som essentielt dødt og passivt, kun genstand for eksterne skub fra effektuerende årsager, og ikke det interne træk fra formål, begær og aristoteliske finalårsager. Descartes' bidrag bestod ikke kun i at hjælpe til med at krystallisere dette syn på stoffet, men i, at han var pioneren inden for udforskningen af denne opfattelses implikationer for vores forståelse af det psykiske. Aristoteles fornemmede intet sjæl-legeme problem, fordi han så det, som vi nu tænker på som 'mental qualities-teleology' – hensigtsmæssighed-overalt – i alle materielle objekter, ikke kun i psykerne hos sanselige skabninger. Han burde snarere (selvom det måske stadig er anakronistisk) karakteriseres som en panpsykeist end som en eliminativist.

Påstanden om, at Aristoteles og aristotelianismen ikke havde noget begreb om bevidsthed, bliver således til lidt mere end observationen af, at han ikke havde nogen term som på nem måde oversætter vores 'bevidsthed'. Han har vel ganske rigtigt ikke har grupperet bevidsthedens sub-fænomener sammen under et sådant begreb på helt samme måde, som vi normalt gør nu, men det

følger ikke heraf, at han ikke var opmærksom, hverken på deres eksistens eller på deres gensidige relationer. Faktisk har Aristoteles-specialister som Beare (1906), Kahn (1966) og Modrak (1981) argumenteret for, at Aristoteles ikke bare prøver at gøre rede for adskillige hovedaspekter af det, som vi nu kalder 'bevidsthed', men at han gør dette i en forenet form, idet han forklarer dem alle med henblik på en og samme mentale evne.

Modrak retter opmærksomheden på fire mentale fænomener, som – i dag – bliver anset som karakteristiske for bevidstheden. Disse karakteristika er (1) dens *enhed* (se Brook 2001), (2) dens *intentionalitet* (vores tanker bliver oplevet som værende *om* noget), (3) *refleksiv opmærksom* (vores evne til at være opmærksomme på vores mentale tilstande, som fx det faktum, at vi sanser noget), og (4) vores evne til at skelne *relationerne mellem kognitive tilstande* af forskellig art (som fx at skelne forligeligheden [*compatibility*; o.a.] eller ikke-forligeligheden mellem en bestemt overbevisning og en bestemt perception). Ifølge Modrak gjorde Aristoteles på en principiel baggrund rede for alle disse ting udtrykt i en enkelt mental evne, den såkaldte *common sense*.⁶ Hvad mere er, så viser denne evne sig også at være ansvarlig for *vores viden om den forløbne tid* (*De Memoria*, 450a), for vores *indbildningskraft* (dvs. vores oplevelse af mentale billeder – se nedenfor for henvisninger), og for vores *hukommelse* (*De Memoria*, 449b-450a). Vågenhed og søvn (bevidsthed og ubevidsthed i den mest lige ud ad landevejen forstand), bliver også forklaret i udtryk som denne evnes aktivitet eller inaktivitet (*De Somno*, 455a). Ifølge Modrak (1981; også Beare 1906; Kahn 1966) er *common sense* simpelthen, i alle henseender og forsæt, Aristoteles' begreb om bevidsthed.

På dette sted burde jeg gøre opmærksom på, at den græske term, som moderne Aristoteles-specialister oversætter med 'common sense', på ingen måde refererer til, hvad der i moderne hverdagsengelsk menes med 'common sense'. Af den grund ville det være bedre at referere til det med den originale græske betegnelse, nemlig som *koine aisthesis*, eller med det latinske udtryk, som middelalderens aristotelikere anvendte, nemlig *sensus communis*. Det har bestemt ikke noget synderligt at gøre med at være en fornuftig, følsom, besindig form for person, eller med den konventionelle visdom i det fællesskab, man lever i. *Sensus communis* får snarere sit navn fra det faktum, at det er en perceptuel funktion eller aktivitet, som er *fælles* for alle de forskellige sansorganer. Det er måden, hvorpå det vi modtager via syn, hørelse, lugt, smag og berøring bliver bragt sammen og integreret i meningsfulde perceptuelle helheder (*De Juventute et Senectute*, 467b). En sådan evne er ifølge Aristoteles nødvendig for at forklare, hvordan vi kan vide, at hvidheden, som vi ser, og den søde duft, som vi lugter, tilhører en og samme blomst (*De Anima*, III 2); det er hans måde at håndtere det på, som i vor tid bliver 'the binding problem' (Crick & Koch 1990). Som

mange af nutidens teoretikere ser Aristoteles implicit sådanne perceptuelle bindinger som bevidsthedens centrale funktion.

Selvfølgelig er det aristoteliske begreb om en *common sense*-evne for længst faldet ud af de fleste menneskers begrebslige repertoire. Jeg vil argumentere for, at det til dels er blevet erstattet (som Modrak (1981) og Kahn (1966) foreslår) af begrebet om bevidstheden, som vi stadig opfatter som værende i stand til at håndtere og integrere information fra alle de forskellige sansemodaliteter, men også – og lige så vigtigt – af det tilsyneladende ret så distinkte begreb om *imagination* [alternativt ovenfor og i det følgende = 'indbildningskraft'; o.a.]

III

Selv om det uden tvivl ville være vildledende at oversætte *koine aisthesis* eller *sensus communis* med 'bevidsthed' slet og ret, så er det anerkendt praksis at oversætte Aristoteles' ord *phantasia* med 'imagination', og Watson (1988) har sporet historien om, hvordan Aristoteles' *phantasia* i oldtiden blev til det latinske begreb om *imaginatio*, som til sidst blev til vores *imagination* (cf. Kerney 1988; Brann 1991). Den oprindelige aristoteliske *phantasia* er på ingen måde den højt estimerede kreative kraft, som *imaginationen/indbildningskraften* blev tildelt af det 18. og 19. århundredes romantikere. Ikke desto mindre – det har jeg argumenteret detaljeret for andetsteds – så kan vores moderne begreber om indbildningskraft bedst forstås som rodfæstede i det aristoteliske begreb (Thomas 1997). Medens vi ofte lægger trykket på indbildningskraftens rolle indenfor kreativiteten, så var *phantasia* ifølge Aristoteles ikke bare væsentlig for den kreative tænkning, men for tænkningen i almindelighed. Den aristoteliske *phantasia* er først og fremmest 'den proces i hvilken vi siger, at et [mentalt] billede bliver præsenteret for os' (*De Anima*, 428a), og disse mentale billeder (*phantasmata*) er involveret i alle tankeprocesser (*De Anima*, 431a, 427b; *De Memoria*, 449b). For at sige det i anakronistiske, men ikke alvorligt vildledende termer: I Aristoteles' kognitive teori (og derfor næsten i al kognitiv teori før det 20. århundrede) er de mentale repræsentationer, som erkendelsen arbejder med, mentale billeder.

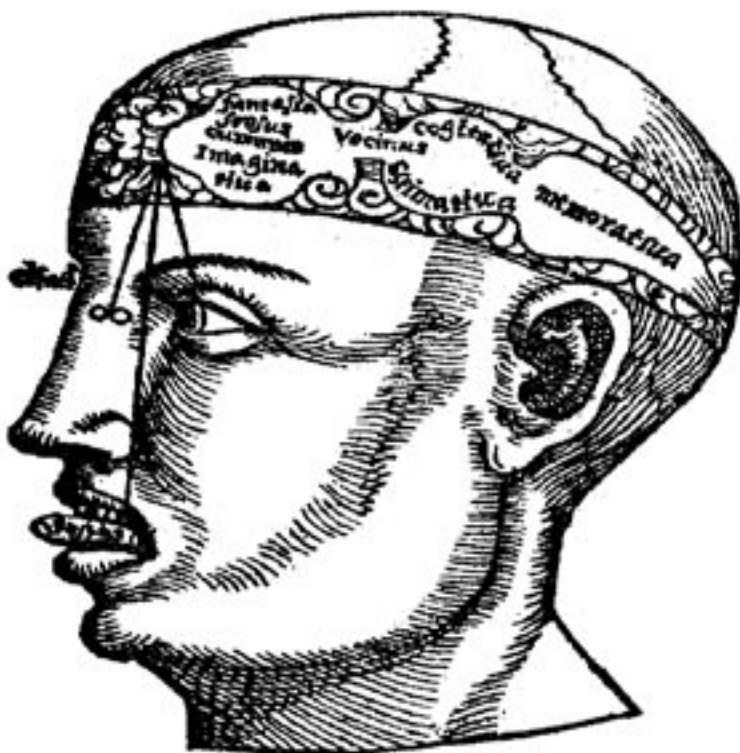
Men mentale billeder, sådan som vi forstår dem nu, er indbegrebet af bevidste fænomener (Thomas 2005, § 1 og 2003; Richardson 1980, kap. 3); det skulle derfor ikke komme som nogen overraskelse, at den aristoteliske indbildningskraft er meget tæt forbundet med den aristoteliske *sensus communis*. Faktisk ville det bedste være at fortolke dem i alt væsentligt som værende én enkelt evne, blot set fra forskellige synspunkter eller fungerende under anderledes omstændigheder.⁷ Med henblik på dens inputs er det *sensus communis*,

der integrerer vores sanselige oplevelser af blotte farver, lugte, lyde, smage og følelser, og som således muliggør perceptionen af meningsfulde objekter og deres spatio-temporale relationer. Med hensyn til dens outputs er det indbildningskraften, den evne, der danner billederne, som er tankens substrat. Så selv for en romantiker som Coleridge er indbildningskraftens *primære* funktion (stillet over for dens 'sekundære' funktion i poetisk kreativitet) at være 'den levende kraft og hovedagenten for al menneskelig perception' (Coleridge 1817). Svulstig sprogbrug til side, dette er just den aristoteliske *sensus communis*.

Det er almindeligt kendt, at Aristoteles troede, at sjælens sæde – og især *sensus communis*'/*phantasia*'s sæde – var hjertet; men selv for hans tid var der en voksende opmærksomhed omkring, at grove mentale afvigelser fra det normale ofte kunne spores til forskellige former for manifest hjerneskade, og inden længe blev det sådan, at hjernen i almindelighed blev anset for at være sæde for sjælen og dens evner (Bruyn 1982; Finger 1994). For oldtidens anatomer ser det ud til, at de mest fremtrædende strukturelle kendetegn ved hjernen har været de store hulrum, ventriklerne, inde i den. Disse ventrikler er fyldt med det, som vi i dag kalder cerebro-spinalvæske, og som nu menes at spille en væsentlig næringsmæssig rolle for hjernen. Imidlertid kendte oldtidens fysiologer såsom Galen (og i hans følge middelalderens og renæssancens fysiologer) dette som *animal spirit* (*animal* af *anima*, latin for sjæl) og betragtede det som den primære mentale substans. Inden længe begyndte spekulationer om, hvilken ventrikel, der besad hvilken mental evne (Wollman 1957). En af de tidligste overlevede redegørelser for en sådan teori kommer fra Nemesius, som skriver i det romerske Syrien omkring 400 e. Kr. Med begrundelse i, at skade i den forreste del af hjernen virker ind på sanserne, men efterlader forstanden intakt, mens skade i midten af hjernen forvirrer forstanden, men ikke sanserne, og at skade i den bagerste del kun har effekt på hukommelsen, argumenterer Nemesius for, at sædet for *sensus communis*/*phantasia* er hjernens forreste ventrikel, med intellektet lokaliseret i midterventriklen og hukommelsen placeret i den bagerste (Telfer 1955).⁸

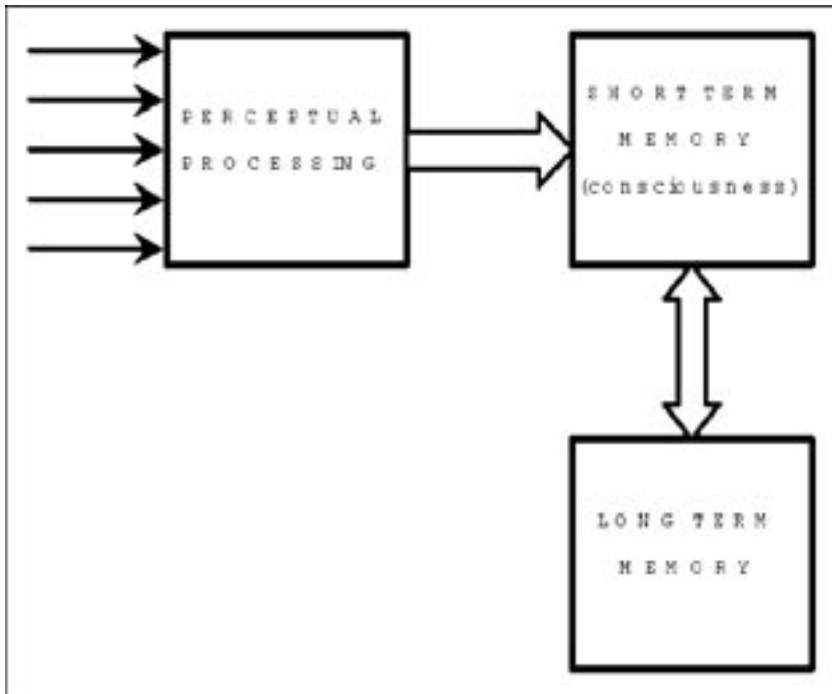
Denne teori stammede bestemt ikke oprindeligt fra Nemesius (Green 2003), og mange varianter så dagens lys i løbet af de følgende århundreder, hvor man tilføjede eller underinddelte evner, vendte dem rundt, og endda nogle gange tilføjede nye, hypotetiske ventrikler for at få det hele til at passe. På et eller andet tidspunkt ser teorien også ud til have udviklet sig fra at være en blot og bar redegørelse for evnernes placering til at være en dynamisk kognitionsteori: billeder formet i den forreste ventrikel blev skubbet tilbage til den midterste ventrikel, for at blive genstand for tænkning, og sluttelig ind i den bagerste del, for at blive gemt som minder. Men de grundlæggende udkast fra den nemesianske teori forblev veletableret indtil renæssancen (Clarke & Dewhurst

1972; Harvey 1975). Figur 1 er et diagram, som oprindeligt blev publiceret af Gregor Reisch i hans *Margarita Philosophica* fra 1503, og som blev reproduceret af adskillige renaissanceforfattere. Den forreste ventrikel er fremstillet som indeholdende *sensus communis*, *fanatasia* og *imaginativa* (indbildningskraft); den midterste ventrikel indeholder *cogitativa* og *estimativa* (evnerne til at tænke og fælde domme); og den bagerste har *memorativa* (hukommelse). Linjerne, som er tegnet fra øjet, næsen og tungen, repræsenterer de individuelle sansers konvergens på *sensus communis* (Clarke & Dewhurst 1972). (Den *vermis*, som bliver vist mellem den forreste og den midterste ventrikel, er ikke den struktur, som man støder på under det navn i dag, men var formodentlig en form for klap, som regulerede strømmingen mellem ventriklernes).



Figur 1 – Gregor Reisch's diagram over ventriklernes placering

Det, som er interessant ved denne teori – set fra vores perspektiv – er ikke den obsolete neurovidenskab, men den kognitive teori, som den tilvejebringer stilladset til. Dette er ikke synderligt forskelligt fra det, som vi kunne kalde 'kerneteorien' i den moderne, informations-processerende, kognitive psykologi. Som Nemesius' teori findes der mange forskellige kognitionsteorier om informationsprocesser, som har mange, og nogle gange komplekse udformninger, men kerneidéen er udmærket repræsenteret i figur 2.



Figur 2 – Kerneteorien om 'Information-Processing Psychology'

Hver boks i dette diagram har en funktion, der svarer til en af de tre ventrikler fra Reisch's diagram og Nemesius' teori. *Perceptual Processing* er det nye navn for *sensus communis*, og *Long Term Memory* svarer til *memoritiva*; *Short Term Memory* (også ofte kendt som 'Working Memory' (Baddeley)) er ikke så meget et opbevaringslager, som den er arenaen, hvorpå bevidst tænkning (forstået som manipulation af mentale repræsentationer) finder sted (Carr 1979).

Den hovedsaglige forskel mellem den moderne kognitive teori og den traditionelle (bortset fra det faktum, at den moderne teori undlader at lave overile-

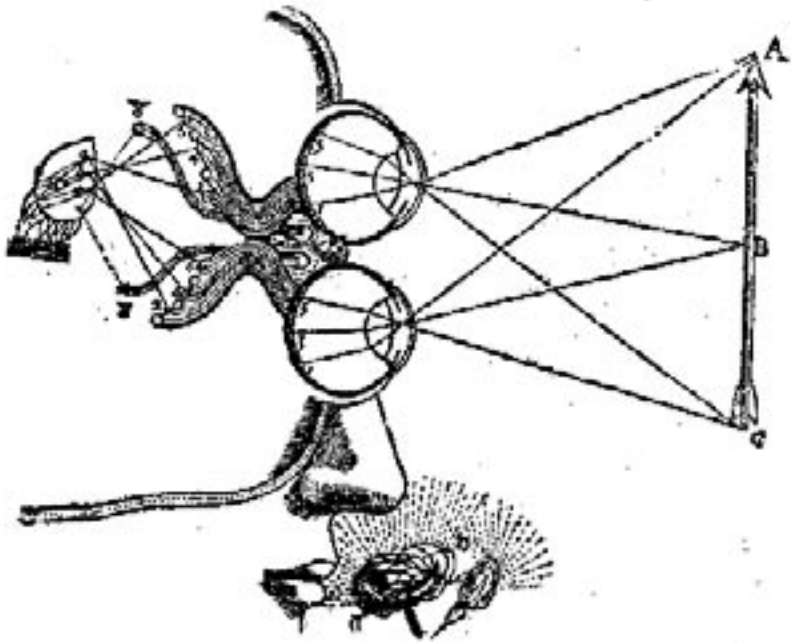
de løfter vedrørende neural lokalisering) er, at der er mindre konsensus blandt moderne kognitionsforskere omkring tankeindholdenes natur, de mentale repræsentationer, som bliver lagret, som bliver manipuleret, som passerer fra en boks eller ventrikel til en anden. I ventrikelteorien blev disse repræsentationer alle forstået som mentale billeder (*phantasmata*) og derved ifølge deres natur som bevidste.

Moderne kognitiv videnskab billiger derimod andre former for repræsentation, navnlig mere sprogtagte 'propositionale' repræsentationer i analogi til computerdatas strukturer og udtrykt i et ubevidst, instinktivt 'tankesprog' (Fodor 1975). Visse nutidige teoretikere mener, at disse 'propositionale' mentale repræsentationer er de eneste af slagsen, som vi har eller behøver (Pylyshyn 1984 og 2003). Tilmed de, der argumenterer for, at billede (eller 'analogi')-repræsentationer også eksisterer, betragter dem stadig i alt væsentligt som computationelle eller neurofysiologiske tilstande (fx Kosslyn 1983 og 1994; Tye 1991), snarere end som værende bevidste og mentale ifølge deres natur. Således bliver det ubegribeligt svært at forstå, hvordan de kan fremkalde bevidst erfaring (Thomas 2003; Chalmers 1996).

IV

Men lang tid før den moderne kognitive videnskab trådte frem på scenen, havde Descartes – hovedsageligt i sin *L'Homme* (1664) – populariseret en opfattelse af erkendelsen, som var radikalt anderledes end den traditionelle ventrikelteori. Men på trods af, at han fremstillede sig selv som om han havde brudt eksplicit og skarpt med Aristoteles og de middelalderlige, delte han i realiteten – og uundgåeligt – fortsat mange af deres antagelser. Således gør *animal spirit* (cerebro-spinalvæsken) stadig meget af arbejdet i den cartesianske hjerne og dens nervesystem, selvom Descartes tænkte sig den som en hydraulisk væske, der udfyldte et detaljeret system af rør (nerver) og ventiler, snarere end som det medium, hvori vores tanker flyder.

På lignende måde bibeholder Descartes stadig den grundlæggende trefoldige inddeling af evnerne, som vi har set i figur 1 og figur 2,⁹ men han lokaliserer dem noget anderledes. *Animal spirit* bliver degraderet fra at være selve det mentales stof til blot at være en hydraulisk væske, så ventriklerne, der jo er fyldt med væske, forekommer ikke længere nær så vigtige. Hukommelse bliver ifølge Descartes omsat til kodesprog via underfundige forandringer i arrangementen af nervefibrene (de hydrauliske rør), som hjernen er sammensat af. Mere radikalt (og mere berygtet) bliver både bevidsthed og forstandighed – funktioner, som tidligere blev tilskrevet den midterste ventrikel – taget ud



Figur 3 – Fra Descartes' *Afhandling om mennesket* (1664)

af hjernen og helt ud af den naturlige verden for at blive overdraget til en immateriel verden, sjælen, hinsides den fysiske videnskabs rækkevidde.

Det er velkendt, at Descartes primært opfattede sjælen som rationalitetens sted og at den var i stand til, i kraft af sig selv, at konstruere de berømte beviser for sin egen eksistens og for Guds eksistens, som vi finder i *Meditationerne*. Han troede sandelig også, at sjælen kunne konstruere matematikken og meget af fysikken, alt sammen uden at været nødsaget til afhængighed af de upålidelige sanser. Den cartesianske sjæl var ikke primært til for at være optaget af sanselige kvalia, den var til for at tænke – for filosofi, matematik og *a priori* fysik – og dens primære opmærksomhedsmodus var propositional. Selve beviset for, at sjælen eksisterer, beror jo på dens evne til at tvivle og til at formulere propositioner som 'jeg tænker, altså er jeg'. På trods af, at Descartes presser denne sjæl til at tjene som forklaring på vores opmærksomhed på sansekvaliteter, og på den måde skaber det moderne begreb om kvalitativ bevidsthed, så virker det næsten som en eftertanke i hans system. Med resten af personen reduceret til inert, dødt stof (cartesiansk stof har ingen egenskaber, men udstrækning og

bevægelse), så var sjælen det eneste tilbageblevne sted, hvor den subjektive erfaring kunne gå hen.

I det gamle skema var stedet for den sanselige oplevelse den forreste ventrikel, sædet for *sensus communis* (sansningens overordnede evne) og indbildningskraft. Descartes bibeholdte *faktisk* et sted, endskønt et lille et, til disse evner i sit system. Som vist på figur 3, forestillede han sig at det optiske billede, som bliver formet bagerst i øjnene, lod et nyt billede opstå, som blev taget ud på pinealkirtlens overflade via strømmen af *animal spirits* gennem nerverne. På lignende måde bliver også lugteinformationer fra næsen (og ligeledes informationer fra de andre sanser) bragt til den pineale overflade. Descartes (1664, 176-177) identificerer eksplicit den pineale overflade som værende både *sensus communis* og *indbildningskraften*, og de billeder, der formes her, refererer han til som '*idéer*' (*idées* i den franske original);¹⁰ en term og et koncept, som empiristiske tænkere som Locke og Hume snart skulle tilegne sig.

Nu skal vi huske på, at det for Aristoteles og hans efterfølgere var *sensus communis/indbildningskraften* der understøttede de fleste af den moderne bevidstheds funktioner. Descartes har nu ladet denne funktion skrumpe ind til den todimensionale overflade af en lille kirtel, og dirigeret alles opmærksomhed beslutsomt væk fra denne uanselige funktion til den immaterielle, rationelle sjæls mysterier. Ikke desto mindre er det velkendt, at pinealkirtlen spiller en prominent og afgørende rolle i Descartes' system. Kirtlens spidsfindige bevægelser, som kommer af dens komplekse strømmønstre fra animal spiritusens strømmen gennem sin ydre membran, bevirker på en eller anden uforklaret måde, at sjælen kan have kvalitative oplevelser. Den pineale overflade er nok ikke bevidstheden selv, men den er bevidsthedens højst forunderlige tærskel, det sted, hvor de fysiske og de mentale områder mødes på magisk vis, roden af 'the hard problem'.

Selvfølgelig kom pinealen hurtigt i miskredit i denne funktion; på den ene side ved fremskridt indenfor neuroanatomi, og på den anden side, fordi man indså, at de grundlæggende problemer med at forstå, hvordan materielle og immaterielle substanser overhovedet kan interagere, ikke blev det mindste lettet ved, at man lod interaktionens sted skrumpe ind til et lille område. Descartes' vision om indbildningskraften som grænsefladen mellem psyken og kroppen blev glemt til fordel for en vision i hvilken grænsefladen er sat til side som helt ubeskrivelig. Indbildningskraften blev til endnu en af psykens/sjælens mystiske, uforklarlige funktioner; måske i virkeligheden den mest mysteriøse. Selv Hume, denne mest sobre af alle filosoffer, kalder den en 'magisk evne' (1739, 24). Men alligevel er psyke og indbildningskraft for Hume knap nok adskilt. Indbildningskraften er ikke længere evnen til at *danne* mentale billeder (eller idéer) – tærsklen mellem det fysiske og det mentale – men mere det psykiske

rum i hvilket idéer (*indtryk*, som allerede på en uforklarlig måde er blevet mentale) flyder og klumper sig sammen.

Som Hume synes mange nutidige teoretikere at ignorere behovet for at forklare, hvad der gør en repræsentation til en *mental* repræsentation. Måske giver det mening at kalde en eller anden fysisk tilstand en repræsentation, hvis den er kausalt eller strukturelt relateret til et eller andet repræsenteret objekt på en passende måde, men det – og i særdeleshed ikke det blotte faktum af at befinde sig i hjernen – er på ingen måde nok til at gøre den mental eller bevidst. Selv den mest strenge materialist bør indse, at der ligger et problem i at forstå, hvordan inderligt meningsløse fysiske objekter eller energier kan konstituere meningsfulde tanker (se Horst 1996). En videnskabelig teori om indbildningskraften, det er mit bud, kunne være den mistede brik til bevidsthedens puslespil: den brik, som kan bringe kroppen og psyken sammen igen, præcis som den stadig holdt dem sammen, endskønt i en tynd tråd, hos Descartes. En fuldt ud fysikalistisk redegørelse for psyken vil få brug for en fysikalistisk redegørelse for *indbildningskraften/sensus communis*. Aristoteles var ikke i en position, hvor han kunne give en sådan redegørelse, og Descartes' forsøg på at give en slog fejl, men der er håb. I de seneste årtier har vi lært ting vedrørende karakteristika og mekanismer ved både perception og mental billeddannelse, der ligger langt hinsides drømmene, som disse filosoffer kunne have haft.

Uheldigvis tænker de fleste nutidige arbejder over billedverdenen knap nok over deres intime forhold til bevidstheden (Baars 1996). Men det kan jo skyldes, at de billedverdensteorier, der netop nu er populære, ikke tilvejebringer nogen resultater, der kunne lede til sådanne overvejelser. På trods af alle forsikringer om det modsatte, er det meget svært at se, hvordan enten indre billeder (Kosslyn 1983 og 1994) eller indre beskrivelser (Pylyshyn 2003) skulle kunne afstedkomme *oplevelser* af billedlighed med mindre der allerede var en bevidst psyke, en cartesiansk homunculus tilstede til at se eller læse dem. Det er teorier om billedverdenen, som ikke har formået at forbinde sig med problemet omkring indbildningskraften. Men som jeg har argumenteret for andetsteds (Thomas 1999), så er der en alternativ, videnskabelig teori om billedverdenen, som *foretager* denne forbindelse. Den passer glimrende ind i en af de mere lovende, nylig komne tilgange til forståelsen af perceptuel bevidsthed (O'Regan & Noë 2001), og er godt støttet af empiriske forskningsresultater (Thomas 1999 og 2006). Måske er der, når alt kommer til alt, en måde at kombinere moderne fysikalistisk videnskab om psyken med en præ-cartesiansk, uparadoks forståelse af indbildningskraft og bevidsthed.

Litteratur

- Ando, T. (1965): *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, The Hague: Nijhoff.
- Baars, B.J. (1996): 'When are Images Conscious? The Curious Disconnection between Imagery and Consciousness in the Scientific Literature,' *Consciousness and Cognition* (5) 261-264.
- Baddeley, A.D. (1986): *Working Memory*, Oxford: Oxford University Press.
- Beare, J.I. (1906): *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford: Oxford University Press.
- Blumenthal, H.J. (1976): 'Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology,' in R.B. Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 41-58.
- Brann, E.T.H. (1991): *The World of the Imagination*, Savage, MD: Rowman & Littlefield.
- Brook, A. (2001): 'The Unity of Consciousness', in: E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2001 Edition): <http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/consciousness-unity/>
- Bruyn, G.W. (1982): 'The Seat of the Soul,' in: F. C. Rose & W. F. Bynum (eds.) *Historical Aspects of the Neurosciences*, New York: Raven Press, 55-81.
- Carr, T.H. (1979): 'Consciousness in Models of Human Information Processing,' in G. Underwood & R. Stevens (eds.) *Aspects of Consciousness, Vol. 1*, London: Academic Press, 123-153.
- Caston, V. (1998): 'Aristotle and the Problem of Intentionality,' *Philosophy and Phenomenological Research* (58) 249-298.
- Chalmers, D.J. (1996): *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Churchland, P.S. (1983): 'Consciousness: The Transmutation of a Concept,' *Pacific Philosophical Quarterly* (64) 80-95.
- Clarke, E. & Dewhurst, K. (1972): *An Illustrated History of Brain Function*, Oxford: Sandford.
- Coleridge, S.T. (1817): *Biographia Literaria*, [Edition of G. Watson (1975), London: Dent]
- Crick, F. & Koch, C. (1990): 'Towards a Neurobiological Theory of Consciousness,' *Seminars in the Neurosciences* (2) 267-275.
- Dennett, D.C. (1991): *Consciousness Explained*, Boston, MA: Little, Brown.
- Dennett, D.C. (2005): *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Descartes, R. (1664): *L'Homme (Treatise of Man)*. [Edited, with English translation, by T.S. Hall (1972), Cambridge, MA: Harvard University Press.]
- Feyerabend, P.K. (1963): 'Mental Events and the Brain,' *Journal of Philosophy* (60) 295-296.
- Finger, S. (1994): *Origins of Neuroscience*, Oxford: Oxford University Press.
- Fodor, J. A. (1975): *The Language of Thought*, New York: Crowell.
- Green, C.D. (2003): 'Where Did the Ventricular Localization of Mental Faculties Come From?' *Journal of the History of the Behavioral Sciences* (39) 131-142.
- Hardie, W.F.R. (1976): 'Concepts of Consciousness in Aristotle,' *Mind* (85) 388-411.
- Harris, R.B. (1976): 'A Brief Description of Neoplatonism,' in his *The Significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk, VA, 1-20.
- Harvey, E.R. (1975): *The Inward Wits: Psychological theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London: Warburg Institute.
- Horst, S.W. (1996): *Symbols, Computation and Intentionality: A Critique of the Computational*

- Theory of Mind*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Horton, R. (1967): 'African Traditional Thought and Western Science,' *Africa* (27) 50-71 & 155-187.
- Hume, D. (1739): *A Treatise of Human Nature*, [Edition of L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, (1978), Oxford: Oxford University Press.]
- Kahn, C.H. (1966): 'Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology,' *Archiv für Geschichte der Philosophie* (48) 43-81.
- Kearney, R. (1988): *The Wake of Imagination*. London: Hutchinson.
- Kosman, L.A. (1975): 'Perceiving that we Perceive: On The Soul III.2,' *Philosophical Review* (84) 499-519.
- Kosslyn, S.M. (1983): *Ghosts in the Mind's Machine*, New York: Norton.
- Kosslyn, S.M. (1994): *Image and Brain*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Lindberg, D.C. (1992): *The Beginnings of Western Science*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mayne, Z. (1728): *Two Dissertation Concerning Sense, and the Imagination. With an Essay on Consciousness*. London: Tonson. (Facsimile reprint: New York: Garland Publishing, 1976.)
- Modrak, D.K.W. (1981): 'An Aristotelian Theory of Consciousness?' *Ancient Philosophy* (1) 160-170.
- Modrak, D.K.W. (1987): *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago: University of Chicago Press.
- Nussbaum, M.C. (1978): 'The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanation of Action,' in her *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- O'Regan, J. K., & Noë, A. (2001): 'A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness,' *Behavioral and Brain Sciences* (24) 939-973.
- Paivio, A. (1977): 'Images, Propositions and Knowledge,' in J. M. Nicholas (ed.). *Images, Perception and Knowledge*, Dordrecht: Reidel.
- Pylshyn, Z. W. (1984): *Computation and Cognition*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Pylshyn, Z. W. (2003): *Seeing And Visualizing: It's Not What You Think*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Richardson, J.T.E. (1980): *Mental Imagery and Human Memory*, London: Macmillan.
- Rorty, R. (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell
- Ryle, G. (1949): *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
- Skinner, B.F. (1974): *About Behaviorism*, New York: Knopf.
- Telfer, W. (trans. & ed.) (1955): *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa (Library of Christian Classics, Vol. IV)*, Philadelphia: Westminster Press.
- Thomas, N.J.T. (1997): 'Imagery and the Coherence of Imagination: A Critique of White,' *Journal of Philosophical Research* (22) 95-127.
- Thomas, N.J.T. (1999): 'Are Theories of Imagery Theories of Imagination? An Active Perception Approach to Conscious Mental Content,' *Cognitive Science* (23) 207-245.
- Thomas, N.J.T. (2003): 'Mental Imagery, Philosophical Issues About,' in L. Nadel (Ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science* [Volume 2, pp. 1147-1153], London: Nature Publishing.
- Thomas, N.J.T. (2005): 'Mental Imagery', In E.N. Zalta (Ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition) URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/mental-imagery/>
- Thomas, N.J.T. (2006): 'New Support for the Perceptual Activity Theory of Mental Imagery?' Unpublished. URL: <http://www.calstatela.edu/faculty/nthomas/newsupa.htm>

- Tye, M. (1991): *The Imagery Debate*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Varela, F.J., Thompson, E. & Rosch, E. (1991) : *The Embodied Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Wallis, R.T. (1972): *Neoplatonism*, London: Duckworth.
- Watson G. (1988): *Phantasia in Classical Thought*, Galway, Eire: Galway University Press.
- Watson, J.B. (1930): *Behaviorism* (Revised 2nd edition), Chicago: University of Chicago Press.
- Wilkes, K.V. (1988): '—, Yishi, Duh, Um, and Consciousness,' in: A. J. Marcel & E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, 16-41.
- Wilkes, K.V. (1995): 'Losing Consciousness,' in: T. Metzinger (ed.), *Conscious Experience*, Thorverton, U.K.: Imprint Academic/ Schönningh, 97-106.
- Wilkes, K.V. (2002): 'Know Thyself,' in S. Gallagher (ed.) *Models of the Self*, Thorverton, UK: Imprint Academic, 25-38.
- Woollam, D.H.M. (1957): 'The Historical Significance of the Cerebrospinal Fluid,' *Medical History* (1) 91-114.

Noter

¹Se Wilkes (1998 og 1995), Rorty (1980). Zachary Mayne hævder, at hans Essay on Consciousness fra 1728 er det første værk, der eksplicit er tilegnet emnet, selvom – imidlertid – europæiske filosoffer ganske vist havde diskuteret emnet siden Descartes. Hvad angår ikke-europæere hævder Wilkes (1998 og 1995), at der ikke er noget ord, selv i moderne kinesisk (eller koreansk og – underforstået – andre ikke-vestlige sprog) som på en tilfredsstillende måde oversætter ordet 'bevidsthed' ['consciousness'; o.a.]. Det er sandt, at ordet 'bevidsthed' er blevet kastet meget frem og tilbage i vestlige diskussioner om bestemte østlige filosofiske traditioner, men i den kontekst ser det ud til, at fokus er lagt på muligheden og betydningsfuldheden af at opnå særlige eller forandrede bevidsthedstilstande, forskellige måder at erfare verden på og vores forhold til den. Disse spørgsmål kan blive diskuteret uden at appellere til noget som helst, der ligner det moderne vestlige begreb om bevidsthed – det cartesiansk erfarende selv – og der er ingen grund til at tro, at de relevante østlige traditioner ikke skulle acceptere et sådant begreb (Varela et al. 1991).

² Paul og Patricia Churchland er også almindeligt kendte som eliminativister, men fortrækker at 'eliminere' snarere end virkelig at *eliminere* bevidsthedsbegrebet (Churchland 1983)

³ Det historicistiske argument for eliminativisme, som skitseret i det foregående, er udfoldet mest konsekvent hos Rorty og Wilkes (som kombinerer det med et nært relateret tværkulturelt argument; dvs., at hun hævder, at andre samtidige kulturer heller ikke har noget begreb for bevidsthed). Jeg ønsker hermed ikke at antyde, at det er det eneste tilbageblevne argument for eliminativisme, men det er blandt de stærkeste, og de fleste eliminativister ser ud til at læne sig – mere eller mindre tungt – op af en eller anden form for historicisme. Forskellene ligger i, hvorvidt deres konceptuelle nirvana (hvor 'the hard problem' ikke længere driller) skal findes i fortiden (Rorty, Wilkes), fremtiden (Churchlands, Watson, Skinner), eller blandt nutidens filosofisk uskyldige (Ryle). Nogle gange er den historie, der anvendes, meget tvivlsom, som når Watson (1930) tugter alle mentalistiske begreber som 'middelalderlige'. Rorty-Wilkes versionen synes at være grundet bedre i historisk realitet.

⁴ Se Horton (1967) for et klassisk forsvar for den forklaringsmæssige, teoretiske og videnskabsagtige funktion af overnaturlige størrelser som fx polyteistiske guder.

⁵ For henvisninger til sådanne påstande se Hardie (1976) og Modrak (1981). Rorty og Wilkes er naturligvis enige.

⁶ For nærmere bekræftelse med hensyn til Aristoteles' (implicitte) opfattelser af intentionalitet se Caston (1998) og Nussbaum (1978). Vedrørende hans redegørelse for refleksiv opmærksomhed se Kosman (1975).

⁷ Se Beare (1906, 296); Ando (1965, 123-125), Nussbaum (1978), Modrak (1987). Den mest direkte tekstmæssige støtte er i *De Somnis*, 459a.

⁸ Der er faktisk fire ventrikler i hjernen, som er forbundet med hinanden, og det ser ud til, at nogle af oldtidens anatomer var klar over dette. Men det var sædvane for oldtidens og middelalderens – og endda mange af renæssancens – forfattere at behandle det, som vi i dag kalder de to laterale ventrikler (side om side mod fronten og toppen af organet) som om det var et enkelt frontalt hulrum. I praksis er de fleste beskrivelser og diagrammer af/over hjernens anatomi fra denne æra ekstremt mangelfulde, grove og stilerede, og er kun meget svagt funderede i egentlig neuroanatomi (Clarke & Dewhurst 1972). Dissektion blev nærmest ikke praktiseret for renæssancen, og – bort set fra en kort periode i Alexandria i det 3. århundrede f. Kr. – blev menneske lig faktisk aldrig dissekeret (Lindberg 1992, kap.6). Selvom nogle senere middelalderlige og islamiske forfattere afbildede hjernen med fire eller endda fem ventrikler, så ser disse ud til blot at være blevet introduceret for at imødekomme mere komplekse kognitive teorier (flere mentale evner) snarere end at have grundlag i anatomisk viden (Clarke & Dewhurst 1972; Harvey 1975).

⁹ Det faktum, at dette kort over psyken er fortsat med at blive benyttet siden oldtidens dage af praktisk talt alle andre meget divergerende vestlige intellektualsystemer, lader mig formode, at der er noget grundliggende rigtigt ved det.

¹⁰ Disse er tydeligvis noget ganske andet end de 'klare og distinkte idéer', som bliver diskuteret i *Meditationerne*.