

# EUDAIMONISM: HANDOUT 5

---

FRITS GÄVERTSSON  
FILOSOFISKA INSTITUTIONEN, LUNDS UNIVERSITET  
Handout • kurs: FPRA21:5, FPRK01:3, FPRM10, FPRM20  
e-mail: frits.gavertsson@fil.lu.se

---

## *Grundproblemet*

Givet att antik etisk teori utgår från *startpunkten för etisk reflektion* (eng. *the entry point for ethical reflection*), som ju är ett utpräglat *förstapersonsperspektiv*, och fokuserar på agentens *eudaimonia* uppstår frågan om huruvida antik etisk teori är egoistisk (eftersom den grundläggande motivationen är att uppnå det egna högsta goda och förbättra det egna livet).

Annas menar att den centrala kopplingen till (den moraliska) dygden som krävs för uppnåendet av *eudaimonia* gör att det etableras en direkt koppling till andras välmåga genom att vissa av dygdena, särskilt då rättvisan (se nedan), ställer krav på oss i relation till andra. Dessutom är dygdena dispositioner att göra det rätta, vilket etableras oberoende av egenintresse. Antik etik är således *formellt agentcentrerad* eller *jag-centrerad* men detta gör inte att det *substantiella innehållet* är *självcentrerad*.

På en *generell nivå* är alltså problemet löst genom återopandandet av dygden (och det moraliserade lyckobegreppet).

På en mer *partikulär/substantiell nivå* figurerar andras välgång i synnerhet i anslutning till två centrala begrepp: *vänskap* (gr. *philia*)<sup>1</sup> och *rättvisa* (gr. *dikaionē*).

## *Vänskap (philia)*

Grekiskans *philia* denoterar ett bredare spektrum än vårt vänskapsbegrepp i det att det, förutom att täcka in vårt, också täcker (i) familjerelationer (NE1155a15), (ii) kollegiala förhållanden, och (iii) andra nyttoinriktade och sociala/publika relationer (NE1155a25).<sup>2</sup> Över huvud taget präglas *philia* mer av den typ av sociala plikter som vi skulle karaktärisera som utifrån kommande krav än den friare, mer emotionellt laddade vänskap vi i första hand tänker på. Dessutom har grekiskan ett korresponderande verb *philein* ("vänskapa") som svenskans vänskap (och engelskans *friendship*) saknar.

## *Platon*

I *Lysis* ger Sokrates Hippothales vad som kan upplevas som ett ganska kyligt, kalkylerande, råd (vilket dock kanske ter sig rimligare givet fokuseringen på *antarktes*-kravet): "[He] who is wise in the art of love doesn't praise his beloved until he has him: he fears how the future may turn out" (*Lysis* 205e2-206a2). Om vi istället vänder oss till *Gästabudet* (*Symposium*) presenteras korrekt kärlek som korrekt utvärderande och uppskattning av den Andre vilket i sin tur är en väg till förståelse och uppskattning av den högsta av de platonska idéerna: Det Godas Idé. Denna analys, utöver att vara beroende av en extravagant Platonsk metafysik, ger upphov till ett klassiskt problem ursprungligen formulerat av Gregory Vlastos:

"We are to love persons so far, and only insofar as they are good and beautiful. Now since all too few human beings are masterworks of excellence, and not even the best of those we have the chance to love are wholly free of the ugly, the mean, the commonplace and the ridiculous, if our love for them is to be only for their virtue and beauty, the individual, in the uniqueness and integrity of his or her individuality, will never be the object of our love. This seems to me the cardinal flaw in Plato's theory. It does not provide for love of whole persons, but only for love of that abstract version of persons which consists of the complex of their best qualities."<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vi fokuserar här på ett av tre besläktade grekiska begrepp: *agape*, *eros*, och *philia*. *Agape* är en typ av kärlek som inte är att betrakta som en respons på det antecedenta värdet hos objektet utan istället ses som *skapande* värdet hos objektet (liksom modern värdeteoretisk projektivism). I den kristna traditionen har detta begrepp kommit att signifiera den kärlek Gud visar oss i egenskap av vårt personskap (och, i förlängningen, vår kärlek till Gud och hela mänskligheten). *Eros* och *philia* å andra sidan förstås vanligen som svarande på objektens egenskaper (godhet, skönhet) med den inbördes skillnaden att *eros* är en typ av passionerad *desire* riktad mot ett objekt och oftast sexuell till sin natur medan *philia* är det begrepp som kommer närmast vårt vänskapsbegrepp.

<sup>2</sup> I någon mening är jag *philein* med tågvärden varje morgon då hen kontrollerar mitt jojo-kort på tåget till Lund, till exempel.

<sup>3</sup> Vlastos, Gregory, "The individual as an Object of Love in Plato" i *Platonic Studies* 2<sup>nd</sup> ed.. Princeton: Princeton University Press, 1981: 3-42.

Ur ett modernt perspektiv kan dessutom nämnas att Platons teori bär stora likheter med Simone de Beauvoirs idé om hur reciprokt erkännande av *den Andre* (som leder till att omväxlande se Jaget som subjekt och objekt) kan fungera som en väg ut ur det annars deterministiskt konfigurerade *begelianska schemat* (där de Beauvoir menar att kvinnan inträder som *the inessential other* genom sin identifiering med andra utsatta undergrupperingar än kvinnan, en historie- och traditionslös kategori). Möjligen kan Vlastos invändning mot Platons teori även appliceras på de Beauvoir.

#### Aristoteles

Aristoteles definierar vänskap som *reciprok välvilja* (*ennoia*<sup>4</sup>) med tillägget att vännerna måste vara medvetna om dessa attityder. I *NE* skiljer Aristoteles mellan tre grunder för vänskap: (i) njutning, (ii) nytta och (iii) dygd.<sup>5</sup> Vänskapsrelationer av typ (i) och (ii) hålls samman på grund av att vännerna ser fördelar med relationen till den andre. Aristoteles kallar dessa relationer ”ofullständiga” (eng. *imperfect*) eftersom de (a) inte är riktade mot vännen som sådan utan bara mod de fördelar denne ger, (b) är övergående eftersom det som är njutningsfyllt eller nyttigt är övergående och, (c) inte ”lever tillsammans” i särskilt hög grad (*NE*1156a28-30) eftersom men inte vill träffa vännen om man inte njuter frukterna av vänskapen. I sin framställning lutar sig Aristoteles, i vanlig ordning och i enlighet med den endoxiska metoden, mot vitt spridda uppfattningar om vad vänskap är.

---

### *Nicomachean Ethics*, Aristotle [350 BCE], tr. W. D. Ross [1925]

#### Book VIII Chapter 3

3 Now these reasons differ from each other in kind; so, therefore, do the corresponding forms of love and friendship. There are therefore three kinds of friendship, equal in number to the things that are lovable; for with respect to each there is a mutual and recognized love, and those who love each other wish well to each other in that respect in which they love one another. Now those who love each other for their utility do not love each other for themselves but in virtue of some good which they get from each other. So too with those who love for the sake of pleasure; it is not for their character that men love ready-witted people, but because they find them pleasant. Therefore those who love for the sake of utility love for the sake of what is good for themselves, and those who love for the sake of pleasure do so for the sake of what is pleasant to themselves, and not in so far as the other is the person loved but in so far as he is useful or pleasant. And thus these friendships are only incidental; for it is not as being the man he is that the loved person is loved, but as providing some good or pleasure. Such friendships, then, are easily dissolved, if the parties do not remain like themselves; for if the one party is no longer pleasant or useful the other ceases to love him.

---

Denna tredelning genererar alltså en taxonomi över vänskapsrelationer där den tredje nivån är den mest värdefulla (och för Aristoteles den mest intressanta eftersom han framför allt är intresserad av att visa på/etablera en nära relation mellan vänskap och dygdigt leverne/dygdig aktivitet). Denna tredelning delas sedan upp ytterligare på basis av huruvida vänskapen i fråga är jämlik eller ej.

När två individer med god karaktär erkänner den andres dygd och utvecklar *ennoia* så kommer de att vilja umgås med varandra och delta i aktiviteter som utvecklar och utövar dygden. Om dessa individer är lika dygdiga är deras vänskap *perfekt* (och ofullständigt om det existerar ett glapp med avseende på deras respektive moraliska utveckling).

Notera att Aristoteles tredje kategori undkommer kritiken riktad mot Platon ovan genom Aristoteles naturalisering av det platonska schemat (Former har för Aristoteles inte självständig existens utan är instantierade bestämmningar av partikulärer, alltså är den dygd vi är *philein* med hos vännen verkligen en bestämning av vännen som sådan).

Aristoteles diskussion i *NE* VIII-IX (och *EE* VII, se även *MM* II<sup>6</sup>) har genererat en omfattande diskussion med flera centrala problemområden:

- (i) Är vänskap (*philia*) att betrakta som (a) *gott simpliciter* eller, (b) gott relativt en klass eller individer?
- (ii) Är det nödvändigt för en *phronimos* att ha vänner och om så är vänskap ett nödvändigt villkor för *eudaimonia*?
- (iii) Vänskap verkar spela två roller för Aristoteles: dels som ett *epistemologiskt verktyg* genom att vi ser vår egen dygd avspeglas i vännens och (potentiellt) som en konstituerare av *eudaimonia*.
- (iv) Hur ser relationen ut mellan vänskap och *elenchos/maientiken*<sup>7</sup>? Både platonsk och aristotelisk metodologi är dialektisk till sin natur. Vilken roll spelar dialogen med vännerna i detta metodologiska schema?

---

<sup>4</sup> *Ennoia* innebär för Aristoteles att vilja det goda för den andres skull.

<sup>5</sup> Notera att denna tredelning korresponderar mot ”de tre livet” i *NE*1095b17–19.

<sup>6</sup> Relationen mellan de tre typerna varierar mellan *NE* och *EE* och den sedvanliga redogörelsen för vad vanligt folk tror återfinns i *Rbet* 138b-1381a5.

<sup>7</sup> Bristen på dialog i skriven kommunikation verkar ju vara anledningen till att Sokrates inte skrev någonting och till att Platon begagnade sig av dialogformen. Aristoteles verkar inte dela denna uppfattning (främst genom hans fokusering på *demonstration* och *definition*).

- (v) Är alla de tre typerna av vänskap att betrakta som genuin sådan?
- (vi) Hur lika varandra måste vänner vara? Detta är i förlängningen en fråga om möjligheten till (kvalificerad) pluralism med avseende på den dygdiges natur.

En klassisk uttolkning av Aristoteles vänskapsdiskussion finns hos Nancy Sherman<sup>8</sup> där vänskap ses som en extension, eller omdefinition, av en persons liv genom att nya gränser introduceras så att individens *eudaimonia* kommer att inkludera andras *eudaimonia*.

Cooper<sup>9</sup> driver tesen att alla de tre formerna skall betraktas som genuin vänskap.

Irene Liu<sup>10</sup> presenterar en mer kollektivistisk läsning av Aristoteles enligt vilket det s.k. "Argument from nature" (NE1170<sup>a</sup>16-1170<sup>b</sup>20)<sup>11</sup> skall läsas som etablerande att vi inte ser våra liv direkt utan måste betrakta vår livssituation genom aktiviteter som vi delar med andra på så sätt att delar representerar helheten (*synecdochic activities*). Livet som helhet (objektet för reflektion i startpunkten) tillgängliggörs alltså genom livet levt tillsammans med vännerna.

Viktigt att lägga märke till är den *kommunitaristiska* karaktären hos Aristoteles teori: De vänskapsrelationer han fokuserar på är de som instansieras i stadsstaten (*polis*) och familjen/hushållet (*oikos*<sup>12</sup>) och det är alltså inte fråga om någon universaliserbarhet i modern mening.

#### *Stoikerna*

Stoikerna kommer, genom sin teori om *oikeiosis* (motsatsen till *alienation*, dvs. *hemmagörande*; "familjergörande") närmare moderna idéer om universaliserbarhet men man skall vara försiktig med att dra alltför stora växlar på denna likhet. Framför allt är *oikeiosis* en psykologisk process som kräver ansträngning under lång tid för att realiseras. Detta i motsats till kantianska eller moderna utilitaristiska teorier om universaliserbarhet eller rent formella förstälser av begreppet:

- (i) *Strikt formell universaliserbarhet*: underkänner enbart rent numerisk åtskillnad som basis för skillnad i värde. Formell modern värdeteori antar ofta denna form av universaliserbarhet som ett axiom.
- (ii) *Substantiell universaliserbarhet*: baserad på (antropologiska) universalier som bas för mer substantiella moraliska slutsatser. Där man kan fråga sig (a) om moraliska regler eller principer tillämpas opartiskt, (b) där opartisk omsorg tjänar som en direkt guide till praktiskt delibererande, och (c) där *innehållet* i första ordningens moraliska regler eller principer bedöms från ett opartiskt perspektiv. Den kristna idén om människovärdet, kantiansk universaliserbarhet och många moderna utilitarister hamnar i denna kategori.
- (iii) *Psykologisk internaliserad omsorg om andra*: Stoikernas idé om *oikeiosis*, möjligen Singers idé om den expanderande cirkeln.

*Oikeiosis* är en *tröstlig relation* ( $\alpha$  gör  $\beta$  *oikeion* med  $\psi$ ) och relationen som intresserar Stoikerna är den där subjektet är naturen: (a) naturen gör människan *oikeion* med sig själv, och (b) med andra människor (*Oikeiosis* är disjunktiv: omsorgen om det egna jaget och omsorgen om andra följer två, lika naturliga, utvecklingsvägar).

Genom (a) etableras självbevarelsedrift och omsorg om jaget som naturligt, men (a) innehåller också potentialiteten/tendensen vi har att utveckla omsorg om oss själva och andra. Givet stoikernas användning av *cradle arguments* etableras som naturligt vår omsorg om oss själva (vi är predisponerade att dras till saker vi behöver av naturen: mat värme och säkerhet, dvs. basen i *behovstrappan*) som i nästa steg vidareutvecklas vår förmåga till regelföljande och förmågan till "due actions" (*kathekonta*) vilket leder till odlandet av stabila dispositioner (dygden/dygderna) och till sist inser vi dygdens speciella värde.<sup>13</sup>

Genom (b) etableras primitiv omsorg om andra genom vår naturliga (dvs. icke kultiverade) tendens att visa omsorg gentemot vår avkomma. Denna primitiva tendens kopplas sedan till samma

<sup>8</sup> "Aristotle on Friendship and the Shared Life", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, No. 4, June 1987: 589-613.

<sup>9</sup> Cooper, John M., "Aristotle on Friendship" i A. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980:301-340.

<sup>10</sup> Liu, Irene, "Love Life: Aristotle on Living Together with Friends", *Inquiry*, Vol. 53, No. 6, pp. 579-601, December 2010.

<sup>11</sup> Cf. MM1213<sup>a</sup>10-1213<sup>b</sup>1, EE1244<sup>b</sup>20-1245<sup>b</sup>10. The argument looks something like this: (i) Human life (*to zēn*) is characterised by understanding and perceiving (*to aisthanesthai*) and pleasant in itself. (ii) We are engaged in a kind of self-perception that is the same as perceiving our being alive (*hoti esmen*). (iii) This self-perception of our own existence is pleasant. (iv) The friend is like another self, and therefore this friend's existence is desirable (*hairesis*), like one's own. (v) To perceive this friend's existence we must jointly perceive (*to sunaisthanesthai*) as friends and this requires us to live together (*to suzēn*).

<sup>12</sup> *Oikos* var den basala ekonomiska enheten i det antika Grekland (jämförbar med Romarnas *domus*) och inkluderade familjeöverhuvudet (vanligen den äldste mannen i hushållet) dennes fru och barn samt slavar. Att hushållet var så väldefinierat och ekonomiskt betydelsefullt förklarar till stor del det stora stigma som kvinnlig otrohet utgjorde (otrohet innebär att en främling och/eller dennes oäkta barn förs in i den samvaro som *oikos* utgjorde och därigenom utgjorde en betydande ekonomisk belastning).

<sup>13</sup> Se *Source Texts*, 21-22 = *de fin.* III 16, 17, 20-21.

utvecklingslinje som i (a) ovan och slutar inte förrän vi internaliserat omsorg om andra som inte hittar en slutpunkt annat än omsorg om andra genom erkännandet av deras mänsklighet dvs. punkt (ii) ovan.

Denna expansion gör att Stoikerna landar i en typ av psykologiskt internaliserad universaliserbarhet på två plan: utvecklandet av dygderna mot en bas av regelföljande rationalitet kopplat till insikt om dygdens högre värde och den universella omsorgen om andra människor.

Problem:

- (i) Tunnar inte detta ut omsorgen på ett oacceptabelt vis?
- (ii) Är denna modell psykologiskt trovärdig?
- (iii) Kräver teorin för mycket av oss?

Dvs. invändningar som vanligen möter kantianska och utilitaristiska teoribildningar.

### *Epikuros*

Trots sin hedonistiska och empiristiska grundsyn presenterar Epikuros *philia* som en viktig komponent i sitt teoribygge. Detta menar Annas, är på grund av att Epikuros accepterar det eudaimonistiska ramverket. Problem uppkommer när Epikuros måste visa att njutning inte bara är ett mål i sig (den motivationella aspekten är lätt att tillgodose) utan också att det (i) är *komplett* (gr. *teleios*, eng. *complete*) och (ii) *självständigt* (gr. *autarktes*, eng. *self-sufficient*), dvs. uppfyllande de formella kraven på det högsta goda.

Givet Epikuros specifikation av *eudaimonia* som ett tillstånd av en speciell sorts *statisk* (*katasemantic*) *njutning* (*ataraxia*) vilket definieras negativt som avsaknaden av *tarachai* (problem, bekymmer) dvs. ett tillstånd av *naturlig funktionalitet* blir det tydligare hur detta skulle kunna satsifiera villkoren.

Den svåraste nöten att knäcka för Epikuros är att göra reda för saker som intuitivt verkar vara *finalt värdefulla* och inte värdefulla på grund av den njutning de skänker, som till exempel dygd och vänner.

Epikuros strategi är att argumentera för att ett liv som riktar in sig på njutning (i den speciella tekniska betydelsen) kan inkludera genuin omsorg om de man är *philein* med.

För det första behövs vänner av nytobaserade anledningar (jmf. Aristoteles andra kategori) eftersom de innebär en trygghet gentemot omvärlden men också för att de kan ge tillgång till njutningen som gemensamma aktiviteter innebär (jmf. Aristoteles idé om *to suzên*). Dessa anledningar är dock fortfarande *instrumentella*, något *finalt värdesättande* av vännerna för deras egen skull är det inte fråga om.

Epikuros menar att han kan ge utrymme för genuin vänskap inom ramarna för sin teori men som Annas påpekar är det svårt att se hur detta skall åstadkommas, även om Epikuros idé om vänskap verkar ha varit annorlunda än den gängse uppfattningen givet det hippieaktiga kommunitaristiska livet i Trädgården.<sup>14</sup>

### *Rättvisa (dikaiosisune)*

Även om stora begreppsförändringar sker på den politiska filosofins område under perioden 1750-1850 (som av Reinhardt Koselleck benämns som *die Sattelzeit*<sup>15</sup>) så är det ändå så att tankegångar såsom den *Stoiska idén om naturrätten* förvaltas inom en protestantisk kontext med tänkare såsom Grotius och Pufendorf, *Aristotelisk naturrätt* lever vidare i en katolsk kontext genom t.ex. Suarez<sup>16</sup>, och den *Epikureiska kontraktualismen* lever vidare hos sekulära tänkare i och med traditionen centrerad kring Hobbes.

Detta gör att den moderna uppfattningen/uppfattningarna om rättvisa i högre grad korresponderar med de antika på detta område än annars varför också moderna distinktioner känns mer tillämpliga här än annars.

Man bör skilja mellan rättvisa som (a) en dygd hos *sociala institutioner*, och (b) rättvisa som en dygd (karaktärsdrag) hos *individer*.<sup>17</sup>

Både (a) och (b) kan ses som *artificiella* (i Humes mening) och som sådana krävande en samhällelig grund (icke-existerande i *naturligtillståndet*). En *artificiell* förståelse av (a) och (b) återfinns, vid sidan av Hume, hos Rawls (*A Theory of Justice*, 1971) och Hobbes<sup>18</sup> bland andra.

<sup>14</sup> Det finns skäl att tillskriva Epikuros en teori som liknar moderna idéer om altruismens sociala funktion som evolutionärt betingad. För mer om Epikureisk naturhistoria, se nedan.

<sup>15</sup> Se "Philosophy of History in the Analytic Tradition", 4.

<sup>16</sup> Distinktionen mellan Katolsk-Aristotelisk och Stoisk-Protestantisk naturrätt är min egen och kan ifrågasättas på grund av sin dunkelhet. Enkelt kan man kanske uttrycka det så att den Katolsk-Aristoteliska är mer teleologiskt grundad. Dock verkar det troligt att det mest fruktbara sättet att förstå distinktionen är som en kulturell snarare än dogmatisk skillnad. Anledningen till denna överlappning beror, tror jag, i stor utsträckning på att Rom. 2:14 tolkats som pekande i denna riktning varför det finns mindre anledning att motsätta sig skolastikerna på denna punkt (Grotius är i allmänhet mer positivt inställd än Barbeyrac).

<sup>17</sup> Notera dock att Platons position i *Rep.* (i) glider mellan dessa två på grund av hans idé om staten som i någon mening varande analog med individen, och (ii) inte ser individuell rättvisa som bestående i underordnandet rättvisa institutioner och lagar utan som ett själsligt tillstånd av harmoni kopplat till en förståelse av det godas idé.

<sup>18</sup> Detta eftersom rättvisan är beroende av suveränen för dess tillämpning: i *naturligtillståndet* "nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no common power, there is

Alternativt kan man se (a) och/eller (b) som *naturlig(a)*, dvs. som grundade i (människans) natur(en) genom att se (b) som en naturgiven disposition och (a) som härrörande från naturliga umgängesformer grundade i människans natur eller som naturrättsligt givna, till exempel.

I rättvisebegreppet finns en ambiguitet med avseende på omfattning: Platon ser i *Rep.* rättvisan (*dikaosune*) som en övergripande individuell (och samhällelig) dygd som på många sätt korresponderar med Aristoteles *phronesis* varvid snart sagt allt vi skulle betrakta som etik blir en fråga om rättvisa.<sup>19</sup>

Mer i överensstämmelse med modernt språkbruk kan man betrakta rättvisa som havande att göra med etiska frågeställningar rörande *fördelning* (i första hand gällande egendom eller varor/nyttigheter).

#### *Aristoteles*

Aristoteles gör en distinktion mellan *generell* och *partiell rättvisa*<sup>20</sup>. Generell rättvisa är vad som föreskrivs av korrekta lagar (för det allmännas bästa) och som sådan rör den alla dygderna (applicerade på mellanmänniska relationer) och är därför för vid för att vara en genuin dygd. Aristoteles partiella rättvisa ser situationer och samhällen (dvs. stadsstaten; *polis*) som rättvisa när individer får vad de *förtjänar* (m.a.p. deras dygd; individer är rättvisa i den partiella meningen när de är disponerade att främja och respektera rättvisa sociala ordningar) och kan således sägas vara en *förtjänstbaserad* teori om social rättvisa som förstår rättvisa som *naturlig* enligt ovan (stadsstaten är den naturliga stadsbildningen för människan).

#### *Epikuros*

Epikuros presenterar en tvådelad<sup>21</sup> teori om rättvisan enligt vilken (b) *rättvisa som karaktärsdrag hos personer* förstås som värdefullt i kraft av dess relation till *ataraxia* och (a) rättvisa som en dygd hos *sociala institutioner* förstås i *kontraktualistiska* termer.

När det gäller (b) är tanken att kopplingen mellan rättvisa och *ataraxia* består i att en vanlig källa till olust och bekymmer är just grighet, men förstår man hur man skall söka att uppfylla enbart *naturliga desires* så kommer man *de facto* att sakna de motivationella aspekter som är källan till orättvisa.

När det gäller (a) rättvisa som en dygd hos *sociala institutioner* presenterar Epikuros en teori som på en och samma gång har drag av (i) kontraktualism, (ii) politisk filosofi/moralfilosofi som naturhistoria, (iii) naturtillståndstänkande och (iv) socialkonstruktivism. I början (*naturtillståndet*) var människor ensamma, utan möjlighet till (språklig) kommunikation eller sociala institutioner och överlevde på grund av att de var fysiskt starkare än moderna människor. Över tid, delvis på grund av upptäckten av elden, blev vi vekare men också känsligare vilket medförde att vi började bilda familjer (vilket på ett sätt jämförbart med Stoikernas modell ovan resulterar i omsorg om vår avkomma) vilket gjorde att vi kunde skydda oss mot faror genom att sluta oss samman i (primitiva) samhällen och utvecklade *skills* såsom jordbruk och ett talspråk.

---

### *On the nature of Things*, Lucretius [50 BCE], tr. William Ellery Leonard

#### Book V Section 6: *Beginnings of Civilization*, part

Afterwards, When huts they had procured and pelts and fire, And when the woman, joined unto the man, Withdrew with him into one dwelling place,  Were known; and when they saw an offspring born From out themselves, then first the human race	Then, too, did neighbours 'gin to league as friends, Eager to wrong no more or suffer wrong, And urged for children and the womankind Mercy, of fathers, whilst with cries and gestures They stammered hints how meet it was that all Should have compassion on the weak. And still, Though concord not in every wise could then
---	--

---

no law: where no law, no injustice. [...] Justice, and injustice are non of the faculties neither of the body, nor mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his senses, and passions" (Hobbes, Thomas, *Leviathan* Part 1, Ch. 13 §13))

<sup>19</sup> (Korsgaard, Christine M., *Self Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford: Oxford University Press, 2009 kan ses som en modern utarbetning av en sådan Platonsk idé).

<sup>20</sup> NE1129a26 (V 1§7): "Now it would seem that justice and injustice are both spoken of in more ways than one, but since their homonymy is close [Aristoteles skiljer på två typer av homonymi: *avlägsen*, där orden enbart har namnet gemensamt, och *nära*, som utmärks av att de båda orden har besläktade definitioner.], the difference is unnoticed [...] Both the lawless person and the overreaching and unfair person seem to be unjust; and so, clearly, both the lawful and the fair person will be just. Hence the just will be both the lawful and what is fair, and the unjust will be both lawless and the unfair." (övers. Irwin).

<sup>21</sup> Som Annas (296) påpekar har det funnits en tendens (belagd redan hos Cicero) att tolka (eller ignorera) rättvisa som karaktärsenskap hos personer i termer av den kontraktualistiska teorin om rättvisa som dygd hos sociala institutioner.

Began to soften. For 'twas now that fire  
Rendered their shivering frames less staunch to bear,  
Under the canopy of the sky, the cold;  
And Love reduced their shaggy hardiness;  
And children, with the prattle and the kiss,  
Soon broke the parents' haughty temper down.

Begotten be, a good, a goodly part  
Kept faith inviolate- or else mankind  
Long since had been unutterably cut off,  
And propagation never could have brought  
The species down the ages.

---

I detta läge uppträder en lång rad fördelar såsom omfördelning av resurser (vilket nödvändiggörs av bristen på mat). Denna fördel är dock inte beständig eftersom senare utvecklingsstadier i samhället leder till överflöd, vilket i sin tur leder till konflikter och krig. Detta överflöd leder också till att en ekonomisk elit bildas vilka kunde styra över andra i kraft av sin rikedom. Dessa oligarker störtades emellertid och efter en tid av anarki insåg man behovet av ett samhälle ordnat under lagen vilket i sin tur leder ett straffsystem. Detta lagsystem bör följas eftersom den överhängande risken att åka fast hotar agentens *ataraxia* (man är nervös för att åka fast).<sup>22</sup>

Rättvisa för Epikuros består av/genereras av/konstrueras av kontrakt eller överenskommelser (baserade i egennytta) mellan individer (och är ingenting utöver detta). Dessutom är det så att när man förstått och internaliserat de epikureiska läroarna (och vet hur man skall resonera korrekt med avseende på ens basala behov, dvs. *naturliga nödvändiga desires*) kommer man inte att vara motiverad att kränka andras rättigheter utan istället undvika det politiska livet till förmån för *lugnet i trädgården*.

#### *Stoikerna*

Stoikerna utvecklar en teori om rättvisa som senare kommer att utvecklas till den *naturrättsliga traditionen* inom politisk filosofi. Dock avser termen *naturrätt* för stoikerna inte den idealiserade juridiska rätt det senare kommer att beteckna utan den rätt som det samlade (ideala) sällskap/samfund av *alla stoiska vise* (gr. *sophos*, eng. *sage*) skulle enas om (det är alltså fråga om ett *moraliskt*, inte ett *politiskt* samfund – detta eftersom det moraliska samfundet är det enda riktiga politiska samfundet i Stoikernas ögon). Denna rätt är *objektiv* i så måtto att den är ett faktum som alla rationella agenter, i så måtto de är moraliska, skulle enas om *om* de resonerade rationellt och moraliskt. *Naturrätten* är alltså korrekt moraliskt resonerande sett som preskriptivt, dvs. korrekt moraliskt resonerande om *katorthomata* (rätt handlande utifrån en dygdig disposition).

Häri genom lägger Stoikerna grunden för den Kantianska idén om *ändamålets rike* (de transendentala konnotationerna återfinns hos Stoikerna också främst framställda genom att tillskriva/likna lagen vid/till Zeus) som senare kommer att inta en central plats i den politiska filosofins historia (Rawls ide om *ursprungspositionen*, till exempel).

Här framträder också för första gången en annan proto-kantiansk idé: gemenskapen som delas av alla rationella varelser (gudar, människor, etc.) enade just genom den centrala roll rationaliteten spelar i deras liv, en roll som får karaktären av en lag; *lagen så som den skulle vara i det ideala samhället*.<sup>23</sup>

#### *Bonus: Världens bästa fotnot*

Not 27 i Gregory Vlastos "Happiness and virtue in Socrates' moral theory" i *Socrates, Ironist and Moral philosopher*, (först publicerad i *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 210: 181-213 (omtryckt i *Topoi* 4 (1985): 3-22) lyder: "He [W. D. Ross] wrote: 'Morality for [Aristotle] consists in doing certain actions not because we see them to be right in themselves but because we see them to be such as will bring us nearer to the 'good for man'" (1923: 188). To get truth instead of falsehood from this statement delete "not" and substitute "and" for "but".

---

<sup>22</sup> KD 34–35.

<sup>23</sup> Stoikerna sysslar alltså med vad Rawls skulle kalla "ideal theory". Dess relation till *non-ideal theory* förblir, som Annas påpekar, oklar.