



Demokrati og uvitenhet

Democracy and Ignorance

Cornelius Cappelen

PhD, førsteamanuensis, Institutt for sammenliknende politikk, Universitetet i Bergen.

Cappelens kompetanseområde faller innenfor tre felt: politisk filosofi, velferdsstaten og migrasjon. Hans forskning benytter en tverrfaglig så vel som en flermetodologisk tilnærming.

Cornelius.Cappelen@uib.no

Herman Cappelen

PhD, Chair Professor, Universitetet i Hongkong

Cappelen jobber med filosofisk metodologi, språkfilosofi, kommunikasjonsteori, metafysikk, epistemology, bevisetsfilosofi, og conceptual engineering.

herman.cappelen@gmail.com

Sammendrag

Denne artikkelen diskuterer først den såkalte «ignoranseinnvendingen» mot demokratiet som hevder at det store flertallet av velgere vet forvinnende lite om politikk, og at epistokrati derfor er å foretrekke. Vi konkluderer med at a) enten er ignoranseinnvendingen svak eller b) den impliserer at *både* demokrati og epistokrati er uakseptable styringsformer. I andre del av artikkelen presenterer vi et knippe utfordringer ved et nylig publisert bidrag (i dette tidsskriftet) til epistokratidebatten forfattet av Kristian Ekeli. Vår overordnede konklusjon er at selv om ignoranseinnvendingen har vært sentral i demokratidebatten, er den fortsatt dårlig forstått. Det er fremdeles et åpent spørsmål om hva innvendingen mer presist innebærer, samt hvilke konsekvenser den har for demokratiet som styreform.

Nøkkelord

Demokrati, epistokrati, ignoranseinnvendingen, demokratiteori, politisk uvitenhet, stemmerett, kantiansk deontologisk etikk

Abstract

We first discuss the so-called «ignorance objection» to democracy, which claims that most voters know little about politics, and that epistocracy is therefore preferable. We conclude that a) either ignorance objection is weak, or b) it implies that *both* democracy and epistocracy are unacceptable forms of governance. In the second part of the article, we present several challenges with a recently published contribution (in this journal) to the epistocracy debate authored by Kristian Ekeli. Our overall conclusion is that, although the ignorance objection has been central to the debate on democracy, it is poorly understood. It is still an open question what the objection more precisely entails, and what consequences it has for democracy as a form of government.

Keywords

Democracy, epistocracy, ignorance objection, democratic theory, political ignorance, voting rights, Kantian deontological ethics

En gryende, men fortsatt liten, akademisk litteratur hevder at demokratiet som styreform løper ut på dato. Det er ineffektivt, for omstendelig og har blåst vind i ekstremistiske seil. En rekke empiriske studier konstaterer at demokratiet har synkende legitimitet, at tilliten til politikere er tynnslitt, og mer generelt at befolkningen i moderne demokratier er frarøvet sine illusjoner om demokratiets fortrefffenhet (van Ham et al., 2017).

Et spesielt utfordrende trekk ved demokratiet er velgerne: De vet, tilsynelatende, forsvinnende lite om politikk, de er feilinformerte, har ustabile holdninger og påvirkes av ulike former for bekreftelsesbias. Denne påpekingen av velgeres politiske uvitenhet og irrasjonalitet har vært sentral i utviklingen av moderne demokratiteori og utgjør et ikke ubetydelig forskningsfelt siden Philip Converses (1964, 1970) konklusjon at den gjennomsnittlige innbygger ikke bare mangler kunnskap om politikk, men kanskje mer bekymringsfullt: «... large portions of an electorate simply do not have meaningful beliefs, even on issues that have formed the basis for intense political controversy among elites for substantial periods of time» (1964, s. 245).

Converses konklusjon at brorparten av elektoratet i moderne demokratier er politisk uvitende deles av flere empirisk orienterte forskere (e.g. Achen, 1975; Achen & Bartels, 2016; Freeder et al., 2019). Dette gir grobunn til en normativ diskusjon om hvorvidt demokratiet er den best egnede styreform, og om det finnes alternativer som er overlegne. Denne normativt orienterte debatten har imidlertid ikke eksplodert på samme måte som den empiriske debatten. Standardposisjonen som få fraviker, er at demokratiet er en slags endestasjon når det gjelder politisk styreform, og at heller enn å evaluere alternativer må demokratiet bearbeides «innenfra». Til tross for demokratiets åpenbare svakheter – ikke bare politisk ignorante velgere, men også den synkende tillit vi i dag observerer til demokratiske institusjoner – har det ennå ikke utviklet seg betydelig støtte for alternative måter å organisere politikken på.

Men la oss anta at statsviteres dystre bilde av moderne demokratier medfører riktighet: de fleste velgere mangler kunnskap og rasjonalitet nødvendig for å vurdere politikerens påvirkning på deres egen velferd eller tilstanden i økonomien generelt, de har for dårlig hukommelse til å stille politikerne til ansvar, de mangler kunnskap om selv grunnleggende trekk ved de ulike politiske partiers plattformer, etc. (Achen & Bartels, 2016). Slike typer uvitenhet kan få store konsekvenser for andre menneskers livsmuligheter – for deres helse, økonomiske muligheter, ja til og med liv og død – og den moralske varselampen burde blinke hos selv de mest overbeviste demokrater. Kan demokratiet erstattes med noe bedre?

Allerede Platon diskuterte utfordringer med politisk ignoranse, og hans velkjente konklusjon var at staten må styres av de vise, med andre ord filosofene. Platon argumenterte dermed for epistokrati (fåmannsvelde eller elitedemokrati). Et lignende perspektiv er i senere år diskutert av den amerikanske filosofen Jason Brennan, som nettopp ved å ta utgangspunkt i den empiriske forskningen om politisk uvitenhet diskuterer og argumenterer for alternative styringsformer, deriblant epistokrati (Brennan, 2016a, 2016b). Brennan har et konsekvensetisk utgangspunkt, og han forsøker å sannsynliggjøre at en politikk ført under epistokrati er overlegen politikken ført under demokrati.

En annen bidragsyter til debatten om alternative styringsformer er Kristian Ekeli, som i dette tidsskriftet nylig argumenterte for at borgere har en moralsk plikt til å avgi velinformerte og ansvarlige stemmer (Ekeli, 2019). De som mangler relevant kunnskap om politikk, har en moralsk plikt til å avstå fra å avlegge stemme. Ekeli har et deontologisk utgangspunkt: Dersom en velger bruker sin juridiske stemmerett, er politisk uvitenhet klanderverdigg uavhengig av konsekvensene av å avlegge en uinformert stemme.

Denne artikkelen har to deler. I første del presenterer og diskuterer vi ignoranseinnvendingen (heretter 'II') mot demokrati. Vi formulerer et knippe grunnleggende utfordringer til de som bruker II. Vi konkluderer at a) enten er II svak eller b) så impliserer II at *både* demokrati og epistokrati er uakseptable styringsformer. I andre del av artikkelen går vi kritisk gjennom Ekelis interessante bidrag, og presenterer fire utfordringer vi mener den møter.

1. Ignoranseinnvendingen mot demokrati

II er historisk sett den mest innflytelsesrike kritikken av demokratisk styreform. Vi mener det er en viktig kritikk, men at de fleste av dens talsmenn unngår å klargjøre et viktig element av innvendingen. Nedenfor argumenterer vi for at innvendingen enten svikter eller undergraver *både* demokrati og epistokrati. Her er strukturen i argumentet vårt:

1. Ifølge II finnes det et bestemt nivå av uvitenhet som gjør stemmegivningen grunnleggende problematisk for demokratiet. Slik forløper en typisk introduksjon til argumentet: Vi presenteres for en rekke data om a) hvor lite de fleste velgere faktisk vet om viktige politiske spørsmål, b) hvor mange falske oppfatninger de har om viktige politiske spørsmål og c) hvor inkompetente de er til å tenke på politiske spørsmål (og selvfølgelig til å tenke mer generelt). Det er grunnleggende problematisk å la agenter som tilfredsstillere a–c stemme, blir vi fortalt.
2. Talsmenn for II hevder deretter at hvis velgerne tilegner seg mer eller bedre kunnskap, blir mer rasjonelle etc., vil bekymringene knyttet til a–c minske. I det følgende kaller vi denne nye og forbedrede velgeren (som tilfredsstillere en relevant epistemisk standard): *God Nok*.
3. Når talsmenn for II blir utfordret på hva som er «Godt Nok», er de nesten alltid vage og uklare. Man blir som oftest sittende igjen med et inntrykk av at mennesker som oss, dvs. professorer og såkalte «intellektuelle», er Gode Nok. Hvis du er en økonomiprofessor som leser aviser daglig, er du God Nok. Hvis du er en tannlege eller bygningsarbeider som hører på nyhetene og leser om aktuelle hendelser i omtrent 30 minutter hver dag, er du *kanskje* God Nok (sannsynligvis er du på grensen). Dermed: Brennan og Ekeli er inne i varmen, men Hvermansen, som er sykepleier og bruker fritiden på ballsaldansing, er ute i kulden.
4. Her følger en summering av vår bekymring: Hvis Hvermansen er ute, da er også Brennan og Ekeli ute (og forfatterne av denne artikkelen, så vel som alle våre «intellektuelle» venner i academia, politikk, journalistikk, næringsliv, osv.). Å tro at det å ta steget fra Hvermansens kunnskapsnivå til Brennans, Ekelis eller vårt nivå løser utfordringen med politisk ignoranse, kan sidestilles med å tro at bandasje kan kurere et massivt hjerteattakk.
5. Vi avslutter denne delen av artikkelen med noen argumenter for at bare en standard som er Ekstremt Krevende kan være God Nok.
6. Ingen mennesker tilfredsstillere Ekstremt Krevende, så hvis Hvermansen ikke er God Nok, er ingen mennesker Gode Nok.

For å utmeisle dette argumentet i mer detalj, må vi først si mer om II. Kjernen i denne innvendingen er observasjonen av at det er noe Hvermansen mangler. Hvermansen er mangelfull eller inkompetent når det kommer til minst to forhold:

1. Han mangler kunnskap og informasjon som er relevant for å avlegge stemme.

2. Han mangler interesse (og motivasjon) til å reflektere over og innhente relevant informasjon. Kort sagt: Han anstrenger seg ikke nok.¹

Både 1 og 2 fordrer at vi evner å definere hva som er «politisk relevant» i tillegg til hva det betyr å ha kunnskap innenfor dette domenet. La oss først forsøke å avgrense det politiske domenet. En velger i liberale demokratier blir typisk presentert for politiske partier, deres plattformer, samt politiske kandidater. De politiske sakene som plattformene berører er mange og komplekse, her nevner vi kun et knippe:² utenrikspolitikk (som krever forståelse av andre land og deres interaksjoner), helsepolitikk (som krever forståelse av medisin, medisinsk teknologi, aldring og fødsel), tiltak for å redusere kriminalitet (som krever forståelse av kriminologi, sosiologi og rettferdighetsteorier), innvandringspolitikk (som påvirker alle aspekter av samfunnet), beskatning (som krever forståelse av økonomi og rettferdighetsteorier), transport (som krever detaljert kunnskap om transportteknologi og logistikk), utdanning (fra barnehage til høyere utdanning), fiske og jordbruk (krever detaljert forståelse av disse domene), samt kultur og miljøspørsmål. Dette er bare begynnelsen på en liste som kan utvides nesten i det uendelig. Hvert av punktene på listen reiser tusenvis av mer detaljerte spørsmål. Alle problemene henger sammen. Innvandring er for eksempel ikke frakoblet utdanning, helse, kultur, transport, kriminalitet og skattlegging. I tillegg til alt dette, vil en (tilstrekkelig) informert velger trenge å vite noe om karaktertrekkene til menneskene de stemmer på – det hjelper ikke å ha «smart» politikk, hvis politikken blir iverksatt på en korrupt eller inhabil måte (eller hvis valgløfter brytes).

I det følgende bruker vi uttrykket «Den Store Kunnskapen» (DSK) for å betegne kunnskapen du trenger om alle disse problemene for å være «God Nok».

La oss starte med utgangspunkt i den stereotypiske velgeren som Brennan og Ekeli synes er «God Nok». La oss kalle henne Økonomen Eva. Hun er økonomiprofessor med spesialkompetanse på arbeidsøkonomi, og publiserer ofte artikler om hvordan fagforeninger påvirker arbeidsplassen til ansatte (samt hvordan de kan være til hjelp for medlemmene). Hun leser to norske aviser hver dag og lytter til noen podcaster på vei til jobb. Men hun har ikke all verdens tid å bruke på dette – hun har en familie som tar tid, jobben hennes er krevende og hun spiller kanskje håndball regelmessig. Hvis vi er generøse hun har på det meste 30–40 minutter om dagen på å tenke på politikk. Mens hun leser mye om arbeidsøkonomi (hun er en av Norges ledende eksperter), er det mange fagfelt innen økonomi hun ikke holder tritt med.

Oppvarmingsspørsmål: Representerer Økonomen Eva en betydelig og relevant forbedring i forhold til Hvermannen (som vi for argumentets skyld antar ikke er God Nok)? Vi mener det åpenbare svaret er «nei». Noen betraktninger i favør av dette negative svaret:

- a. Selv innen det kunnskapsområdet som ser mest lovende ut for hennes del, økonomi, er det uklart om hun har kunnskap ikke bare om abstrakte modeller, hvor formale parametere holdes konstant, men også om den mer komplekse og virkelige verdenen. Typiske økonomer studerer årsakssammenhenger under antagelsen om *ceteris paribus*

1. Legg merke til at du kan tilfredsstillere 2 uten å tilfredsstillere 1: noen kan bruke mye tid på online konspirasjonsteorier og dermed ende opp med store mengder falsk kunnskap (som ikke tilfredsstiller 1). Du kan også tilfredsstillere 1 uten å tilfredsstillere 2: du er superrask, har umenneskelig hukommelse og er kognitivt overlegen de fleste andre; som et resultat samler du informasjon og skaffer deg kunnskap uten nevneverdig innsats eller motivasjon.

2. Her er Ekeli enig: Han skriver: «Listen bør, etter min oppfatning, ligge temmelig høyt . . . Det betyr for eksempel at det ikke holder å være godt informert om én politisk sak, som miljøvern og klimaproblemer, og uvitende eller dårlig informert om alle andre viktige saker på den politiske dagsorden, som kan ha stor betydning for andre personers frihet og livsvilkår.» (Ekeli 2019: 160)

(alt annet likt). For å forstå virkelighetens kompleksitet må vi imidlertid gi slipp på denne antagelsen. Virkeligheten inneholder ikke *ceteris paribus*-klausuler; den er kaotisk og kompleks på en måte som formale modeller ikke evner å formidle. Økonomen Eva forstår ikke nødvendigvis den virkelige verden med alle dens kompleksiteter – til tross for at hun besitter dyptpløyende kunnskap om arbeidsøkonomi (et stikk: samfunnsstatusen til økonomer og deres omfattende bruk som eksperter i beslutningsprosesser kan betraktes som særdeles bekymringsfullt).

- b. Anta at vi tar feil med hensyn til (a), og at hun med litt flaks (e.g. hun har gått på de «riktige» skolene, har hatt fantastiske veiledere) har tilegnet seg kunnskap om arbeidsøkonomi som gir forståelse av den virkelige verden. Men det er fremdeles mange felt innen økonomifaget hun kun har ubetydelig kjennskap til. Og tiden hennes er knapp.
- c. Tingenes tilstand er enda dystre når vi evaluerer hennes kunnskap utenfor økonomifeltet. Det hun vet om andre relevante politiske sakskomplekser og hvordan de påvirker hverandre, må komme fra aviser og podcaster. Disse kildene gjør henne avhengig av journalister, samt noen eksperter som prøver å popularisere teoriene sine. Dette gir følgende utfordring: Selv om det er en prisverdig innsats, kan ikke komplekse, utfordrende teorier oppsummeres i snau avisartikler eller 10 minutters podcaster. Med andre ord, det hun absorberer av kunnskap på denne måten er såpass overflatisk at det på ingen måte kan regnes som ekte forståelse eller tilfredsstillende kunnskap om ekstremt komplekse problemer.
- d. Anta at du er uenig med (c) og at du tror hun kan tilegne seg relevant og tilfredsstillende kunnskap gjennom aviser og podcaster. Vær da oppmerksom på at innen hvert av disse feltene (utenrikspolitikk, fiske- og jordbrukspolitikk, innvandring, kriminologi, militærpolitikk osv.) er det grunnleggende uenigheter blant eksperter om kjernespoersmål. Kriminologi og utenrikspolitikk, to tilfeldige eksempler, er ikke formale vitenskaper hvor det hersker vitenskapelig konsensus. Derfor, selv om hun leser sammendrag av nyskapende forskning på disse feltene, ender hun fort opp med å innse at eksperter er uenige. Noen data indikerer at den fysiske utformingen av miljøet påvirker ulovlige og uønskede hendelser, leser hun; samtidig orienteres hun om alternative data som går i motsatt retning. Verdensledende eksperter er uenige, og hvis hun baserer sin kunnskap på deres teorier og konklusjoner burde varselklokkene ringe: Det finnes ingenting som «de» (ekspertene) tror, fordi alle fagfelt innen samfunnsfagene er plaget av grunnleggende uenigheter om data, modeller og teoretiske rammeverk.

Med dette bakteppet følger vår dystre konklusjon: Mengden og nivå av kunnskap som kreves for å inneha genuin innsikt om helheten i politikk er vanskelig å forestille seg. Hvermannen har knapt noe av det som skal til. Med litt flaks har Økonomen Eva – vårt idealbilde av en politisk engasjert intellektuell – 0,005 % av det som kreves. Det lille trinnet – fra 0,001 til 0,005 % – er ubetydelig og irrelevant. Det kan ikke være Godt Nok. Hvis påstanden er at det lille skrittet er det som trengs, er den uberettiget. Vår argumentative strategi er derfor å si «svar skyldig» til talsmenn for II: Vi ber dem forklare hva det er ved det lille skrittet som utgjør en avgjørende forskjell.

Før vi forlater II, ønsker vi å diskutere to ytterligere poenger: Først skal vi ta opp noe vi ennå ikke har berørt, nemlig konsekvensene bestemte typer normativ antirealisme har for hva som skal regnes for «Godt Nok». Avslutningsvis gir vi et positivt forslag til hva som skal regnes som «Godt Nok» (og hva som bør inkluderes i DSK).

2. Antirealisme om normative påstander: Implikasjoner for ignoranseargumentet

Så langt har vi ikke berørt temaet om hvorledes normative dommer skal tas hensyn til i Den Store Kunnskapen som Økonomen Eva trenger (for å være God Nok.) Tilhengere av II står overfor et veivalg (og innenfor hvert av valgene er det forskjellige alternativer). Vi vil vise at uansett hvilken rolle normative vurderinger spiller, er det problematisk for II.

Det normative og det faktiske er sammenvevd: Vi tar som en premiss at det er umulig å tenke politisk om innvandring, miljø og skattlegging (tre tilfeldige eksempler), uten at normative dommer spiller en viktig rolle.³ Få eller ingen politiske spørsmål er med andre ord rent teknokratiske: Normative betraktninger gjennomsyrrer mer eller mindre all politikk, noe som tilsier at vi ikke kan diskutere II uten å diskutere den ontologiske og epistemiske statusen til normative utsagn. For enkelhets skyld, la oss skille mellom etisk *ikke-faktualisme* og etisk *faktualisme*.

«Ikke-faktualisme» om de relevante normative påstandene: Anta at du er en ikke-faktualist om relevante normative vurderinger.⁴ Ifølge denne posisjonen er moralske og andre normative påstander (eller vurderinger) hverken sanne eller falske; eksempelvis er påstanden at *det er moralsk riktig å føre en liberal innvandringspolitikk* hverken sann eller falsk. Det finnes heller ingen sannhet om *hva som er rettferdig skattenivå*. Dette synet, kombinert med antakelsen om at DSK krever kunnskap om normative fakta, fører rett til vår foretrukne konklusjon, altså at DSK er umulig. Den er umulig fordi hvis det ikke finnes sannheter om de relevante normative påstandene, er kunnskap om dem umulig (siden kunnskap krever sannhet).

«Faktualisme» om de aktuelle normative påstandene: Ifølge dette synet er det enten sant eller falskt at *det er moralsk riktig å føre en liberal innvandringspolitikk*. Det er enten sant eller falskt at *en rettferdig toppskatten bør være på 42 %*. Det er enten sant eller falskt at *man bør ha dødsstraff*. Hvis du vil forsvare dette synet, har du mye filosofisk arbeid å gjøre. Det er en form for normativ realisme som er dypt problematisk. Men la oss for argumentets skyld anta at det finnes moralske fakta; Økonomen Eva trenger i så tilfelle kunnskap om disse sannhetene for å ha DSK (dvs. for å være God Nok). Å se bort fra disse sannhetene vil for hennes del være en alvorlig mangel som vil påvirke all annen innsikt hun har. Vi observere her at dette i betydelig grad styrker argumentet om ekstrem kompleksitet (som vi skisserte i de to foregående seksjonene.)

Summering: Når vi innledningsvis eksemplifiserte hva som skulle inkluderes i DSK, utelot vi diskusjonen omkring normative fakta eller holdninger. Å legge til disse gjør bildet enda mer komplekst og sannsynliggjør vår påstand at det er vanskelig å forestille seg at Økonomen Eva – eller noen som henne – er «God Nok».

3. Kan mennesker forstå politikk?

Over presenterte vi en utfordring for IIs talsmenn: Forklar oss hvorfor forskjellen mellom Hvermansen og Økonomen Eva er betydelig og relevant. Vi har argumentert for at den hverken er betydelig eller relevant. Vi avslutter med en skisse av et provoserende, men plausibelt syn på hva som bør betraktes som «God Nok».

3. Et alternativ er å insistere på at det normative og det faktiske er atskilt, dvs. at vi i et bredt og relevant spekter av saker kan skille fakta fra normative spørsmål. Da står vi overfor et ytterligere veivalg: Skal DSK inkludere det normative eller ikke? Her oppstår enda flere vanskelige spørsmål for II.

4. Det er utenfor formålet med denne artikkelen å diskutere detaljene omkring etisk ikke-faktualisme. Unødvendig å påpeke, men litteraturen er ekstremt omfattende, fra Protagoras til A. J. Ayer; se Joyce 2015 for noen av utfordringene og en omfattende bibliografi.

Det er åpenbart et bredt spekter av mulige synspunkter på hva som er Godt Nok. Her er fem mulige nivåer for hvor krevende de epistemiske betingelsene for å avlegge stemme skal være:

Intet krav: Det ikke noe epistemisk krav.

Veldig moderat: En hvilken som helst (normal) 18-åring tilfredsstillt kravet.

Litt krevende: Du må tilfredsstillt noen epistemiske krav som ikke alle voksne tilfredsstillt, og det er noe krevende. Ifølge dette synspunktet er Økonomen Eva inne mens Hvermannen er ute.

Veldig krevende: Dette er det platoniske synet: det er menneskelig mulig å tilfredsstillt de epistemiske kravene, men bare et lite mindretall av den intellektuelle «eliten» (for Platon var dette filosofene) gjør det.

Ekstremt krevende: Ifølge dette synet er de epistemiske kravene så omfattende at mennesker ikke har kognitive evner til å tilfredsstillt dem. Problemene er for komplekse og vi er for «dumme».

Her er noen betraktninger til fordel for det syn at hvis du ikke liker «veldig moderat», bør du lande på «ekstremt krevende». Mellomposisjonene er dårlig motiverte. Her er en analogi som gir litt støtte til dette synet:

Meteorologi: Alle som har sterke synspunkter om hvorvidt det vil regne på Majorstuen i Oslo klokken 1300 4. februar 2026, bør ignoreres. Ingen kan vite det. Selv om vi antar at faktorene som bestemmer været er deterministiske, er de for mange og for komplekse til at mennesker fullt ut kan forstå dem. Vi er ikke smarte nok. Så langt er alt ukontroversielt. Forestill deg nå et samfunn. Det er åpenbart mer sammensatt og komplekst enn vær-systemer: Å forstå samfunnet krever innsikt i milliarder av intensjoner og handlinger fra enorme mengder mennesker over tid, samt deres samspill med et enda mer komplekst og uforutsigbart fysisk og kulturelt miljø. I tillegg trengs, som vi viste ovenfor, normativ kunnskap eller innsikt. Beskjeden hypotese: Dette er ikke informasjon en liten menneskelig hjerne (utviklet først og fremst for å bekjempe fiender, skaffe mat, skaffe avkom) kan behandle. Systemet som helhet er så komplekst at det ikke er mulig for oss mennesker å tenke på det, langt mindre komme med pålitelige spådommer eller gi gode forklaringer.

Here er noen (meget) tentative konklusjoner:

1. De som argumenterer for at det finnes nivåer av politisk kunnskap (eller innsikt) som *ikke* er tilstrekkelig, skylder oss en redegjørelse for hva som *er* tilstrekkelig. Et argument basert på forutsetningen om at noe ikke er bra nok, krever en redegjørelse for hva som er bra nok.
2. Vi har liten grunn til å tro at trinnet fra Litt Krevende til Moderat Krevende er relevant forbedrende.
3. Hvis Moderat og Litt Krevende er ute, sitter vi igjen med Veldig Krevende eller Ekstremt Krevende – dvs. enten et platonisk syn (med f.eks. filosofer i førersetet) eller det perspektiv at ingen kan tilfredsstillt de epistemiske betingelsene.
4. Den ekstreme kompleksiteten involvert i det brede spekteret av spørsmål, som løst kan beskrives som politiske, er et argument for Ekstremt Krevende.
5. Hvis Ekstremt Krevende er riktig standard, må man *enten* gi opp det epistemiske kravet, *eller* gi opp både demokrati og epistokrati. Spørsmålet om hva som er et godt alternativ til demokrati og epistokrati, må vi la ligge til en annen anledning.⁵

5. En interessant mulighet er at kunstig intelligens (*artificial intelligence, AI*) kan hjelpe mennesker til å bli Gode Nok. En av forfatterne av denne artikkelen ser optimistisk på den muligheten.

Vi går nå fra disse mer generelle refleksjonene omkring II, til den mer spesifikke versjonen som finnes i Kristian Ekelis artikkel. Vi ønsker imidlertid først å poengtere at de generelle refleksjonene belyser utfordringer også Ekelis posisjon må ta stilling til, altså hvilke krav som må tilfredsstilles for å være «God Nok», samt en redegjørelse for hvorfor «God Nok» utgjør en relevant og avgjørende forskjell fra mindre krevende krav. Ekeli adresserer ikke disse utfordringene, og som mange andre talsmenn for II er han svar skyldig. I det følgende er det derimot andre aspekter ved Ekelis posisjon vi ønsker å utfordre.

4. Ekelis deontologiske perspektiv

Ekeli argumenter for det deontologiske standpunktet at borgere har en moralsk plikt til å ikke avlegge stemme hvis de mangler relevant politisk kunnskap. Denne posisjonen er implisitt i følgende epistemiske (kunnskapsbaserte) ansvarsprinsipp han formulerer:

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 moralsk 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 moralske 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). (Ekeli, 2019, s. 156)

Dette epistemiske ansvarsprinsippet baserer Ekeli delvis på en ide fra Kant om at mennesker er født med en moralsk status og verdi («Würde»), som igjen påkaller respekt fra andre (Kant, 1797/1996); delvis på Kants ide om å ta behørig hensyn til andre personers verdighet som formål i seg selv. Som påpekt av Ekeli kaller Stephen Darwall dette for *anerkjennelses-respekt* (Darwall, 1977), presisert som følger: «To say that persons as such are entitled to respect is to say that they are entitled to have other persons take seriously and weigh appropriately the fact that they are persons in deliberating about what to do» (Darwall *ibid.*, s. 38). Ekeli mener altså at denne formen for respekt stiller høye epistemiske krav til den som tar valg som i betydelig grad kan berøre andre mennesker.

I det følgende presenterer vi fire utfordringer ved Ekelis deontologiske ansvarsprinsipp. For det første er det ikke åpenbart at prinsippet følger av kantianske respekt- og verdighets-idealene. For det andre er det sannsynlig at det er uforholdsmessig krevende å tilfredsstille, og derfor lite attraktivt. For det tredje synes det å overdrive den moralske betydningen av skille mellom valg og ikke-valg. Avslutningsvis, det følger mest sannsynlig *ikke* av prinsippet at det må stilles epistemiske krav til hver velger.

5. Utfordring 1: Kan det epistemiske ansvarsprinsippet avledes fra respekt og verdighet?

Ekeli utleder som påpekt det epistemiske ansvarsprinsippet ved å henvise til deontologiske moralprinsipper, i.e. at vi skal behandle andre mennesker med respekt og verdighet. Selv om vi antar at det på et eller annet vis er godtgjort at vi er moralsk forpliktet til å behandle andre mennesker med respekt og verdighet, er det fortsatt et åpent spørsmål hva slags handlingskonsekvenser som følger disse idealene. Listen over mulige handlingskonsekvenser er åpenbart uendelig lang.⁶ I litteraturen som omhandler «respekt»-begrepet er det vanlig å operere

6. Her er noen alternativer: Bøye hodet for overordnede, slippe eldre foran i køen, ikke vise andre mennesker undersiden av skosålene, ikke spytt på andre, ikke bevisst skade andre, gi av inntekten din til dem som er verre stilt enn deg selv, passe på at andre ikke blir triste, gi mennesker beskyttelse, sørge over dem, osv.

med ulike typer respekt, for eksempel: a) respekt for det farlige i situasjonen eller b) den spesielle følelsen av dyp ærefrykt og respekt vi har i nærvær av noe ekstraordinært eller sublimt (Feinberg, 1970).⁷ Som tidligere påpekt mener Ekeli at det epistemiske ansvarsprinsippet blant annet kan grunnes i en spesifikk type respekt formulert av Darwall (1977), nemlig *anerkjennelsesrespekt*. Darwall definerer denne type respekt på følgende måte:

[I]t is just this sort of respect which is said to be owed to all persons. To say that persons as such are entitled to respect is to say that they are entitled to have other persons take seriously and weigh appropriately the fact that they are persons in deliberating about what to do. Such respect is recognition respect; but what it requires as appropriate is not a matter of general agreement, for this is just the question of what our moral obligations or duties to other persons consist in. The crucial point is that to conceive of all persons as entitled to respect is to have some conception of what sort of consideration the fact of being a person requires. (Darwall, 1977, s. 38)

Darwalls hovedpoeng her er at ingenting følger fra anerkjennelsesrespekt *alene*. Det er bare når man kombinerer denne formen for respekt med moralfilosofiske antagelser (f.eks. om hvilke *forpliktelser* vi har overfor andre), at prinsippet får handlingskonsekvenser. Her er det da et hull i Ekelis argument: han fremstiller det som om anerkjennelsesrespekt i seg selv har implikasjoner for hva vi bør gjøre. For å bøte på dette, må Ekeli forklare hva han mener med at handlingskonsekvenser «følger» fra ansvarsprinsippet.

6. Utfordring 2: Det epistemiske ansvarsprinsippet virker uforholdsmessig krevende

Vi har nettopp argumentert for at det ikke er åpenbart at det epistemiske ansvarsprinsippet følger av respekt- og verdighetsidealene, men la oss legge det poenget til side og vurdere prinsippet uavhengig av hvordan det eventuelt kan begrunnes. Vi argumenterer her for at det (muligens) er *uforholdsmessig* krevende å tilfredsstille, og at det av den grunn er lite attraktivt. Merk at prinsippet er universelt og at dets anvendelsesområde ikke kun gjelder politiske valg. Ekeli skriver:

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. (s. 158)

Veldig krevende epistemiske plikter oppstår dermed i *alle* situasjoner hvor valg i betydelig grad kan berøre andre. Utfordringen vi nå diskuterer er at vi *kontinuerlig* tar slike valg også utenfor det politiske domene. Og hvis vi skal holde oss informerte om konsekvensene av alle disse valgene er det fare for at dette gjør livene våre uutholdelige. Et prinsipp som har som konsekvens at vi må leve uutholdelige liv, bør forkastes. Dette er en versjon av det som ofte kalles «the demandingness objection» (norsk: krevendhetsutfordringen).

Ekelis prinsipp truer med å bli for krevende fordi det er relevant for veldig mange beslutninger vi tar. For eksempel foretar en forbruker i et marked valg (sammen med andre individer) som i betydelig grad berører andre mennesker. De kumulative effektene av folks handlinger i et marked på enkeltindividers velvære er enorme. Hvis folk kollektivt opptrer dumt uten epistemiske forutsetninger for å forstå potensielt skadelige konsekvenser av eksem-

7. Litteraturen om ulike typer respekt er omfattende; et velkjent og innflytelsesrikt bidrag er Hudson (1986), som skiller mellom fire ulike typer respekt. Se også Benditt (2008) for et interessant bidrag.

pelvis deres økonomiske atferd (e.g. ta opp høye boliglån), som forut for den finansielle krisen i 2008, kan dette få stor påvirkning på andre menneskers liv (e.g. stor økning i arbeidsledigheten). Kunnskapen som kreves for ansvarlig adferd i et marked er helt klart mer spesifikk og annerledes enn den som kreves for å avlegge en ansvarlige stemme i politiske valg. Vi skal ikke ta diskusjonen her, men det kan argumenteres for at nær sagt alle valg vi tar kan ha betydelige konsekvenser for andre mennesker. For eksempel har individuelle avgjørelser om å donere til «Oxfam» eller ikke, enorme kumulative effekter på fattige menneskers livsmuligheter – på deres generelle velvære. For oss er det imidlertid tilstrekkelig å poengtere at anvendelsesområdene for det epistemiske ansvarsprinsippet er mange, og at områdene kan kreve ulik kunnskap.

«Krevendhetsutfordringen» oppstår når moralske forpliktelser er *uforholdsmessig* krevende (Braddock, 2013). Ansvarsprinsippet har et enormt bruksområde og de epistemiske kravene er høye.⁸ Det impliserer at vi må bruke det meste av våre liv på å studere konsekvensen av våre handlinger (og antagelig også studere konsekvensene av å studere disse konsekvensene, osv.). Da blir det nesten ikke noe tid igjen til å leve et rikt og fullverdig liv.

I Ekelis diskusjon av det epistemiske ansvarsprinsippet poengteres det at vårt moralske ansvar for å innhente relevant informasjon er større jo alvorligere konsekvenser våre beslutninger kan få for andre (Ekeli, 2019, s. 157). Dette kan kanskje betraktes som en respons til «krevendhetsutfordringen». De fleste valgene våre har, kan Ekeli respondere, som oftest ikke alvorlige konsekvenser for andre mennesker.

For å svare på denne responsen, la oss skille mellom «high-stake»-situasjoner, hvor valgene våre potensielt sett kan ha veldig alvorlige konsekvenser for andre, og «low-stake»-situasjoner, hvor valgene våre potensielt sett kan ha mindre alvorlige konsekvenser for andre. Ifølge Ekeli er vi mindre moralsk klanderverdige hvis vi unnlater å innhente relevant informasjon i de siste situasjonene, enn i de første. Men det er fortsatt uklart om denne distinksjonen løser (eller demper) «krevendhetsutfordringen». For hvem skal avgjøre hvilken av de to situasjonen man befinner seg i?

En mulighet er at det er opp til de handlende individene selv å innhente slik informasjon, altså hva som er en «high-stake»- og hva som er en «low-stake»-situasjon, og videre hvorvidt man befinner seg i den ene eller den andre situasjonen. Dette er imidlertid ekstremt krevende. Vi har nå lagt til enda et kunnskapskrav – og det blir enda mindre tid til å leve et normalt liv. En annen mulighet er at hvorvidt vi befinner oss i en «high»- eller «low-stake»-situasjon ikke avhenger av om vi selv tror eller vet at vi er i en av dem. Hvis dette er Ekelis perspektiv, blir det vanskelig å se forbindelse til det *subjektive* ansvaret. Ekelis syn er at aktører som ikke tilfredsstillter det epistemiske ansvarsprinsippet «... kan klandres eller bebreides for en beslutning eller handling på grunnlag av mentale faktorer ...» (s. 157). Hvis en aktør ikke vet om han eller hun er i en «high-stake»-eller «low-stake»-situasjon brytes forbindelsen til denne type subjektivt ansvar.

Kort oppsummert: En viktig utfordring for Ekeli er å klargjøre hvor «krevende» hans teori er og om det er forenelig med det å leve et fullverdig menneskelig liv.⁹

8. Se vår diskusjon over. Selv om Ekeli ikke følger oss til «Ekstremt høyt», så mener han kravet er forholdsvis høyt. Poenget her er: Ikke bare i det politiske domene, men i alle livsdomener.

9. Et tilleggs poeng her: lav sosioøkonomisk bakgrunn er negativt korrelert med læringsevner (Condron, 2009) og læringsevner er ulikt fordelt fra naturens side. Dermed, på grunn av faktorer utenfor deres egen kontroll, vil noen måtte bruke uforholdsmessig mye mer tid enn andre på informasjonsinnhenting for å kunne ta moralske valg. Dette kan føre til relativt store forskjeller i subjektiv velferd, gitt at det er en psykologisk kostnad forbundet med informasjonsinnhenting og læring. Og det er tvilsomt – men ikke utenkelig – at moralprinsipper som medfører stor ulikhet i velferd, uten at denne ulikheten er noens ansvar, er spesielt attraktive fra eksempelvis et rettferdighetsperspektiv (Cohen, 1989; Arneson, 1989).

7. Utfordring 3: Inaktivitet er også et valg

En konsekvens av det epistemiske ansvarsprinsippet, ifølge Ekeli, er at borgere har en moralsk plikt til å ikke avlegge stemme hvis de mangler relevant politisk kunnskap. Det Ekeli imidlertid unnlater å problematisere er at det å *ikke* stemme også kan betraktes som et valg. Det er et velkjent fenomen at sofaveligere i betydelig grad påvirker valgresultater, noe som av mange oppleves som spesielt problematisk fordi preferansene til mer beskjedne sosioøkonomiske grupperinger blir underrepresentert i utformingen av politikk (Hansford & Gomez, 2010).

Ekeli stiller epistemiske krav til konsekvenser av valg nettopp fordi de kan ha betydelig påvirkning for andre menneskers livsmuligheter. Men som påpekt kan politisk inaktivitet potensielt ha like stor påvirkning. Derfor virker det rimelig at det stilles epistemiske krav også til politisk inaktivitet. Det å la være å stemme, gitt at man ikke oppfyller bestemte epistemiske krav, bryter vel som mye med respekt- og verdighetsidealene, gitt Ekelis postulering at «en beslutningstager som er forsettlig eller uaktsomt uvitende eller dårlig informert om hvordan andre personer kan berøres eller rammes av ens beslutninger, er en beslutningstager som ikke behandler andre med respekt.» (Ekeli, 2019, s. 159). Det er mulig at det å la være å stemme har mindre sannsynlighet for å påvirke utfallet av politiske valg sammenlignet med å avlegge stemme, men ifølge Ekeli kan en beslutnings klanderverdighet «være uavhengig av hvor sannsynlig det er at beslutningen vil påføre andre skade» (s. 57).

Gitt at inaktivitet – ikke bare innenfor politikkområdet, men også på de fleste andre arenaer hvor vår adferd i betydelig grad kan påvirke andre mennesker (det epistemiske ansvarsprinsippets anvendelsesområder) – vel så mye kan berøre andre mennesker som aktivitet, virker det urimelig å konkludere at det å avstå fra å avlegge stemme, gitt ikke-tilfredsstillende (uakseptabel) politisk kunnskap, er mer moralsk enn det å avlegge stemme.

8. Utfordring 4: Et individs stemme har ingen effekt, og ansvarsprinsippet er derfor irrelevant

I dette siste avsnittet hevder vi at selv om du godtar det epistemiske ansvarsprinsippet, betyr ikke det at enkeltvelgere har et ansvar for å skaffe seg kunnskap om politiske spørsmål. Argumentet er enkelt: Det er ekstremt usannsynlig at et enkelt individs stemme påvirker noe som helst – sannsynligheten for at én persons stemme utgjør en forskjell er så marginal at den for alle praktiske formål kan ignoreres. Dette leder til det såkalte «stemmeparadokset»: hvorfor stemmer folk når sannsynligheten for at én enkelt stemme skal påvirke mandatfordelingen er tilnærmet lik null? (Downs, 1957; for en oversikt, se Brennan, 2016b).¹⁰ 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.

Ekeli ser ut til å være klar over denne bekymringen. Etter å ha presentert det epistemiske ansvarsprinsippet, poengterer han at en beslutnings klanderverdighet ikke nødvendigvis avhenger av hvor stor sannsynligheten er for at den påfører andre skade (s. 157–158). Det virker rimelig å anta at han poengterer dette nettopp fordi han vet at det er ekstremt usannsynlig at det å avgi en enkelt stemme, vil ha noen som helst påvirkning på utfallet av poli-

10. Dette er annerledes Condorcets paradoks – som tilsier at kollektive preferanser kan være sykliske, selv om preferansene til enkeltvelgere ikke er sykliske (Niemi & Wright, 1987). Det er åpenbart at Condorcets paradoks kan være relevant for om vi som enkeltindivider (eller som et kollektiv) har ansvar for utformingen av politikk, men det faller utenfor omfanget av denne artikkelen å diskutere dette mer utfyllende.

tiske valg. Ekeli presenterer følgende tankeeksperiment, som er ment å etablere at det er mulig å være klanderverdig selv om det er ekstremt lite sannsynlig at handling fører til skade:

A har ti revolvere, og disse har revolvertønner som rommer en million kuler hver. A putter en kule i tønningen til en av revolverne og spinner tønningen rundt. A tar på seg bind for øynene og plukker opp en av de ti revolverne uten å vite hvilken av dem kula befinner seg i. A spinner revolvertønningen rundt og avfyrer et skudd mot Bs hode. I denne situasjonen er det en ekstremt lav sannsynlighet for at A vil ta livet av B, men risikoen A påfører B er likevel moralsk sett urimelig eller uakseptabel. As beslutning om å spille russisk rulett med Bs liv er klart klanderverdig fra et etisk synspunkt på grunn av As sinnelag og kunnskap om hva som kan gå galt, uavhengig av sannsynligheten for at As beslutning vil ta livet av B. A har et subjektivt ansvar for sin beslutning eller handlemåte selv om sjansen for å skade B er ubetydelig eller forsvinnende liten. (Ekeli, 2019, s. 158)

Vi tror dette eksemplet mislykkes. Det er ment å fremprovosere intuisjonen at det er forkastelig av A å spille russisk rulett på denne måten. Mange deler helt sikkert dette synet, men det skyldes etter vår mening irrelevante trekk ved eksempelet. Ekelis eksempel trigger assosiasjoner relatert til skuddveksling, gangstere, drap og ondskap. Selvfølgelig vil de fleste synes det er «urimelig» å skyte mot en annen uten noe som helst formål! For å illustrere hvordan eksempelet forvrenger heller enn å klargjøre, vurder følgende analoge situasjon, som *ikke* utløser samme følelse av urett eller klanderverdighet:

A er i ferd med å hente sin 9 år gamle datter på skolen for å kjøre henne til en musikktime. A vet at mye kan skje under bilturen (for eksempel er det mulig, selv om det er ekstremt usannsynlig, at datteren plutselig skal skrike i bilen, som igjen vil gjøre A ufokuserert, med det resultat at bilen skader noen – det er kanskje en 1/10.000.000 sjanse for at noe sånt vil skje). Det er likevel ikke klanderverdig av A å kjøre datteren sin til musikktime.¹¹

Hvis du som oss reagerer forskjellig på dette eksempelet sammenlignet med revolvereksempelet, og samtykker i at det ikke fremprovoserer samme moralske fordømmelse, undergraves revolvereksempelet. Det man da må diskutere er hvorvidt det å avlegge stemme ved valg ligner mer på det unike og spesialdesignede revolvereksempelet, enn på de talløse andre eksemplene som ikke framprovoserer samme moralske fordømmelse. Vi tror svaret er ganske åpenbart: Det å avlegge stemme fremprovoserer ikke mentale bilder av gangstere, ondskap og drap – det er ofte en beundringsverdig hensikt bak denne aktiviteten: noen tror de gjør en borgerplikt, andre igjen ønsker å gjøre verden til et bedre sted, etc. Med andre ord, *hensikten* bak våre handlinger er relevant når vi evaluerer klanderverdighet opp mot risiko for skade (noe Ekeli selvfølgelig er klar over).

Konklusjonen vi derfor lander på er at Ekelis svar på vår innvending mislykkes. Ifølge det epistemiske ansvarsprinsippet utløses epistemiske krav kun i tilfeller hvor valg kan skade andre, men det er nærmest utenkelig at enkeltindividers stemmegivning påvirker noe som helst, og derfor følger det ikke at vi plikter å innhente informasjon om hvordan vår stemmegivning kan påvirke andre.

Ekeli kan komme med følgende respons: Det følger ikke noe individuelt ansvar fra det epistemiske ansvarsprinsippet (han sier seg med andre ord enig); det som følger er et kollektivt ansvar. I definisjonen av prinsippet poengterer han at epistemiske plikter utløses hvis vi enten alene eller *sammen med andre* (vår utheving) fatter beslutninger som kan berøre andre. Som svar på denne responsen, noter først at Ekelis artikkel nesten utelukkende setter

11. Hvis bilkjøring gjør deg ukomfortabel, gjør om eksempelet slik at A er på en sykkel i stedet: det forandrer ingenting. Nær sagt alle våre aktiviteter, selv å gå for å hente barna, innebærer en viss sannsynlighet for at andre mennesker kan komme til skade.

søkelys på enkeltpersoners ansvar. La oss likevel i veldedighetens ånd sette dette fortolkningsproblemet til side. Uavhengig av om dette kollektive perspektivet er en rimelig lesning av originalteksten, er det et urimelig syn.

For å illustrere, la oss kalle den kollektive enheten for «Bob». Bob er et abstrakt objekt, en samling på 3 756 400 (stemmeberettigede) individer. Merk at Bob derfor ikke er et menneske, har ikke en alder, stemmer ikke og kan heller ikke lese eller lære noe. Bob er ikke statsborger i noe land. Dette gjør det allerede veldig vanskelig å se hvordan Bob kan ha et ansvar for å tilegne seg kunnskap om politiske spørsmål. Ekeli adresserer ikke denne (og lignende) type utfordringer (fordi hele artikkelen, med unntak av et par setninger, setter søkelys på enkeltpersoner og deres ansvar).

Denne konklusjonen kan ved første øyekast virke urimelig og noe surmulen. Vi ønsker derfor å poengtere at såkalt kollektiv «agency» («collective agency») er ekstremt omstridt både på tvers av og innenfor ulike fagdisipliner. Vi er milevis unna konsensus og det er derfor Ekelis jobb – hvis han ønsker å appellere til det kollektive – å utmeisle mer presist hva han mener. Er kollektive enheter av typen *sui generis*, altså noe utover medlemmene, som for eksempel Tollefsen (2002) argumenterer for? Det er mulig at Ekeli vil bygge på den type syn vi finner i Bratman (1992) og mange andre. Videre er også en stor debatt om kollektivt ansvar, og igjen vil enhver tilstrekkelig redegjørelse måtte diskutere litteraturen omkring dette temaet. Virker det rimelig å tilskrive kollektive enheter (moralsk) ansvar? Igjen er juryen mildest sagt ute, og vi er langt unna noe som helst konsensus.¹²

Hvis kjernen i Ekelis argumentasjon egentlig angår enheter som Bob, skylder han oss i det minste en redegjørelse for hva disse kollektive enhetene er for noe, for hvordan de kan ha ansvar, og om kantianske respekt- og verdighetsprinsipper berører kollektiver i samme grad som enkeltindivider. Det finnes interessante diskusjoner omkring dette og lignende spørsmål i litteraturen om kollektivt ansvar vi refererte til ovenfor, og det er et åpent spørsmål om Ekelis posisjon er forenelig med noen av dem. For ordenhets skyld ønsker vi å poengtere at vi ikke tror Ekeli ønsker å appellere til kollektivt ansvar, men det er altså en mulig respons på utfordringen vi nå diskuterer, at én persons stemme for alle praktiske formål er betydningsløs.

9. Konklusjon

Formålet med denne artikkelen har vært å formulere noen spredte tanker omkring ignoranseinnvendingen mot demokratiet, samt mer spesifikt å diskutere Ekelis versjon av den. Vår overordnede konklusjon er at selv om ignoranseinnvendingen har vært sentral i demokratidebatten, er den fortsatt dårlig utarbeidet. Det er fremdeles et åpent spørsmål hva innvendingen mer presist innebærer, samt hvilke konsekvenser den har for demokrati og epistokrati som styreform.

Det slår oss som åpenbart at det er behov for en dyptpløyende og kritisk utredning av begrunnelsen for demokrati. Å behandle demokratiet med silkehansker er akademisk lathet og utgjør en bjørnetjeneste for oss alle. Det er en form for anti-intellektuell dogmatisme som er lite attraktivt. Få historiske prosesser har en «endestasjon», og det er hverken mer eller mindre sannsynlig at demokratiet er styreformenes endestasjon, som at kapitalismen er økonomienes endestasjon. Nettopp derfor er vi veldig på linje med «ånden» i både Ekelis og Brennans arbeider.

12. Se Miller og Makela (2005) for et argument mot kollektivt ansvar. Mer generelt, se Schweikard og Schmid (2013): avsnitt 2.2.

Litteratur

- Achen, C. H. (1975). Mass political attitudes and the survey response. *American Political Science Review*, 69(04), 1218–1231. <https://doi.org/10.2307/1955282>
- Achen, C. H. & Bartels, L. M. (2016). *Democracy for realists: Why elections do not produce responsive government*. Princeton, N.J: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400882731>
- Arneson, R. (1989). Equality and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophical Studies* 56(1), 77–93. <https://doi.org/10.1007/bf00646210>
- Benditt, T. M. (2008). Why Respect Matters. *The Journal of Value Inquiry* 42,487–496. <https://doi.org/10.1007/s10790-008-9137-5>
- Braddock, M. (2013). Defusing the demandingness objection: Unreliable intuitions. *Journal of Social Philosophy*, 44, 169–191. <https://doi.org/10.1111/josp.12018>
- Bratman, M. E. (1992). Shared cooperative activity. *Philosophical Review*, 101(2), 327–341. <https://doi.org/10.2307/2185537>
- Brennan, J. (2016a). *Against Democracy*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Brennan, J. (2016b). The Ethics and Rationality of Voting. *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/voting/>
- Cohen, G. A. (1989). On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, 99(4), 906–944. <https://doi.org/10.1086/293126>
- Condron, D. J. (2009). Social Class, School and Non-School Environments, and Black/White Inequalities in Children’s Learning. *American Sociological Review* 74, 685–708. <https://doi.org/10.1177/000312240907400501>
- Converse, P. E. (1964). The Nature of Belief Systems in Mass Publics. I D. E. Apter (Red.), *Ideology and Discontent*, 206–261. New York: Free Press.
- Converse, P. E. (1970). Attitudes and non-attitudes: Continuation of a dialogue. In E. R. Tufté (Red.), *The quantitative analysis of social problems*, 168–189. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Darwall, S. (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88(1), 36–49. <https://doi.org/10.1086/292054>
- Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper and Row.
- Ekeli, K. (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>
- Feinberg, J. (1970). The Nature and Value of Rights. *Journal of Value Inquiry*, 4, 243–257. <https://doi.org/10.1007/bf00137935>
- Freeder, S., Lenz, G. S. & Turney, S. (2019). The Importance of Knowing «What Goes with What»: Reinterpreting the Evidence on Policy Attitude Stability. *The Journal of Politics*, 81(1), 274–290. <https://doi.org/10.1086/700005>
- Hansford, T. & Gomez, B. (2010). Estimating the Effects of Voter Turnout. *American Political Science Review*, 104(2), 268–288. <https://doi.org/10.1017/s0003055410000109>
- Hudson, S. D. (1986). *Human Character and Morality: Reflections from the History of Ideas*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Joyce, R. (2016). Moral Anti-Realism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-anti-realism/>
- Miller, S. & Makela, P. (2005). The collectivist approach to collective moral responsibility. *Metaphilosophy* 36(5), 634–651. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2005.00397.x>
- Niemi, R. G. & Wright, J. R. (1987). Voting cycles and the structure of individual preferences. *Social Choice and Welfare*, 4(3), 173–183. <https://doi.org/10.1007/bf00433943>
- Schweikard, D. P. & Schmid, H. B. (2013). Collective Intentionality. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer Edition), Edward N. Zalta (Red.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality>
- Tollefsen, D. (2002). Organizations as true believers. *Journal of Social Philosophy*, 33(3), 395–410. <https://doi.org/10.1111/0047-2786.00149>
- van Ham, C., Thomassen, J., Andeweg, R. & Aarts, K. (Red.) (2017). *Myth and reality of the legitimacy crisis: Explaining trends and cross-national differences in established democracies*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198793717.001.0001>