



Kant og stemmeretten

En kommentar til Ekeli

Kant and the Right to Vote

David C. Vogt

PhD, førstelektor, Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, Universitetet i Bergen

Vogt arbeider med rettsfilosofi, politisk filosofi og etikk, og har en særlig interesse for spørsmål knyttet til strafferett.
david.vogt@uib.no

Sammendrag

Denne artikkelen er et bidrag til debatten om velgeres moralske ansvar. Kristian Skagen Ekeli har i to artikler argumentert for at uvitende borgere har en plikt til ikke å stemme, noe han begrunner ut fra en kantiansk pliktetik. Det er imidlertid uklart hvordan en uvitende borgers plikt til å avstå fra å stemme skulle følge av Kants plikt til å respektere personer, noe Cornelius og Herman Cappelen kort antyder i sin kommentar til Ekeli. I denne artikkelen foretar jeg en analyse av de pliktene som Ekeli tar til orde for, og undersøker hvordan disse eventuelt kunne passe inn i Kants system av plikttyper. Jeg konkluderer motsatt av Ekeli, med at den kantianske plikten til å respektere personer ikke gir grunnlag for en plikt for uvitende borgere til å avstå fra å stemme i valg.

Nøkkelord

stemmerett, politisk uvitenhet, Kant, anerkjennelsesrespekt, demokrati, epistokrati

Abstract

The article is a contribution to the ongoing debate in NFT about the moral responsibility of voters. Kristian Skagen Ekeli has argued that politically ignorant citizens have a duty to abstain from voting. He argues that such a duty follows from Kant's duty to respect other persons. I analyze Ekeli's proposed duties by considering how they might fit into Kant's system of duties. I conclude, contra Ekeli, that the Kantian duty to respect persons does not give rise to a duty for politically ignorant voters to abstain from voting.

Keywords

the right to vote, political ignorance, Kant, recognition, respect, democracy, epistocracy

I to nylige artikler i NFT argumenterer Kristian Skagen Ekeli for det han kaller sin «respektbaserte deontologiske teori om velgeres moralske ansvar og epistemiske plikter» (Ekeli, 2020, s. 199). Hovedpåstanden i teorien, som Ekeli sier er basert på en kantiansk idé om respekt for personer, er oppsummert i de følgende to setningene:

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. (Ekeli, 2020, s. 199; 2019, s. 151)

I artikkelen «Demokrati og uvitenhet» (2020) kommer Cornelius og Herman Cappelen med en rekke innvendinger mot epistokratiske teorier generelt, og mot Ekelis deontologiske variant spesielt. Noen av disse innvendingene imøtegår Ekeli i sin andre artikkel.¹ Ekeli argumenterer der for at Cappelen-brødrenes kritikk er feilslått og at den «vitner dessuten om betydelige 'hull' i forfatternes kunnskap om og forståelse av grunnleggende ideer i Kants deontologiske etikk» (Ekeli, 2020, s. 202). Stridens kjerne er en påstand fra Cappelen-brødrene om at «ingenting følger av anerkjennelsesrespekt *alene*», og at det følgelig er et «hull» i Ekelis argumentasjon når han uten videre antar at visse handlingskonsekvenser følger av idealet om respekt for personers verdighet (Cappelen & Cappelen, 2020, s. 193). Ekeli besvarer dette med at «[d]et er meg bekjent ingen anerkjente filosofer som vil si at ingenting følger av den kantianske ideen om anerkjennelsesrespekt for personers verdighet» (2020, s. 202).² Dette belegger han så med velkjente og utbredte oppfatninger om at Det kategoriske imperativ forbyr tortur, voldtekt, tyveri, slaveri osv. (Ekeli, 2020, s. 203).

Måten Ekeli argumenterer på, tyder på at han har tolket ordet «alene» i Cappelen-brødrenes utsagn som en påstand om at Det kategoriske imperativ behøver å suppleres med minst ett annet prinsipp for å kunne gi forpliktelser til å gjøre eller ikke gjøre visse handlinger. Dersom det er dette brødrene faktisk har ment, så er jeg enig med Ekeli i at de nok har noen hull i sin Kant-kunnskap. De aller fleste filosofer vil helt klart mene at man kan utlede handlingsplikter fra Det kategoriske imperativ.

Nettopp fordi Cappelen-brødrenes syn ville være både uvanlig og dårlig underbygget, er det grunn til å stusse over at de skal ha ment det Ekeli legger til grunn. En mer rimelig tolkning av «alene» ville være noe i retning av «uten nærmere spesifisering». Cappelen-brødrenes påstand bør da leses som at man ikke uten nærmere spesifisering kan utlede visse handlingsplikter fra den generelle plikten til å anerkjenne andre personer (altså den generelle plikten til å følge moralloven). Denne tolkningen er også i tråd med deres påstand om at det er «et åpent spørsmål hva slags handlingskonsekvenser som følger av disse idealene», hvilket neppe med rimelighet kan tolkes som en benektelse av muligheten for at idealene kan gi handlingskonsekvenser (Cappelen & Cappelen, 2020, s. 192).

Har Cappelen-brødrene i så fall rett i at det er et hull i Ekelis argumentasjon? Etter min mening, ja. Grunnen er at Ekeli unnlater å spesifisere hvilke typer plikter det er som kan utledes av Det kategoriske imperativ i denne sammenheng. Dette er helt sentralt, blant annet fordi noen av Kants plikttyper er plikter til å ha visse *formål* når man handler, mens andre er plikter til visse *handlinger*. Denne forskjellen får betydning for spørsmålet om hva som følger av at man eventuelt ikke oppfyller plikten. I dette tilfellet er det særlig viktig, da Ekeli hevder at en som ikke oppfyller plikten til å avgi en velinformert stemme, bør avstå fra å stemme.

Ettersom verken Ekeli eller Cappelen-brødrene har foretatt denne nødvendige pliktanalysen, ønsker jeg å bidra med det i denne artikkelen. Min konklusjon vil bli at Ekeli ikke kan

-
1. I sitt tilsvarende fokuserer Ekeli utelukkende på det kantianske grunnlaget for sin teori, og unnlater helt å kommentere det jeg oppfatter som Cappelen-brødrenes hovedkritikk av alle typer epistokratiske teorier, både moralske teorier, som Ekelis, og politisk-juridiske teorier, som den Jason Brennan etter hvert har tatt til orde for. Kritikken er at teoriene forutsetter et relevant skille mellom kunnskapsnivået til antatt uvitende og antatt velinformerte velgere. Fordi politikken er så kompleks, har selv de mest velinformerte borgerne store huller i sin kunnskap om ulike politikkområder, hevder Cappelen-brødrene. Dessuten har politikken et normativt element, der vi alle har begrenset innsikt. Ingen av oss kan dermed sies å være tilstrekkelig informerte. Alternativt er alle tilstrekkelig informerte, avhengig av hva man regner som tilstrekkelig. Dette argumentet har naturligvis også relevans for spørsmålet om vi etter en kantiansk etikk har en plikt til å avstå fra å stemme – gjelder plikten i så fall alle eller ingen? Det kunne være interessant å høre Ekelis respons til argumentet.
 2. Ekeli bruker begrepet anerkjennelsesrespekt i tråd med Darwall (1977). Darwall identifiserer anerkjennelsesrespekt med Kants respekt for moralloven (s. 36), og jeg forstår derfor Ekelis bruk av begrepet anerkjennelsesrespekt som synonymt med respekt for andre personer i henhold til Det kategoriske imperativ.

finne støtte i en kantiansk deontologisk etikk for sin påstand om at uvitende borgere har en moralsk plikt til å avstå fra å stemme. Mer spesifikt vil jeg argumentere for at vi enten må klassifisere pliktene som Ekeli tar til orde for som etiske (privatmoralske) plikter, og da følger det ikke som konsekvens av at man mislyktes i å oppfylle pliktene at man får en handlingsplikt til å avstå fra å stemme. Eller så må vi klassifisere Ekelis plikter som rettsmoralske plikter, men da følger plikten til å avstå fra å stemme kun dersom ens stemme kan tenkes å krenke andres likeverdige rett til frihet. Det er i så fall krenkelsen av andres rettigheter som er nødvendig og tilstrekkelig til å etablere plikten til å avstå fra å stemme. Ens viten eller uvitenhet om at man krenker andres rettigheter er verken nødvendig eller tilstrekkelig til å etablere at det eksisterer en slik plikt. Dersom man ikke krenker andre gjennom å stemme, så er ens eventuelle uvitenhet irrelevant. Følgelig er det utfra Kant ikke grunnlag for å hevde at uvitende personer har en plikt til ikke å stemme – de har kun en plikt til ikke å stemme på en måte som krenker andres rettigheter. Dette kan muligens inkludere for eksempel en plikt til ikke å stemme på et nynazistisk parti som aktivt motarbeider den likeverdige retten til frihet. En slik plikt gjelder i så fall alle, og det er altså ingen særskilte kantianske handlingsplikter for personer som er uvitende om politikk.

Etter å ha drøftet Ekelis teori, vil jeg si litt om hvilke plikter på dette området som jeg selv mener vil være mest i tråd med Kants filosofi. Her trekker jeg frem Kants egne utsagn om stemmeretten. Jeg argumenterer for at staten, i den kantianske rettsteorien, plikter å legge til rette for valg som gir rettsstaten legitimitet, noe som inkluderer å sørge for utdanning, å legge til rette for en opplyst samfunnsdebatt og å forhindre at politiske partier som har som mål å oppløse rettsstaten, får stille til valg (eksempelvis nynazistiske partier).

Men hvorfor skal vi bry oss om hva Kant mente om stemmeretten, vil noen kanskje spørre. Vel, det er ikke egentlig hva Kant mente som er interessant, men hva som følger av et kantiansk perspektiv.³ Det kantianske rammeverket gir et koherent svar på hva som er betingelsene for statsmaktens legitimitet. Om man kjøper det kantianske svaret eller ei, er det uansett utvilsomt et høyst relevant perspektiv i debatten om blant annet velgernes moralske ansvar. Her er Ekeli og jeg helt enige. Ekeli påpeker også flere problematiske sider ved Jason Brennans (2009, 2011) konsekvensialistiske variant av en epistokratisk teori, noe som gjør det desto viktigere å undersøke om det finnes et deontologisk alternativ som gir samme konklusjon. Om den deontologiske varianten også viser seg å møte uoverkommelige problemer, vil det måtte ansees som et alvorlig tilbakeslag for teorien om at uvitende borgere har moralsk plikt til å avstå fra å stemme.

1. Hvilke typer plikter tar Ekeli til orde for?

La oss se på Ekelis hovedpåstander en gang til, denne gang påsatt mine merkelapper A og B:

A: 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.

B: 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.

3. Som vi skal se, hadde Kant et nå utdatert syn på eiendomsbesittelse som krav for stemmerett. Hensynet som lå bak kravet om eiendomsbesittelse er imidlertid ikke utdatert, og om dette hensynet kan ivaretas på annet vis, er det en løsning som i så fall er i tråd med et kantiansk perspektiv, om enn ikke med Kants eget syn.

Grunnen til at jeg har delt dem i A og B, er for å markere at dette er to ulike plikter, «A-plikten» og «B-plikten». Ekeli sier ingenting om hvordan de henger sammen, men jeg antar at mange vil lese dette som at B-plikten følger dersom A-plikten ikke blir oppfylt. For at så skal være tilfelle ut fra en kantiansk teori, må A-plikten være av en viss type, noe vi kan se dersom vi går nærmere inn på hva som kjennetegner de ulike typene plikt.

Kants taksonomi av plikttyper gir oss en rekke alternativer for å klassifisere A- og B-pliktene til Ekeli. Overordnet, skiller Kant (1797) mellom juridiske plikter (1) og moralske plikter. De moralske pliktene på sin side, deler Kant inn i rettsmoralske plikter, såkalte *Rechtspflichten* (2) og etiske (privatmoralske) plikter. De etiske pliktene deles igjen inn i plikter til å oppfylle rettsmoralske plikter ut fra et moralsk motiv (3), fullkomne etiske plikter ovenfor en selv (4), ufullkomne etiske plikter som er snevre (5), og ufullkomne etiske plikter som er vide (6).⁴

Det er på det rene at Ekelis teori er en moralsk teori. Han tar ikke til orde for endringer i den juridiske stemmeretten, selv om han kort bemerker at hans teori innebærer at «det i prinsippet ikke er galt å frata politisk uvitende borgere stemmeretten» (Ekeli, 2019, s. 164). Ekelis plikter er altså ikke av den første typen. Og nettopp det at han ikke tar til orde for å endre juridiske plikter tyder på at han heller ikke foreslår rettsmoralske plikter. De siste er nemlig å anse som idealer for den positive retten, og man ville følgelig ønske at den positive retten korresponderte med de rettsmoralske pliktene. Sagt annerledes: Dersom man mener at det er en rettsmoralsk plikt å gjøre handling X (for eksempel å betale tilbake gjeld), så vil man også mene at det burde finnes korresponderende juridiske plikter til X som gir et rettslig grunnlag for å tvinge en person til X (juridiske regler om gjeldsinndrivelse m.m.).⁵

Det er likevel flere momenter ved Ekelis argumentasjon som gjør at jeg ikke føler meg trygg på at han ikke har ment å foreslå rettsmoralske plikter. Blant annet viser samtlige eksempler han bruker til rettsmoralske plikter. Jeg skal komme tilbake til dette nedenfor, under punkt 3. Først skal jeg vurdere om Ekelis plikter kan være etiske plikter.

2. Etiske plikter

Oppfyllelse av etiske plikter fordrer aktørens moralske sinnelag. Slike plikter står i motsetning til rettsmoralske plikter, som bare krever «ekstern» rettmessighet i handlinger, altså at handlinger ikke krenker andres frihet, men er i tråd med alles likeverdige frihet.

Det er da fire etiske alternativer for Ekelis plikter: type (3), (4), (5) eller (6). Av disse er (3) og (4) fullkomne plikter, og (5) og (6) er ufullkomne plikter. Denne distinksjonen er viktig av flere grunner, men overordnet lar den oss skille mellom plikter til å gjøre eller avstå fra visse *handlinger* ut fra plikt (fullkomne plikter), og plikter til å vedta for seg selv visse *formål* ut fra plikt (ufullkomne plikter) (Kant, 1797, 6:390).⁶ Graden av skjønn blir som konsekvens større for de ufullkomne pliktene. Det skyldes for det første at de ufullkomne pliktene ikke spesifiserer noen handlingstyper, hvilket gir dem et visst spillerom når man skal avgjøre om en handling faller inn under et formål. Og det skyldes for det andre at formålene som vi er forpliktet til kan stå i konflikt i et gitt tilfelle (for eksempel formålet om å forbedre seg selv moralsk mot formålet om å ivareta andres lykke).

4. Andre distinksjoner som Kant gjør (f.eks. mellom indirekte og direkte plikter), utelater jeg her. Inndelingen som jeg har gjort bygger på Hill Jr. (1971), Baron (1995) og Wood (2008).

5. «Rett er forbundet med autoriteten til å tvinge» (Kant, 1797, 6:231). Alle Kant-sitater er fra Akademie-Ausgabe og er oversatt av meg.

6. Jf. Hill Jr. (1971). I Kant (1785, 4:424) viser distinksjonen til at brudd på pliktene medfører henholdsvis en tanke-motsetning og en viljesmotsetning.

En annen viktig distinksjon går mellom plikter overfor andre og plikter overfor en selv. Plikttype (3), som er plikter til å oppfylle rettsmoraliske plikter ut fra et moralsk motiv, er fullkomne etiske plikter overfor andre. De krever a) at man handler i tråd med rettsmoraliske plikter til ikke å krenke andres rettigheter, og b) at man er motivert til å handle slik ut fra respekt for moralloven. Plikten vil altså være oppfylt hvis en låntaker a) betaler sin gjeld, og b) er motivert til å gjøre det av plikt. Distinksjonen jeg sikter til her, er mellom en handlingslegalitet og moralitet (Kant, 1797, 6:225).

(4) er fullkomne etiske plikter overfor en selv (forbud mot selvmord, mot å handle selvilt, mot å lyge m.m.). (5) er snevre ufullkomne etiske plikter til ikke å ha som formål å utvise mangel på respekt for andre. (6) er vide ufullkomne etiske plikter til å ha selvperfeksjon som formål og til å ha andres lykke som formål.

La oss nå forsøke å plassere Ekelis plikter i Kants skjema. Både A-plikten og B-plikten er plikter overfor andre, hvilket utelukker plikttypen (4) og den ene typen av plikttypen (6), den ufullkomne plikten til selvperfeksjon. Ekelis B-plikt er tydelig handlingsrettet («avstå fra å stemme»), hvilket innebærer at den er en fullkommen plikt. B-plikten må altså være av plikttypen (3), en etisk plikt til ikke å krenke andres (rettsmoraliske) rettigheter, motivert av plikt.

Også A-plikten kan ut fra sin form se ut som en handlingsrettet plikt («avlegge en rimelig velinformert og ansvarlig stemme»). I så fall er også den av plikttypen (3). Det er imidlertid flere forhold som taler for at A-plikten heller burde kategoriseres som en ufullkommen plikt av snever (5) eller vid (6) type. Ordene «rimelig velinformert og ansvarlig» er vage og kunne muligens tolkes å karakterisere *formålet* til den som stemmer snarere enn selve *stemme-handlingen*. En slik tolkning ville i så fall være i tråd med den kategoriseringen som Steinar Bøyum foretar i artikkelen *The Democratic Duty to Educate Oneself*.

Bøyum argumenterer for det han kaller en «individual duty to educate oneself politically» (2018, s. 129), en plikt som i det vesentlige synes å overlappe med Ekelis A-plikt. Bøyum tar imidlertid ikke til orde for Ekelis B-plikt, men går så langt som å si at velgere som ikke oppfyller plikten til å utdanne seg politisk, «should ask themselves in earnest whether they have made the necessary effort, and whether acting on their right to vote shows their fellow citizens sufficient respect» (2018, s. 139).

Plikten til å utdanne seg selv politisk er ifølge Bøyum en vid ufullkommen plikt. Slike plikter er vide i den forstand at de gir et visst spillerom i vurderingen av om man i et gitt tilfelle behøver å handle i tråd med plikten. Motstridende plikter kan gis forrang, og noen Kant-fortolkere åpner også for at man ut fra lyst kan avstå fra å handle pliktmessig, såfremt dette ikke gjøres gjennomgående (Hill Jr., 1971; contra Hill, se Baron, 1995).

En ting er uansett klart: Mangel på oppfyllelse av en vid ufullkommen plikt til å gjøre en handling ut fra et pliktmessig formål, er ikke tilstrekkelig til å begrunne en plikt til ikke å gjøre selve handlingen. Dersom jeg velger å gi penger til en uteligger ut fra motivasjonen om å fremstå for andre som en god person, så oppfyller jeg ikke den vide ufullkomne plikten til å sette andres lykke som formål. Det betyr naturligvis ikke at jeg dermed skulle ha en plikt til ikke å gi penger til uteliggeren. Hvis Ekelis A-plikt er en vid ufullkommen plikt, så følger altså ikke B-plikten.

Men er Ekelis A-plikt, og tilsvarende Bøyums plikt til å utdanne seg politisk, en vid ufullkommen plikt? Bøyum erkjenner at hans kategorisering ikke er i tråd med Kants inndeling, fordi plikten til å utdanne seg selv politisk ifølge Bøyum er grunnlagt i respekt (2018, s. 137). Vide ufullkomne plikter overfor andre er ifølge Kant basert i kjærlighet.

Mot Bøyums kategorisering kunne man innvende at vesentlige deler av politikken som Stortinget og kommunestyret vedtar, dreier seg om borgernes velferd, snarere enn om deres

rettigheter. Det skulle tilsi at i det minste en del av plikten til å utdanne seg selv politisk kunne ha sitt grunnlag i den vide ufullkomne plikten til å sette andres lykke som formål for sine handlinger.

Dersom man med Bøyum og Ekeli legger til grunn at den aktuelle plikten har sitt grunnlag i plikten til å utvise respekt for andre, så dreier det seg om en for Kant snever ufullkommen plikt. Spillerrommet er da mindre. Plikten er dessuten negativ, sier Kant (1797, 6:465). Man skal aldri vise forakt for andre gjennom å være arrogant, vanærende eller latterliggjørende. Pliktens negative og ubetingete karakter gjør den vanskelig å få til å passe på den positive plikten til å utdanne seg politisk, noe som forklarer at Bøyum ikke har villet karakterisere den slik.

Uansett om man lander på at plikten er snever eller vid, grunnet i respekt eller kjærlighet, så oppstår det samme problemet som nevnt over: Ufullkomne plikter er plikter til å vedta for seg selv visse formål når man handler – feiler man med hensyn til formålet for handlingen (fravær av moralitet), så følger det ikke at man har plikt til å avstå fra handlingen (fravær av legalitet følger ikke). Selv om man for eksempel utviser mangel på respekt dersom man forteller om en pinlig hendelse med formål om å latterliggjøre en person, så betyr ikke det at man dermed automatisk har en plikt til ikke å fortelle om den aktuelle hendelsen. Det kan jo være andre grunner til at det er i tråd med plikt (legalt) å opplyse om hendelsen.

Oppsummert: Vi står igjen med plikttype (3) som eneste mulighet blant de etiske (privatmoralske) pliktene. De andre etiske pliktypene er utelukket, enten fordi de er plikter overfor en selv, eller fordi de er ufullkomne plikter overfor andre, hvilket ikke vil kunne etablere en plikt til å avstå fra en handling (å stemme) dersom den ufullkomne plikten ikke oppfylles. Dersom vi legger til grunn plikttype (3), så oppstår imidlertid et nytt problem for Ekeli: At rettsmoralsk krenkelse av andre er et nødvendig kriterium for brudd på plikten.

3. Rettsmoralske plikter

Kan plikten til å avlegge en rimelig veloverveid og ansvarlig stemme være en rettsmoralsk plikt? Rettsmoralske plikter er plikter som kan utledes fra Kants allmenne rettsprinsipp, som sier at handlinger er rette når de er forenelige med alles tilsvarende handlefrihet (Kant, 1797, 6:231). Kun handlinger som i det ytre krenker den likeverdige retten til frihet, utgjør krenkelser av våre rettsmoralske plikter.

Det er flere ting som taler for at Ekelis plikter bør kategoriseres som rettsmoralske plikter: Slike plikter er plikter overfor andre. De er grunnlagt i respekt for andre. B-plikten følger av brudd på A-plikten, dersom A-plikten er rettsmoralsk (og det blir dermed en indre logikk i Ekelis «pliktsystem»). Selve temaet for pliktene – stemmegiving i politiske valg – tilsier at det dreier seg om rettsmoralske plikter i offentlige anliggender.

I tillegg bruker Ekeli konsekvent rettsmoralske plikter som analogi når han forsøker å sannsynliggjøre at vi som velgere har et epistemisk ansvar. Han sier for eksempel: «På samme måte som vi har en moralsk plikt til ikke å kjøre bil med bind for øynene, så har vi som velgere en moralsk plikt til ikke å stemme i blinde» (Ekeli, 2019, s. 159). Hvis dette virkelig er «på samme måte», så må også stemmegiving i uvitenhet innebære en krenkelse av andres rettigheter, slik det definitivt er en krenkelse av andre trafikanters rettigheter å utsette dem for livsfare ved å kjøre i blinde.

Andre analogier som Ekeli nevner er plikten til ikke å dømme en person til 20 års fengsel uten å ha fulgt med under rettssaken, plikten til ikke å spille russisk rulett med andre, plikten til ikke å kappkjøre på en skolevei m.m. Også disse er rettsmoralske plikter.

Ekeli vektlegger at pliktbrudd er mulig «uavhengig av konsekvensene av de beslutningene vi ender opp med å fatte» (2019, s. 159). Det stemmer også for de nevnte pliktbruddene: Selv

om man ikke kolliderer, så har man handlet urett om man kjører bil med bind for øynene. Det er altså ikke tilstrekkelig til å unngå pliktbrudd at man unngår rent faktisk å hindre en annens frihet (for eksempel at man rent faktisk unngår å gjøre en medtrafikanter rullestolavhengig). Men dette må ikke forveksles med kriteriet for at en handling skal kunne utgjøre et pliktbrudd overhodet. Det er *nødvendig* for at en handling skal kunne ansees som et brudd på en rettsmoralisk plikt at den potensielt kan krenke andres frihet. En handling som ikke er egnet til å krenke andres frihet, er ikke rettsmoralisk forbudt.

La oss nå vurdere om brudd på plikten til å avgi en rimelig veloverveid og ansvarlig stemme har dette potensialet til å krenke andres frihet.

Som Cappelen-brødrene har bemerket, er det ekstremt usannsynlig at én persons stemme vil gjøre noen forskjell for valgresultatet. Én persons stemmegiving er altså neppe egnet til å krenke andres rettigheter direkte. Til dette har Ekeli svart at usannsynligheten av at stemmen har noen effekt, er irrelevant: «Det som er moralsk sett klanderverdig i seg selv er den uvitende velgerens *sinnelag* eller *mens rea*» (Ekeli, 2020, s. 210). Dette er imidlertid ikke et tilfredsstillende svar dersom det er snakk om rettsmoraliske plikter – brudd på disse fordrer en *actus reus*, en handling som krenker den gjensidige retten til frihet. Hvis ikke handlingen er uforenelig med alles likeverdige frihet, så spiller det ikke noen rolle om den som ikke har gjort noe galt har et klanderverdig sinnelag. Dette er naturligvis helt grunnleggende i en rettsstat. Så lenge du handler i tråd med retten, er ditt sinnelag en privatsak.⁷

Dersom Ekelis plikter skal være rettsmoraliske, må han altså etablere at det å stemme er egnet til å krenke andres rett til frihet, og det må han gjøre uten å henvise til velgernes sinnelag. Det betyr, i dette tilfellet, at velgernes uvitenhet er irrelevant for spørsmålet om det å stemme kan krenke andre. Med andre ord: Dersom Ekeli skulle lykkes med å etablere at det kan være krenkende overfor andre å avsi en stemme, så vil det gjelde både for de opplyste og de uopplyste velgerne. Plikten er ikke til å være opplyst, men til ikke å krenke andre.

Siden en enkeltstemme ikke kommer til å forårsake krenkelser direkte, er den eneste gjenstående løsningen å anse det som rettsmoralisk galt å bidra til krenkelser som deltaker i en kollektiv handling. En slik utvidelse av våre rettsmoraliske plikter er problematisk (og derfor interessant å diskutere ved anledning).⁸ Men i denne sammenhengen er det nok å påpeke at dersom man skulle gå med på at man krenker andre ved å bidra til en kollektiv handling, så gjelder det uavhengig av om bidraget skyldes uvitenhet eller viten. Dersom man for eksempel krenker andre ved å stemme på et nynazistisk parti, ved at man bidrar til de krenkelsene som partiet vil effektivere dersom de får makt, så gjelder denne krenkelsen både om man er svoren nynazist og om man stemmer på partiet i uaktsom uvitenhet. Man har i så fall en plikt til ikke å stemme på nynazister, punktum. Det er først ved brudd på plikten at sinnelaget eventuelt blir relevant, og da slik at uvitenhet alt ellers likt er mindre klanderverdig enn viten.

7. Jf. at «selv et folk av djevler» kan etablere en republikk – deres private sinnelag er med andre ord irrelevant når de handler rettmessig (Kant, 1795, 8:366). Men sinnelaget kan ha betydning for hvor alvorlig et pliktbrudd eventuelt er. Dreier det seg om en straffbar handling, er det i henhold til en kantiansk straffeteori relevant for straffutmålingen i hvilken grad handlingen uttrykker en benektelse av retten til frihet. Alt ellers likt, uttrykker forsettlig handlinger en større krenkelse mot retten enn uaktsomme handlinger, og det kreves en kraftigere sanksjon for å negere krenkelsen, se bl.a. Vogt (2016). Men det at sinnelaget er relevant *når* det foreligger en krenkelse, betyr altså ikke at sinnelaget er tilstrekkelig for at en viss type handling utgjør en krenkelse. Når en person har begått underslag, er det relevant i hvilken grad vedkommende utviste subjektiv skyld. Men subjektiv skyld er ikke tilstrekkelig til at underslag overhodet er en krenkelse.

8. Som Cappelen-brødrene sier, er det Ekeli som eventuelt må utmeisle teorien om hvordan man i denne sammenheng kan appellere til kollektive handlinger. Et problem vil kunne bli at plikten blir altfor omfattende. Tenk for eksempel på klimagassutslipp, der kollektiv handling medfører stor skade. Hvis man skulle ha en rettsmoralisk plikt til ikke å bidra til denne kollektive handlingen, så vil man måtte avstå fra svært, svært mye.

Oppsummert: Heller ikke dersom vi legger til grunn at Ekelis plikter er rettsmoralske, kan vi utfra en kantiansk respekt for personer etablere en særskilt plikt for uvitende velgere til å avstå fra å stemme. Så lenge man ikke stemmer på et parti som krenker andres rettigheter, gjør man ikke urett i å stemme i uvitenhet. Hvorvidt velgere kan klandres for bidrag til rettighetskrenkelser begått av makthaverne etter valget, er et spørsmål som eventuelt må avklares i Ekelis teori. Slik klander er etter min mening mest plausibel hvis man har stemt på et parti som på forhånd har annonsert at det vil motvirke rettsstaten, slik nynazistiske eller islamistiske partier kan sies å gjøre. I slike tilfeller oppstår imidlertid også andre, statlige plikter, som vi nå skal se.

4. Kant og stemmeretten

«Den høyeste form for urett», sier Kant, «er å være og å ville forbli i en tilstand som ikke er rettslig» (1797, 6:307). Undergraver man rettsstaten – motvirker at den blir realisert – gjør man urett i høyeste grad. Det er nemlig rettsstaten som muliggjør våre rettsmoralske plikter overhodet, med unntak av de medfødte pliktene, som påligger oss uansett, også i en tenkt naturtilstand.

Hvem begår slik urett? Eller formulert positivt: Hvem har, i Kants system, ansvaret for å opprettholde rettsstaten? Har vi en individuell, rettsmoralsk plikt til å sørge for at vi har rettsmoralske plikter – en slags urplikt til å bidra til å skape en rettsstat?

Sitatet ovenfor kan tyde på det, og lignende sitater underbygger at Kant har ment at plikten gjelder individer (1797, 6:312, 6:256; 1793, 8:289). Ikke minst kan en slik individuell plikt leses ut av at Kant gikk svært langt i å benekte borgernes rett til opprør mot statsmakten. Man har en lojalitetsplikt overfor staten, selv når denne ikke oppfyller kravene til en rettsstat. Ikke før statsmakten forfaller til det rene barbari, opphører denne lojalitetsplikten.

Det virker altså rimelig å si at man i det kantianske systemet har en negativ, individuell plikt til ikke å undergrave rettsstaten. Det er også plausibelt at denne negative plikten kan inkludere en plikt til ikke å stemme på partier som har som formål å undergrave rettsstaten – for eksempel nynazistiske partier.

Men kan vi også legge til grunn en positiv plikt til å opprettholde rettsstaten? I så fall ville en slik plikt plausibelt kunne inkludere en plikt til å stemme i valg. Stemmegiving er tross alt en helt grunnleggende måte å gi legitimitet til rettsstaten på. Gjennom å stemme gir vi uttrykk for vårt samtykke til statens myndighetsutøvelse «i vårt navn» – så lenge myndighetsutøvelsen holder seg innenfor det rettslige.

I motsetning til Ekelis, vil jeg derfor ikke utelukke at det *kan* være i tråd med en kantiansk rettsstat å ha en juridisk stemmeplikt, slik man for eksempel har i Belgia. Men siden rettsstaten også kan opprettholdes uten stemmeplikt, er ikke en slik juridisk plikt påkrevet. Myndighetene har et rom for skjønn i valg av virkemidler for å realisere en legitim rettsstat (Ripstein, 2009).

Og her er vi ved mitt avslutningspoeng: Myndighetene har i det kantianske systemet en selvstendig plikt til å opprettholde en legitim statsmakt. Det påligger staten å forsøke å komme stadig nærmere rettsstatens ideal, «gradvis og kontinuerlig slik at den harmonerer i sin virkning med den eneste forfatning som er forenelig med rett, nemlig den rene republikk» (Kant, 1797, 6:340). Av dette følger blant annet at myndighetene har en plikt til å legge til rette for valg som er egnet til å gi rettsstaten legitimitet.⁹

Det betyr, for det første, at staten i visse situasjoner rettmessig kan forhindre at partier som har som uttalt mål å undergrave rettsstaten, får stille til valg. Vi har et eksempel på

9. Et legitimitetskrav for rettsstaten er nettopp at lovene må være slik at borgerne kunne gitt dem til seg selv (Kant, 1793, 8:297). Det fordrer bl.a. at velgerne er autonome, jf. diskusjonen i brødteksten.

dette i saken *Refah partisi v. Tyrkia*, der EMD slo fast at tyrkiske myndigheter ikke hadde brutt menneskerettighetene da de oppløste et islamistisk parti som i programmet tok til orde for jihad og sharialovgivning. I norsk sammenheng har kjennelsen i saken mot Jack Erik Kjuus, lederen i Hvit Valgallianse, gitt samme resultat.¹⁰ Disse dommene er etter mitt syn i tråd med rettsstatsideen som Kant forfekter, fordi staten i henhold til denne har et selvstendig ansvar for å sikre at valgordningen ikke kan brukes til å oppheve rettsstaten. Dermed forhindrer man også én årsak til at velgere kunne komme til å bryte en rettsmoralisk plikt ved å stemme: Hvis alle partiene på valgseddelen respekterer demokratiet og rettsstaten, så gjør verken uopplyste eller opplyste velgere noe galt ved å stemme på dem.

For det andre, har staten en forpliktelse overfor velgerne. Det er på denne bakgrunn at vi må lese Kants egne utsagn om begrensninger av stemmeretten. Kant stiller som et krav for stemmerett at man er «sin egen herre (sui iuris)», altså at man er uavhengig eller autonom (Kant, 1793, 8:295). Det krever, ifølge Kant, at man besitter eiendom, slik at man ikke er avhengig av andre for å overleve. Denne oppfatningen var utbredt på Kants tid, og stemmeretten ble tilsvarende begrenset til eiendomsbesittere i de nye grunnlovene på 17- og 1800-tallet, inkludert i den norske.¹¹ Helt frem til 1919 inneholdt den norske grunnloven en regel om at stemmeretten skulle suspenderes for mottakere av fattigstøtte.

Det er klart at Kant her snakker om myndighetenes forpliktelser i forbindelse med gjennomføring av valg, ikke private borgeres plikter. Man kunne for eksempel tenke seg en storbonde, som i utgangspunktet kvalifiserer til stemmerett i kraft av sin uavhengige stilling, som er så uheldig at han like før valget går konkurs på grunn av brann. Det er etter mitt syn ikke grunnlag for å hevde at vedkommende da ifølge Kant skulle ha en individuell plikt til å avstå fra å stemme fordi han på valgtidspunktet ikke lenger kvalifiserer som eiendomsbesitter. Poenget med et krav om uavhengighet er ikke å regulere individers handlinger, men å spesifisere forutsetningene for statens legitimitet.

Nå vil de aller fleste være enig i at eiendomskravet for stemmerett hører hjemme på historiens skraphaug. Formålet som kravet skulle oppnå, er imidlertid ikke passé. Hvis velgerne er ufrie, så gir deres stemmer ikke legitimitet. Forutsetningen for statens legitimitet er altså frihet. Sagt annerledes: Retten til frihet er en konstitusjonell rettighet – ikke simpelt hen i betydningen «rettighet som står i konstitusjonen», men i betydningen «rettighet som er nødvendig for å konstituere en legitim statsmakt» (jf. Ripstein, 2009, s. 218).

Denne grunnleggende, konstitusjonelle retten til frihet gir opphav til mer spesifikke plikter for staten, blant annet, som Kant også sa eksplisitt, en plikt til å omfordele fra de velstående til de fattige (Kant, 1797, 6:326). Lyktes staten i tilstrekkelig grad med å oppfylle denne forpliktelsen, så vil alle samfunnsmedlemmer være sikret sin uavhengighet av andres rikdom. Slik kan velferdsstaten begrunnes i det kantianske rammeverket. Og slik kan velferdsstaten gjøre eiendomskravet for stemmeretten overflødig.

På samme måte, vil det etter mitt syn være i tråd med Kants teori å hevde at retten til utdanning er en konstitusjonell rettighet. Opplysning er en forutsetning for velgernes autonomi, som igjen er en forutsetning for rettsstatens legitimitet. Staten er derfor pliktig til å legge til rette for at velgermassen er opplyst, både gjennom skolesystemet og gjennom å legge til rette for en opplyst offentlig samtale (jf. Grl. § 100 sjette ledd).

10. I Kjuus-kjennelsen dreide det seg om hatefulle ytringer i partiprogrammet, ikke om oppløsning av partiet, som det ikke er hjemmel for i Norge. Konsekvensene er imidlertid de samme, som mindretallet skriver: «strafflegging av uttalelsene er jevngodt med å forby partiet». Rt. 1997 s. 1821.

11. Det er for øvrig grunn til å tro at mange av Eidsvollsmennene var godt kjent med Kants rettsfilosofi. 24 av de 26 juristene på Eidsvoll hadde studert under Johan Fredrik Wilhelm Schlegel i København, og Schlegel var svært inspirert av Kant og det han beskrev som en «himmelsendt» rettslære (Holmøyvik, 2012, s. 275–282).

Det følger imidlertid ikke dermed at *individer* skulle ha en rettsmoralisk plikt til å gjøre seg selv til en opplyst velger, akkurat som individer heller ikke har en rettsmoralisk plikt til å skaffe seg eiendom fordi valgsystemet fordrer uavhengige velgere.

I den grad man utfra Kant kan hevde at velgere har en plikt til være opplyst, er dette enten en etisk plikt overfor seg selv, utfra formålet om å forbedre seg selv moralsk, eller det er en etisk plikt til å ivareta andres lykke, gjennom å sette seg inn i hvilken politikk som best ivaretar befolkningens velferd. Begge deler er vide ufullkomne plikter, som ikke gir grunnlag for en eventuell plikt til å avstå fra å stemme.

5. Konklusjon

Ekeli har i sine to artikler gitt oss en viktig påminnelse om at kunnskap er essensielt for et vel fungerende demokrati. Denne påminnelsen er særlig betimelig med tanke på de utfordringene som verden nå står overfor, ikke minst som følge av klima- og naturmangfoldskrisene.

Spørsmålet blir likevel hvem som primært skal bære ansvaret for at kunnskapsbehovet oppfylles – om dette ansvaret kan skyves over på den enkelte i form av en individuell plikt til å avstå fra å stemme dersom man er uvitende, eller om ansvaret primært påhviler staten, i form av statens plikt til å besørge utdanning og en opplyst offentlig samtale. Jeg har argumentert for at det siste er det som best gir uttrykk for en kantiansk etikk.

Slik jeg ser det, er det en fare ved å «individualisere» plikter i forbindelse stemmeretten. Faren er at man reelt sett hever terskelen for deltakelse i demokratiet. Dette har også en klassesdimensjon: Lav sosioøkonomisk status er forbundet med lav utdanning. Signalet kan fort bli at de som ikke behersker den «rette» måten å snakke og tenke om politikk på, ikke har moralsk rett til å delta i demokratiet på lik linje med filosofiprofessorer og andre velutdannede – selv om dette signalet ikke er intendert.

Konsekvensen vil da antakelig bli at politikken som føres i (enda) mindre grad reflekterer perspektivene og erfaringene til de som ikke tilhører de velutdannede klasser. Men problemet er ikke bare at politikken i så fall blir dårligere av den grunn. Problemet er også at politikken da i mindre grad instansierer verdien av likhet, som jo er en kantiansk verdi *par excellence*. Gjennom å avlegge stemme, anerkjennes man som likeverdig borger. Stiller man moralske krav til kvalifikasjon, så går man bort ifra denne fundamentale likheten.

Slik resonnerer også Valglovutvalget, som i mai 2020 avla sin rapport, der de gjennomgående tar til orde for færrest mulig restriksjoner på utøvelsen av stemmeretten (Valglovutvalget, 2020).¹² Valglovutvalget ønsker blant annet å oppheve Grl. § 50 tredje ledd, som åpner for å innskrenke stemmeretten for «personer som på valgdagen åpenbart lider av alvorlig sjelelig svekkelse eller nedsatt bevissthet.» Det bør ikke være hjemmel for en lov som fratrar for eksempel psykisk syke og demente personer stemmerett, mener Valglovutvalget. De skriver: «[Å] utelukke enkelte grupper fra valg vil kunne oppleves som svært krenkende og uverdigg for den enkelte» (Valglovutvalget, 2020, s. 178). Det sentrale for Valglovutvalget er altså ikke om en gruppe er like godt i stand til å være opplyst om politikken som andre grupper. Uavhengig av hvor godt man stemmer, så har man lik rett til å stemme som alle andre. Å stemme handler nemlig også om verdighet. *Det* er etter min mening en kantiansk måte å tenke om stemmeretten på.¹³

12. Eksempelvis foreslår utvalget tiltak for å hjelpe personer med psykisk og fysisk funksjonsnedsettelse å stemme. De foreslår at det fortsatt ikke skal være krav til legitimasjon når stemmemottakeren kjenner velgerens identitet. De vil lovfeste retten til å stemme i fengsel, osv.

13. Jeg vil gjerne få takke Hans Marius Hansteen for verdifulle innspill.

Referanser

- Baron, Marcia W. (1995). *Kantian Ethics Almost without Apology*. Cornell UP.
- 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. (2011). The Right to a Competent Electorate. *The Philosophical Quarterly*, 61(245), 700–724. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2011.699.x>
- Bøyum, Steinar. (2018). The Democratic Duty to Educate Oneself. *Etikk i praksis*, 12(2), 129–141. <https://doi.org/10.5324/eip.v12i2.2515>
- Cappelen, Cornelius & Cappelen, Herman. (2020). Demokrati og uvitenhet. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 55(02-03), 185–198. doi: <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>
- Ekeli, Kristian Skagen. (2019). Politisk uvitenhet, stemmeretten og velgeres moralske ansvar. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 54(03), 151–166. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2019-03-04>
- Ekeli, Kristian Skagen. (2020). Respekt for personer, epistemiske plikter og klanderverdig politisk uvitenhet. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 55(2-3), 199–213. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2020-02-03-08>
- Hill Jr., Thomas E. (1971). Kant on Imperfect Duty and Supererogation. *Kant-Studien*, 62(1).
- Holmøyvik, Eirik. (2012). *Maktfordeling og 1814*. Fagbokforlaget.
- Kant, Immanuel. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe.
- Kant, Immanuel. (1793). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Akademie-Ausgabe.
- Kant, Immanuel. (1795). *Zum ewigen Frieden*. Akademie-Ausgabe.
- Kant, Immanuel. (1797). *Die Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe.
- Ripstein, Arthur. (2009). *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Harvard UP.
- Valglovutvalget. (2020). *Frie og hemmelige valg*. NOU 2020: 6.
- Vogt, David Chelsom. (2016). Med rett til å bli straffet: Om Kant og Hegels teorier om straff som respekt for forbryteren. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 50(3-4), 148–162. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2016-03-04-03>
- Wood, Allen W. (2008). *Kantian Ethics*. Cambridge UP.