

Matti Eklund

# Förkastliga värdebegrepp och Karl Marx antimoralism

## 1. INLEDNING

En del av det som Karl Marx och Friedrich Engels säger om moraliska frågor, exempelvis frågor om rättvisa, får det att verka som om de var *mot moral*. I *Det kommunistiska partiets manifest* säger de exempelvis att ”Lagarna, moralen, religionen är för honom lika många borgerliga fördomar, bakom vilka lika många borgerliga intressen gömmer sig”.<sup>1</sup> Och det finns andra, liknande formuleringar i andra texter. I *Kritik av Gothaprogrammet* säger Marx

Vad är ”rättvis fördelning”? Hävdar inte bourgeoisie att den nuvarande fördelningen är ”rättvis”? Och är den faktiskt inte den enda ”rättvisa” fördelningen på grundval av det nuvarande produktionssättet? Regleras de ekonomiska förhållandena av rättsbegreppet? Är det inte tvärtom så att rättsliga förhållanden uppkommer ur ekonomiska? Har inte också de socialistiska sekteristerna de mest olika föreställningar om ”rättvis” fördelning?<sup>2</sup>

Senare i samma verk förkastar Marx prat om rättvisa som rena ”floskler”. I sitt verk *I Bostadsfrågan* kallar Engels rättvisa för ”socialt flogiston”, och ironiserar över de radikala tänkare, exempelvis Proudhon, som hänvisar till vad som är rättvist.<sup>3</sup> Många av de som skrivit om Marx och Engels och moralen har slagits av vad som förefaller vara deras ovilja att fördöma kapitalismen som orättvis.<sup>4</sup>

Att någon skulle vara ”mot moral” är inget konstigt, så länge som vad som avses med detta enbart är att denne är mot *vad folk typiskt betraktar som*

<sup>1</sup>Marx och Engels (1975), s. 35.

<sup>2</sup>Marx (1975), s. 16.

<sup>3</sup>Engels (1974), s. 84.

<sup>4</sup>Se framför allt Geras (1985) och Lukes (1985) för referenser till andra relevanta texter av Marx och för sammanfattningar av debatten om Marx. Som jag nämner i texten är den tolkning av Marx jag diskuterar inte okontroversiell, och jag vill inte ge mig in i debatten om hur Marx bäst bör tolkas. Geras är kritisk mot tolkningen av Marx som antimoralistisk och hänvisar till andra passager som ställer till problem för tolkningen av Marx som antimoralist.

*moraliskt*. Att exempelvis vara ”mot rättvisa” är inget konstigt så länge vad som avses med detta endast är att man är emot vad rättvisa typiskt antas innebära. Men en del av dem som diskuterat Marx har antagit att Marx är mot moral i en djupare mening. Marx verkar exempelvis inte ta det faktum att något är rättvist som något som i sig alls talar till dess fördel, utan kanske till och med tvärtom.

Låt oss kalla den tes som tillskrivs Marx *antimoralism*. Mer allmänt kan vi definiera antimoralism som tesen att det faktum att någon har en moraliskt positiv (negativ) egenskap inte är något som i sig talar till dess fördel (nackdel). Antimoralism kan låta så radikal att den inte kan tas på allvar: är det inte något slags begreppslogisk sanning att rättvisa måste värderas positivt? (Det är naturligtvis inte någon begreppslogisk sanning att vad folk typiskt betraktar som rättvist måste värderas positivt, men det är en annan sak.)

Jag ska här undersöka om man kan förstå den tes Marx tillskrivs på ett sådant sätt att den kan tas på allvar. Med en gång borde understrykas att fast jag använder Marx-tolkning som utgångspunkt är mitt underliggande syfte att undersöka antimoralismen i sig, och om den kan vara försvarbar. Efter en diskussion av Marx tidigt i artikeln kommer jag mer eller mindre att lämna Marx bakom mig.

Några distinktioner är på sin plats med en gång. En del av de relevanta passagera i Marx rör inte moral allmänt, utan rättvisa och rättigheter mer specifikt. Det är möjligt att denna distinktion är viktig vad gäller Marx-tolkning. Men jag kommer här slarva med den, eftersom distinktionen inte är viktig för mina syften. En annan distinktion rör vad exakt antimoralism går ut på. Etiketten, och en del av formuleringarna, kan antyda att antimoralism inbegriper idén att godhet och rättvisa är rent negativa egenskaper. Men allt jag vill diskutera är idén att saker som godhet och rättvisa inte i sig är rent positiva egenskaper. Detta är förenligt med att egenskaperna är värderingsmässigt neutrala. Etiketten ”antimoralism” är ändå godtagbar, eftersom någon som anser dessa egenskaper vara neutrala därigenom naturligt är emot den betoning av moraliska egenskaper som är vanlig då handlingar utvärderas.

Det viktiga är att skilja antimoralismen från de mindre radikala teser med vilka den kan förväxlas. En sådan mindre radikal tes, att vitt utbredda trosföreställningar om vad som är moraliskt är felaktiga, har redan nämnts. En annan mindre radikal tes, förknippad med exempelvis Bernard Williams, är att vi ibland överbetonar moraliska överväganden då vi väger dessa mot andra överväganden.

## 2. MARX OCH MORALEN

I denna sektion kommer jag att ägna mig att att påpeka skillnader mellan antimoralism av det slag jag här är främst intresserad av och andra i vid mening antimoraliska teser som kan tillskrivas Marx (och Engels).

Först har vi en sak Steven Lukes (1985) talar om: tesen att moraliska trosföreställningar är starkt påverkade av sociala och ekonomiska förhållanden. Ta det påstående från *Det kommunistiska partiets manifest* som jag citerat ovan. Detta påstående kan förstås på två sätt. För det första kan det tas bokstavligt som att moralen – moralen i sig – är en ”borgerlig fördom”. Då är påståendet antimoralistiskt. Men utan vidare förklaring är det inte klart vad påståendet kan tänkas betyda exakt. Det är väldigt naturligt att i stället tolka citatet som att det handlar om vanliga moraliska trosföreställningar, och att dessa är uttryck för ”borgerliga intressen”. En sådan moralkritik, i den mån den är berättigad, kan givetvis i princip vara viktig. Den kan leda oss att tänka över våra egna moraliska trosföreställningar, och de moraliska trosföreställningar som är vanliga i vårt samhälle, mer kritiskt. Men detta slags moralkritik är fullt förenlig med existensen av objektiva moraliska sanningar och tesen att dessa moraliska sanningar bör styra vårt handlande: att vi objektivt bör handla i enlighet med vad moralen säger.<sup>5</sup> Och enbart en väldigt radikal form av tesen att våra moraliska trosföreställningar är starkt påverkade av sociala och ekonomiska förhållanden har konsekvensen att kunskap om vad som är moraliskt inte alls är möjlig.

Ett annan slags marxistisk moralkritik säger att fakta om vad som är moraliskt, och här är Marx särskilt upptagen med fakta om vad som är rättvist, är rena epifenomen vad gäller historiens utveckling. I *Kapitalet* jämför Marx någon som försöker tillämpa moraliska begrepp för att förklara samhällseliga och ekonomiska fenomen – hans måltavla är Proudhon – med en kemist som försöker detsamma, och resultatet är en parodi:

Vad skulle man tänka om en kemist, som i stället för att studera de kemiska reaktionernas verkliga lagar och på basis därav lösa bestämda uppgifter ville omvandla de kemiska förloppen genom de ”eviga idéerna”, ”naturalité” och ”affinité”? Vet man kanske mer om ”ockret”, om man säger att det strider mot ”justice éternelle”, ”équité éternelle”, ”mutualité éternelle” och andra ”vérités éternelles”, än kyrkofäderna visste när de sade, att det strider mot ”grâce éternelle”, mot ”foi éternelle”, mot ”volonté éternelle de dieu”?<sup>6</sup>

Vad Marx säger kan på vissa sätt vara viktigt. Och det relaterar till den

<sup>5</sup>Det finns passager i Marx som man skulle kunna hävda antyder att Marx skulle förneka att det finns objektiva moraliska sanningar; se Geras (1985), s. 8f. (Geras är kritisk mot denna tolkning av passagera.)

<sup>6</sup>Marx (1970), s. 74, fn 37.

samtida moralfilosofiska debatten rörande huruvida fakta om vad som är moraliskt har en genuin roll att spela i orsaksförklaringar.<sup>7</sup> Men även om Marx har rätt vad gäller denna fråga, och sådana fakta inte kan spela denna roll, kan det vara moraliskt viktigt vad moraliska fakta är.

Även om moraliska fakta aldrig kan spela en genuin roll i orsaksförklaringar kan givetvis trosföreställningar om vad som är och inte är moraliskt göra det. Men Marx vill mena att sådana trosföreställningar inte har större betydelse. (Eller i vart fall är detta något han säger i vissa texter.) Detta är en tredje i vid mening moralkritisk tes. Richard Miller (1984) säger att Marx ansåg att som grund för självupppoffring i syfte att åstadkomma social förändring är moraliska trosföreställningar oftast mindre effektiva än exempelvis identifikation med en grupp med vilken man har gemensamma fiender eller med vilken man samarbetar för gemensam välfärd. (Marx understöder sitt påstående empiriskt med hänvisning till erfarenheter från revolutionerna 1848–49.)<sup>8</sup> Detta är också en intressant tes. Men det är en tes klart skild från antimoralism.

Ett fjärde tema hos Marx som är i någon mening moralskeptiskt men som är skilt från den antimoralism jag här vill diskutera är följande. Betrakta de problem som gör att diskussioner om rättvisa och rättigheter uppstår: begränsade resurser, intressekonflikter, etc. En marxistisk tanke är att tvärtemot vad en del andra tänkare antagit är dessa ”conditions of Recht” (som Lukes kallar dem) inte något inneboende i mänsklighetens villkor, utan är uppfyllda endast under vissa historiska förhållanden.<sup>9</sup> Lukes tar upp denna marxistiska tanke och hänvisar till flera texter från Marx och Engels där denna idé kommer upp. När dessa ”conditions of Recht” inte är uppfyllda, om det någonsin kan hända, så är inte rättvisa något problem. Men av detta följer inte några mer radikala påståenden, som att ett samhälle där dessa ”conditions of Recht” inte är uppfyllda inte kan kallas ett rättvist samhälle, eller mer allmänt att begreppet rättvisa inte kan tillämpas på de sociala och politiska relationerna i ett sådant samhälle, eller, för att understryka det uppenbara, att begreppet inte kan tillämpas på vårt samhälle, där dessa villkor är uppfyllda. Det är således oklart vad poängen är med denna tanke, även om den skulle vara riktig.

En annan tes som ibland tillskrivits Marx är att begreppet rättvisa, och relaterade begrepp, egentligen inte är moralbegrepp eller värdebegrepp alls utan är rent deskriptiva (så när, säg, kapitalismen ska utvärderas så är det inte begreppet rättvisa eller relaterade begrepp som ska användas). Allen Wood (exempelvis 1972 och 1979) har presenterat och försvarat

<sup>7</sup>Bland de som försvarat att moraliska fakta kan ha en sådan roll är Brink (1989), Cohen (1997) och Sturgeon (1985). Bland kritiker finns Blackburn (1991).

<sup>8</sup>Miller (1984), s. 67.

<sup>9</sup>Se Lukes (1985), s. 33–5.

denna tolkning av Marx. Han säger: ”För Marx är rättvisa den egenskap en transaktion har då den står i en viss funktionell relation till det produktionsförhållanden under vilka den äger rum. Det är en separat fråga huruvida, när, och från vems perspektiva rättvisa transaktioner är något värdefullt.”<sup>10</sup> Det finns passager i Marx som kan användas till stöd för denna tolkning, och Wood använder dessa passager på ett övertygande sätt.<sup>11</sup>

Den idé som jag så småningom kommer presentera bär vissa likheter med den tes Wood tillskriver Marx. Men låt mig nu bara nämna att givet denna tolkning av Marx kan det låta som om Marx begår ett enkelt begreppsligt fel. Begreppet rättvisa låter uppenbart värderande. Att säga som Woods Marx gör att frågan om rättvisan i en transaktion är en sak och frågan om hur denna transaktion bör värderas en helt separat fråga låter lika konstigt som att säga att godheten i en handling är en sak och frågan om hur handlingen bör värderas en annan. (Det är inte absurt att säga att en transaktion kan vara rättvis (orättvis) medan det finns andra överväganden som övertrumfar detta, så att transaktionen ändå bör värderas negativt (positivt). Men det är en annan sak.)

Hur kan man göra antimoralismen filosofiskt begriplig? Jag ska nu angripa denna fråga mer direkt, och vända mig från Marxtolkning och till den samtida diskussionen inom metaetik och språkfilosofi.

### 3. NEDSÄTTANDE EPITET

Låt mig först vända mig till ett område som kan tyckas ha lite att göra med vårt huvudämne: nedsättande epitet. Ta de nedsättande epitet som kan användas på svarta, judar, homosexuella etc. Det finns svåra frågor rörande dessa termers semantik. Låt mig ta ’blatte’ som mitt exempel. ’Blatte’ är nedsättande. Den som använder termen ger i någon mening uttryck för en nedsättande attityd gentemot svarta. Men hur? En första fråga rör huruvida det så att säga endast är *användningen* som är nedsättande eller om ’blatte’ har en nedsättande *mening*. Det naturliga är det senare. Jag introducerade till och med ’blatte’ just som ett exempel på ett nedsättande epitet. Men den som föredrar det förra svaret kan peka på hur ord som först använts nedsättande kan tas över av den grupp som de tillämpas på och användas neutralt eller till och med positivt (ett exempel kan vara hur en del svarta i USA använder ’nigger’), och vidare hävda att detta inte automatiskt medför en förändring i ordets mening. En andra fråga uppkommer givet antagandet att dessa epitet verkligen är nedsättande i kraft av vad för språklig mening de har, och rör huruvida det som är nedsättande i ordet har att göra med vad någon som använder det uttryckligen

<sup>10</sup>Wood (1979), s. 269.

<sup>11</sup>Se Wood (1979), s. 270. Se Geras (1985) för kritisk diskussion.

säger eller om det har att göra med vad den som använder ordet på något annat sätt kommunicerar (i Freges terminologi har det att göra med *ton*; efter Grice kan vi säga att det har att göra med *konventionell implikatur*). Enligt den förra hypotesen så skulle 'blatte' vara synonymt med (ungefär) "färgad och därmed värd förakt". Ett problem med denna hypotes är att den som använder 'blatte' i princip alltid ger uttryck åt en rasistisk attityd: även då 'blatte' förekommer inbäddad i komplexa satser som "han är inte en blatte" eller "om han inte är färgad så är han inte en blatte". Detta kan inte förklaras givet denna hypotes, för givet denna hypotes är satserna synonyma med "han är inte färgad och därmed värd förakt" respektive "om han inte är färgad så är han inte färgad och därmed värd förakt", men dessa senare satser kan användas även av icke-rasisten.

Vi kommer här in på svåra språkfilosofiska frågor, och mycket mer kan sägas om de frågor jag här kort beskrivit. Jag är själv av den meningen att epitet som 'blatte' är nedsättande i kraft av mening, och att detta har att göra med ton. Invändningar kan göras mot detta. Min tes implicerar att alla färgade är blattar, något som låter rent rasistiskt! För om den nedsättande attityden har att göra med ton så påverkar 'blatte' sanningsvillkor på samma sätt som 'färgad' gör, och eftersom "alla färgade är färgade" är en sann sats är också "alla färgade är blattar" det. Mitt svar på invändningen är att understryka att jag aldrig skulle säga "alla färgade är blattar" på grund av vad detta skulle kommunicera. Frågan om en sats är sann och frågan om vad användandet av denna sats skulle kommunicera som sant är olika frågor.

Det kan vara värt att påpeka att fast de nedsättande epitet som oftast diskuteras är *förkastliga* i den precisa meningen att den attityd användning av epitetet ger uttryck för är en attityd vi bör förkasta. Det finns givetvis också nedsättande epitet som inte är förkastliga i denna mening. 'Nassesvin' ger uttryck för attityden att den som är nazist i detta avseende är värd hat eller förakt, och många av oss skulle säga att detta är en korrekt attityd att anta och att 'nassesvin' därmed inte är förkastligt i den mening som just karakteriserats. (Användning av 'nassesvin' kan vara förkastligt i en annan mening. Exempelvis kanske inte användning av epitetet är det bästa eller mest effektiva sättet att bemöta nazister. Men det är en annan fråga.)

Tillbaka nu till antimoralismen. Vad har diskussionen om nedsättande epitet att göra med antimoralism? Jo, inom metaetiken har ibland frågan ställts vad det betyder att säga att moraliska termer ('god', 'rätt', 'rättvis', etc.) är värderande. En teori här är den klassiska emotivismen, enligt vilken dessa termer inte alls bidrar till en sats sanningsvillkor utan fungerar ungefär som "Hurra för...". Men det är ju inte bara emotivisten som vill förklara i vilken mening moraliska termer är värderande. Och enligt en

slags teori ligger värderingen i tonen. När jag säger ”välgörenhet är något gott”, säger jag enligt denna teori att välgörenhet har en viss egenskap, den egenskap ’god’ så som det här används står för, och jag ger uttryck för attityden att denna egenskap är något att värdesätta.

Men givet denna teori om värderande termer förefaller det vara möjligt att den egenskap ’god’ står för inte är en egenskap som vi egentligen bör värdera. ’God’ är, enligt den teori vi nu undersöker, precis som ett nedsättande epitet, i det att det har både sanningsteoretiskt innehåll (referens) och värderande ton, och precis som vad gäller nedsättande epitet kan dessa element vara tillräckligt oberoende att ’god’ kan vara förkastligt.

Naturligtvis kan man i princip hålla fast vid teorin att det värderande elementet i ’god’ har att göra med ton, samtidigt som man försöker se till att ’god’ inte kan komma att vara en förkastlig term. En del av de som tror på teorier av detta slag tror också att ’god’ är ett slags indexikal term så att ’god’ i en given talares mun refererar till en egenskap talaren värderar positivt på rätt sätt. Då finns en garanti att, för varje talare S, kan S inte anse att ’god’ såsom denna term används av S är en förkastlig term. Men samtidigt har vi gjort avsteg från traditionell moralisk realism. Olika talare refererar till olika egenskaper med ’god’.<sup>12</sup> En annan idé skulle vara att den egenskap ’god’ refererar till är positivt värderande på ett sådant sätt att en term som står för denna egenskap därmed är garanterad att vara positivt värderande. Men man måste ha klart för sig hur radikal en sådan idé är. En konsekvens av den är att det är omöjligt att ha en deskriptiv term som står för denna egenskap.

#### 4. TJOCKA VÄRDEBEGREPP

Betraka härnäst så kallade ’tjocka’ värdebegrepp. Många filosofer skiljer mellan ’tunna’ och ’tjocka’ värdebegrepp. Bland tunna begrepp brukar räknas allmänna begrepp som *god* och *rätt*, etc.; bland tjocka begrepp brukar räknas exempelvis *flit*, *ihärdighet*, *sparsamhet*, *förståndighet*, *klokhets*, *trolöshet*, *löfte*, *brutalitet*, *mod*, *feghet*, *lögn*, *tacksamhet*, *osedlig*, *pervers*, *oartig*, *oförsämd*, *hutlös*, *barmhärtig*, *älskvärd*, *graciös*, *exploaterad*, *sjabbig*, *snuskig*.

En del tjocka begrepp är förkastliga i den precisa mening som karakteriserats ovan. Ett sådant begrepp som diskuterats en del i den engelskspråkiga litteraturen är det som uttrycks av ordet ’lewd’.<sup>13</sup> Ett problem med att direkt överföra denna debatt till svenskan är att de närmaste

<sup>12</sup>Se Barker (2000).

<sup>13</sup>Se Gibbard (1992). Jämför också Graham Priests (1997) diskussion om ’sexual perversion’, vars slutsats är, i den terminologi jag här använder, att denna term uttrycker ett förkastligt tjockt begrepp.

översättningarna av 'lewd' – 'osedlig', 'sedeslös' – är ord som inte används mycket utanför lagtexter. 'Lewd' tillämpas på de personer eller beteenden som är sexuellt fria eller öppna på ett visst sätt, och det är vidare en negativ värdeterm. Därigenom förutsätter termen i någon mening att sådana personer eller beteenden bör värderas negativt. Om man inte håller med om den traditionella syn på sexualitet som ligger bakom termens användning så anser man termen förkastlig. Även om 'lewd' inte har någon allmänt använd svensk motsvarighet så finns det ord i svenskan som har att göra med sexualmoral och som kan ses som förkastliga på liknande sätt. 'Slampig', och 'snuskig' som det används i vissa sammanhang, kanske kan vara exempel.

Frågor om hur exakt man ska förstå innehållet i tjocka värdebegrepp tenderar att vara svåra, och litteraturen är vad gäller dessa frågor ofta inte till särskilt stor hjälp. Exempelvis kan en del av de frågor som ställs rörande nedsättande epitet ställas också rörande tjocka värdebegrepp, eller snarare de ord som används för att uttrycka dem, så som huruvida värderingen ligger i vad Frege kallade ton eller i vad satsen som innehåller termen *säger*. Det finns också problem som gäller exakt hur man ska förstå vad tjocka värdebegrepp är. Ta exempelvis Williams (1985) ofta citerade karakterisering: de tjocka värdebegreppen är de som vägleder handlingar (det är därför de är värdebegrepp) samtidigt som de är världsstyra ("world-guided"), i det att deras tillämpning "bestäms av hurdan världen är".<sup>14</sup> Tunna begrepp tänks ha en mer rent handlingsvägledande roll. Men här är ett uppenbart problem: styrs inte också begreppet *gods* tillämpning av hurdan världen är? Williams kan kanske försöka säga, till sitt försvar, att vad som är speciellt vad gäller tjocka begrepp är att deras tillämpning styrs av hurdan världen är *i deskriptiva avseenden*. Men finns det verkligen bra skäl att tro att detta inte också gäller begreppet god? Populära versioner av moralisk realism tillåter att begreppet god kan stå för samma egenskap som ett rent deskriptivt begrepp står för, och även de som inte accepterar detta accepterar ändå att godhet är supervenient på deskriptiva egenskaper. Men då styrs väl också begreppet *gods* tillämpning av hurdan världen är i deskriptiva avseenden.<sup>15</sup>

<sup>14</sup>Williams (1985), s. 129.

<sup>15</sup>Det finns också problem med hur "deskriptiva avseenden" ska förstås. Det finns två olika slags distinktion mellan det deskriptiva och det normativa som vi måste skilja mellan. Den ena är mellan deskriptiva och normativa begrepp. Den andra är mellan deskriptiva och normativa egenskaper. Även om den förra distinktionen är oproblematiske (och inte ens det är egentligen klart) är den senare långt ifrån oproblematiske. För enligt många metaetiska teorier är det möjligt för ett deskriptivt och ett normativt begrepp att stå för samma egenskap: ska denna egenskap då betecknas som deskriptiv eller som normativ? Dessa svårigheter är



Men oberoende av hur exakt man bör förstå tjocka värdebegrepp, så gäller att i den mån man kan generalisera från tjocka begrepp till moralbegrepp rent allmänt kan moralbegrepp allmänt vara förkastliga. Hur viktigt detta är, beror på i vilken utsträckning man verkligen kan generalisera från tjocka värdebegrepp till moralbegrepp rent allmänt, och det är inte klart att man kan göra det. Men det bör nämnas att vissa filosofer har hävdats att i stället för en dikotomi mellan tunna och tjocka begrepp har vi att göra med ett spektrum av värdebegrepp. Och vidare bör det nämnas att det har argumenterats att de moralbegrepp som betraktas som 'tunna' har mer specifikt innehåll än vad som vanligtvis har antagits. Detta är exempelvis ett tema i vissa av Philippa Foots arbeten; se t.ex. hennes (1958).

Jag vet inte hur övertygande dessa två överväganden är. Men de bör i alla fall nämnas. Mer intressant är vad jag nu kommer gå igenom mer noggrant: hur viktiga teorier rörande moraliska termers semantik har konsekvensen att moraliska termer allmänt är i samma båt som tjocka begrepp och liksom tjocka begrepp kan vara förkastliga.

##### 5. BOYD OCH JACKSON OM MORALISKA TERMERS REFERENS

Richard Boyd (1988) och andra filosofer har argumenterat att en kausal teori om referens är korrekt ifråga om moraliska predikat liksom vad gäller många andra predikat: moraliska predikat refererar till vad de är kausalt relaterade till på lämpligt sätt.<sup>16</sup> Denna teori om referens utgör en grundpelare i Boyds argument för moralisk realism: för tesen att moraliska satsen kan vara sanna och falska, och att en del atomära moraliska satsen är sanna. Frank Jackson (t.ex. 1998) har argumenterat för den allmänna tesen att många predikat är implicit definierade av 'folkteorier': 'teorier' som består av vad folk i allmänhet skulle betrakta som plattityder där termen i fråga ingår. Predikatet refererar till det som satisfierar plattityderna, eller, i de fall då inget satisfierar alla plattityder som ingår i folkteorin, det som kommer närmast till att satisfiera plattityderna, och kommer tillräckligt nära för att vara en acceptabel referent. Inom moralfilosofin tillämpar han denna tes på moraliska predikat. Han argumenterar för att moraliska predikat är definierade på detta sätt, samt att moraliska predikat därigenom är definierade i enbart deskriptiva termer. Därmed, antar han, har han lyckats argumentera för moralisk realism i meningen ovan, och lyckas visa att moraliska fakta inte är metafysiskt problematiska, eftersom de reducerats till deskriptiva fakta.

relevanta här, då talet om deskriptiva avseenden uppgår till tal om hur det står till vad gäller världens deskriptiva egenskaper.

<sup>16</sup>Jag använder talet om vad en term "på lämpligt sätt" är kausalt relaterad till eftersom det finns svåra frågor rörande vad exakt relationen ska antas vara.

Boyd och Jackson förlitar sig på väldigt olika teorier om hur referens bestäms. Men gemensamt för dem är att de söker bygga sin moraliska realism på dessa teorier.

I sin (1988) diskuterar Boyd en invändning som kan riktas mot hans teori:

Den moraliske realisten är av den uppfattningen att vad som bestämmer användningen av moraltermer är fakta om mänskligt välbefinnande. Men det förhåller sig helt enkelt inte så. Ta exempelvis 1500-talets diskussioner om rätt. En vida erkänd 'rätt' var kungars gudomliga rätt. Något bestämde säkerligen användningen av tal om rätt under 1500-talet, men det var helt klart inte mänskligt välbefinnande på det sätt moralrealisten avser. I stället var det välbefinnandet hos kungar och den klass av aristokrater som kungarna tillhörde.<sup>17</sup>

Invändningen är att vår användning av 'rätt' kan vara sådan att en kausal teori om referens har konsekvensen att detta predikats referens är sådan att vi inte bör värdera dess referent positivt, trots att det är en positiv värde-term. Eftersom termen är en positiv värde-term förefaller det analytiskt att vi borde värdera dess referens positivt; men givet Boyds teori är det uppenbarligen fullt möjligt att vi inte bör värdera positivt vad den står för.

Boyd's svar på invändningen är att säga att trots att tron på kungars gudomliga rätt var vitt utbredd så reglerades ändå moraliska termers användning i grund och botten av fakta om människors välstånd och därför har en kausal teori om referens inte den konsekvens invändningen antar att den har. Svaret utgör möjligtvis en välgrundad spekulation. Men även om Boyds spekulativa antagande kan vara korrekt kvarstår att Boyds kausala teori lämnar öppen möjligheten att moraliska termer är förkastliga i exakt den mening som tidigare karakteriserats. Det förefaller möjligt att det kan finnas språkgemenskaper som använder en uppsättning termer som handlingsvägledande på det sätt som vi använder våra moraliska termer som handlingsvägledande, medan deras termer är förkastliga.

Boyd tar upp invändningen som, precis, en *invändning* mot sin teori. Men den poäng som görs kan betraktas på ett annat sätt: man kan se vad som tas upp som en intressant konsekvens av teorin snarare än som ett *reductio ad absurdum*. Det påstådda problemet är att vi tvingas säga att en positiv (negativ) värde-term kan komma att stå för något vi egentligen inte borde värdera positivt (negativt). Men vi har ju sett tidigare att just detta kan hända vad gäller tjocka värdebegrepp! Så man kan i princip helt enkelt dra slutsatsen att Boyds teori har konsekvensen att det som gäller för tjocka värde-termer gäller för moraltermer rent allmänt.

Den invändning Boyd tar upp mot sin egen teori kan också riktas mot Jacksons teori: bland de plattityder som implicit definierar en moralisk

<sup>17</sup>Boyd (1988), s. 211.

term kan finnas plattityder sådana att termen refererar till något vi inte borde värdera positivt (negativt) trots att det är en positiv (negativ) värdeterm. Exakt samma saker kan påpekas vad gäller Jacksons teori som vad gäller Boyds teori.

Med andra ord lämnar båda dessa populära teorier om moraliska termers referens möjligheten öppen för Marx antimoralism (eller, för att uttrycka mig mer försiktigt, den antimoralistiska tes som en del av Marx formuleringar antyder). Inte bara det, utan dessa teorier visar också exakt hur en sådan antimoralism kan vara sann av i vid mening marxistiska orsaker. Moraliska termer skulle vara förkastliga eftersom våra folkteorier innehåller fel slags plattityder eller vår användning av moraliska termer kausalt regleras av fel slags saker. Men just vad en klassisk marxistisk antimoralist skulle säga är ju att det är klassintressen som bestämmer vad för moraliska trosföreställningar vi har, och hur vi använder moraliska termer. Därigenom skulle ju klassintressen påverka vad som accepteras som plattityder och hur vår användning av moraliska termer kausalt regleras.

Det finns naturligtvis möjliga komplikationer rörande den bild jag skisserat. Jag kan inte ingående diskutera dessa här. Låt mig bara kort beskriva den viktigaste komplikationen. När vi säger att en given värdeterm är förkastlig använder vi naturligtvis värderande språk. Vi talar om vad vi 'bör' värdera. Men vad ska vi säga om det 'bör' som förekommer här? Kan denna värdeterm också vara förkastlig? Det skulle vara konstigt att godta Jacksons eller Boyds teori, som så att säga tillåter förkastlighet vad gäller termer som har specifikt med moral att göra, men sedan inte godta denna teori vad gäller andra, mer generella, värdetermer. För dessa teorier om moraliska termers referens är motiverade av mer allmänna idéer om hur referens bestäms. Men om det 'bör' som vi använder då vi diskuterar moraliska termers förkastlighet självt kan vara en förkastlig värdeterm kan det vara svårt att se exakt vad vi ska göra med slutsatsen att vi "inte bör värdera det som moraliska termer står för". Grundproblemet är att vi använder en av våra egna värdetermer då vi formulerar frågor rörande våra värdetermers förkastlighet. Jag tror inte själv att denna komplikation visar att antimoralism inte kan försvaras på det sätt som skisserats. Men komplikationen visar på en svårighet vad gäller att ge uttryck åt denna antimoralism.

I litteraturen kontrasteras ibland specifikt moraliska värdetermer med exempelvis det som i den engelskspråkiga litteraturen kallas "the all-things-considered ought" (vad kan tänkas vara en lämplig svensk motsvarighet? – "börat med allt i beaktande"?). Ett argument för att göra en distinktion här är att det verkar som jag meningsfullt kan ställa mig själv frågor av följande form: jag vet att jag moraliskt bör utföra X, men bör jag verkligen, med allt i beaktande, utföra X? Givet denna distinktion, och givet att frågor som dessa är meningsfulla, kan man tycka att

antimoralism är uppenbart mer oproblematiskt begriplig än jag tidigare givit sken av: vad antimoralisten säger är bara att svaren på frågor av denna form ibland är nekande. Men två saker bör påpekas. För det första bör det understrykas att även om svaren på frågor av denna form ibland är nekande kan det faktum att en given handling har en viss moralisk egenskap alltid vara något som talar till dess fördel: det är bara det att det finns annat som uppväger detta. För det andra ska understrykas att det inte finns något i vad Jackson och Boyd säger, då de argumenterar för sina teorier om moraliska termers referens, som antyder att de skulle säga något annat då de talar om värdestermer ”med allt i beaktande”.

#### 6. FOOT OCH SAMMANBROTTSTEORIN

Jag har här diskuterat huruvida antimoralism kan göras begriplig. I den senaste sektionen argumenterade jag att Boyds och Jacksons teorier om moraliska termers referens lämnar möjligheten öppen för antimoralism. Givetvis kan denna slutsats i princip tas på två sätt. Man kan antingen se det som att vi lyckats göra antimoralismen begriplig, eller som att Boyds och Jacksons teorier är problematiska.

Samma resonemang som visar att Boyd och Jacksons teorier lämnar möjligheten öppen för antimoralism visar också något intressant om moralisk realism. Som tidigare nämnts presenterar både Boyd och Jackson sina teorier om moraliska termers referens som del av argument för moralisk realism, vilket förstås som teorin att moraliska satser är objektivt sanna och falska och att en del atomära moraliska satser är sanna. Men om Boyds och Jacksons teorier lämnar dörren öppen för antimoralism lämnar de också dörren öppen för en fråga som inte garanterat har ett objektivt svar, även om moralisk realism i den mening som givits är sann.

Det kan, givet endera teorin, finnas olika språkgemenskaper med olika språk och med olika moraltermer som refererar till olika egenskaper, sådana att medlemmarna i de olika språkgemenskaperna tenderar att agera olika för att de använder dessa olika moraltermer då de bestämmer hur de ska handla. De två uppsättningarna moraltermer är båda två handlingsvägledande men de står inte för samma egenskaper. Betrakta nu frågan: vilken uppsättning moraltermer bör en agent använda då hon bestämmer hur hon ska handla? Detta är en fråga som inte kan garanteras ha ett objektivt svar, även om de värdesatserna i de två språken har objektiva sanningsvärden.

Det kan vara värt att jämföra Foots (1958) diskussion om tjocka värdebegrepp. Foot argumenterar att ordet 'rude' ('oförskämnd') är begreppsligt relaterat till rent deskriptiva beskrivningar på ett sådant sätt att om en deskriptiv beskrivning av rätt slag sant beskriver ett beteende så följer

begreppsligt att detta beteende är 'rude'. En mer allmän slutsats är att vi kan komma att nå kunskap om värdepåståenden genom kunskap som kan uttryckas i rent deskriptiva termer tillsammans med rent begreppslig kunskap. Men Foot är också medveten om att det finns komplikationer. Mer specifikt kan det vara så att ett tjockt värdebegrepp kan vara förkastligt, som jag kallat det. Foot tar detta i beaktande på ett lite udda sätt. Hon säger,

Det är naturligtvis möjligt att gå med på O [att den givna rent deskriptiva beskrivningen är tillämpbar] medan man vägrar att hävda R [att beteendet är 'rude'], och detta är inte detsamma som att vägra säga om sviskon vad man redan sagt om torkade plommon. Att kalla en handling 'rude' är att använda ett begrepp någon kan vilja kassera, liksom han kan vilja kassera hela den praxis av att prisa och fördöma som finns inbyggd i termer som 'polite' och 'rude'. En sådan person skulle vägra diskutera etikett och diskussioner med honom om vad som är [rude] skulle inte bryta samman så mycket som aldrig ens börja.<sup>18</sup>

Foot inser att 'rude' kan anses vara förkastligt. Men vad Foot säger om detta är lite konstigt. Om det verkligen är så att argumentet från premisen att vissa givna deskriptiva beskrivningar är sanna till slutsatsen att ett beteende är oförskämt är (begreppsligt) giltigt, är inte reaktionen hos den person Foot beskriver strutslik; en envig vägran att kännas vid en sanning? För det andra, och närmare huvudtemat här, måste påpekas att Foot i själva verket tar upp en svårighet jag här vill belysa. Ett tema i Foots artikel är att hon vill argumentera mot "sammanbrottsteorin" om etik, som hon tillskriver filosofer som Charles Stevenson och R.M. Hare, enligt vilket etiska argument kan bryta samman på ett sätt som andra argument inte kan: det finns inte objektiva sätt att avgöra rent moraliska argument. Gentemot denna sammanbrottsteori hävdar hon att moraliska argument kan avgöras på begreppsliga grunder. Men hennes medgivande i samband med diskussionen av 'rude' öppnar dörren för en andra ordningens sammanbrottsteori: det är möjligt att det inte finns något objektivt sätt att avgöra vilka värdetermer som ska användas.<sup>19</sup> Foot säger också

Den enda utvägen, för en person som vägrar acceptera att de saker som talar för ett givet moraliskt påstående ger honom skäl att göra särskilda saker eller anta en viss attityd, skulle vara att helt enkelt överge moralisk diskussion och fullständigt överge användandet av moraliska termer.<sup>20</sup>

<sup>18</sup>Foot (1958), s. 104. I originalet jämför Foot med vägran att säga om 'prunes' vad man redan sagt om 'dried plums'. 'Sviskon' och 'torkade plommon' – de bästa svenska översättningarna av 'prune' respektive 'dried plum' – är egentligen inte synonymer. Men det bör ändå vara klart vad Foots poäng är.

<sup>19</sup>Se här även Glass (1973).

<sup>20</sup>Foot (1958), s. 105.

Jag kritiserade ovan denna reaktion som strutslik. Jag kan inte acceptera Foots beskrivning av situationen. Att jag ändå tar upp Foots gamla diskussion är för att den möjlighet som öppnas upp av Foot är strukturellt lik den möjlighet som öppnas upp av Boyds och Jacksons teorier om moraliska termers referens.

#### LITTERATUR

- Barker, Stephen. 2000. "Is Value Content a Component of Conventional Implicature?", *Analysis* 60: 268–79.
- Blackburn, Simon. 1991. "Just Causes", *Philosophical Studies* 61: 3–17.
- Brink, David. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Joshua. 1997. "The Arc of the Moral Universe", *Philosophy and Public Affairs* 26: 91–134.
- Engels, Friedrich. 1974. *I Bostadsfrågan*. Stockholm: Arbetarkultur.
- Foot, Philippa. 1958. "Moral Arguments", *Mind* 67: 502–13. Omtr. i *Virtues and Vices* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), 96–109.
- Geras, Norman. 1985. "The Controversy About Marx and Justice", *New Left Review* 150. Omtr. i *Literature of Revolution* (London: Verso, 1986), 3–57.
- Gibbard, Allan. 1992. "Morality and Thick Concepts (I) – Thick Concepts and Warrant for Feelings", *Proceedings of the Aristotelian Society* Suppl. Vol. 66: 267–83.
- Glass, Marvin. 1973. "Philippa Foot's Naturalism: A New Version of the Break-down Theory in Ethics", *Mind* 82: 417–20.
- Jackson, Frank. 1998. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Lukes, Steven. 1985. *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon Press..
- Marx, Karl. 1970. *Kapitalet*. Lund: Bo Cavefors.
- Marx, Karl. 1975. *Kritik av Gothaprogrammet*. Stockholm: Ordfront.
- Marx, Karl och Friedrich Engels. 1975. *Det Kommunistiska Partiets Manifest*. Ordfront. Stockholm.
- Miller, Richard. 1984. *Analyzing Marx*. Princeton: Princeton University Press.
- Priest, Graham. 1997. "Sexual Perversion", *Australasian Journal of Philosophy* 75: 360–72.
- Sturgeon, Nicholas. 1985. "Moral Explanations", i *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, red. David Copp och David Zimmerman, 49–78. Totowa: Rowman och Littlefield.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wood, Allen W. 1972. "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 1: 244–82.
- Wood, Allen W. 1979. "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", *Philosophy and Public Affairs* 8: 267–95.