

ARISTOTELES OM MORALISK BLINDHET

I sin diskussion av praktiskt förnuft (*phronēsis*) i *Den nikomachiska etiken* beskriver Aristoteles ett fenomen jag här kommer att kalla ”moralisk blindhet”. Han talar om en människa som har blivit så fullständigt förstörd av njutning och smärta att moraliska principer ”inte framträder” (*ou phainetai*) för denna person. I denna text ämnar jag beskriva de delar av Aristoteles’ representationsteori som förklarar en sådan moralisk blindhet (svenska ”representation” är min översättning av det grekiska ”*phantasia*”). Det är alltså den aristoteliska teorin om *phantasia* som vi här ska granska närmare särskilt där den är relevant för Aristoteles’ moralfilosofi. Jag ska först kort presentera den text där Aristoteles beskriver den moraliska blindheten (sektion 1) och sedan ta upp de fysiologisk-psykologiska (sektion 2 och 3) och de praktisk-filosofiska (sektion 4) elementen inom hans representationsteori. Till slut återvänder jag till den moraliskt blinde (sektion 5).

Jag kommer inte att ge en fullständig framställning av *phantasia* hos Aristoteles, utan endast ta upp de element som är avgörande för frågan om moralisk blindhet. Min diskussion bygger på relativt ny forskning, forskning som tenderar att betona den aristoteliska fysiologins och psykologins betydelse för den aristoteliska etiken. För ett mer detaljerat studium av *phantasia* och relaterade ämnen hänvisar jag till denna forskning (Corcilius 2008; Moss 2012).

1. MORALISK BLINDHET

Aristoteles beskriver moralisk blindhet på följande sätt i en passage från *Den nikomachiska etiken* bok 6, kapitel 5:

Orsaken till att vi för självkontroll (*sōphrosynē*) använder denna benämning, är att den bevarar det praktiska förnuftet (*phronēsis*). Den bibehåller nämligen just denna typ av begrepp (*hypolēpsis*). Ty det angenäma och det plågsamma förstör eller förvränger inte alla begrepp, såsom t.ex. beträffande vinkelsumman i en triangel, huruvida den är lika med två räta vinklar eller inte, utan endast begrepp om handlingar (*peri to prakton*).

Principerna för handlingarna utgörs nämligen av den omständighet för vars skull de utförs, fast för honom som har blivit alldeles korrumpierad av det angenäma eller det plågsamma framträder inte omedelbart principen (*euthys ou phainetai archē*), dvs. den sak för vars skull eller till följd av vilken han bör välja och göra allt vad han gör. Ty uselheten (*kakia*) förstör principen. (EN 6.5.1140b11–18. Översättning av Ringbom 1993, s. 164. Ändrad)

Vi kommer att återvända till denna text mer i detalj nedan (sektion 5). För ögonblicket räcker det att påpeka följande: Det praktiska förnuftet arbetar med en typ av begrepp som rör föremål som kan realiseras genom handling. Till skillnad från teoretiska begrepp, t.ex. om triangeln's egenskaper, påverkas denna typ av praktiska begrepp i så hög grad av njutning (det angenäma) och smärta (det plågsamma) att de inte alls uppmärksammas av eller framträder för vissa personer. Dessa personer är moraliskt blinda på det sättet att principerna inte skiner igenom eller inte representeras för dem (*ou phainetai*). Men vilken betydelse har då detta "att representeras" inom den moraliska kontexten? Svaret till det finns i Aristoteles' fysiologisk-psykologiska reflektioner över representation (*phantasia*). För att kunna besvara frågan om hur vi skulle förklara den moraliska blindheten, måste vi därför först granska *phantasia*. Detta leder oss till de naturfilosofiska texterna *Om själen (De anima)* och *Om djurs rörelse (De motu animalium)*.

2. PHANTASIA: DEN GRUNDLÄGGANDE VERSIONEN

Mycket har skrivits om *phantasia*, inte minst därför att det inte är klart om Aristoteles överhuvudtaget har en koherent teori om detta och i så fall vad denna är. De många problemen och delfrågorna, t.ex. om *phantasia*'s kritiska funktion, om den exakta relationen mellan perception och *phantasia* eller om *phantasia* som kreativ förmåga, ska jag inte här behandla utan nöjer mig med att hänvisa till den nyare litteraturen.¹

Aristoteles skiljer mellan åtminstone två sorters *phantasia*: perceptiv *phantasia* och rationell *phantasia*, varav en typ kallas "övervägande" (DA 3.10.433b29–30; 3.11.434a5–10). I analogi med det svenska "perceptiv" (av medeltidslatin *perceptivus*) ska jag här använda "deliberativ" (av latin *deliberativus*) om denna övervägande typ av *phantasia*, även om det kanske känns lite främmande. Perceptiv *phantasia* tycks vara den primära i

1. Scheiter 2012, s. 251–78, har en fin sammanfattning av litteraturen om *phantasia*. Jfr också Moss 2012, s. 51–57.

förhållande till den rationella och förefaller också utgöra basen för den deliberativa sorten. Vi skall därför granska den perceptiva först.

Phantasia är i sin mest grundläggande form en rörelse som beror på att ett perciperande väsen har haft en aktuell perception (*aisthēsis*). Denna perception bearbetas av *phantasia* och görs till en representation (DA 3.3.428b11–14). Det att *phantasia* förstås som en rörelse betyder att man ska tänka sig den som en förändring i det perciperande väsendets kropp. Detta är en fysiologisk process på samma sätt som en perception är det. Att *phantasia* beror på en aktuell perception betyder att *phantasia* basalt sett är receptiv. Man måste ha sett, hört, berört, smakat eller luktat någonting aktuellt för att kunna ha *phantasia* om detsamma. *Phantasia* sparar sådana perceptioner och är därför primärt receptiv eller retentiv och bara sekundärt aktiv. Resultatet av en sparad perception kallar Aristoteles ett *phantasma* (DA 3.3.428a1–2). Detta översätts ibland, felaktigt, med ”bild” (engelska: image) men behöver inte exklusivt beteckna en visuell representation. Ett *phantasma* kan spara alla sensoriska representationer även ursprungligt komplexa perceptioner såsom ”en vit kaffekopp” eller en situation såsom en fotbollsmatch mellan Sverige och Danmark (Scheiter 2012, 252).

Phantasia är en rörelse i kroppen och denna rörelse, säger Aristoteles, är nödvändigtvis lik den ursprungliga perceptionen (DA 3.3.428b14). Det betyder att en representation (*phantasia*) har en liknande kausal verkan i kroppen som den ursprungliga perceptionen. Äter jag en kanelbulle perciperar jag aktuell söthet och min mun tillförs mera saliv. Kanelbullens smak utgör här den verkande orsaken (*causa efficiens*) till dessa förändringar. Min *phantasia* av kanelbullens smak skulle nu ha en liknande kausal inverkan på min kropp som den ursprungliga perceptionen, och har det också: mina tänder löper i vatten (som man säger på danska) när jag har (eller får) en *phantasia* av kanelbullen, t.ex. om jag minns den eller föreställer mig den. Men här är mitt *phantasma*, alltså min representation, av smaken den verkande orsaken (*causa efficiens*) till förändringen (för jag äter ju inte just nu en kanelbulle).

Skillnaden mellan perception och *phantasia* består i att perceptionen endast aktualiseras när ett externt perceptionsobjekt föreligger, medan *phantasia* kan aktualiseras också utan att något sådant föreligger.² Jag kan föreställa mig kanelbullen och därvid reproduceras en fysiologisk reaktion som liknar den ursprungliga smakperceptionen. När en repre-

2. DA 3.3.429a4–8. Aristoteles säger här, att *phantasia* ”förblir” i perceptionsapparaten och att detta förklarar t.ex. drömsyner.

sensation en gång har bildas på basis av perception, behöver den inte längre ett externt objekt för att aktualiseras. Den kan aktualiseras internt, alltså i och av själen, även utan ett externt objekt.

Slutligen ser *phantasia* ut att vara avgörande för begreppsbildningen. Aristoteles säger, att *phantasia* varken är perception eller diskursivt tänkande och att *phantasia* inte kan finnas utan perception medan, å andra sidan, begreppet (*hypolēpsis*) inte kan finnas utan *phantasia* (DA 3.3.428a14–16). Vi borde alltså kanske tänka oss *phantasia* som en sorts bro mellan perception och tänkande. Det är dock inte helt klart vad Aristoteles menar att ett begrepp (*hypolēpsis*) är, men låt oss här anta att vi någorlunda vet vad detta betyder (ett mentalt påstående, eller en mental representation som subsumerar många likartade förhållanden under ett) (jfr METAPH. 1.1.981a5–7).

Phantasia är ett nödvändigt men inte ett tillräckligt villkor för begrepps- bildning därför att ingen mänsklig intellektuell aktivitet äger rum utan ett innehåll och *phantasia* levererar detta innehåll åt människosjälen när den tänker, varvid ett eller flera *phantasmata* föreligger för själen och uppfyller samma funktion som perceptioner (*aisthēmata*) (DA 3.7.431a14–17). Utan perception, bevarad av *phantasia*, skulle begreppet (*hypolēpsis*) vara tomt och tänkandet blint, för att uttrycka sig i kantianska termer. Det betyder inte att *phantasia* ensam kan bilda begrepp. Kom ihåg att *phantasia* beror på perception och perceptionen ”tänker” inte. För att bilda begrepp behövs förutom *phantasia* både minne och tänkande i form av intellektet (*nous*) (METAPH. 1.1.980b25–981a7; AN.POST. 2.19.100a3–15).

Perceptioner är alltid partikulära och de *phantasmata* som beror på den basala, perceptiva *phantasia* måste därför också vara det. Likväl ingår *phantasia* i begreppsbildningsprocessen och spelar därvid en roll för generella, mentala påståenden eller representationer. Det är därför inte bara partikulära föremål som representeras av *phantasia* utan också generella och universella som t.ex. moraliska principer. För att kunna förklara bildandet av moralbegrepp, alltså den sorts begrepp som är relevanta för moralisk blindhet, måste vi emellertid först granska den sorts representation som ingår i moraliskt övervägande.

3. PHANTASIA: DEN DELIBERATIVA VERSIONEN

De anima, bok 3, kapitel 7–12, behandlar en rad problem som rör handling och relaterade ämnen, häribland särskilt strävan (*orexis*). Aristoteles introducerar också i denna förbindelse den rationella *phantasia*

(DA 3.10.433b29–30). Rationell (*logistikē*) *phantasia* karakteriseras av sin relation till den intellektuella själsförmågan. När den intellektuella själsförmågan bekräftar eller förnekar (*phēsēi ē apophēsēi*) någonting som gott eller uselt, initierar den en rörelse eller handling genom att få oss att eftersträva eller undvika någonting (DA 3.7.431a15–16). Detta kräver en speciell typ av *phantasia*, den deliberativa (*bouleutikē phantasia*), och denna måste då uppfattas som subsummerad under den rationella *phantasia*.

Den deliberativa *phantasia* introduceras i följande svårbegripliga passage:

Den *phantasia* som anknyter sig till perceptionen (*aisthētikē phantasia*) finns alltså, som sagt var, även hos de övriga djuren, medan den *phantasia* som hör samman med deliberation (*bouleutikē*) finns hos de djur som är förnuftsbegåvade. Huruvida man skall göra det ena eller det andra kräver redan överläggning (*logismos*), och man måste nödvändigtvis väga valet med något som är enhetligt, ty man strävar alltid efter det större. Och det är alltså möjligt att göra ett *phantasma* av flera. Detta är också grunden till att [sc. andra djur] inte tycks ha förmågan att bilda åsikter (*doxa*), därför att de inte har *phantasia* utifrån resonemang (*ek syllogismou*). (DA 3.11.434a5–11. Övers. K. Järvinen 1998, 117. Ändrad)³

För att förstå passagen måste vi inse att Aristoteles här beskriver den psykologisk-fysiologiska sidan av det praktiska förnuftet (*phronēsis*). Vi vet från etiken att *phronēsis* primärt består i deliberation och hör till den del av förnuftssjälen som är åsiktsbildande (EN 6.5.1140a25–31; b25–26), vilket förklarar varför Aristoteles i *De anima*-passagen fokuserar på deliberation och åsikt.

Då *phantasia* per definition inte finns utan perception, och då deliberativ *phantasia* i *De anima*-passagen tycks utgå ifrån resonemang, måste den deliberativa *phantasia* vara ett resultat av både perception och resonemang. Om det är korrekt, får vi följande bild av den deliberativa *phantasia*: i sin mest grundläggande betydelse sparar och reproducerar *phantasia* perceptioner (se ovan sektion 2). Dessa *phantasmata*

3. Tolkningen av denna text är omstridd. Det är inte säkert att Aristoteles talar om "andra djur" i den sista delen av texten och heller inte att han pratar om "*phantasia* utifrån resonemang" här. Som Ross (och många andra) menar jag att Aristoteles nog ändå talar om *phantasia* utifrån resonemang (jfr Ross 1961, s. 319). Dessutom är själva texten osäker. Efter orden "utifrån resonemang" läser handskrifterna *hautē de ekeinēn* som betyder "den själv har denna" och vissa utgivare emenderar till *hautē de kinei* ("den själv rör"). Jag följer Bywater som atheterar, alltså stryker, orden *hautē de ekeinēn*. Polansky 2007, s. 531, diskuterar de olika tolkningsmöjligheterna.

bearbetas av tänkandet, varvid de samlas i ett *phantasma*. Det är denna process, skulle jag tro, som Aristoteles också kallar ”*phantasia* utifrån resonemang” (*ek syllogismou*), då *syllogismos* (resonemang) har grundbetydelsen ”att räkna samman”, vilket på ett sätt bara omformulerar uttrycket ”att göra ett av flera”. Den deliberativa *phantasia* måste alltså utgå från både perception och intellekt.⁴

Deliberativ *phantasia* bevarar därmed *phantasmata* som har bearbetats av intellektet. ”Att göra ett *phantasma* av flera” betyder kanske att intellektet lägger ihop flera enskilda *phantasmata* till ett generellt *phantasma*. Ett exempel: genom *phantasia* av många enskilda situationer där det sociala fenomenet erkännande spelar en roll lägger intellektet ihop en överordnad representation (*phantasma*) av detta sociala fenomen.

Under denna process tycks intellektet också tillskriva detta *phantasma* ett moraliskt värde. Vi såg ju ovan, att intellektet ibland bekräftar eller förnekar (*phēsei ē apophēsei*) någonting som gott eller uselt och därmed som någonting som bör eftersträvas eller undvikas (DA 3.7.431a14–16). Jag förstår det som så, att intellektet på detta sätt tillordnar ett moraliskt värde (gott eller uselt) till det *phantasma* som intellektet gör till *ett*. Intellektet bekräftar, t.ex., att i denna situation var det bra att få erkännande och likaså i denna andra situation osv. Med utgångspunkt i dessa enkla *phantasmata* producerar intellektet ett enda *phantasma*: ”att få erkännande är generellt sett gott”. Detta *phantasma* kan nu motivera till handling (att eftersträva det som medför erkännande och undvika det som inte gör det).

Men hur vet intellektet att det är gott eller uselt att få erkännande? Det gör det därför att alla handlingar och aktiviteter åtföljs av njutning eller smärta (EN 2.3.1104b34–1105a5; EN 10.5.1175b26–27). Handlingar som följs av njutning tenderar att uppfattas som ”goda” oavsett om de är goda eller inte (jfr EN 2.3.1105a2–5). Om alltså erkännande åtföljs av njutning, kommer detta att disponera intellektet till att anse erkännande som någonting gott. Denna position har nyligen beskrivits som motivationell hedonism.⁵

Den deliberativa *phantasia* skapar representationer (*phantasmata*) som enligt den aristoteliska representationsteorin måste ha en inverkan

4. Aristoteles är inte helt klar på denna punkt. Han säger ibland att man kan uppfatta *phantasia* ”som ett slags tänkande” (*hōs noēsin tina*) (DA 3.10.433a9–10) och andra gånger att *phantasia* antigen utgår från perception eller tänkande (MA 8.702a19). Om min interpretation är korrekt, kan disjunktionen i den senare texten inte vara exklusiv.

5. Corcilius 2008, s. 95–102. Kort sagt betyder det, att Aristoteles menar att njutning eller smärta i alla fall utgör den verkande orsaken (*causa efficiens*) till all handling. Det betyder inte att njutning utgör syftet (*causa finalis*) för all handling, vilket skulle vara en radikal psykologisk hedonism och inte motsvarar Aristoteles’ position, jfr EN 1.4.1095b14–22.

på kroppen lik den ursprungliga verkan i den situation från vilken representationen utgår; och de har precis denna verkan. Den deliberativa *phantasia* skapar *phantasmata* som orsakar njutning eller smärta. Det fungerar så att *phantasia* förändrar kroppen genom känslor av värme och kyla, och dessa känslor utgör den fysiologiska basen för njutning och smärta (MA 7.701b16–22).⁶ Det gäller för dessa känslor att det smärtfyllda undviks medan det njutningsfulla eftersträvas (MA 8.701b35–702a2). Vårt *phantasma* ”att få erkännande är generellt sett gott” åtföljs alltså av en värmekänsla och därmed av njutning. Därför, alltså beroende på att vi känner njutning, motiverar detta *phantasma* till handling.

Deliberativ *phantasia* blir därmed en avgörande faktor för strävan (*orexis*) därigenom att den ”bearbetar” (*paraskeuazei*) strävan (MA 8.702a17–19). Det måste betyda att *phantasia* bidrar till motivation genom att leverera objekt att sträva efter, och därför uppfattar Aristoteles också *phantasia* som ett nödvändigt villkor för strävan (DA 3.10.433b27–29) och därmed för handling.⁷

Vi vet, slutligen, att *phantasia* nödvändigtvis ingår i begreppsbildningsprocessen. Det måste vara den deliberativa *phantasia* som ingår i bildandet av praktiska begrepp (däribland moraliska principer). Och detta är också den sorts begrepp rörande handling som Aristoteles talar om i förbindelse med moralisk blindhet (EN 6.5.1140b15–16). Det är denna typ av begrepp som påverkas av smärta och njutning, till skillnad från teoretiska begrepp, som är stabila och inte påverkas av dessa känslor.

4. SOCIALISERING OCH MORALISK REPRESENTATION

Den moraliskt blinde har blivit ”alldeles korrumpierad av det angenäma eller det plågsamma” (EN 6.5.1140b17). Han, för Aristoteles pratar nästan alltid om män, har en helt igenom usel karaktär eller personlighet, och hans moraliska uselhet (*kakia*) har förstört hans representation av moraliska principer (EN 6.5.1140b19–20). Han har ingen *phantasia* av dessa, de kommer inte alls in på hans moraliska ”radar”.

6. Jag accepterar inte utgivaren Nussbaums strykning (athetering) av orden *thermou ē psychrou* (”av värme eller kyla”) i MA 7.701b20. Orden läses i alla handskrifter och det finns inga goda skäl att ta bort dem.

7. Handling beror såklart inte endast på strävan (*orexis*) utan också på beslut (*proairesis*), alltså ett rationellt element. Men beslutet är just antingen strävande förnuft (*orektikos nous*) eller förnuftig strävan (*orexis dianoëtikē*) (EN 6.2.1139b4–5). I sig själv orsakar förnuftet inte rörelse (EN 6.2.1139a35–36). Det måste blandas med strävan. Den deliberativa *phantasia* förklarar hur denna blandning är möjlig, och beslutet förutsätter därmed deliberativ *phantasia*.

Att socialisering överhuvudtaget är relevant här ser vi i det att den moraliskt blinde har blivit korrumpierad. Han var alltså inte alltid usel, men har blivit så genom sin uppväxt och livsföring. Aristoteles' socialiseringssteori fokuserar på vana (*ethos*) och på karaktär eller personlighet (*ēthos*). Att socialiseras betyder för Aristoteles att bilda en personlighet eller karaktär i interaktion med andra människor, och denna personlighetsbildning äger rum baserat just på vana. Detta är välkänt och har behandlats många gånger i den nyare litteraturen (Burnyeat 1980). Det är mindre känt att socialiseringsprocessen också implicerar representation (*phantasia*) av moraliska principer.

Men detta framgår av två passager som jag här kort ska kommentera. Den första passagen finner vi i inledningen till *Den nikomachiska etiken*, när Aristoteles talar om vad som måste förutsättas hos den som ska lyssna på hans föreläsning, om denne skall ha någon nytta av den:

Detta är för övrigt anledningen till att den, som skall ha utbyte av att lyssna till föreläsningar om det sköna och det rätta och samlevnadsproblem överhuvudtaget, måste ha blivit väl uppfostrad genom sina vanor. Principen (*archē*) är nämligen ett *att* och om detta framträder tillräckligt klart (*phainoito*), behöver man inte ett *därför att*. En sådan person är antingen redan i besittning av principerna eller så kan han lätt tillägna sig dem. (*EN* 1.4.1095b4–8. Övers. M. Ringbom 1993, s. 24–25. Ändrad)

Den ideale åhöraren måste ha vanor av en speciell sort, nämligen goda eller fina vanor. Vanorna utgör som vi vet förstadiet till karaktärsbildningen (*EN* 2.1.1103a17–26) och om åhöraren har vant sig vid det fina eller ädla, har han det som krävs för att få ut något av etikföreläsningen. Annars har han det inte. Tillvänjningen till det fina implicerar nämligen uppenbart i vissa fall att åhöraren redan har en representation av en korrekt moralprincip. Med "korrekt moralprincip" menar jag en princip för handling som inte endast förefaller vara god för den som handlar utan faktiskt är god.

Aristoteles pratar om den relevanta utgångspunkten som ett *att*. Han menar härmed en sorts vetande eller erfarenhet om handling och situationer som rör handling. Detta är ett vetande om "fakta", man vet (eller menar sig veta) att någonting är fallet, men man vet inte varför det är fallet. Denna sorts vetande utgör den naturliga utgångspunkten för inläring, därför att alla människor redan har den och känner sig hemma i den. Den rör, säger Aristoteles, föremål som är kända för oss (*EN* 1.4.1095a30–b4). Den blivande åhöraren vet alltså redan t.ex. *att* erkännande är gott och *att* just denna konkreta situation kräver av honom att

ge eller få erkännande. Han vet inte nödvändigtvis *varför* det förhåller sig så, men behöver heller inte göra det. Om principen *att* representeras tillräckligt klart för honom, skulle man lätt genom undervisning kunna bibringa honom förklaringen, alltså ett *därför att*.

Vi måste emellertid notera att vanor inte nödvändigtvis ger en stabil representation av moralprinciper. Aristoteles påpekar ju att om ett *att* framträder tillräckligt klart, då behövs inte ett *därför att*. Men det måste betyda, att vanor inte nödvändigtvis leder till en tillräckligt klar representation. Den stabila representationen finns först när vanorna omvandlats till riktiga karaktärsdrag.

Detta lär vi oss bland annat i den andra texten. Vi befinner oss denna gång i *Den nikomachiska etiken*, bok 3, kapitel 5. Aristoteles behandlar här frivillighet, ofrivillighet och ansvar och kommer i samband med detta in på ämnet moralisk representation:

Ifall någon nu säger, att alla strävar efter det skenbart goda (*to phainomenon agathon*) utan att ha inflytande på det skenbara, och att syftet för var och en tycks vara (*to telos phainetai*) av samma karaktär som han själv
(EN 3.5.1114a31–b1. Övers. M. Ringbom 1993, s. 82. Ändrad)

Han beskriver här någon som försöker frånskriva sig ansvar för sin egen uppfattning av vad som är gott. Det goda eller det som förefaller gott är i slutändan (alltså som *causa finalis*) det som motiverar varje handling; vi handlar för att uppnå någonting gott (EN 1.1.1094a2–3) antingen omedelbart eller förmedlat. Det är därför av vikt att kunna fastslå vem som bär ansvaret för någons uppfattning om det goda. Är det vi själva eller är det inte det? Aristoteles berättar här om någon som förnekar att det skulle vara vi själva som bär detta ansvar. Om dennes argument är giltigt, skulle det innebära att ingen är ansvarig för sina egna handlingar, därför att ingen har ansvar för vad som förefaller honom eller henne gott. Argumentet beror på tre premisser varav den sista kommer att vara viktig för oss:

- (i) Alla människor begär det goda eller det som förefaller dem vara det goda. (EN 3.4.1113a15–16; EN 1.2.1094a18–22)
- (ii) Ingen är herre över sin egen representation (*phantasia*) av det goda.
- (iii) Hur syftet (alltså det goda eller det som förefaller gott) representeras (*phainesthai*) av en person beror på den sorts person han eller hon är.

Aristoteles accepterar (i) och (iii) men avvisar (ii).⁸ Det är (iii) vi nu helt kort skall granska närmre.

Även om Aristoteles här inte direkt använder termen karaktär (*ēthos*), är det vad han menar här. Karaktären grundas i vanorna, men i motsats till dessa är karaktären fast och stabil (EN 2.4.1105a32–33). Vanor kan ändras; det kan karaktären endast under stort besvär. Med en fullt utvecklad personlighet följer alltså också en stabil representation av moralprinciper. Om man har blivit riktigt socialiserad får man också en riktig uppfattning om moralprinciperna. Om man inte har blivit socialiserad riktigt, får man en moraliskt sett felaktig uppfattning om moralprinciperna. En god socialisering är alltså helt avgörande (EN 2.1.1103b212–5). Inte bara därför att den utvecklar goda egenskaper, dygder, utan också därför att dygdena för med sig en riktig uppfattning (*phantasia*) om moralprinciperna. Vi såg tidigare att den moraliskt blindes uselhet förstör hans uppfattning om principen (EN 6.5.1140b19–20) och att självkontrollen, som är en viktig karaktärscygd, bevarar moralbegrepp (EN 6.5.1140b11–13). Samtidigt påpekar Aristoteles att dygden hos den moraliskt sett goda karaktären gör målet för handling korrekt (EN 6.12.1144a7–9). Karaktären stabiliserar, bevarar och korrigerar alltså moraliska principer.⁹ Den moraliskt goda karaktären bevarar korrekta principer medan den moraliskt usla karaktären förstör och förvanskar korrekta principer.

5. MORALISK BLINDHET

Moralisk blindhet består i en brist på representation (*phantasia*) av korrekta principer för moralisk handling och moraliskt tänkande. Vi såg i passagen där moralisk blindhet presenterades, att detta fenomen är knutet till dygden självkontroll (*sōphrosynē*) eller bristen på densamma. Självkontrollen bevarar moralbegrepp t.ex. om moraliska principer (EN 6.5.1140b11–13). Men den moraliskt blinde saknar just självkontroll. Denna karaktärscygd består i en korrekt (välavvägd) relation till njutning och smärta (EN 3.10.1117b23–26), men just dessa känslor har förstört den moraliskt blinde. Det är precis kontroll över dem som han saknar. Det är det som gör honom usel: Han gör fula saker på grund av njutning och gör på

8. Han menar alltså att varje person är ansvarig för sin uppfattning av det goda (EN 3.5.1114b1–25).

9. Det betyder också att uppfattningen av det goda i högre grad beror på vår karaktär än på vårt tänkande, jfr Moss 2012, s. 153–99.

grund av smärta inte det ädla (*EN* 2.3.1104b8–11). Han eftersträvar alltså njutning och undviker smärta i alla situationer (absolut hedonism).

Självkontrollen håller just njutningen i schack och skapar därmed utrymme för bildandet av representationer av det goda som inte sätter njutningen högst. Men den moraliskt blinde har genom ett helt liv vant sig vid njutning och har därför endast representationer av moraliska principer som sätter njutningen högst. Njutning är för den moraliskt blinde det viktigaste och ledande goda, medan Aristoteles skulle kvalificera detta och säga, att njutningen *förefaller* honom vara det goda men inte verkligen är det.

Alla moralprinciper som på något sätt strider emot njutningen kommer den moraliskt blinde inte att uppmärksamma. Njutning och smärta förstör eller förvränger hos den moraliskt blinde andra moralbegrepp (*EN* 6.5.1140b13–14). Aristoteles beskriver på andra ställen, där han behandlar en annan sorts *phantasmata* (nämligen drömmar), vad han menar med detta. Han använder en metafor: Om man tar ett fat med vatten för att använda det som en spegel och skakar det våldsamt, ser man antingen ingenting i vattnet (då är representationen "förstörd") eller så känner man inte igen den bild man ser, men antar att det är någonting annat än det verkligen är (då är representationen "förvrängd") (*DI* 3.461a14–17). Den moraliskt blinde är antingen så korrumpad av njutning och smärta att korrekta moralprinciper inte alls registreras av honom (på samma sätt som ingenting ses i det vatten som är i våldsam rörelse) eller så korrumpad att han registrerar en korrekt moralprincip men tolkar den fel på ett sätt som svarar mot hans egen representation av det goda (som när man ser någonting i vatten men tror det är någonting annat, som det inte egentligen är). Detta sista svarar mot en förvrängning av moralprincipen.

Men vilken sorts moralprincip är det som den moraliskt blinde inte "ser" eller, i den mån han "ser" den, förvränger? Är han blind för den överordnade principen (syftet) för handling eller är han blind för den konkreta situation han måste handla i? Det framgår av beskrivningen i *Den nikomachiska etiken* 6.5 att den moraliskt blinde inte "ser" syftet (*EN* 6.5.1140b18–19). Men låt oss stanna upp ett ögonblick och tänka över vad Aristoteles menar att moraliskt övervägande (deliberation) är. Detta omfattar nämligen inte bara en uppfattning om syftet för handling, som vi ser av följande omstridda passage från *De anima*:

Vi har dels ett på det allmänna riktat begrepp (*hypolēpsis*) och överläggning, dels ett på det särskilda riktat begrepp. Det förra säger att den som är så beskaffad bör göra det så beskaffade, medan det senare säger att det och det är så beskaffat och att jag är så beskaffad (DA 3.11.434a16–19. Övers. K. Järvinen 1998, s. 118. Ändrad)

Aristoteles pratar här om att kunna applicera en generell moralisk princip (t.ex. ”den tappre bör hålla stånd i farliga situationer”) på en konkret situation (”detta är en farlig situation och jag är en tapper person”).¹⁰ Exemplet gör klart att deliberation är en ganska komplicerad process, som innebär uppfattningen av (a) en universell princip, (b) en partikulär situation och (c) vem den handlande är (alltså självförståelse). Vi vet redan att den moraliskt blinde saknar (a). Men vi vet ju också att han inte ”ser” (a) därför att han är en speciell karaktär, nämligen en usling. Detta har att göra med (c), alltså med hans personlighet och självuppfattning. Det är alltså inte bara syftet (a) för handling som den moraliskt blinda inte ”ser”, han ”ser” heller inte sig själv (c) som en person som måste handla i överensstämmelse med syftet (a). Kanske ”ser” han inte heller att situationen (b) kräver handling, då principen (a) och hans självuppfattning (c) inte framträder för honom; och situationen därmed inte skiljer sig från andra tillfälliga situationer som inte heller kräver att han agerar.¹¹

Den moraliskt blinde saknar (a) därför att han genom sin socialisering inte har vant sig vid att handla efter (a) och därför inte har skapat och bevarat en representation av (a). Han kan gott och väl, i teoretisk mening, förstå vad (a) innebär, om någon skulle informera honom om (a), men det skulle vara irrelevant, då deliberation endast ger önskat resultat om han också praktiskt ”förstår” (a). Men det är ju just (a) som praktisk princip som hans uselhet har förstört (EN 6.5.1140b19–20). Detta innebär att (a) inte alls motiverar honom till handling. Vi vet att representationer från den deliberativa *phantasia* ledsagas av njutning eller smärta och därigenom levererar objekten för strävan (*orexis*). Men den moraliskt blinde har ingen sådan *phantasia* och därför heller inte det motsvarande moraliska begrepp (*hypolēpsis*) som skulle kunna motivera honom att handla. Att förklara vad (a) betyder rent teoretiskt skulle lika lite få honom att handla i överensstämmelse med (a) som om vi förklarade

10. Jfr Shields 2016, s. 368–69 för utförligare diskussion av texten.

11. Medeltidens latinska aristoteliker utarbetade detta i stor detalj, jfr Iacopo Costa, ‘Φρόνησις, pleasure and the perception of the goal: Medieval Latin tradition on *Nicomachean Ethics* 6.5.1140b11–21’, i J. L. Fink (red.), *Phantasia in Aristotle’s Ethics and Its Reception in the Arabic, Greek, Hebrew and Latin Traditions* (Bloomsbury, under utgivning).

Pythagoras' teorem för honom. Den moraliskt blinde är inte en idiot utan bara precis detta: moraliskt blind.¹²

LITTERATUR OCH FÖRKORTNINGAR

Aristoteles

- AN. *De anima, Om själen*: David Ross (red.), *Aristotle: De anima*, edited with Introduction and Commentary. Clarendon, 1961.
- AN.POST. *Analytica Posteriora, Den annan analytik*: David Ross (red.), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, edited with Introduction and Commentary. Clarendon, 1949.
- DI. *De insomniis, Om drömmar*: David Ross (red.), *Aristotle: Parva Naturalia, A Revised Text with Introduction and Commentary*. Clarendon, 1955.
- EN. *Ethica nicomachea, Den nikomachiska etiken*: Ingram Bywater (red.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit. Clarendon, 1962 [1894].
- MA. *De motu animalium, Om djurs rörelse*: Martha C. Nussbaum (red.), *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays. Princeton University Press, 1978.
- METAPH. *Metaphysica, Metafysik*: David Ross (red.), *Aristotle: Metaphysics*, edited with Introduction and Commentary, 2 vol. Clarendon, 1924.
- Burnyeat, Myles. "Aristotle on Learning to Be Good". I *Essays on Aristotle's Ethics*, red. Amelie O. Rorty, s. 69–92. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Corcilus, Klaus. *Streben und Bewegen: Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- Costa, Iacopo. "Φρόνησις, Pleasure and the Perception of the Goal: The Medieval Latin Tradition on *Nicomachean Ethics* 6.5.1140b11–21." *Phantasia in Aristotle's Ethics and Its Reception in the Arabic, Greek, Hebrew and Latin Traditions*, edited by Jakob L. Fink. London: Bloomsbury, kommande.
- Järvinen, Kimmo. *Aristoteles: Tre böcker om själen*, översättning K. Järvinen. Göteborg: Daidalos, 1998.
- Moss, Jessica. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Polansky, Roland. *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Ringbom, Mårten. *Aristoteles: Den nikomachiska etiken*, översättning och kommentar M. Ringbom. Göteborg: Daidalos, 1993.
- Scheiter, Krisanna. "Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle." *Phronesis* 57 (2012), 251–78.
- Shields, Christopher. *Aristotle: De anima*, translated with an Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2016.

12. Denna artikel är skriven som en del av projektet *Representation and Reality* som finansieras av Riksbankens Jubileumsfond och Göteborgs universitet. Tack till Börje Bydén och Anna-Sofia Maurin för språkgranskning av min svenska.