



Respekt for personer, epistemiske plikter og klanderverdig politisk uvitenhet

Respect for Persons, Epistemic Duties and Culpable Political Ignorance

Kristian Skagen Ekeli

Professor i filosofi, Institutt for medie- og samfunnsfag, Universitetet i Stavanger

Ekeli arbeider med forskjellige problemstillinger innenfor etikk, politisk filosofi og rettsfilosofi.

kristian.ekeli@uis.no

Sammendrag

Denne artikkelen tar sikte på å klargjøre og utdype noen sentrale aspekter ved min respektbaserte deontologiske teori om velgeres moralske ansvar og epistemiske plikter. Utgangspunktet for min diskusjon er tre innvendinger, som Cornelius og Herman Cappelen retter mot min teori i artikkelen «Demokrati og uvitenhet» i dette nummeret.

Nøkkelord

Anerkjennelsesrespekt, Kant, Kantiansk deontologisk etikk, klanderverdig politisk uvitenhet, mens rea, moralsk ansvar, politisk uvitenhet, respekt for personer, Stephen Darwall

Abstract

The aim of this paper is to clarify and elaborate some central aspects of my respect-based deontological theory of the moral responsibility and the epistemic duties of voters. The starting point is three objections to my theory set out by Cornelius and Herman Cappelen in their article “Democracy and Ignorance” in this issue.

Keywords

Culpable political ignorance, Kant, Kantian deontological ethics, mens rea, moral responsibility, political ignorance, recognition respect, respect for persons, Stephen Darwall

I min artikkel «Politisk uvitenhet, stemmeretten og velgeres moralske ansvar» (2019), forsvarte jeg følgende posisjon: Dersom borgere i et demokrati velger å bruke sin juridiske stemmerett, så har de en moralsk plikt til å avlegge en rimelig velinformert og ansvarlig stemme. Borgere som er uvitende om politikk, har en moralsk plikt til å avstå fra å stemme av respekt for personer som kan berøres eller rammes av de politiske valgene de er med på å ta sammen med andre velgere. Dersom en borger velger å bruke sin stemmerett, så er politisk uvitenhet moralsk sett klanderverdig i seg selv fra et deontologisk synspunkt – uavhengig av konsekvensene av å avlegge en uinformert stemme. Mitt argument for denne posisjonen tok utgangspunkt i det jeg kalte det epistemiske ansvarsprinsippet:

Det epistemiske ansvarsprinsippet

Når vi enten alene eller sammen med andre skal fatte beslutninger som i betydelig grad kan berøre eller ramme andre personer, så har vi et ansvar for å tilegne oss kunnskap om konsekvensene av våre valg, og hvordan disse valgene vil påvirke andre personers liv. Hvis alt annet står likt, er vårt ansvar for å innhente, og vurdere påliteligheten til relevant informasjon større, jo alvorligere konsekvenser våre beslutninger kan få for andre (eller jo mer som står på spill for de berørte parter).¹

Tanken var og er at dette er et prinsipp om hvilken epistemisk plikt vi har til å innhente informasjon før vi skal fatte viktige valg som mange grovt sett vil slutte seg til, uavhengig av hvilken etisk teori man måtte forfekte. Min teori om velgeres moralske ansvar tar imidlertid mer spesifikt utgangspunkt i at det epistemiske ansvarsprinsippet og spesifikasjonen av dets rekkevidde er basert på et kantiansk krav om respekt for personer.

Denne artikkelen tar sikte på å klargjøre og utdype noen sentrale aspekter ved min respektbaserte deontologiske teori om velgeres moralske ansvar og epistemiske plikter. Utgangspunktet for min diskusjon er tre innvendinger som Cornelius og Herman Cappelen retter mot min teori i artikkelen «Demokrati og uvitenhet».² Før jeg presenterer mine responser på deres innvendinger er det imidlertid nødvendig å foreta en klargjøring, som utgjør et viktig bakteppe for i det hele tatt å forstå hva som står på spill i den filosofiske diskusjonen som min teori har til hensikt å være et bidrag til. Dette dreier seg om en viktig forskjell mellom min respektbaserte deontologiske teori om velgeres moralske ansvar og Jason Brennans konsekvensialistiske teori. Hvis Cappelen-brødrenes referanseliste er en indikasjon på hvilken litteratur de har satt seg inn i, er det interessant å merke seg at de ikke har noen referanser til de av Brennans publikasjoner hvor han presenterer og forsvarer sin teori om velgeres moralske ansvar.³ Det er, som det vil fremgå, ting som tyder på at dette er et av flere hull i deres kunnskap som farger kvaliteten på deres kommentarer.

1. Hvorfor er det moralsk klanderverdig å avlegge en uinformert stemme?

Målet for min 2019-artikkel var å utvikle en respektbasert deontologisk teori om velgeres subjektive moralske ansvar, som kunne utgjøre et alternativ til Brennans konsekvensialistiske teori og unngå noen av de problemer Brennans teori møter. Brennan hevder at vi har en moralsk plikt til ikke å delta i kollektivt skadelige aktiviteter, som luftforurensende bilkjøring, såfremt man ikke blir påført betydelige personlige kostnader ved å avstå fra å delta. Å avlegge en uinformert stemme er å delta i en kollektivt skadelig aktivitet, selv om hver enkelt stemme isolert sett er ubetydelig med tanke på å påvirke et valgresultat. Brennan antar at politisk uvitende velgere er moralsk klanderverdige, fordi deres stemmer har den negative konsekvensen at de bidrar til å «forurense» demokratiske valg og et velfungerende demokratisk politisk system. Ideen er at uvitende velgeres stemmer øker sannsynligheten for dårlige og urettferdige kollektivt bindende beslutninger i et demokrati. Brennans argument hviler på den empiriske antagelsen at politikere generelt sett forsøker å gi velgere det de vil ha eller det de ønsker, og han hevder at det kan ha svært negative konsekvenser å oppfylle uvitende og irrasjonelle velgeres ønsker.⁴

1. Ekeli 2019: 156.

2. Det vil mer presist si den første, andre og fjerde innvendingen de fremsetter i dette nummeret av *Norsk filosofisk tidsskrift*. Se Capellen og Capellen 2020.

3. Brennans teori på dette området finnes i Brennan 2009 og 2012 (se spesielt kap. 3). Se også Ekeli 2019: 155–156.

4. Se, f.eks., Brennan 2012: 10, 71 og 86.

Brennans konsekvensialistiske teori om politisk uvitende velgeres moralske klanderverdighet møter noen viktige problemer. For det første vil det av flere ulike grunner ofte være vanskelig å vurdere om uvitende velgeres stemmer bidrar eller har bidratt til å øke sannsynligheten for «dårlige eller urettferdige beslutninger» i et demokrati. Det vil ofte være usikkerhet knyttet til den kausale sammenhengen mellom uvitende velgeres stemmer og deres konsekvenser. For det andre kan uvitende velgere ha «moralsk flaks» å stemme på «riktig» kandidat, selv om deres uinformerte stemme er fullstendig vilkårlig. For det tredje kan man, som en rekke statsvitere, argumentere for at uvitende velgere ikke «forurenser» demokratier i lys av aggregeringens mirakel («the miracle of aggregation»). Ideen er at så lenge et demokrati har en liten andel velinformerte velgere så vil det fungere like godt som et demokrati som kun består av velinformerte velgere, selv om det store flertallet av velgere er fullstendig uvitende om politikk. Aggregeringens mirakel forutsetter at visse betingelser er oppfylt. I et valg mellom to kandidater gjelder dette følgende betingelser: (1) Uvitende velgere stemmer vilkårlig, som om de skulle kastet kron og mynt i valget mellom to kandidater. (2) Uvitende velgeres stemmer utligner hverandre. Ved et valg mellom to kandidater, Hilde og Donald – hvor Hilde åpenbart er en bedre kandidat enn Donald – så vil uvitende velgeres stemmer i et massedemokrati fordele seg likt mellom Hilde og Donald. De velinformerte velgerne vil imidlertid stemme på Hilde. Det betyr at det er de velinformerte velgerne som vil avgjøre valget, selv om de utgjør et lite mindretall av elektoratet (f.eks. 2 %).⁵

I motsetning til Brennans konsekvensialistiske teori, er den sentrale antagelsen i min respektbaserte deontologiske teori om velgeres moralske ansvar at konsekvensene av en uinformert stemme er irrelevant for vurderingen av politisk uvitende velgeres moralske klanderverdighet. Dersom en politisk uvitende borger A velger å stemme, så kan A klandres for sitt sinnelag (*mens rea*). Det vil si As respektløse holdning til andre personer som i betydelig grad kan berøres eller rammes av den kollektive beslutningen A er med på å fatte sammen med andre velgere. As sinnelag eller holdning er moralsk klanderverdig – uavhengig av konsekvensene av å avlegge en uinformert stemme, og uavhengig av hvilken betydning en enkelt stemme har for utfallet av et demokratisk valg og det som måtte skje videre i kjølvannet av det aktuelle valget. I resten av denne artikkelen vil jeg klargjøre og utdype noen sentrale aspekter ved denne respektbaserte teorien om moralsk ansvar og klanderverdighet, som er inspirert av noen sentrale ideer i kantiansk deontologisk etikk.

2. Kants krav om respekt for personer og epistemiske plikter

Cappelen-brødrene påpeker korrekt at mitt argument tar utgangspunkt i at det epistemiske ansvarsprinsippet er basert på en kantiansk ide om respekt for personer – en ide Stephen Darwall kaller anerkjennelsesrespekt. De mener imidlertid at det er «et hull» i min argumentasjon. Det angivelige «hullet» innebærer at det er uklart om det epistemiske ansvarsprinsippet kan avledes fra den kantianske ideen om anerkjennelsesrespekt for personer. De synes å anta at hovedproblemet med mitt argument er at «ingenting følger fra anerkjennelsesrespekt *alene*» (s. 193).

Jeg er uenig i både at det er et hull i argumentet og at ingenting følger fra det kantianske kravet om anerkjennelsesrespekt alene. Denne innvendingen tyder på en slurvete lesning av min redegjørelse for det epistemiske ansvarsprinsippets kantianske normative basis. Gjengivelsen av min argumentasjon er også svært svak og utelater viktige poenger og ideer, som

5. Jeg tviler på at det er gode grunner til å tro på dette mirakelet. For en interessant kritisk diskusjon av aggregeringens mirakel, se Somin 2013: 110–117. (Her finnes også referanser til en rekke statsvitere som argumenter for aggregeringens mirakel).

den helt grunnleggende ideen i min teori om at anerkjennelsesrespekt for personer stiller moralske krav til vårt sinnelag – våre holdninger til personer.⁶ Den vitner dessuten om betydelige «hull» i forfatterens kunnskap om og forståelse av grunnleggende ideer i Kants deontologiske etikk. Det samme gjelder deres kunnskap om sentrale juridiske og moralfilosofiske teorier om aktørers subjektive ansvar i lys av vurderinger av deres *mens rea* – det vil si aktørers klanderverdige bevissthet eller sinnelag.

Påstanden om at ingenting alene følger av det kantianske kravet om anerkjennelsesrespekt for personers verdighet som formål i seg selv er merkelig og for å si det mildt kontroversiell. Det er meg bekjent ingen anerkjente filosofer som vil si at ingenting følger av den kantianske ideen om anerkjennelsesrespekt for personers verdighet. Cappelen-brødrene hevder til og med at Darwall selv antar at ingenting følger av anerkjennelsesrespekt for personer alene (s. 193). Som det vil fremgå, er dette feil og viser at de ikke er godt nok kjent med Darwalls relevante artikler og bøker om denne kantianske ideen.⁷

I det følgende vil jeg klargjøre og utdype to ting, som også utgjør et viktig grunnlag for mine responser på Cappelen-brødrenes øvrige innvendinger: (1) Forholdet mellom Kants ide om respekt for personer og Darwalls ide om anerkjennelsesrespekt. (2) Forholdet mellom anerkjennelsesrespekt, moralsk klanderverdighet (*mens rea*) og epistemiske plikter.

2.1. Kants ide om respekt for personer og Darwalls ide om anerkjennelsesrespekt

Kjernen i Kants ide om respekt for personer og Darwalls ide om anerkjennelsesrespekt er at personer har en verdighet («Würde») – en moralsk status og verdi – som påkaller respekt fra andre.⁸ Personer kan gjensidig gjøre krav på respekt for hverandres verdighet som «formål i seg selv». Kravet om respekt kommer til uttrykk i den kjente «humanitetsformuleringen» av Kants kategoriske imperativ, som utgjør et grunnleggende prinsipp i kantiansk deontologisk etikk: «Du skal handle slik at du aldri bruker menneskeheten i din egen person eller i noen annen person bare som et middel, men alltid samtidig som et formål».⁹ Dette utgjør et moralsk krav til hvordan vi skal betrakte og behandle hverandre som personer. Humanitetsformuleringen utgjør et prinsipp for å vurdere hvilke moralske normer vi bør handle på grunnlag av.

En spesifisering av hva den kantianske ideen om respekt for personer krever er nært knyttet til det normative grunnlaget for kantianske teorier om respekt for personer. Det normative grunnlaget for kravet om respekt for personer er personers verdighet eller status. *Personers verdighet* er basert på at personer er tenkende aktører («fornuftsvesener») med separate liv, som har visse respektpåkallende evner og en naturlig rett til frihet. Kants ide om personers naturlige rett til frihet innebærer at personer har en rett til å være sin egen herre – herre over sin egen person.¹⁰ Personer har en grunnleggende moralsk rett til å bestemme over seg selv og sine egne separate liv, såfremt deres handlinger eller aktiviteter

6. Hvis man leser del 2.1. «Beslutningstageres subjektive ansvar» og del 2.2. «Det epistemiske ansvarsprinsippets normative basis», kan man selv vurdere dette. Se Ekeli 2019: 157–159.

7. Cappelen-brødrenes innvending synes delvis å være basert på at det, som Darwall (1977: 38) påpeker, ikke er bred enighet om hva anerkjennelsesrespekt for personer krever. Selv om det på visse områder er uenighet om hva denne kantianske ideen mer spesifikt krever, så betyr ikke det at det i kantiansk deontologisk etikk ikke er bred enighet om et sett av grunnleggende moralske normer (moralske plikter og rettigheter), som klart kan avledes fra Kants ide om anerkjennelsesrespekt for personers verdighet som formål i seg selv. Hvis ikke det siste var tilfelle, så ville det være meningsløst å snakke om «kantianske respektbaserte deontologiske teorier». For en interessant diskusjon av hva Kant selv sier følger av ideen om respekt for personers verdighet, se Hill 1980.

8. Se Kant 1797/2017: 201 og 225; Darwall 2004: 43–44; og Darwall 2013: 249 og 259–270.

9. Kant 1785/2012: 41; min oversettelse.

10. Se, f.eks., Kant 1797/2017: 33–35 og xviii; Kant 1997: 336–342; Ripstein 2009: kap. 1–2; og Hodgson 2010.

ikke krenker andre personers rett til frihet eller andre grunnleggende moralske rettigheter. Det betyr at personer har en rett til å bestemme hvilke mål og prosjekter de vil bruke sine kroppslige og kognitive evner til å forfølge – individuelt og i samarbeid med andre – i tråd med deres egne vurderinger av hva som gir deres separate liv mening og verdi.

Personers verdighet og deres naturlige rett til frihet er uløselig knyttet til deres respekt-påkallende evner som tenkende aktører.¹¹ Blant de viktigste respekt-påkallende evnene til personer er som følger:¹² (1) Den deliberative evnen til å gjøre seg opp egne oppfatninger om tro, livssyn og politikk. (2) Den kommunikative evnen til å formidle og diskutere grunnleggende moralske, politiske eller religiøse oppfatninger. (3) Evnen til å vurdere og velge hvordan man vil bruke sine evner og leve sitt separate liv i overensstemmelse med sine egne oppfatninger om hva som utgjør et meningsfullt og verdifullt liv. (4) Evnen til å ta ansvar og holdes ansvarlig for sine valg både i en moralsk og rettslig sammenheng.

Kants ide om respekt for personer og dens normative grunnlag legger på en rekke områder klare føringer på hvordan vi bør forholde oss til andre personer både når det gjelder våre holdninger og handlinger. Respekt for personers verdighet som formål i seg selv krever at de betraktes og behandles som tenkende aktører, som har de ovennevnte respekt-påkallende evnene og en naturlig rett til frihet. Med tanke på moralske krav til våre beslutninger og handlinger, er det bred enighet om at respekt for personers verdighet som formål i seg selv blant annet er uforenlig med vold mot uskyldige (f.eks. tortur eller voldtekt), tyveri, slaveri, bedrageri, paternalisme¹³ og hjernevasking. Mer generelt innebærer respekt for personers verdighet at vi har en fullkommen negativ plikt til ikke å påføre andre personer skader som direkte krenker deres grunnleggende moralske rettigheter – som personers frihetsbeskyttende rettigheter til tankefrihet, ytringsfrihet og foreningsfrihet.¹⁴ «[T]he transgressor of the rights of human beings is disposed to make use of the person of others merely as a means, without taking into consideration that, as rational beings, they are always to be esteemed at the same time as ends».¹⁵ Å krenke personers grunnleggende rettigheter er utilitært, selv om en slik handlemåte vil fremme berørte parters interesser eller den generelle velferden i et samfunn.

Kants grunnleggende ideer om respekt for personers verdighet utgjør også kjernen i det moralske *kravet om anerkjennelsesrespekt for personer*. Som Kant, antar Darwall at anerkjennelsesrespekt dreier seg om hvordan vi bør forholde oss til hverandre i egenskap av at vi er personer med en iboende verdighet, og hva vi moralsk sett kan kreve av hverandres holdninger og handlinger.¹⁶ I likhet med Kant, antar Darwall at anerkjennelsesrespekt er et grunnleggende og ubetinget moralsk krav om respekt for personers verdighet eller status som formål i seg selv:

Respect is the fitting response to dignity. ... We respect someone as a person when we acknowledge her dignity. ... Recognition respect for someone ... involves distinctive ways of conducting oneself toward or relating to him as a person, namely, those that are mandated by his dignity.¹⁷

11. Se også Hill 1980 og Hodgson 2010.

12. For en mer inngående diskusjon av disse respekt-påkallende evnene og hvordan de utgjør en normativ basis for personers grunnleggende moralske rettigheter, se Ekeli 2017 og Ekeli 2020.

13. Se også Darwall 2006: 127–128 og Hodgson 2010: 796.

14. Som det fremgår av Kants diskusjon om personers rett til å kommunisere sine tanker, kan man si at disse frihetsbeskyttende rettighetene er inkludert i den naturlige retten til frihet. Disse rettighetene utgjør en dimensjon ved personers rett til å være «herre over sin egen person». For en interessant diskusjon av disse aspektene ved Kants rett til frihet, se Ripstein 2009: kap. 2.

15. Kant 1785/2012: 42.

16. Se Darwall 2006: 130.

17. Darwall 2006: 120, 143 og 129.

The respect that I have for others or that another can require from me (*observantia aliis praestanda*) is therefore recognition [“Anerkennung”] of a *dignity* (*dignitas*) in other human beings, that is, of a worth that has no price. ... Every human being has a legitimate claim to respect from his fellow human beings and is *in turn* bound to respect every other.¹⁸

Anerkjennelsesrespekt innebærer at personer har en status («standing») som gjør at de har en gjensidig «autoritet» til å kreve av hverandre at de tenker over hva de gjør mot hverandre *qua* personer.¹⁹ Dette innebærer blant annet at «[i]deen om anerkjennelsesrespekt er basert på Kants ide om å ta behørig hensyn til andre personers verdighet som formål i seg selv, når man *overveier* hva man skal gjøre i ulike typer beslutningssituasjoner».²⁰

2.2. Anerkjennelsesrespekt, moralsk klanderverdighet og epistemiske plikter

Darwall påpeker at anerkjennelsesrespekt primært er en «moralsk holdning» til personer.²¹ Det er en moralsk holdning som anerkjenner personers verdighet og status. «We respect someone as a person when we acknowledge her dignity. ... We respect persons when we give them *standing* in our relations with them and recognize their ... *dignity*».²² Anerkjennelsesrespekt for personer stiller således *moralske krav til våre holdninger* til personer. Det vil blant annet si holdninger som reflekteres i våre overveielser når vi skal fatte viktige beslutninger som kan berøre eller ramme andre personer – deres frihet og separate liv.

Det er viktig å understreke at anerkjennelsesrespekt ikke er et moralsk krav om *omsorg* («care») for andre i den forstand at vi kan kreve av andre at de har omsorg for vår velferd. Vi kan kreve av alle andre at de forholder seg til oss med en holdning som respekterer vår verdighet som personer. Dette gjelder uavhengig av hvilken relasjon vi har til dem. Vi kan derimot ikke kreve av alle andre at de skal ha omsorg eller sympatisk omtanke for vår velferd.²³

I lys av min versjon av en kantiansk respektbasert deontologisk etikk, krever anerkjennelsesrespekt for personer en moralsk holdning som anerkjenner to relaterte aspekter ved personers verdighet eller status som tenkende aktører med visse respektpåkalende evner – som deres evne til å vurdere og velge mål og prosjekter som gir deres eget liv mening og verdi. (1) Respekt for personer krever en holdning som anerkjenner personers grunnleggende *rett til frihet* – suverenitet over sin egen person. Det vil si personers grunnleggende moralske rett til å bestemme over sin egen kropp, utvikle sine egne evner og tanker, og bestemme over sitt eget separate liv – såfremt deres aktiviteter ikke direkte og påviselig krenker andres rett til frihet eller andre grunnleggende rettigheter. Retten til frihet innebærer at personer har (a) en rett til å bestemme hvilke mål og prosjekter de vil bruke sine evner og ressurser til å forfølge i sine separate liv, og (b) en negativ rettighet til frihet *fra* andres innblanding eller intervensjon i deres valg. Denne retten til frihet gjelder uavhengig av hvor dumme, virkelighetsfjerne eller selvdestruktive våre

18. Kant 2017: 225. Ifølge Darwall utgjør denne kantianske ideen om *gjensidig* respekt kjernen i kravet om anerkjennelsesrespekt: «[T]he dignity of persons consists, not just in requirements that are rooted in our common nature as free and rational, but also in our equal authority *to* require or demand of one another that we comply with these requirements» (Darwall 2004: 44. Se også Darwall 2006: 14 og 2013).

19. Se, f.eks., Darwall 2004: 45 og 2013.

20. Ekeli 2019: 158; min utheving. Se også Darwall 1977: 38.

21. «[R]ecognition respect [is] essentially a *moral attitude*» (Darwall 1977: 40; min utheving). «[R]ecognition respect for persons ... is an attitude toward individuals, and not just toward a fact about or a quality in them» (Darwall 2006: 131).

22. Darwall 2006: 143 og 151; mine uthevninger.

23. Se også Darwall 2006: 128 og 2013: 267.

valg enn måtte være.²⁴ Personers grunnleggende rett til frihet er uløselig knyttet til en form for etisk individualisme som vektlegger den normative betydningen av at personer er *individer med separate liv*. «There are only individual people, different individual people, with their own individual lives».²⁵ Personers separate eksistens er en eksistensiell dimensjon ved vår tilværelse med normativ betydning for hvordan vi bør forholde oss til hverandre som personer med en evne og en rett til å bestemme over våre egne liv.²⁶

(2) Respekt for personer krever en holdning som anerkjenner personers *ukrenkelighet*. Det vil si at det er utilsattelig å krenke personers grunnleggende rettigheter som et middel for å oppnå altruistiske eller kollektive mål, som å fremme den generelle velferden i et samfunn, fremme økonomisk likhet, fremme personers evne til å foreta frie eller uavhengige valg, fremme sikkerhet eller minimere den totale summen av krenkelser av personers grunnleggende rettigheter.²⁷

Fra et kantiansk deontologisk ståsted utgjør anerkjennelsesrespekt et grunnleggende og ubetinget moralsk krav til våre holdninger til andre personer, og det innebærer at vi kan klandres for holdninger som er i konflikt med dette kravet. Det betyr at vi kan ha moralsk *klanderverdige holdninger og overveielser*. Vi kan klandres for visse aspekter ved vårt sinnelag – vår mentale holdning til andre personer. Respektløse holdninger som er i konflikt med kravet om anerkjennelsesrespekt er moralsk klanderverdige i seg selv, uavhengig av konsekvensene av de beslutningene eller handlingene som de aktuelle holdningene ligger til grunn for.²⁸

De moralske kravene anerkjennelsesrespekt stiller til vårt sinnelag eller våre holdninger utgjør en vesentlig dimensjon ved vurderinger av aktørers *mens rea* i en moralsk sammenheng – det vil si vurderinger av hvorvidt en person har eller handler med en «klanderverdig bevissthet». I en vid forstand viser *mens rea* til en persons klanderverdighet.²⁹ Man sier gjerne at *mens rea* viser til «mentale elementer» eller «mentale faktorer», som er relevante for å vurdere en persons klanderverdighet eller subjektive ansvar.³⁰ Dette inkluderer blant annet en aktørs intensjoner, oppfatninger, holdninger til andre, manglende eller fraværende oppmerksomhet, kunnskap om den beslutningssituasjon aktøren befinner seg i og kunnskap om konsekvensene av ens handlinger.

24. Det er imidlertid en vesentlig forskjell mellom en rett til å styre over sitt eget liv og en rett til å styre over andre personers separate liv. I denne sammenhengen er det viktig å understreke to ting: (i) Personer har en grunnleggende moralsk rett til frihet, men ingen personer eller grupper av personer har en naturlig eller grunnleggende moralsk rett til å styre over andre eller bestemme hvordan andre skal leve sine separate liv. Siden stemmeretten er en juridisk rett til politisk makt over andre, så er ikke dette en grunnleggende moralsk rettighet (se Ekeli 2019: 162–164 og Ekeli 2020). (ii) Respekt for personer og deres rett til frihet krever ikke lik respekt for deres vurderinger i en politisk sammenheng – uavhengig av deres politiske kunnskap eller deres politiske mål (se Ekeli 2012 og Ekeli 2019: 162–164).

25. Nozick 1974: 33.

26. Warren Quinn har i sin versjon av en kantiansk deontologisk etikk på en treffende måte beskrevet personers grunnleggende rett til frihet over sine separate liv: «The moral sense in which your mind or body is yours seems to be the same as that in which your life is yours. And if your life is yours then there must be decisions concerning it that are yours to make – decisions protected by negative rights. ... Barring great emergencies, we think that people's lives must be theirs to lead. Not because that makes things go best in some independent sense but because the alternative seems to obliterate them as individuals. This obliteration, and not social inefficiency, is one of the things that strikes us as appalling in totalitarian social projects – for example, the Great Cultural Revolution» (Quinn 1989: 309–310).

27. Ideen om personers ukrenkelighet («inviolability») spiller en sentral rolle i kantianske deontologiske teorier utviklet av Nozick (1974), Kamm (2007) og Quinn (1989). Ideen gjelder med følgende forbehold: «[T]he inviolability of persons is meant to apply only to innocent, nonthreatening persons, who do not consent to violation» (Kamm 2007: 280, note 50).

28. Dette vil jeg komme tilbake til i del 4.

29. Se også Robinson 2002: 995.

30. For en mer inngående diskusjon av aktørers subjektive ansvar i en moralsk og rettslig sammenheng, se Ekeli 2002, 2004 og 2019; og Robinson 2002, samt referanser i disse artiklene.

Det er ikke bare jeg som antar at det er en nær forbindelse mellom moralske krav til respekt og vurderinger av personers moralske klanderverdighet. Under arbeidet med denne artikkelen, ser jeg at Peter A. Graham i sin teori om moralsk klanderverdighet forsvarer lignende ideer uten at han kobler dette direkte til kantiansk deontologisk etikk slik jeg gjør.

[A] person is blameworthy for \emptyset -ing just in case, in \emptyset -ing, she violates one of a particular class of moral requirements governing the attitudes we bear, and our mental orientation, toward people and other objects of significant moral worth. These requirements embody the moral stricture that we accord to these others a sufficient level of respect, one that their moral worth demands. ... Though this group of moral requirements may seem a bit motley, they all constrain the psychic elements that constitute one's bearing toward others and thus are determinative of the degree of respect one accords to them.³¹

Det epistemiske ansvarsprinsippet spesifiserer et viktig aspekt ved kravet om hva det vil si å fatte beslutninger med et sinnelag eller en holdning som viser eller uttrykker respekt for andre personer, som kan berøres eller rammes av våre valg. Når vi enten alene eller sammen med andre skal fatte beslutninger som i betydelig grad kan berøre andre personers separate liv og frihet, krever anerkjennelsesrespekt for andre personers verdighet at vi, som beslutningstagere, tilegner oss kunnskap og pålitelig informasjon om hvordan våre valg vil påvirke de berørte personers liv og frihet.

Siden anerkjennelsesrespekt for personer utgjør et moralsk krav om at vi *tenker* over hva vi gjør mot hverandre *som personer*,³² så følger visse epistemiske plikter. Det vil si visse epistemiske plikter til å tenke seg om og innhente informasjon før man handler. Å fatte beslutninger som i betydelig grad kan berøre eller ramme andre personers separate liv og frihet, uten at vi tilegner oss kunnskap om konsekvensene av våre valg, synes å utgjøre et paradigmatisk eksempel på manglende respekt for andre personer – en klanderverdig respektløs holdning.³³ Følgende juryeksempel kan illustrere poenget. Person A skal sitte i en jury i en strafferettssak. Juryen skal vurdere om tiltalte B skal dømmes til 20 års fengsel for mord eller frikjennes. Rettssaken varer i to uker, og A følger ikke med på hva som skjer under rettssaken. Når juryen skal fatte sin beslutning, avlegger A en fullstendig vilkårlig uinformert stemme. As uvitenhet reflekterer en moralsk klanderverdig respektløs holdning til B *som person* – uavhengig av konsekvensene av As uinformerte stemme. Dette aspektet ved min teori vil utdypes i del 4.2.

3. Det epistemiske ansvarsprinsippet og dets rekkevidde

Cappelen-brødrenes andre innvending er at det epistemiske ansvarsprinsippet er uforholdsmessig krevende, og at det av den grunn er lite attraktivt. De antar at prinsippet «impliserer at vi må bruke det meste av våre liv på å studere konsekvensene av våre handlinger» (s. 194), og dette vil gjøre «livene våre uutholdelige» (s. 193). De hevder at det epistemiske ansvarsprinsippet er for krevende av to grunner. Den første er at prinsippet omfatter nær sagt alle de beslutninger vi fatter i våre liv. Den andre er at prinsippet gir opphav til en epistemisk plikt til informasjonsinnhenting før vi handler som vil kreve at vi må bruke all vår tid eller nesten all vår tid på å undersøke hvilke konsekvenser våre beslutninger kan få for andre personers «velvære» eller velferd – ikke bare de direkte konsekvensene, men også de indirekte og perifere konsekvensene og konsekvensene av disse, osv.

31. Graham 2014: 388 og 407. Se også ss. 402–407.

32. Se også Darwall 2004: 45.

33. For en utdypning av dette poenget, se Ekeli 2019: 159.

Cappelen-brødrenes tolkning av det epistemiske ansvarsprinsippet og dets rekkevidde minner om hvordan fanden leser Bibelen. Dette gjør, som det vil fremgå, at deres tolkning blir fullstendig urimelig. For å ta stilling til hvorvidt det epistemiske ansvarsprinsippet er for krevende, må man vurdere to spørsmål: (1) Hvilke beslutningssituasjoner faller inn under prinsippets anvendelsesområde? (2) Hvor omfattende epistemiske plikter gir det epistemiske ansvarsprinsippet opphav til i lys av dets kantianske normative basis?

3.1. Hvilke beslutningssituasjoner faller inn under det epistemiske ansvarsprinsippet?

Mitt svar på dette spørsmålet var som følger: «Det epistemiske ansvarsprinsippets anvendelsesområde er hovedsakelig beslutninger hvor mye står på spill for de berørte parter. Det vil for eksempel si beslutninger som kan ha alvorlige konsekvenser for berørte personers frihet eller rettigheter; deres muligheter eller livsutsikter; og deres grunnleggende interesser, behov og livsvilkår».³⁴ Selv om denne spesifiseringen på ingen måte fjerner uavhengighet knyttet til prinsippets rekkevidde, aktualiserer Cappelen-brødrenes kritikk følgende spørsmål: Er det rimelig å hevde at «nær sagt alle de valg vi tar kan ha betydelige konsekvenser for andre mennesker» i den forstand at det står mye på spill for andre personer? Det er godt mulig at mitt liv ikke er representativt, men jeg kan ikke kjenne meg igjen i Cappelen-brødrenes virkelighetsbeskrivelse.

Cappelen-brødrene synes å forholde seg til en annen moralsk virkelighet enn meg og andre som forsvarer en kantiansk respektbasert deontologisk etikk – en moralsk virkelighet med andre moralske krav. Dette blir tydelig når de ut fra sitt moralske ståsted tolker det epistemiske ansvarsprinsippet dithen at det omfatter nær sagt alle beslutninger vi tar som forbrukere i et marked – uavhengig av hvor indirekte og perifert disse beslutningene berører andre. Dette skal visstnok være eksempler på en type «kollektive beslutninger» vi fatter sammen med andre individer, som har «enorme kumulative effekter». «De kumulative effektene av folks handlinger i et marked på enkeltindividers *velvære* er enorme» (s. 193).³⁵ Tanken synes blant annet å være at alle våre beslutninger som forbrukere i et marked har en slags moralsk alternativkostnad som i betydelig grad berører andre personers «velvære», og som vi har et moralsk ansvar for å ta hensyn til. Dette gjelder eksempelvis situasjoner hvor millioner av individer ulike steder i verden uavhengig av hverandre, tar en beslutning om å gå i butikken å kjøpe en is, sigaretter eller en flaske vin i stedet for alternativt å donere penger til Oxfam og på den måten fremme andre personers velvære. I motsetning til Cappelen-brødrene betrakter jeg ikke dette som en situasjon hvor «vi sammen med andre skal fatte en kollektiv beslutning hvor mye står på spill for de berørte parter», slik man for eksempel gjør når man er med på å fatte kollektive beslutninger i en jury eller deltar i et demokratisk valg.³⁶

Cappelen-brødrenes omsorg og omtanke for velferden til personer som indirekte og perifert kan berøres av våre valg synes å være grenseløs. Det kan være moralsk *beundringsverdige* å ha en slik omsorg for andre personers velferd, men det er ikke noe moralsk *krav*. Moralske krav dreier seg om hva respekt for andre personer krever, og ikke om å maksimere gode konsekvenser eller maksimere velferd. I likhet med Darwall og andre som forsvarer en kantiansk respektbasert deontologisk etikk, antar jeg at respekt for personer ikke krever en slik omsorg for andre personers velferd eller «velvære». «[R]espect of one's dignity is somet-

34. Ekeli 2019: 158.

35. Min utheving.

36. Jeg antar at det typisk sett er slik at en «kollektiv beslutning» viser til en beslutning eller et valg hvor de personer eller aktører som er med på å fatte beslutningen vet eller er klar over at de er med på å fatte en beslutning sammen – slik for eksempel velgere gjør i et valg, aksjonærer under en generalforsamling eller stater i FN's sikkerhetsråd.

hing anyone can demand; but this is not so with sympathetic concern for oneself and one's welfare». ³⁷ Dette har naturlig nok også betydning for hvordan man besvarer spørsmålet om hvor omfattende og krevende våre epistemiske plikter er.

3.2. Relasjonen mellom moralske plikter og epistemiske plikter

Selv om det er bred enighet om at vi, som moralske aktører, har visse epistemiske plikter til å innhente informasjon før vi handler, er det utvilsomt en utfordring å spesifisere disse pliktenes innhold og rekkevidde. ³⁸ Her vil jeg skissere hovedideene i min teori om rekkevidden for den epistemiske plikten til å innhente informasjon før vi handler.

Hvor omfattende og krevende er våre epistemiske plikter til å innhente informasjon før vi handler eller fatter beslutninger? Utgangspunktet for mitt svar på dette spørsmålet er at denne epistemiske pliktens innhold og rekkevidde er uadskillelig knyttet til våre moralske plikter. ³⁹ George Sher beskriver treffende ideen slik:

[W]hat any given agent should recognize [or acquire knowledge about] depends not merely on what that agent has the capacity to recognize given his evidence, but also on what he must recognize if he is to discharge his moral or prudential duties. ... [T]here is an internal connection between the standards that determine what agents in specific epistemic situations should be aware of and the ostensibly quite different standards that determine what those agents morally and prudentially ought to do. [This] suggests, in other words, that the former "shoulds," which on the surface seem purely epistemic, are in fact rooted in the "oughts" of morality and prudence. ⁴⁰

Hvis man aksepterer denne teorien om relasjonen mellom moralske krav eller plikter og epistemiske plikter, så betyr det følgende: Hvilke moralske plikter man antar at personer er bundet av vil være avhengig av hvilken etisk teori man forfekter. Det innebærer at en handlingsutilitarist vil spesifisere personers epistemiske plikter på en annen måte enn filosofer som forsvarer ulike versjoner av en kantiansk deontologisk etikk. ⁴¹

Hvis man tar utgangspunkt i min kantianske deontologiske teori, betyr dette mer spesifikt at spørsmålet om hvor omfattende og krevende epistemiske plikter det epistemiske ansvarsprinsippet gir opphav til er uløselig knyttet til prinsippet kantianske normative grunnlag, og hvilke moralske krav som følger av dette. Dette inkluderer det grunnleggende og ubetingede kantianske kravet om anerkjennelsesrespekt for personer med en grunnleggende moralsk rett til frihet over sitt separate liv. Våre epistemiske plikter er primært plikter til å innhente tilstrekkelig informasjon (inkludert kunnskap om de relevante etiske aspektene ved vår beslutningssituasjon) slik at vi er i stand til å respektere grunnleggende deontologiske restriksjoner (moralske plikter og rettigheter vi er bundet av) eller unngå å handle i konflikt med slike moralske krav. ⁴²

Våre epistemiske pliktens rekkevidde er også internt forbundet med våre *moralske prerogativer* («moral prerogatives»). Et moralsk prerogativ er en tillatelse til ikke upartisk å ta

37. Darwall 2006: 128. Se også del 2.2 og Darwalls diskusjon av Kants ide om «respektplikter» (Darwall 2013: 267.

38. En epistemisk pliktens rekkevidde viser til hva den er en plikt *til*.

39. Dette aspektet ved min teori burde ha vært klargjort tydeligere i min 2019-artikkel.

40. Sher 2009: 111–112.

41. Cappelen-brødrenes utgangspunkt ser ut til å være at min respektbaserte deontologiske teori om aktørers epistemiske ansvar er for krevende akkurat på samme måte som mange kritiserer handlingsutilitarismen for å være for krevende. En slik tolkning er åpenbart urimelig hvis man har et minimum av kunnskap om kantiansk deontologisk etikk.

42. Holly M. Smith har et lignende poeng: «[W]hat a deontologist should want is a duty to gather information [before acting] designed so that the agent who fulfils this duty will then fulfil (or will not violate) her subsequent substantive obligations» (Smith 2014: 19). Se også Smith 2018: kap. 5.

hensyn til andre personers velferd eller interesser og maksimere gode konsekvenser.⁴³ I min respektbaserte deontologiske teori er det normative grunnlaget for moralske prerogativer respekt for personer og deres grunnleggende moralske rett til frihet.⁴⁴ Personers rett til frihet inkluderer deres rett til å bestemme hvilke mål og prosjekter de vil forfølge og vie sin tid og energi til i sine separate liv, såfremt de ikke direkte og påviselig krenker andres tilsvarende frihet. Respekt for personer og deres rett til frihet utgjør også det normative grunnlaget for personers *negative rettigheter* til frihet *fra* andres innblanding eller intervensjon i deres valg av prosjekter (inkludert innblanding i personers utøvelse av sine moralske prerogativer). I lys av denne respektbaserte teorien om personers moralske prerogativer og tilhørende negative rettigheter, har vi en moralsk rett – et prerogativ – som forbrukere i et marked til å kjøpe is, sigaretter og vin uten å måtte bruke kognitiv energi og innsats på å vurdere om vi kunne ha brukt våre penger på en alternativ måte, som tar hensyn til og kan fremme andre personers velferd eller velvære.

4. Velgeres moralske ansvar og epistemiske plikter

Cappelen-brødrenes siste innvending er at det epistemiske ansvarsprinsippet er irrelevant fordi et individs stemme er ubetydelig. Ideen er at siden hvert individs stemme ikke har noen betydning med tanke på å påvirke utfallet av et valg i et demokrati med millioner av velgere, følger det ikke av prinsippet at det stilles epistemiske krav til hver velger.

Denne innvendingen vitner om at Cappelen-brødrene ikke har vært spesielt interessert i å studere og forstå min posisjon og argumentasjon før de begynte å utforme sine innvendinger. Innvendingen viser for det første at Cappelen-brødrene ikke har skjont hva det epistemiske ansvarsprinsippet faktisk sier (se del 4.1.). Den viser også at de ikke har fått med seg hva som utgjør kjernen i min teori om subjektivt ansvar og moralsk klanderverdighet (se del 4.2.).

4.1. Det epistemiske ansvarsprinsippet og demokratiske valg

Cappelen-brødrene fremsetter følgende innvending: «Det epistemiske ansvarsprinsippet er betinget av at valgene våre berører eller rammer andre. Siden én persons stemme for alle praktiske formål er betydningsløs (kan eksempelvis ikke skade noen eller mere generelt berøre eller ramme andre) er prinsippet irrelevant» (s. 195). De ser ut til å tro at det epistemiske ansvarsprinsippet er formulert på en slik måte at det allerede i utgangspunktet vil være irrelevant for å vurdere velgeres ansvar under demokratiske valg.

Cappelen-brødrenes tolkning av det epistemiske ansvarsprinsippet er feil. Prinsippet dreier seg om beslutningssituasjoner hvor «vi enten alene eller sammen med andre skal fatte beslutninger som i betydelig grad kan berøre eller ramme andre personer».⁴⁵ Vår deltagelse i demokratiske valg er en slik beslutningssituasjon. Ved et valg er vi med på å fatte en *kollektiv beslutning* sammen med andre som i betydelig grad kan berøre eller ramme andre personer. Det er denne «kollektive beslutningen» – det vil si valgresultatet – som «i betydelig grad kan berøre eller ramme andre personer». Dette gjelder selv om hver enkelt stemme i et demokrati med millioner av velgere er ubetydelig. Selv om hver enkelt velgers stemme er ubetydelig for utfallet av den kollektive beslutningen, så er hver enkelt velger ikke desto mindre med på å fatte en kollektiv beslutning som i betydelig grad kan berøre eller ramme andre.

43. Se også Kamm 2007: 14–15. I litteraturen omtales moralske prerogativer også som «agent-relative tillatelser» og «agentsentrerte prerogativer».

44. Se del 2.2.

45. Ekeli 2019: 156.

4.2. Klanderverdig politisk uvitenhet og enkeltstemmers betydning for et valgutfall

Det er en kjensgjerning at hvert enkelt individs stemme i moderne massedemokratier er ubetydelig med tanke på å påvirke utfallet av et valg.⁴⁶ Dersom man tar utgangspunkt i min teori om subjektivt moralsk ansvar og moralsk klanderverdighet, så opphever imidlertid ikke dette borgeres epistemiske plikt til å innhente informasjon om politikk før de stemmer. Som jeg påpekte i del 1, er dette hovedideen i min teori.

I lys av min respektbaserte teori om aktørers subjektive moralske ansvar vil politisk uvitende borgere som velger å bruke sin stemmerett være klanderverdig uvitende – selv om hver enkelt velgers stemme isolert sett er ubetydelig med tanke på å påvirke et valgresultat i et demokrati med millioner av velgere, og selv om det er uforutsigbart hvilke konsekvenser uinformerte stemmer vil få. Fra et kantiansk deontologisk ståsted er politisk uvitenhet moralsk sett klanderverdig i seg selv dersom man velger å bruke sin juridiske stemmerett. Grunnen er at dette vil være i konflikt med det kantianske kravet om respekt for personer. Det som er moralsk sett klanderverdig i seg selv er den uvitende velgerens *sinnelag* eller *mens rea*. Den uvitende velgeren kan moralsk sett klandres for sin respektløse *holdning* til de personer som kan berøres eller rammes av den kollektive beslutningen den uvitende velgeren er med på å ta sammen med andre.

Som jeg påpeker gjentatte ganger i min 2019-artikkel, er den uvitende velgerens sinnelag klanderverdig i seg selv uavhengig av konsekvensene av å avgi en uinformert stemme. Poenget er blant annet at det godt kan hende at uvitende velgeres stemmer i visse tilfeller kan lede til et valgresultat som får gode konsekvenser for berørte personer både på kort og lang sikt. I mange tilfeller vil det være umulig å forutse hvilke konsekvenser uvitende velgeres stemmer vil få. Den grunnleggende ideen i min teori om velgeres subjektive moralske ansvar er imidlertid at dette ikke spiller noen rolle for spørsmålet om det er moralsk klanderverdig å avlegge en uinformert stemme.

Det følgende juryeksempelet kan illustrere noen sentrale antagelser og ideer i min respektbaserte teori om moralsk klanderverdighet. Vurder to alternative juryer i en alvorlig strafferettssak:

- **Jury A:** Denne juryen består av ni jurymedlemmer i en strafferettssak hvor tiltalte i verste fall kan dømmes til livstidstraff eller dødsstraff. Saken er kompleks, og den går over en måned. Jeg er en av jurymedlemmene som skal fatte en beslutning hvor et simpelt flertall vil avgjøre utfallet. Under hele rettssaken velger jeg mer eller mindre bevisst å ikke følge med. Det betyr at jeg er uvitende når jeg skal fatte en beslutning sammen med de øvrige jurymedlemmene. Den stemmen jeg avgir er således fullstendig vilkårlig. Den tiltalte blir frikjent. Dette er en riktig beslutning fordi den tiltalte ikke hadde begått den forbryterske handling – *actus reus*. Selv om bevisene i rettssaken i sum kunne se ut til å tale for frikjennelse, var det stor grad av usikkerhet knyttet til hvorvidt tiltalte hadde begått forbrytelsen. Ingen i juryen kunne derfor være sikre på hva som var den riktige kollektive beslutningen – uavhengig av hvor godt de hadde fulgt med, og hvor mye informasjon de hadde tilegnet seg.
- **Jury B:** Den eneste forskjellen mellom Jury A og B er at den sistnevnte juryen består av en million jurymedlemmer.

I lys av min respektbaserte teori om subjektivt ansvar og moralsk klanderverdighet, er min stemmes betydning for eller bidrag til hva som blir utfallet av denne saken irrelevant med

46. Se også Ekeli 2019: 155.

tanke på å vurdere mitt subjektive ansvar eller min moralske klanderverdighet både i Jury A og B.⁴⁷ I begge disse situasjonene kan jeg klandres for mitt sinnelag – min *mens rea*. Min respektløse holdning til en annen person (den tiltalte) og denne personens verdighet er klanderverdig i seg selv. Hvorvidt jeg er klanderverdig uvitende eller ei, avhenger således utelukkende av en vurdering av mitt sinnelag. Det dreier seg om hvorvidt jeg forholder meg til den tiltalte med anerkjennelsesrespekt. I denne sammenhengen er det verdt å nevne følgende poeng: I stedet for å la mine kognitive evner og ferdigheter ta ferie i en måned ved ikke å følge med under disse rettssakene, så kunne jeg like godt ha valgt å hensette meg i en situasjon hvor jeg er konstant overstadig beruset under rettssaken slik at jeg ikke får fulgt med av den grunn.

Min teori om subjektivt ansvar og moralsk klanderverdighet basert på en kantiansk ide om respekt for personer vil støtte følgende vurderinger av denne saken:

- a. Både i Jury A og Jury B er jeg klanderverdig uvitende uavhengig av min stemmes betydning for utfallet av den endelige kollektive beslutningen. Dette gjelder også uavhengig av om jeg er i Jury B og vet eller er klar over at min stemme isolert sett er ubetydelig. I denne sammenhengen er det verdt å nevne følgende sentrale kantianske poeng: Respekt for personer krever, som Kant påpeker, at vi handler på grunnlag av moralske normer som kan universaliseres eller allmenngjøres, i den forstand at vi kan *ville* at handlingsnormene skal gjelde for alle personer i alle tilsvarende situasjoner. Ingen rasjonelle personer kan *ville* universalisere en norm om at det er tillatt å fatte vilkårlige beslutninger i blinde i situasjoner hvor man skal være med å ta en beslutning som i betydelig grad kan berøre andre personers separate liv og frihet.⁴⁸
- b. Min uvitenhet er også klanderverdig uavhengig av om jeg har «moralsk flaks» og stemmer for den riktige kollektive beslutningen – frikjennelse.
- c. I Jury A er jeg i en viss forstand mer klanderverdig uvitende fordi jeg vet eller burde vite at min stemme har en større betydning for utfallet enn om jeg var med i Jury B. Hvis alt annet står likt, betyr det at jeg utviser den tiltalte enda mindre respekt enn i Jury B-eksempelet. I denne forstand er min holdning til den tiltalte *som person* enda mer respektløs og klanderverdig i en situasjon som Jury A enn i en situasjon som Jury B. Det er verdt å nevne at mange uinformerte velgere er klanderverdig politisk uvitende på samme måte som en person som deltar i Jury A, selv om de befinner seg i en beslutningssituasjon som langt på vei tilsvarer Jury B. Grunnen er ikke at deres stemme isolert sett faktisk har noen betydning for et valgutfall, men at de *tror* at deres stemme har betydning og kan være avgjørende. Mange velgere synes å tro på politikere når de oppfordrer folk til å stemme fordi hver enkelt stemme er viktig for et valgutfall.
- d. Hvorvidt en aktør vet eller skjønner at han eller hun er klanderverdig uvitende er ingen unnskyldingsgrunn enten man deltar i Jury A eller B. I slike beslutningssituasjoner kan man klandres for at man «burde skjønne» hva som står på spill for den tiltalte, og at den tiltalte personen kan kreve at de som sitter i juryene viser ham/henne anerkjennelsesrespekt.

Det kan godt være at mange politisk uvitende velgere har visse gode intensjoner med å avlegge en stemme. Til tross for at de ikke vet noen ting om politikk og konsekvensene av sine valg, så kan de for eksempel ha den edle hensikt eller motivasjon at de vil hjelpe de dårlig stilte i samfunnet. Dette forandrer imidlertid ikke det faktum at de er klanderverdig uvitende.

47. Det gjelder med et mindre forbehold. Se c. nedenfor.

48. Se også Ekeli 2019: 159.

5. Avslutning

I denne artikkelen har jeg benyttet anledningen til å klargjøre og utdype noen sentrale aspekter ved min respektbaserte deontologiske teori om velgeres moralske ansvar og epistemiske plikter. I denne sammenhengen har jeg vurdert tre innvendinger, som Cornelius og Herman Cappelen retter mot min teori. Det viktigste min diskusjon av deres kritiske innspill har vist er at de har misforstått og feiltolket helt grunnleggende ideer i min teori om velgeres moralske ansvar og klanderverdig politisk uvitenhet. På den ene siden undergraver dette verdien av deres kommentarer som innspill til den filosofiske debatten om velgeres moralske ansvar. På den annen side har deres kommentarer vært verdifulle for meg som et utgangspunkt for denne muligheten til å utdype og videreutvikle min teori.

Jeg vil takke Erik Christensen, Espen Gamlund, Lorentz Lauritzen og Kjartan Koch Mikalsen for verdifulle diskusjoner og kommentarer.

Referanser

- Brennan, Jason (2009). Polluting the Polls: When Citizens Should Not Vote. *Australasian Journal of Philosophy*, 87(4), 535–549. <https://doi.org/10.1080/00048400802587309>
- Brennan, Jason (2012). *The Ethics of Voting*. New Jersey: Princeton University Press.
- Cappelen, Cornelius & Cappelen, Herman (2020). Demokrati og uvitenhet, *Norsk filosofisk tidsskrift*, 54(2–3), s. 185–198. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2020-02-03-07>
- Darwall, Stephen (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88(1), 36–49. <https://doi.org/10.1086/292054>
- Darwall, Stephen (2004). Respect and the Second-Person Standpoint. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 78(2), 43–59. <https://doi.org/10.2307/3219724>
- Darwall, Stephen (2006). *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Darwall, Stephen (2013). Kant on Respect, Dignity, and the Duty of Respect i *Honor, History, and Relationship*. Oxford: Oxford University Press, s. 247–270. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199662609.003.0012>
- Ekeli, Kristian Skagen (2002). Risiko, usikkerhet og intergenerasjonell etikk. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 37(4), 241–260.
- Ekeli, Kristian Skagen (2004). Environmental Risks, Uncertainty and Intergenerational Ethics. *Environmental Values*, 13(4), 421–448. <https://doi.org/10.3197/0963271042772578>
- Ekeli, Kristian Skagen (2012). The Political Rights of Anti-Liberal-Democratic Groups. *Law and Philosophy*, 31(3), 269–297. <https://doi.org/10.1007/s10982-011-9122-1>
- Ekeli, Kristian Skagen (2017). Rettslig moralisme og retten til ytringsfrihet. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 52(3), 114–129. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2017-03-05>
- Ekeli, Kristian Skagen (2019). Politisk Uvitenhet, stemmeretten og velgeres moralske ansvar. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 54(3), 151–166. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2019-03-04>
- Ekeli, Kristian Skagen (2020). Democratic Legitimacy, Political Speech and Viewpoint Neutrality. *Philosophy & Social Criticism*. Under publisering. DOI: [10.1177/0191453720931902](https://doi.org/10.1177/0191453720931902)
- Graham, Peter A. (2014). A Sketch of a Theory of Moral Blameworthiness. *Philosophy and Phenomenological Research*, 88(2), 388–409. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2012.00608.x>
- Hill Jr., Thomas E. (1980). Humanity as an End in Itself. *Ethics*, 91(1), 84–99. <https://doi.org/10.1086/292205>
- Hodgson, Louis-Philippe (2010). Kant on the Right to Freedom: A Defense. *Ethics*, 120(4), 791–819. <https://doi.org/10.1086/653687>
- Kamm, Frances (2007). *Intricate Ethics*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195189698.001.0001>
- Kant, Immanuel (1785/2012). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511809590>

- Kant, Immanuel (1797/2017). *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316091388>
- Kant, Immanuel (1997). *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Quinn, Warren (1989). Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Doing and Allowing. *The Philosophical Review*, 98(3), 287–312. <https://doi.org/10.2307/2185021>
- Ripstein, Arthur (2009). *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674054516>
- Robinson, Paul H. (2002). Mens Rea i *Encyclopedia of Crime & Justice*. New York: Macmillan, s. 995–1006.
- Sher, George (2009). *Who Knew? Responsibility Without Awareness*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195389197.001.0001>
- Smith, Holly M. (2014). The Subjective Moral Duty to Inform Oneself before Acting. *Ethics*, 125(1), 11–38. <https://doi.org/10.1086/677024>
- Smith, Holly M. (2018). *Making Morality Work*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199560080.001.0001>
- Somin, Ilya (2013). *Democracy and Political Ignorance*. Stanford: Stanford University Press.