

Abstract

In this master thesis the subject of religion and religious subjects is considered. Religion today is, despite what social scientists thought would be the case, still a very central part of the life of many modern westerners. In a danish context for example there are more than ten different kinds of free churches, and the state church of Denmark alone has 76% of the population as members. Many of these are of course what we call “culture christians”, and are not necessarily people who has actively chosen this religion, but it goes to show that religion is still a part, and for many people a central part, of our lives today.

The working assumption of the thesis is, that people engaging in religion have one of at least two different approaches. Religion basically consists of what we call religious *content* (or alternatively - theory), which is the philosophy, world view and norms of the religion along with more of the same sort, and *-practices* which is the practical expression of the religion. Traditional christian practices are services on sundays, devotionals, tithing and charity. Relative to which approach the subject takes to these, the religious content and practices are either seen as a possibility, or as a representation of truth. And according to how the religion is categorised, specific actions are required of the subject in his/her engagement.

The first approach is called the *economic religiosity*. Here the religion may be conceived as being a representation of truth, but practices deduced from that truth are only relevant so far as, the action it demands produces desired outcomes relative to the subjects needs, tastes and preferences. Charity work may be valuable in the situation where the subject wants positive lines on the resume, or tithing make sense from the principle of “give and it shall be given unto you”. The value or imperativeness of the religious contents and practices, are relative to what the subject desires, and his/her (religious) satisfaction is central.

In the idealistic religiosity, which is the second approach, religious content is seen as objective truth, and the practices follow from this truth by a kind of necessity. When subjects inhabiting this approach, engage in religion and religious activities, they do so, because it is their duty. The religion demands it, because of its true nature. The value of the religious content and practices in this view, are in no way relative to what it produces and how consistent it is, with the tastes and preferences of the subject. On the contrary, its value is internal because of its true nature, and the value of the subjects actions are in fact judged by it.

These two approaches to religion can be found in Kants *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, and exemplified in Rational Choice Theory of Religion. In *Groundwork* the distinction between hypothetical and categorical imperatives, represent the economic and idealistic approaches respectively. The subjects goal, or reason of engagement in the religion, are either demanded by a hypothetical or categorical imperative that seeks, in the first case to give actions relative to any goal that the subject might desire, and in the second case, universal goals that any rational man, insofar as he wants to do the right thing, shall do. Rational Choice Theory of Religion do not have any equivalent theories that corresponds to the categorical imperative. What it does is, interpret any religious activity as a rational choice, regarding maximization of satisfaction across all wants relative to subjective tastes and preferences. Not unlike what is described as an economic approach to religiosity.

This thesis is a an explorative view on these to approaches, a reading of them from *Groundwork* and exemplified by rational choice theory of religion. The approaches, are explained as two different kinds of rationality, their internal structures explored and both approaches discussed and criticized with the two theories. The result is a master thesis concerning religious philosophy and ethics regarding personal engagement with religion, religious practices and organisations.

Indholdsfortegnelse

Abstract	1
Indholdsfortegnelse	3
Indledning	5
0.1 Problemfelt og -formulering	7
0.2 Teoretisk udgangspunkt	7
0.3 Disposition	9
Kapitel 1. - introduktion til teorierne	11
Første del - Rational Choice Theory of Religion	11
1.1 Introduktion	11
1.2 Fra RCT til RCTR	12
1.3 RCTRs grundbegreber	13
1.3.1 Dualiteten	13
1.3.2 Udvekslingen	13
1.3.3 Kapitalen	14
1.3.4 Maksimeringen	14
1.3.5 Konkurrencen	15
Anden del - Grundlæggelse af Sædernes Metafysik	16
1.4 Introduktion	16
1.5 Fornuften	16
1.5.1 Fornuften og moralfilosofien	17
1.5.2 Fornuftens kapacitet	18
1.5.3 Frihed, vilje og fornuft	18
1.6 Moralfilosofiens mål og udgangspunkt	19
Overgang til analysen af religiøs rationalitet	20
Kap 2. - Religiøs Rationalitet	21
2.1 Handlingslovenes objektive karakter	21
2.1.1 Imperativer	21
2.1 To definitioner af rationalitet	24
2.1.1 Kants rationalitet	24
3.1.2 Rationaliteten i RCTR	25
3.1.3 Sammenligning af definitionerne	27
Kap 3. - Økonomisk religiøsitet	29

3.1 Religiøs kapital, -produktion og -tilfredsstillelse	29
3.1.1 Religiøs produktion	30
3.1.2 Religiøs Kapital	31
3.1.3 Religiøs praksis som investering og produktion	32
3.1.4 Religiøs tilfredsstillelse	32
3.2 Hypotetiske imperativer	33
3.2.1 Problematisk praktiske principper	34
3.2.1.1 Dygtighed og generel uddannelse	34
3.2.2 Asseritoriske praktiske principper	35
3.2.2.1 Erfaring og know how	36
3.2.3 De hypotetiske imperativers rationalitet	36
3.3 Den økonomiske religiøsitetens dilemma	37
3.3.1 Approach - avoidance dilemmaet og de hypotetiske imperativer	38
Afsluttende bemærkninger	40
Kap 4. - Idealistisk religiøsitet	41
4.1 Viljen og fornuften	41
4.1.1 Den gode viljes forrang	42
4.2 Den gode viljes pligthandlinger	43
4.2.1 Pligthandlingens Kategoriske imperativ	44
4.2.2 Det Kategoriske Imperativs rigtighed	45
Afsluttende bemærkninger	47
Kap 5. - Diskussion og kritik	49
Første del - Analogiens mulighed	50
5.1 Den rette handlings yderste årsag	50
5.2 Den almenlovgivende vilje	50
5.3 Formålenes rige	52
5.3.1 Rigets ideelle karakter	53
5.3.2 Medlemsskabets dobbelthed	54
5.3.3 Formålenes værdighed	55
Anden del - Kritik af Kants universelle moral	57
5.4 MacIntyre og moralens fald	58
5.4.1 Moralen som den var	58
5.4.2 Moralitetens universalisering og fald	59
Konklusion	62

Indledning

Religion er på trods af det tyvende århundredes spåede sekularisering, stadig en yderst præsent del, af rigtig mange menneskers liv. Nogen mener endda, mere i dag end tidligere (Stark & Finke 2000 s. 63). Religiøsitet har naturligvis mange udtryk og kommer i mange typer, men i en dansk kontekst er kristendommen stadig den dominerende religion. Med et medlemstal på ca. 76% af befolkningen i folkekirken, foruden en anseelig mængde troende fordelt på ca. ti frikirkelige retninger, der ligger i et mere eller mindre tæt forhold til folkekirken, er det tydeligt¹. Undertegnede er selv vokset op i en sådan frikirke og har været selvstændigt medlem og frivillig i Apostolsk Kirke Aalborg i ti år. Netop den frivillige praksis er en essentiel pointe ved troen, for undersøgelsen i dette speciale. Medlemmet i en kirke er nemlig ikke nødvendigvis blot passiv forbruger af en religiøs gode der stilles til rådighed af præsten, men kan i mange tilfælde selv være med til at forme og konstituere kirken og dens religiøse praksis. Enten ved aktiv deltagelse i udførelsen af gudstjenester, velgørenhed, i menighedsrådet, med økonomiske bidrag blandt meget andet. Det gælder både i folkekirken, der synes at have et stort fokus på frivillighed i denne tid. I medierne, udtaler sognepræster, menighedsrådsformænd og CBS forskere, at frivilligheden er vejen frem for folkekirken². I frikirkerne, der i kraft af deres uafhængighed af staten ikke nyder godt af økonomiske, uddannelses og rammemæssige goder den stiller til rådighed, er frivillighed en direkte nødvendig del af kirkens virke. Frikirken er fuldstændig afhængig af medlemmernes frivillige engagement i kirken og dens praksis, de er dens eksistensgrundlag.

Kirken specifikt og religion generelt kan, i og med engagementet af medlemmerne som frivillig arbejdskraft, og dermed konstituent i kirkens praksis, risikere at blive udsat for en værdimæssig reduktion hos sine medlemmer. Med det skal forstås, at den religiøse praksis bliver et middel til at opnå et andet mål. Det være sig eksempelvis; velgørende arbejde som et middel til opnåelse af positive linjer i CV'et; medlemskab i menighedsrådet som et middel til at opnå magt; eller store økonomiske bidrag til kirkens virke ud fra den bibelske devise; "giv, så skal der gives jer" (Luk 6:38). Værdien af religionen og den religiøse praksis er her reduceret til dens mulighed for individet til at opnå tilfredsstillelse i bred

¹ Jørgen Stenbæk: *Danmark - kirkelige og religiøse forhold* i Den Store Danske, Gyldendal. Hentet 21. maj 2017 fra <http://denstoredanske.dk/index.php?sideId=60973>

² Carsten Haugaard Nielsen: *Lad frivillig-feberen rase i folkekirken* på kristendom.dk. Hentet 21 maj 2017 fra <https://www.kristendom.dk/kommentaren/lad-frivillig-feberen-brede-sig-i-folkekirken>. Tobias Stern Johansen, Nikolaj Krak: *Folkekirken kan vinde millioner med frivillige* i Kristeligt Dagblad. Hentet 21 maj 2017 fra <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/folkekirken-kan-vinde-millioner-med-frivillige>

forstand og i en eller anden udstrækning. Altså et middel til et mål. Overfor denne reduktion, står et mere idealistisk (og måske forældet?) syn på kirken og dens religiøse indhold og praksis. Religionen er her med sine traditioner, idealer og udtryk, af absolut værdi. Dens genstand, i den kristne kirkes tilfælde Gud og bibelen, er en præsentation af sandheden for mennesket. Det er derfor ikke muligt, at vurdere religionens værdi ud fra hvad den opnår eller skaber af muligheder, fordi dens sandhed giver den en absolut værdi. Disse præsentationer repræsenterer to polariserede indstillinger og tilgange, til religiøsitet generelt og kristendom specifikt, som subjekter kan indtage. I den første tilgang er religionen, en *mulighed* for individet til at opnå noget. I den anden, er religionen et udtryk for *sandheden*. Synet på religionens indhold og praksis, hvorvidt og i hvilke tilfælde man bør involvere sig i den, ser følgelig forskellig ud i de to tilgange.

Religionens indhold (forskrifter, filosofi osv.) og praksis, vil i den første indstilling enten være muligheder eller begrænsninger, til opnåelse af individets mål. Religionen er ikke et mål i sig selv, men et redskab til at opnå det man gerne vil, hvad enten det er frelse, selvudvikling eller social anerkendelse. I sin yderste konsekvens, er subjektets religiøsitet en individuel størrelse, bestående af lige præcis de delelementer, der bidrager til opnåelsen af det, som vedkommende vil. En slags religiøs mosaik, bestående af udvalgte fraktioner der tilsammen giver et billede, der viser det individet ønsker at se eller ses som. Helt belejligt kan uønskede dele af religionen vælges fra, så kun de ønskværdige står tilbage og konstituerer individets religiøse praksis og tro. Individets præferencer, smag og følelser, bliver bestemmende for hvad der får lov til at blive en del af individets religiøse overbevisning og praksis.

Hvis en given religion derimod tages som repræsenterende sandheden, og ikke bare en version af den, vil dens genstand have en ganske anden funktion. Dens forskrifter vil modsat den første indstilling, ikke kunne vælges til og fra. Foreskriver religionen en specifik praksis, og udledes denne af en ide om sandheden som religionen repræsenterer, vil den praksis ikke kunne vælges til eller fra efter forgodtbefindende, men har i sig en tvingende nødvendighed, fordi de er udtryk for den sandhed hvorudfra de er udledt. Religionen er bestemmende for individets liv, handlinger og mål, og denne må derfor indrette sin tro og praksis med henblik på dén og ikke omvendt. Når man indtager denne indstilling til en religion, er religionen målet for engagementet i sig selv. Desuden er effekten eller hvad den opnår for individet, her blot sandhedens eventuelle virkning i individet. Hvad individet opnår med sit engagement i religionen, er principielt irrelevant (om end det rent praktisk måtte have en afgørende betydning). Religionen er, hvis den repræsenterer sandheden,

fuldstændig lige værdifuld, uanset om dens effekt er negativ eller positiv med hensyn til individet og dets behov, ønsker eller præferencer.

0.1 Problemfelt og -formulering

I begge tilgange er den religiøse handling resultatet af et rationale. I det første tilfælde et økonomisk rationale, hvor religionen og dens praksis ses som en mulighed, der vurderes ud fra et cost benefit rationale med henblik på individets subjektive behov og ønsker. Den religion og religiøse praksis er god, der opnår eller formår at tilfredsstille de behov og ønsker individet måtte have. I den anden, sigter rationalet til noget højere, til et ideal der ligger uden for individets præferencer, hvis indvirkning, såfremt handlingen skal være rationel, på ingen måde kan have en betydning for vurderingen af hvad der bør gøres. I forhåndenværende speciale tages disse to indstillinger til religion i betragtning.

Specialet arbejder derfor ud fra følgende problemformulering og centrale spørgsmål: **Hvad konstituerer den økonomiske og idealistiske tilgang til religion og hvordan relaterer de sig til religionens indhold og praksis?**

0.2 Teoretisk udgangspunkt

For at besvare problemformuleringen, læses de to indstillinger ud af Kants *Grundlæggelse af Sædernes Metafysik* (fremover blot *Grundlæggelse*) der, i sit forsøg på grundlæggelsen af en sekulær idealistisk moralfilosofi, giver et sprog og system for identificering og undersøgelse af de to indstillinger. *Grundlæggelse* er det primære værk for Kants moralfilosofi der, dens størrelse til trods, er en omfattende størrelse. Det begrænsede sidetal betyder derfor, at værket er så meget desto mere kondenseret og komplekst. Værket forløber sig over tre kapitler. Det første; indeholder en overgang fra en empirisk anskuelse af menneskets erkendelse af etikens fornuft, til en filosofisk. Det vil sige en overgang fra menneskets oplevelse af den, til en teoretisk behandling af hvordan moralen virker. Det andet kapitel er en overgang fra filosofi, der med mennesket i fokus forsøger at bedrive moralfilosofi, til en metafysisk anskuelse af moralen. En overgang til den rene filosofi der uden at give agt på mennesket søger moralens universalitet. Det tredje kapitel tager udgangspunkt i det resultat der opnås i kapitel to, og sporer dens effekt tilbage til menneskets verden, i forhold til hvilken dens begrænsninger og muligheder diskuteres. Problemerne i overgangen behandles til sidst i *Grundlæggelse* og diskuteres som en

overgang til *Kritik af Den Praktiske Fornuft*. Værkets implikationer i forhold til religiøs indstilling, dvs. hvilke syn på religion der kan udledes af moralfilosofien, er specialets primære arbejde. *Grundlæggelse* bruges her til at skabe et solidt filosofisk fundament, dels for identifikationen og begrebsliggørelsen og dels diskussionen af de to tilgange til religion, der kort er skitseret ovenfor.

For at give specialet et praktisk aspekt, sættes Kants filosofi i forhold til Rational Choice Theory of Religion. Denne teori bidrager dels med et praktisk eksempel på dele af filosofien, samt den økonomiske indstilling til religion. Kritikken af RCTR er mangfoldig (Se for eksempel: Bankston 2002, 2003, Nietz & Mueser 1997, Sherkat & Wilson 1995, Spickard 1998). En mangfoldighed som dette speciale fjører til, om end kritikken her ikke er rettet mod metoder eller resultater i RCTR, men mod den tilgang til religion som teorien repræsenterer. Der vil tages en nysgerrig tilgang til RCTR, hvis grundlæggende begreber redegøres for, dels i kapitel ets første del og dels når dens aspekter bringes i spil i undersøgelsen af tilgangenes elementer med Kants begreber. Til at gennemføre dette, trækker jeg blandt andet på Laurence Iannaccone der er en af de primære producenter af teori og litteratur på området, og ifølge Spickard (1998 s. 101) den mest systematiske, hvorfor han er den primære bidrager med teori til redegørelsen af teorien i dette speciale. Ydermere benyttes Stark og Finke og deres værk *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* der er nyere end Iannaccones artikler, og på mange måder er et overblik over de idéer RCTR repræsenterer.

Til sidst tages Alasdair MacIntyres værk *After Virtue* med i betragtning. Denne anvendes til to formål. For det første at kritisere Kants moralfilosofi, som MacIntyre mener fejler med henblik på at give en universel målestok for moralske handlinger. For det andet for blot at give en smag af en tredje indstilling til religiøst indhold og praksis hvis værdi hverken findes i individet eller i universaliteten, men i socialiteten. MacIntyres rolle er derfor ikke afgørende for specialets projekt, men virker som en perspektivering og mulighed for videre arbejde.

Alt dette bakker om specialets fokus, der er religiøse subjekters indstilling og tilgang til deres religion. De religioner der refereres til, er de der mener at repræsentere den absolutte sandhed. I praksis er det dog, som allerede antydnet i indledningen, kristendommen der er det primære fokus. Om end arbejdet principielt kunne omhandle enhver religion, der falder ind under denne kategorisering. Jeg finder at denne specifikation er nødvendig, da der formentlig findes religioner der ikke beskæftiger sig med, eller for dens tilhængere ikke repræsenterer sandheden. Men da projektet her ikke skal beskæftige sig med disse distinktioner, rettes argumentet mod de religioner der gør. Vi siger altså, at; *det gælder for*

religiøse, dersom de beskæftiger sig med religioner der mener at repræsentere en absolut sandhed, at de kan indtage en af mindst to tilgange til religionen.

Specialet kan grundet den underliggende tese der er formuleret her, beskyldes for at være selvforklarende og de øvrige kapitler derfor ligegyldige. Det mener jeg dog ikke er tilfældet, da projektet ikke er at vurdere hvorvidt den ene eller anden tilgang er mest rigtig i forhold til religionens indhold. Var det tilfældet kunne læsningen stoppes her. Det skal derfor indskræpes, at specialets opgave er som formuleret i problemformuleringen, at give en filosofisk forklaring af hvad der konstituerer dem, hvorledes de adskiller sig fra hinanden og hvordan de relaterer sig til religionen.

Fordi der til ideen om en absolut sandhed, er knyttet rigtig og forkert handling relativt til denne sandhed, er dette i lige så høj grad som det er et religionsfilosofisk -, også et etisk projekt. Centralt i moralfilosofi er handlingen, da det er heri det rigtige eller forkerte kommer til syne. Det basale spørgsmål; hvad er det rigtige at gøre? Besvares af teorierne på forskellige måder og fra forskellige synspunkter. I rational choice teorien, er valget selvsagt det centrale. Det er derfor væsentligt, at klarlægge, at valget og handlingen her kategoriseres som det samme. I Kants moralfilosofi, tales der om handlingen der udføres med den gode vilje. I rational *choice* theory of religion, er det selvsagt valget, der er i fokus. På trods af det forskellige fokus, mener jeg at valget og handlingen er sammenlignelige. Kants moralske handlinger udføres af pligt med udgangspunkt i fornuften, der gennem en deliberation søger at gøre det rigtige. I RCTR er valget på samme måde udført på baggrund af en deliberation (om end med udgangspunkt i behovet snarere end fornuften) for at vælge det rigtige. Derfor antager jeg, at valget og handlingen ikke er væsensforskelligt i en sådan udstrækning, at det er nødvendigt at skelne mellem dem andet end i denne korte afklaring. Et tredje begreb der sidestilles med disse to, er den religiøse praksis, der er selve handlingen eller valget, som subjektet står overfor i sin vurdering af hvad der er det rigtige at gøre. Religiøs praksis, er derfor handling med henblik på religionens absolutte karakter.

0.3 Disposition

Specialet er delt op i fem kapitler, der kan deles ind i tre kategorier. Den første, er *redegørende*, og forsøger at give den nødvendige introduktion, til de to primære teorier der benyttes i selve hovedargumentet. Her findes ét kapitel der indeholder en introduktion til RCTR, og et overblik over dens teoretiske ophav og grundbegreber. Samt en introduktion til, de fundamentale dele af *Grundlæggelse* der skal til, for at give et solidt udgangspunkt for den videre læsning.

Den anden er *analyserende*, det er her specialets primære arbejde ligger. Her udspecificeres, begrebsliggøres og eksemplificeres de to tilgange. Der findes her tre kapitler. Det første læser de to tilgange, ud af Kants moralfilosofiske system og viser hvordan tilgangenes mål hhv. idealet og tilfredsstillelsen, repræsenterer hver sin rationalitet. I det andet kapitel redegøres der for den interne struktur i den økonomiske tilgangs rationalitet med RCTR som eksempel. Det tredje kapitel gennemfører samme bevægelse, men med den idealistiske tilgangs rationalitet.

Den tredje kategori er *diskuterende og kritiserende* og indeholder et kapitel i to dele. Den første del er en diskussion af muligheden for specialets forsøg på at udlede en idealistisk religiøsitet af *Grundlæggelse*. Her vil der være en selvkritik, hvori det undersøges hvilke udfordringer og eventuelle udveje der i den analoge læsning af moralfilosofi og idealistisk religiøsitet. I den anden del vil specialets teoretiske ståsted kritiseres med Alasdair MacIntyre.

Kapitel 1. - introduktion til teorierne

Første kapitel tjener tre formål. 1. og dette primært, at redegøre for væsentlige nøglebegreber i de to teorier der agerer udgangspunkt for undersøgelsen af problemfeltet, henholdsvis RCTR og *Grundlæggelse af Sædernes Metafysik*. 2. at bidrage til det samlede billede, ved at inkludere de dele af teorien der ikke vil bruges i resten af opgaven, men som stadig er relevant i forhold til forståelsen af teoriens helhed. Dette betyder 3. at kapitlet vil være genstand for henvisning, der hvor arbejdet med problemformuleringen kræver, at der trækkes på den viden der er repræsenteret her. Følgende skal derfor ikke ses som en fuldstændig redegørelse for teorierne som sådan, men snarere som et delelement af samme der bidrager til den samlede redegørelse, der kan læses ud af specialets helhed. Der vil således her, dels kunne læses grundlæggende begreber der bygges videre på, samt begreber der ikke tages op senere, men som ikke desto mindre er essentielle for det samlede billede af *Grundlæggelse* og RCTR. Desuden skal nævnes at kapitlet udelukkende er af redegørende karakter, uden reference til problemfeltet som det er formuleret i indledningen, hvorfor dens bidrag som formuleret, er begrænset til de tre formål.

Første del - Rational Choice Theory of Religion

1.1 Introduktion

I denne første del gives en introduktion til nøglebegreber samt et kort overblik over teorien, for at give et godt udgangspunkt for det videre arbejde med teorien, samt at vise sammenhængen mellem økonomisk rationalitet og religion, som teorien står for. Formålet med brugen af RCTR, er ikke at vurdere hvordan og hvorvidt den siger noget sandt om verden, men at anvende den som praktisk eksempel på en mulig tilgang man kan tage til religion. De mere tekniske dele af teorien, der har med den rene økonomiske matematik og statistik at gøre, undlader jeg derfor at kommentere på og redegøre for. I stedet vil jeg fokusere på at lade de strukturer og tendenser teorien afdækker og redegør for, eksemplificere hvad man kan kalde økonomisk religiøsitet. En tilgang hvor religionens værdi determineres af i hvilket omfang den opnår et af subjektet ønsket mål, hvad enten det er personlig udvikling, velfærd eller trivsel. Og at den derfor bliver ligegyldig, når eller hvis den ikke gør det.

1.2 Fra RCT til RCTR

Religion er et yndet emne i socialvidenskaberne, og har været udsat for megen kritik og kritisk undersøgelse gennem tiden. Specielt fra midten af 1800 og frem, er religiøsitet af dens kritikere blevet kaldt en døende størrelse og et udtryk for alt andet end positive menneskelige kvaliteter (Iannaccone et al. 1998 s. 373-75). Fra 1980 og frem viste der sig dog en række sociologer, der tog kampen op i et forsøg på at bevise, at evnen til at træffe rationelle valg, og at være tilknyttet en etableret religion, ikke var gensidigt udelukkende. Det blev udgangspunktet for sammenkoblingen af rational choice theory og religion. Her forsøger sociologer, at forklare og beskrive religion, religiøse, religiøs praksis og religiøse organisationer med rational choice terminologi.

Kort fortalt står Rational Choice Theory of Religion på et sociologisk, det vil sige primært økonomisk og empirisk grundlag i teorierne om religiøse individer og -organisationer (Iannaccone 1992, 1991). Det bliver derfor et empirisk velbegrundet og systematisk synspunkt der, på trods af en stærk reduktiv tendens, ser ud til at formå at bygge en sammenhængende teori der beskriver hvordan og hvorfor mennesker vælger deres religion og religiøse organisation for udførelsen af samme. Det bygger dog alt sammen på en antagelse om, at det syn på religion og religiøse der ifølge denne gruppe af sociologer og økonomer har hersket tidligere (at religion er døende og religiøse irrationelle), ikke er gældende.

Med udgangspunkt i empiri fra en mængde undersøgelser, drager Iannaccone et al. konklusionerne: 1. at religiøse individer har normale personligheder. Det vil sige, ikke bare er det ifølge disse undersøgelser ikke sandt, at religiøsitet er udtryk for psykopatologier, undersøgelser viser ovenikøbet, at de der bliver diagnosticerede med psykiske lidelser, er *mindre* tilbøjelige til at deltage i religiøs praksis (Iannaccone et al. 1998 s. 377) 2. at religiøses sociale indlejring, opvækst og så videre, ikke påvirker deres evne til at tænke selvstændigt og rationelt i en negativ retning. Når religiøse ofrer tid og ressourcer på deres religion, skyldes det ikke at de er ude af stand til at se de negative effekter religionen måtte have på dem, dens inkonsistens eller at religionens udfordringer disse af de sociale normer. (Iannaccone et al. 1998 s. 377-79) 3. derimod er religiøse ganske udmærket i stand til lave cost benefit vurderinger af deres engagement i en given religion og religiøs organisation, tale om det og på baggrund af vurderingen, stoppe engagementet hvis omkostningen bliver højere end (forventet) udbytte. (Iannaccone et al. 1998 s. 379-80) 4. Sidst men ikke mindst konkluderes der, at den påståede udveksling mellem videnskab og religion, at når den ene bliver vægtigere fylder den anden mindre, ikke er (entydigt) korrekt. Undersøgelserne der

trækkes på viser; at kirke medlemskabet er steget fra 1776-1992, i en tid hvor videnskaben har fyldt mere og mere; at der kun er begrænset sammenhæng mellem uddannelsesniveau og engagement i religiøs praksis, samt; at årsagen til at professorer og andre højtuddannede generelt er mindre religiøse, i lige så høj grad kan findes i andre faktorer end deres uddannelsesniveau (Iannaccone et al. 1998 s. 380).

1.3 RCTRs grundbegreber

1.3.1 Dualiteten

Økonomisk tankegang og rationalitet er central i RCTR. Alle aspekter af religion forsøges forstået i en økonomisk analogi, for at give et nyt sprog til at tale om og beskrive religion og religiøse (Iannaccone 1992 s. 124). På baggrund af dette, deles religiøs praksis op i to grundlæggende dele, efterspørgsel og udbud. Det vil sige det enkelte religiøse individ og den religiøse organisation. Individet har nogle behov eller ønsker denne søger at få stillet, og repræsenterer derfor efterspørgselssiden. Organisationen stiller sit indhold og praksis til rådighed for individet eller med andre ord; søger at tilfredsstille efterspørgslen med sin praksis. Religiøse organisationer kan sammenlignes med en sælgere af religiøse varer og repræsenterer derfor udbudssiden.

Der findes desuden en dualitet bestående af en sekulær og religiøs sfære. Individet, der engagerer sig i religiøs aktivitet og organisation, melder sig samtidig ind i en religiøs sfære der står i opposition til en sekulær sfære, denne samtidig er en del af qua sin samfundsmæssige indlejring. De to sfærer er kendetegnet ved mere eller mindre modsatrettede normer og værdier, og står således i vid udstrækning i kontrast til hinanden (Iannaccone 1988 s. 245).

1.3.2 Udvekslingen

Organisationer udgøres af en mængde individer, der har tilsluttet sig organisationens indhold og praksis og dermed køber det der her produceres. Investeringen sker med udgangspunkt i en række ressourcer, tid, økonomi, erfaring, evner og så videre der allokeres med henblik på at maksimere det religiøse udbytte. Udbyttet forstår Iannaccone som religiøst udbytte, der som udbytte i sekulær forstand, har individets tilfredsstillelse som mål (Iannaccone 1990 s. 299). De religiøse varer der opnås ved allokeringen af ressourcer, og som sikrer tilfredsstillelse, indbefatter sikkerhed om frelse, fællesskab med andre, sikkerhed og spirituel oplysning (Iannaccone 1988 s. 259). Fra individets perspektiv er organisationen, som

udbyder af religiøse varer, en mulighed for ved investering af religiøs kapital, at opnå religiøs tilfredsstillelse. Fra organisationens perspektiv er individet følgelig en kunde, der efterspørger en særlig vare, en efterspørgsel organisationen må forholde sig til. Individet er en mulighed for organisationen til at erhverve dennes tilslutning, hvis den ønsker eller formår at imødekomme det behov vedkommende har.

Hele dette system ser Iannaccone fungere inden for en religiøs kontekst, der står overfor et tilsvarende system i en sekulær kontekst. Således at det input der investeres i den religiøse kontekst, er en tilbagetrækning fra en sekulær kontekst og omvendt, en afvigelse eller manglende investering i en religiøs kontekst, er indleven i den sekulære kontekst (Iannaccone 1988 s. 248). Da alle religiøse er i både den ene og den anden sfære, vil den optimale tilfredsstillelse altid være en afvejning af det ene i forhold til det andet. Høj religiøs commitment, betyder lavt sekulært commitment, som man ser det for eksempel hos amish folket i USA.

1.3.3 Kapitalen

Human capital er kvaliteter, evner og færdigheder, der tjener et formål eller bidrager positivt til mennesket selv eller dennes omgivelser. Det er noget der kan bruges positivt. Denne kapital kan bringes i spil og investeres i noget. Som kapital i en produktion investeres i redskaber, lokaler, materialer og så videre, bringes menneskelig kapital i spil for at skabe noget for mennesket selv og dem omkring det (Iannaccone 1990 s. 299).

Det religiøse engagements formål består i at maksimere religiøs tilfredsstillelse. Dette opnås ved en personlig investering af fire slags kapital: 1. **tid** - der indbefatter al den tid der investeres i den religiøse praksis, transporttid, gudstjeneste, personlig andagt osv. 2. **goder** - er blandt andet tiende, de penge der bruges på transport og søndagstøjet 3. **viden** - indbefatter en bred vifte af viden der indbefatter både know how, generel viden, erfaring med og viden om kirkens praksis og konfession samt, religiøse oplevelser og relationer. 4. **adfærd** - handler om hvordan ens handlinger stemmer overens med kirkens normer og fortolkning af den religiøse sandhed. Dette handler altså ikke om kvantitet, men kvalitet og kan måske siges i særdeleshed at være et udtryk for individets tilslutning til kirken, og dennes forståelse af religionen i praksis og dermed en underlæggelse af vedkommendes egne præferencer til fordel for religiøs tilfredsstillelse (Iannaccone 1988 s. 246-47).

1.3.4 Maksimeringen

På efterspørgselssiden af RCTR antager man, at religiøse forbrugere i deres religiøse valg og forbrug, indtager en maksimerende indstilling, hvor omkostningerne for en given religion,

religiøs praksis eller kirkeligt tilhørsforhold måles og vejes i dens omkostninger og udbytte med henblik på at maksimere den religiøse tilfredsstillelse. Det vil sige de omkostninger en religion har, hvad enten det er i forhold til hvilke krav den stiller, hvor lang transporttid der er eller hvor lange gudstjenesterne er, ikke må overstige den tilfredsstillelse man får ud af at deltage (Iannaccone 1992 s. 124, 127-28, 1988 s. 245-47). På samme måde lægger RCTR op til at organisationen søger at maksimere sit medlemstal. Hvis man antager, at en religiøs organisation har en opfattelse af, at den religion den udbyder repræsenterer sandheden, vil den i de fleste tilfælde have en interesse i, at få så mange medlemmer som muligt. Selv hvis den religiøse overbevisning ikke umiddelbart bifalder dette maksime (eksempelvis fordi der kun er et begrænset antal pladser i himlen), er der økonomiske, indflydelses- eller kontinuitets relevante incitamenter, for religiøse udbydere i at gå efter maksimeringsprincippet.

1.3.5 Konkurrencen

De ovenstående punkter leder os til konkurrenceaspektet der opstår når det økonomiske rationale indføres i religionssociologi. Religion er en vare forbrugere kan købe, og producenterne må udbyde varer svarende til den efterspørgsel de oplever fra forbrugerne. Når religionen er en vare, betyder det at investeringen er et aktivt tilvalg, relativt til et oplevet religiøst behov eller ønske om tilfredsstillelse. Parternes, det vil sige pluraliteten af henholdsvis forbrugere på den ene side og producenter på den anden, medfører et religiøst marked hvor den troende kan købe varer til sin religiøse tilfredsstillelse. En efterspørgsel som udbyderne må respondere på, såfremt de ønsker en markedsandel og derfor ligger udbyderne i intern konkurrence om markedsandele. *“A particular religious firm can flourish only if it provides a commodity that is at least as attractive [for forbrugeren] as its competitors’.”* (Iannaccone 1991 s. 158). Og således opstår konkurrencen om forbrugernes opmærksomhed og religiøse kapital på det frie religiøse marked³.

³ I den kontekst, vi befinder os i, er der ikke et fuldstændigt frit religiøst marked, som man ser det i USA. Grundet vores statsreligion og folkekirke, har vi det Iannaccone kalder et reguleret religiøst marked. (Iannaccone 1991 s. 160, Hamberg og Petterson 1994)

Anden del - Grundlæggelse af Sædernes Metafysik

1.4 Introduktion

Kant starter sin moralfilosofi med en afklaring af dens teoretiske placering. Grundlæggende deles filosofien op i to, den empiriske filosofi og den rene filosofi (Kant 1999 s. 31). Empiri beskæftiger sig med det materielle, det som er og fremtræder i verden. Empirien kommer til udtryk i videnskaber der beskæftiger sig med genstande og deres love a posteriori, det vil sige som de fremtræder for os. Det er her etikken findes. Etikken undersøger og beskriver lovene mennesker handler efter, når de handler etisk og *“de betingelser, hvorunder det hyppigt ikke sker”* (Ibid s. 32). Ren filosofi beskæftiger sig med principper a priori, det vil sige ikke som de fremtræder for os i en eller anden orden og lovmæssighed, men i sig selv. Det er her logikken findes i en formel form. Hvor logikkens principper, uafhængigt af empiri og materielle genstande undersøges. Overfor den rene filosofi i formel form der beskæftiger sig med generelle principper, står metafysikken der *begrænser sig til bestemte forstandsgenstande*. Disse genstande er enten angående mennesket i en sædernes metafysik, eller det fysiske i naturens metafysik⁴. I den sidstnævnte findes fag som teoretisk matematik og fysik der, uafhængigt af fysiske objekter, undersøger de specifikke principper der gælder for det ene eller det andet felt. Sædernes metafysik der er fokus her, beskæftiger sig med de principper der ligger til grund for moraliteten (Ibid s. 32).

1.5 Fornuften

Med naturvidenskaben som eksempel, kan man tale om materiel og formel fornuft. naturvidenskab kommer i en praktisk og teoretisk del, hvor den ene vil være fokuseret på, hvordan tingene rent faktisk sker, og hvordan lovene kommer til udtryk i tingene som de udfolder sig. Den anden vil beskæftige sig med principper for alt det der er. Den første hører

⁴ Sædelighed kan ifølge oversætteren af *Grundlæggelse* Tom Bøgeskov betegnes som “[...] *helheden af de principper, regler og love, som regulerer (eller bør regulere) det menneskelige samkvem og er bestemmende for det etiske liv - sædeligheden - som det udspiller sig i fællesskabet, i samfundet (bostedet)*. (Kant 1999 s. 25). Definitionen som den ses i *Den Store Danske*, lægger særlig vægt på sædelighedens idealitet (Niels Thomassen: sædelighed i *Den Store Danske*, Gyldendal. Hentet 26. maj 2017 fra <http://denstoredanske.dk/index.php?sideId=168640>). Ved læsningen af *Grundlæggelse* er det tydeligt, at netop sædelighedens idealitet, er hvad der giver den sin foreskrivende karakter.

til i den materielle fornuft der beskæftiger sig med det materielle, den sidste svarer til den formelle fornuft. Fornuften er, når den beskæftiger sig med det formelle niveau, uanset om det er i forhold til naturens- eller sædernes (etikens) metafysik, rensat for al empiri og derfor kalder Kant denne fornuft, for den *rene fornuft* (Kant 1999 s. 33). Fornuft der er afhængig af, eller relativ til, faktiske ting i verden kan man kalde relativ fornuft.

Det der adskiller fornuftsvæsener, mennesker her medregnet, fra alt andet, er fornuften. Som erkendende fornuftsvæsener er vi begrænset til vores sansers input i erkendelsen af verden. Der er derfor altid noget andet end det vi ser, noget mere (Ibid s. 118). Dette mere der er de generelle love der er for verden (fysiske og moralske), kan vi ikke erkende kun forstå eller tilgå via fornuften. Denne dualitet er udgangspunktet for distinktionen mellem sanseverdenen, der er kendetegnet ved pluralitet i udtryk fordi mennesker sanser forskelligt, og fornuftsverdenen der er udgjort af de generelle principper for alt hvad der er i sanseverdenen. Med det skal forstås at fornuften enten, med den relative fornuft, angår lovmæssigheder ved ting i sanseverdenen, hvorfor de gør som de gør og hvordan de skal gøre (i henhold til den lov de er underlagt). Eller med den rene fornuft beskæftiger sig med "*selve forstands- og fornuftsformerne og tænkningens almene regler i det hele taget*" (Ibid s. 31).

1.5.1 Fornuften og moralfilosofien

Moralfilosofiens opgave er ikke at beskæftige sig med den materielle fornufts love i etikens forstand, da de er relativ til mennesket. En moralfilosof i kantiansk forstand, undersøger de love der kan udledes af den rene fornufts begreber, altså det der er sandt a priori, og ikke henter sin legitimitet i en empirisk verden, men derimod i generelle, objektive principper (Kant 1999 s. 33-34). *Grundlæggelse* har følgelig netop det som mål, at beskæftige sig ikke med det der er godt at gøre, men redegøre for fornuftens principper og love der danner baggrund for den moralske handling, hvis en sådan findes. Den har til formål at "*undersøge en mulig ren viljes idé og principper*" (Ibid s. 36). Fornuftens funktion er undersøgelsen af den *rene* vilje - det vil sige den vilje, der ikke vil andet end det rigtige alene; dennes idé - det den er i sig selv a priori, uafhængigt af vores erkendelse af den; og dens principper - de strukturer, lovmæssigheder og former den kommer i. Deraf følger det at moralfilosofien ikke har mennesket og dets handlinger som mål, men kun sig selv.

Menneskets fornuft er altså i sin rene form upartisk, og tager ikke det partikulære og her-værende i betragtning, men afdækker principper a priori, som der står i indledningen til *Grundlæggelse* (Ibid s. 34). For nemheds skyld og da det primært er denne fornuftsklasse der vil tages i betragtning i arbejdet fremadrettet, vil den fremover blot kaldes fornuft. I de

tilfælde hvor der skal laves en distinktion, som for eksempel ved den praktiske fornuft, vil der blive gjort det hos den klasse der afviger fra den rene fornuft.

1.5.2 Fornuftens kapacitet

Viljen er uløseligt forbundet med fornuften, fordi det er fornuften der, som vi så ovenfor, afdækker principperne for den rette handling. Skal mennesket nu udføre den handling, kræves der at viljen vil det. Det gælder derfor yderligere, at hvis mennesket skal handle efter de a priori principper, så er “[...] *fornuftens bestemmelse at frembringe en vilje, der ikke er et middel for en eller anden hensigt, men en vilje som er god i sig selv.*” (Kant 1999 s. 43). Til det formål er fornuften mere eller mindre hensigtsmæssigt indrettet, fra ét subjekt til et andet. Fornuften er nemlig for Kant ikke er en statisk og ligeligt fordelt størrelse, men som en muskel der kan være mere eller mindre virksom fra sit genetiske udgangspunkt og desuden kan trænes til at udføre sin opgave mere fyldestgørende. Som det ses i følgende citat:

“Vi ser faktisk også, at jo mere en udviklet fornuft dyrker livsnydelsen og lyksaligheden, desto fjernere kommer mennesket fra den sande tilfredshed. Derved opstår der hos mange, og navnlig hos de mest øvede i brugen af fornuften [...] en vis misologi, dvs. had til fornuften.”⁵ (Kant 1999 s. 42).

Vi kan med udgangspunkt heri konkludere, at når fornuften anvendes til at frembringe en vilje der er god for en specifik *hensigt*, det vil sige bliver et middel til at opnå noget andet end den moralske handling, så virker fornuften mod sin egentlige bestemmelse, der er at frembringe en god vilje, hvilket er udtryk for en i en vis udstrækning, uøvet ikke fuldt udviklet fornuft. Idealet er at være et menneske med en ren fornuft, der lever op til sin bestemmelse og følgelig aldrig gør andet end det de moralske principper foreskriver. Hvilket naturligvis er umuligt.

1.5.3 Frihed, vilje og fornuft

Den gode viljes mulighed forudsætter viljens frihed i form af autonomi i forhold til naturnødvendigheder. Frihed er derfor den altoverskyggende forudsætning for, at der overhovedet kan være tale om en god vilje. Frihed er for viljen hvad nødvendigheden er for naturen. Hvor naturnødvendighed er kendetegnet ved heteronomi i sine kausale følgevirkninger, er den frie vilje kendetegnet ved autonomi (Kant 1999 s. 112). *“Jeg hævder*

⁵ Understregninger er tilføjet af undertegnede.

nu, at ethvert væsen, der ikke kan handle anderledes end under ideen om frihed, netop derfor i praktisk henseende virkelig er frit [...].” (Kant 1999 s. 113). Når mennesker som fornuftsvæsener, udfører handlinger med hensyn til et givent mål, konstaterer vi at de har en vilje. Viljen må være fri, fordi den fornuft hvormed viljen kommer til virkning, ikke ville acceptere at være styret i henhold til sine mål af sine drifter (Ibid s. 114). Lige som vi så det ovenfor, er fornuften ikke indrettet til at lede mennesket til opnåelse af tilfredsstillelse, men det rigtige. Med andre ord kan et fornuftsvæsen ikke samtidig fuldstændig styre sig selv med sin fornuft og samtidig være styret af sine drifter. Drifterne kan have en indvirkning, men hvis det var drifterne der tog beslutningerne, og handlingerne derfor var kausale virkninger af vores tilbøjeligheder, og ikke viljens determination ved fornuften, ville det ikke være et fornuftsvæsen. *“Et fornuftsvæsens vilje kan kun være dets egen vilje under ideen om frihed [...].”* (Ibid s. 114). Og derfor må den vilje fornuftsvæsner besidder, være kendetegnet ved at være en fri vilje.

Mennesket tilhører sanseverdenen *“[...] da mennesket ikke skaber sig selv og ikke har erkendt begrebet om sig selv a priori [...].”* (Kant 1999 s. 118) og derfor er tvunget til at erkende sig selv gennem sanserne. Men samtidig har mennesket en idé om noget der ligger ud over det skinbarlige skind og ben, at det også er et subjekt. Et jeg der ligger ud over hvad der kan erfares gennem sanserne. Her i består forstanden der fjører os til en intelligibel verden (Ibid s. 119). Endnu længere end forstanden rækker fornuften, som en egenskab der gør os i stand til at overskride os selv og vores forstand. Det kan den jævnfør dens afdækning af idéer om hvordan tingene hænger sammen, de regler hvorefter alt fungerer selv vores egen forstand. Derfor ser Kant mennesket *“for det første som tilhørende sanseverdenen, hvor det er underlagt naturlove (heteronomi); og for det andet som tilhørende den intelligible verden, hvor det er underlagt love, der er uafhængige af naturen, og ikke er empiriske, men alene er begrundede af fornuften.”* (Ibid s. 120). Og fordi mennesket tilhører denne fornuftsverden, som ikke kan tænkes på anden måde end frit fra sanseverdenen, er mennesket også autonomt fra den. Når fornuftsverdenen ved vores vilje sætter sig igennem i vores handlinger (om end kun principielt), og vi gør ting der ikke er motiveret af vores tilbøjelighed, men er opstået selvstændigt i fornuften handler vi autonomt, og derfor forudsætter fornuftens virke ved den gode vilje menneskets frihed.

1.6 Moralfilosofiens mål og udgangspunkt

Det yderste mål for enhver moralsk handling er mennesket (eller andre fornuftsvæsener) (Kant 1999 s. 87). Da mennesket af natur er fornuftsvæsener, er mennesket fra begyndelsen berettiget til, ikke blot at behandles som et middel, men også som et mål i sig selv. Årsagen

skal findes i at *“Alt hvad der er genstand for tilbøjelighederne har kun betinget værdi [...]”* (Kant 1999 s. 87) fordi deres værdi består i, at de kan tilfredsstille tilbøjeligheder. Hvis tilbøjeligheden eller behovet ikke eksisterede, ville deres genstand ingen værdi have. Tilbøjelighederne selv, mener Kant, heller ingen værdi har, men at de snarere må ønskes væk af ethvert fornuftsvæsen (Ibid), måske fordi de begrænser fornuften i dets virke hen imod at ville det gode. Hvis målet er det gode, og menneskets tilbøjeligheder står i vejen for viljen til det gode, ville det være bedre om tilbøjeligheden og behovet ikke eksisterede og derfor ingen magt havde. De væsener der ingen fornuft har, er af relativ værdi fordi deres mål er relative til deres behov. De vil aldrig være eksponenter for den gode vilje. Fornuftsvæsener derimod, er fra naturen udstyret med evnen til at kunne ville det gode og derfor *“eksisterer [de] som mål i sig selv”* (Kant 1999 s. 87). Hele moralloven og idéen om, at der kan siges at være noget universelt i forhold til hvilket vi har en pligt til at handle på en bestemt måde, uanset egne tilbøjeligheder og behov, baseres altså på menneskets natur som fornuftsvæsener. Det leder til den fjerde version af det kategoriske imperativ; *“Handl således, at du altid tillige behandler menneskeheden, såvel i din egen person som i enhver andens person, som mål, aldrig blot som middel.”* (Kant 1999 s. 88).

Overgang til analysen af religiøs rationalitet

I dette første kapitel er der blevet introduceret til det teoretiske udgangspunkt for specialeets arbejde, ved at give et overblik over og redegørelse af de centrale begreber i de to teorier. Kapitlet har derfor udelukkende haft det forberedende formål, at skabe de nødvendige rammer og fundament for det videre arbejde.

Det er skitseret at der arbejdes med et problemfelt udgjort af to tilgange til religion, religiøst indhold og praksis. En økonomisk, der ligner RCTRs beskrivelse af individers rationale i forbindelse med engagement i religioner og religiøs praksis. Og en idealistisk, der kan læses som en analogi ud af *Grundlæggelse*, fordi dette værk søger at beskrive sædelighedens, det vil sige den etiske praksis' konstituerende element, som en metafysisk størrelse hvorfor sædeligheden bliver et ideal. Fælles for de to tilgange er, at de opererer med et begreb om rationalitet. Den rigtige handling udledes i begge tilfælde ved en vurdering af hvilke midler der adækvat opnår et mål. I det første tilfælde et personligt mål, i det andet et absolut mål. I det følgende kapitel vil der for at kunne skelne mellem de to tilgange og skabe mulighed for det videre arbejde med undersøgelse af deres indre system og funktion, gives definitioner af deres rationalitet, samt en undersøgelse af deres forskelle og ligheder.

Kap 2. - Religiøs Rationalitet

I indledningen foretog vi en distinktion mellem to tilgange til religion. En økonomisk, hvor værdien af religionens indhold og praksis vurderes ud fra, hvad den opnår (hhv. magt, fyldigere CV eller økonomisk velstand) og derfor reduceres til at være middel til et personligt mål, subjektets tilfredsstillelse i bred forstand. Samt en idealistisk, hvor religionens indhold har en værdi i sig selv, fordi dens indhold repræsenterer sandhed og derfor er et mål i sig selv. Disse to tilgange er udtryk for hver deres rationalitet.

Rationalitet generelt er det at vurdere, hvilke midler og handlinger der adækvat opnår et givent mål. Dersom man lykkes i dette, handler man rationelt. Ikke desto mindre er rationaliteten i de to tilgange forskellige. Den ene leder til handlinger der, med udgangspunkt i en idé om en absolut sandhed, er rigtige i sig selv og altså er ideelle handlinger. Den anden foreskriver handlinger, der opnår tilfredsstillelse for subjektet selv, ved at svare til dennes behov og ønsker. Hvad der adskiller de to rationaliteter fra hinanden, er deres specifikke interne struktur af personligt moment, formål og tvingende element. For at kunne redegøre for disse strukturer, er det nødvendigt først at definere de to rationaliteter. Afklare hvad der forener, og adskiller dem i deres umiddelbare forholdene sig til religionen, og dens indhold. Derfor følger her først en generel beskrivelse af rationalets funktion, at udlede handlingslove relativt til mål; dernæst en redegørelse af en kantiansk og RCTR definition af rationalitet. efterfulgt af en sammenligning af de to. Ud fra den generelle undersøgelse i dette kapitel, bliver det muligt at foretage den specifikke, og dybere undersøgelse af de to tilganges rationalitet i de følgende kapitler.

2.1 Handlingslovenes objektive karakter

2.1.1 Imperativer

Alle handlinger, faktiske så vel som principielle, har i sig et tilknyttet maksime der udledes af handlingen, fordi alle handlinger principielt kan ophøjes til almene love. I daglig tale bruger vi det som argument imod uhensigtsmæssige handlinger, når vi siger; prøv at tænk hvis alle gjorde som du! Eller som et retorisk spørgsmål; hvis alle andre gjorde dette uhensigtsmæssige, ville du da også gøre det? Underforstået ligger der i disse forsøg på fornuftigt indgreb i uhensigtsmæssig adfærd, at hvis man forestiller sig en verden, hvor det gjaldt at alle gjorde denne handling, så er det tydeligt at din handling er uhensigtsmæssig.

Maksimer er altså handlingers teoretiske princip der, som en teori, kan agere eksempel og overføres til andre. Det er i al sin simpelhed, grundlæggende denne argumentation der findes i Kants moralfilosofi (i det mindste i første version af det kategorisk imperativ); "*Jeg skal aldrig handle anderledes, end at jeg også kan ville, at min maksime, skal blive en almengyldig lov*". (Kant 1999 s. 51). Med andre ord, er handlingen uhensigtsmæssig, hvis dens maksime idet det principielt ophøjes til almengyldig lov, det vil sige gældende for alle, ikke giver mening. Maksimer kan med udgangspunkt heri siges at være en generalisering af handlingers teoretiske indhold. Muligheden for denne bevægelse findes i Kants fortolkning af filosofiens typer. Hvis man beskæftiger sig med ren filosofi, beskæftiger man sig ikke med de faktiske handlinger, men med handlingers generelle principper, og det er denne distinktion, der gør det muligt at tale om en generalisering af handlingernes principper. Maksimen, er på den måde handlingens teoretiske form uden konkret udtryk, og kun indeholdende principperne for handlingen.

Tages nu maksimen ikke som et *udtryk* for ens handling, men som *forskrift* for ens den, findes kimen til imperativet, der er handlingsmaksimens tvingende element. Man befinder sig her i den situation, at maksimen bliver en slags lov, ens handlinger skal stemme overens med.

"En pligthandlings moralske værdi ligger ikke i det mål, der skal nås med den, men i den maksime ifølge hvilken den er besluttet; den afhænger altså ikke af virkeliggørelsen af handlingens genstand, men blot af princippet for den villen, ifølge hvilket handlingen er udøvet, uanset hvad der måtte være begæringsevnenes genstand." (Kant 1999 s. 48).

Det moralske indhold i citatet, er i første omgang irrelevant, og kun dets strukturelle indhold fokus på nuværende tidspunkt. En handling kan ud fra citatet, beslattes med udgangspunkt i et maksime. Maksimen er i det tilfælde ikke nødvendigvis udledt af en faktisk handling, men kunne lige så vel udledes af en potentiel mulig handling. I den situation, hvor et subjekt handler ud fra et maksime, stiller maksimen et princip op for subjektet, som fordrer en bestemt handling af vedkommende, og derfor agerer som en slags lov. En given handlingens teoretiske indhold, er et generelt princip der foreskriver hvad der må gøres. Man kan derfor kalde maksimers generelle principper for handlingslove. Der er altså til handlinger knyttet love, jævnfør deres maksimer der, når de ophøjes til generelle principper, kan foreskrive handlinger og derfor indeholde et tvingende element.

Subjektet er underlagt dette element i det tilfælde, hvor vedkommende vil handlingen. Viljen er for Kant et helt centralt begreb i beskrivelsen af rationalitet, idet at det

er menneskets; *“evne til at bestemme sig selv for handling i overensstemmelse med forestillingen om visse love”* (Kant 1999 s. 86). Viljen, om den er god eller ej, beskæftiger sig med praktiske principper for opnåelsen af noget, og er i det omfang den lykkes rationel. Rationalitet skal med udgangspunkt i denne forklaring, ikke ses som en egenskab ved mennesket, men som en kvalitet ved viljen, i det omfang den lykkes i at foretage den rigtige handling relativt til et mål. De praktiske principper der afgør viljens rationalitet, dersom den formår at handle i overensstemmelse med dem, udledes altså af mål og bliver handlingslove for viljen såfremt den vil opnå målet (‘mål’ skal i første omgang forstås i bred forstand både som konkrete ønskede mål, men også for eksempel at foretage den rigtige handling i sig selv). Lovene viser hvilken handling der skal til for at komme i mål, og den praktiske fornuft (viljen), vælger de rette handlinger med henblik på opnåelse af samme.

“[... er] viljen ikke i sig selv fuldt ud i overensstemmelse med fornuften (og sådan forholder det sig hos mennesker), så er de handlinger, der objektivt erkendes som nødvendige, subjektivt tilfældige, og en sådan viljes determination i overensstemmelse med objektive love er tvang [...]” (Kant 1999 s. 66)

Da viljen hos mennesket aldrig er fuldstændigt rationelt, det vil sige altid vælger rigtige handlinger med henblik på målet, men også er underlagt følelser, ønsker og behov (tilbøjeligheder) der manipulerer med viljen og gør at vi handler irrationelt, har subjektet ingen indvirkning eller effekt på de handlinger der skal til for at opnå et mål. Det har målet derimod. Handlingerne er objektivt nødvendige, fordi de kræves for at opnå målet, men subjektivt tilfældige, fordi den nødvendige handling ikke nødvendigvis stemmer overens, med hvad vedkommende måtte have lyst til at gøre. Handlingen er ganske simpelt påkrævet relativt til målet, og indeholder derfor et tvingende element (hvis du vil Y skal du gøre X). Derfor, skelner Kant mellem objektive principper, der er de love fornuften afdækker i den rene filosofi og subjektive betingelser der er menneskets menneskelighed i form af behov og ønsker (s. 66). Hvis man forestiller sig at et subjekt skal handle med et givent mål for øje, skal en kvalitet ved princippet for den handling der opnår målet, have et tvingende element til sig. De objektive principper vi med vores fornuft indser, må kunne *tvinge* viljen med et *skal* eller *bør*. Den bliver i så fald et imperativ der foreskriver, hvad der *skal* gøres hvis målet skal nås.

Handlingslovene er imperativer, fordi der ikke nødvendigvis er en overensstemmelse mellem det vi skal gøre for at opnå målet, og vores tilbøjeligheder (Kant 1999 s. 66-67). Det perfekte fornuftsvæsen, ville ikke behøve imperativer, fordi den objektive villen, det der er

det rigtige at ville i denne situation, relativt til målet og det som dette perfekte fornuftsvæsens subjektive vilje vil, er det samme (Kant 1999 s. 67). Men da det, som det er slået fast ovenfor, ikke er tilfældet hos mennesket at viljen kan siges at være *fuldstændig* i overensstemmelse med det der kræves for at opnå dette eller hint, kræves det at fornuften afdækker *imperativer*, der virker determinerende for viljen. For Kant gælder dette naturligvis i særdeleshed når det kommer til at ville det rigtige, der sjældent ikke er i modstrid med menneskets tilbøjeligheder. Imperativer, der har til formål, at tvinge vores vilje til bestemte handlinger, kommer i to slags, hypotetiske- og kategoriske imperativer (Ibid s. 68)⁶. Der vil bringes i spil og afklares i hhv. kapitel tre og fire. Med udgangspunkt i dette overordnede system der viser hvorledes subjekter handler rationelt når de med deres vilje, succesfuldt foretager den handling med hvilken de opnår et givent mål, kan vi skelne mellem to definitioner af rationalitet.

2.1 To definitioner af rationalitet

2.1.1 Kants rationalitet

“Det, der tjener som objektiv grund for viljens selvdetermination, er målet [...] Det, der derimod ligger til grund for muligheden af en handling, hvis virkning er målet, kaldes midlet.

En begærings subjektive grund er drivkraften, den objektive grund for villen motivet [...] Praktiske principper er formelle, når de abstraherer fra alle subjektive mål; de er materielle, når de lægger subjektive mål og følgelig visse drivkræfter til grund.” (Kant 1999 s. 86)

Subjektet vil, når det handler rationalet, determinere sine handlinger ved viljen, relativt til et mål, der helt objektivt foreskriver handlinger man med nødvendighed må udføre såfremt man vil målet. Handlingen, foreskrives af målet som en nødvendighed såfremt man vil målet (hvis du vil Y må du gøre X). Målet henviser altså til en handling (X) der må udføres, hvis og såfremt man ønsker, målet (Y). Derfor er målet den *objektive grund for viljens selvdetermination*, fordi handlingen der skal vælges nødvendigvis følger af målet. Målet forudsætter handlingen. Deri består dens objektivitet, at der ikke er nogen anden vej til Y end gennem X. *“Da det forudsætter fornuft at udlede handlinger af love, så er viljen intet andet end praktisk fornuft.” (Kant 1999 s. 66).* Det vil sige viljens funktion, som praktisk

⁶ Der vil ikke her redegøres for disse, da deres funktion er afgørende i de to tilgange til religion. Deres redegørelse vil derfor i de hypotetiske imperativers tilfælde findes i kapitel 3 og for de kategoriske i kapitel 4.

fornuft, er at foretage en rationel vurdering af, hvad der er det rigtige at gøre, relativt til et givent mål. I Kants moralfilosofi, er et hvilket som helst mål dog ikke adækvat for udførelsen af rigtige handlinger. Den rigtige handling er en der udføres på baggrund af love, hvis værdi ikke er relativt til hvad de måtte opnå for subjektet selv, men som sigter til noget som har en værdi i sig selv, uagtet hvad den opnår. Selv i de tilfælde, hvor målet direkte modarbejder subjektets egne tilbøjeligheder, er handlinger der sigter til disse mål de rigtige (1.6).

Midlet, er noget der *ligger til grund for muligheden* i forbindelse med en handling, altså en mulighedsbetingelse. Man må formode, at midlerne er en mere eller mindre begrænset størrelse relativ til mængden, og kvalitetene af subjektets egenskaber. Følgelig vil det være relativt hvilke handlinger der er mulige, med udgangspunkt i disse begrænsede midler. Man kan med andre ord, kun gøre det der er *muligt* at gøre. Handlingens moralske kvaliteter må derfor skulle forstås som uafhængig af den konkrete handling, og kun determineret af noget andet. Målet tvinger mig til at udføre en given handling inden for mine mulighedsers spænd.

Med udgangspunkt i midlet udleder den praktiske fornuft den, ifølge loven, adækvate handling for opnåelse af målet, hvis lovmæssighed er afdækket af fornuften. Men hvorfor handle overhovedet? Subjektets personlige moment hvis resultat er handling, er en subjektiv *drivkraft* når målet *begæres* af ham. Er man nu ikke draget af målet af subjektive årsager, men kun af objektive grunde, oplever man sig *motiveret*. Distinktionen mellem motivation og drivkraft synes udover at være typologisk også at være kvalitativ. Kant mener at sige at man enten drives frem af sine tilbøjeligheders begær, som et trækdyr der ikke selv bestemmer hvorhen og i hvilket tempo det skal bevæge sig. Eller også oplever subjektet i sig en indre beslutsomhed der ikke er betinget af tilfredsstillelsen i opnåelsen af målet, men af noget andet.

Rationalitet er altså viljens evne til, som en praktisk fornuft, at udlede love for handling relativt til et mål der har værdi i sig selv, og ikke er relativt til subjektets behov og ønsker. Handlingsmulighederne er betinget af de midler personen har til rådighed, og handlingens værdi er derfor ikke bestemt af den selv, eller dens midler, men loven hvorudfra den er udledt og momentet med hvilket den er udført. Handlingen udføres enten på baggrund af en drivkraft, grundet et begær som subjektet nærer til målet, eller ud fra en motivation til at ville målet uafhængigt af, hvad det opnår for vedkommende uanset om det er en velsignelse eller forbandelse for personen selv.

3.1.2 Rationaliteten i RCTR

Som det fremgår af 1.2, er der i RCTR et opgør med en forståelse af religiøse valg som irrationelle. Et opgør med et syn på religiøs aktivitet, som forårsaget af andre betingelser, end individets egen fornuftige ekstrahering af handlingslove, kan man sige med Kant. Religiøse bliver af deres kritikere i yderste konsekvens set som mennesker der drives viljeløst til deres religion og religiøse handlinger af psykopatologier, indoktrinering, hjernevask, idioti, manglende information med videre (Iannaccone et al. 1998 s. 374-77). Modsat ses valget af religion og religiøse handlinger i RCTR, i allerhøjeste grad som en række rationelle valg foretaget af individet i et forsøg på at opnå et mål. Rationale siger Stark og Finke, består i, “[...] *that when faced with choices, humans try to select the most rational or reasonable option. [...] that humans attempt to maximize - to gain the most at the least cost.*” (Stark & Finke 2000 s. 37). Dette objektive cost benefit rationale i henhold til et mål, er dog ikke helt rammende for hvordan mennesket rent faktisk fungerer. Hver dag og hele tiden træffer vi valg, der ikke er foretaget ud fra rent rationale. Langt de fleste valg træffes ud fra en intuitiv tilgang der måske i højere grad er foretaget med udgangspunkt i indskydelser, end egentlig rationel cost benefit analyse (ibid). Det følger dels af at målet sjældent er klart og entydigt det bedste frem for alle de andre, men altid også står i relation til andre ønskelige mål. Ydermere kan forskellige mål være gensidigt udelukkende. Disse to problemer ved individets præferencer, besværliggør det maksimerende rationale der ikke stemmer overens med den rationalitet der rent faktisk finder sted. Derfor foreslår Stark og Finke, at man måske snarere skal forstå rationalet som balance søgende og subjektiv (ibid). Subjekter, mener de, slår sig til tåls med et begrænset niveau af tilfredsstillelse i henhold til ét mål, for også at opnå et begrænset niveau af tilfredsstillelse i henhold til et andet. Ideal situationen er derfor ikke ren maksimering i henhold til ét mål, men et maksimerings ekvilibrium over flere mål. Ud fra denne redegørelse, formuleres følgende princip for menneskets rationale: “*Within the limits of their information and understanding, restricted by available options, guided by their preferences and tastes, humans attempt to make rational choices.*” (Stark & Finke 2000 s. 37).

Rationalitet er, med udgangspunkt i ovenstående redegørelse, at træffe valg ud fra mulige muligheder begrænset af viden og forståelse, relativt til personlig smag og præferencer, med henblik på at maksimere tilfredsstillelse over alle ønskede mål i et ekvilibrium. Hvis en person står overfor et valg mellem to gensidigt udelukkende muligheder i henhold til maksimering af tilfredsstillelse som sådan, er det rationelle, at vælge den mulighed hvorved der opnås et ekvilibrium, det vil sige, hvor tabet af tilfredsstillelse ved

fravælgelsen af A ikke overstiger det der vindes ved at vælge B. Med andre ord kan det rigtige valg, ske på bekostning af noget andet lige så ønsket. Så længe det overordnede niveau af tilfredsstillelse er maksimeret over hele spektret af ønskede mål, i det tilfælde er handlingen rationel, og derfor, relativt til individets tilbøjeligheder, den rigtige.

3.1.3 Sammenligning af definitionerne

Generelt kan det siges om rationalet, at det ikke i sig selv er hverken godt eller skidt, da rationalitet er en egenskab ved noget, i dette tilfælde subjektets vilje. Man handler rationelt i det omfang man vælger adækvate handlinger for opnåelse af et mål med udgangspunkt i forhåndenværende midler. I det, kan den være mere eller mindre succesfuld. Stark og Finke udleder følgende pointer ift. rationelle valg med udgangspunkt i deres definition.

Subjektets muligheder er begrænset til hvad der er muligt at vælge. At træffe rationelle valg, er kun muligt relativt til den information man har omkring alternativerne der skal vælges mellem. Hvis man ikke kender en mulighed kan den ikke være en del af et rationelt valg, ligesom forkert information også gør det umuligt, at vælge objektivt rationelt. Desuden gælder det indlysende, at man ikke kan vælge noget der ikke er en del af valgmulighederne overhovedet. Rationelle handlinger foretages ydermere med udgangspunkt i den forståelse individet har angående hvordan verden hænger sammen og fungerer (dvs. principper, overbevisninger og teorier). Subjektets valgmuligheder fremtræder så at sige kun i subjektets forståelses lys. Disse kan naturligvis være forkerte, men hvorvidt de er det eller ej, er ikke afgørende for valgets rationalitet (Stark & Finke 2000 s. 37-38).

For så vidt, er der ikke direkte uenighed mellem RCTR definitionen af rationalitet og den kantianske definition. Den kantianske definition efterlader i redegørelsen for midlernes rolle i den rationelle handling, rum for den relativisering af handlingens tilstrækkelighed. Den afgørende forskel er, værdien af handlingernes mål. For Kant, har målet eller virkningen af en handling ingen moralsk værdi. *“En pligthandlings moralske værdi ligger ikke i det mål, der skal nås med den, men i den maksime ifølge hvilken den er besluttet [...]”* (Kant 1999 s. 48) Værdien af en handling kommer af loven ud fra- og med henblik på, hvilken handlingen er udført, uafhængigt af hvad den opnår. Med RCTR er det modsatte tilfældet. Her træffes det rigtige valg i den situation, hvor målet opnår tilfredsstillelse af smag og præferencer. *“Preferences and tastes define what it is that the individual finds rewarding or unrewarding.”* (Stark & Finke 2000 s. 38). Det er altså subjektets smag og præferencer, udelukkende subjektive størrelser, der afgør hvad der vælges i sidste ende, når der handles rationelt. Den tager ikke stilling til, hvorvidt det der sigtes til med handlingerne er moralsk, blot at individet evner at opnå målet og derfor handler rationelt.

Dette eksemplificerer de to tilgange til religion og religiøs praksis, der fokuseres på her, og hvori én af deres forskelle består. Med en idealistisk tilgang til religion, er de behov, ønsker og tilbøjeligheder, vedkommende måtte ligge inde med, irrelevant ift. engagementet i religionens praksis og tilslutning til dens indhold. Det afgørende er, at religionen og dens forskrifter, er det rigtige overhovedet. I den økonomiske tilgang er det, som beskrevet ovenfor, individets egne ønsker og mål, der kommer i første række, og handlingernes rigtighed er kun relativt til hvorvidt de medfører den ønskede tilfredsstillelse. Religion og de handlinger som foreskrives, er noget der kan vælges og vrages med henblik på et ekvilibrium der sikrer det maksimale niveau af tilfredsstillelse over alle ønskede mål.

Så vidt er definitionen af de to tilganges rationalitet altså afklaret, og dermed deres udtryk, men endnu ikke deres interne struktur. Hvad der konstituerer rationaliteternes forskellige udtryk, er dels målets og derfor lovenes karakter og deres effekt, det vil sige den fordring deres tvingende element har i forhold til viljen. I de følgende to kapitler skal det derfor vise sig, hvordan de to tilganges handlingers interne struktur af mål, principper og imperativer adskiller sig fra hinanden og hvorfra handlingerne får deres værdi.

Kap 3. - Økonomisk religiøsitet

Ved engagementet i en religions indhold og praksis, som det for eksempel kommer til udtryk ved medlemskabet i en kirke, kan religiøse handlinger foretages som en vurdering af, hvilke handlinger der kræves med henblik på et givent mål. Den religiøse adfærd bliver i så fald udtryk for en rationalitet, der enten vurderer den rigtige handling ud fra, hvad den opnår for subjektet selv, eller ud fra hvorvidt den stemmer overens med religionens indhold, som udtryk for en absolut sandhed, uafhængigt af hvad de måtte opnå. På trods af at deres genstand (religionen) så at sige er det samme, er tilgangenes rationalitet forskellig og følgelig også den religiøse praksis rationale leder til. Her følger en undersøgelse af, hvad vi kalder den økonomiske tilgang, hvor handlingen foretages som en vurdering af hvad der opnår størst mulig tilfredsstillelse over alle ønskede mål.

Kapitlet indeholder først og fremmest et praktisk eksempel på, hvordan religiøst engagement kan forstås i tilgangen. RCTR fortolker, som allerede nævnt i overblik kapitlet, religiøsitet i økonomiske termer, og denne fortolkning gives som udgangspunkt for kapitlets andet afsnit, der er en afdækkelse af rationalitetens interne struktur, som den er formuleret i *Grundlæggelse*. Til sidst eksemplificeres handlingens lovmæssighed i hvad økonomer kalder et *approach - avoidance dilemma* der viser hvilket dilemma den religiøse står i, såfremt vedkommende indtager denne tilgang til sin religion.

3.1 Religiøs kapital, -produktion og -tilfredsstillelse

Centralt i RCTR, og derfor også den økonomiske tilgang til religion, er den økonomiske terminologi, der agerer mulighed for vurdering af religiøse handlingers værdi, ud fra hvad de opnår af tilfredsstillelse og medfører, en række muligheder for fortolkning og analyse af delelementer af religiøsitet generelt, og religiøs praksis specifikt. Det sidste er netop fokus når Iannaccone taler om religiøs produktion. Udgangspunktet for religiøs produktion, finder Iannaccone i teorien omhandlende husholdnings produktionen. I korte træk tager teorien en, hvilken som helst husholdning i betragtning, og sammenligner den ved en ren analogi med en mindre produktionsvirksomhed. Dette greb giver en beskrivelse af de interne processer i husholdningen, der bliver udgangspunkt for undersøgelse. Husholdnings metaforen gør det muligt at betragte og analysere alle de elementer der indgår i en husholdning, hvad enten det er relationer, begivenheder eller måltider i en økonomisk terminologi og logik (Iannaccone 1990 s. 298). Husholdningen betragtes i al sin enkelhed, som en produktion der

producerer ønskede produkter ved at indkøbte materialer bearbejdes i husholdningen, med allerede tilstedeværende evner og redskaber. Dette gælder ved konkrete ting som måltider såvel som abstrakte genstande som afslapning og fritid.

3.1.1 Religiøs produktion

Muligheder og begrænsninger i en produktion i traditionel forstand; de fysiske rammer som økonomi og lokaler, samt arbejdskraftens evner og færdigheder, der på en særlig måde er fokus her, gælder også i husholdnings produktionen hvis produkters kvalitet og kvantitet er relativt til dem. Human capital begrebet er således tæt knyttet til husholdnings metaforen. *“Productive skills enter into analysis of both commercial and household production because people’s skills critically affect the quality and quantity of what they produce. Such skills are just as important in childrearing and home maintenance as in construction and banking.”* (Iannaccone 1990 s. 298). Færdigheder kaldes, som vi så i afsnit 1.3.3, human kapital i forlængelse af human capital teorien. Det vil sige at menneskelige egenskaber og færdigheder svarer til kapital der kan investeres i handlinger for at opnå noget. Når human capital er befordrende for produktionen og kvaliteten af produkterne, siger det sig selv, at hvis den menneskelige kapital i husholdningen øges, det vil sige, hvis de evner individet har både af generelt anvendelige evner samt specifik know how udvides, øges evnen til at producere et bedre produkt. Når produktionen er bedre og kvaliteten af produkterne højere, medfører det en større tilfredsstillelse ved produktet, og der åbnes således for den maksimerende tankegang vi så i rationaliteten i kapitel to. Med øget human kapital, er det muligt at opnå større tilfredsstillelse over alle ønskede mål (Ibid).

Iannaccone bruger begge disse metaforer, til at beskrive menneskets religiøse praksis. Han kalder dem, meget passende, religiøs produktion og religiøs kapital. Når subjektet engagerer sig i en religion og religiøs praksis, forstås det altså som en produktionsproces. Produktionen starter med ‘indkøb’ af religiøse varer eksempelvis ved engagement i den lokale kirke. Om disse siger Iannaccone;

“[Religiøse varer] are not physical goods like cars or computers that can be manufactured, packaged and sold in stores. Nor are they services like haircuts or banking that we have others to do for us. Rather they fall into a third category that economists call ‘household commodities’ [...]” (Iannaccone 1992 s. 125)

Religiøse varer, som husholdningsvarer, er mere eller mindre abstrakte og funktionelle af karakter. Det kan eksempelvis være gudstjenester, personlig andagt eller frivilligt arbejde i

kirken. Disse varer investerer man, som religiøs forbruger i, med henblik på at opnå en eller anden variant af religiøs tilfredsstillelse. Religiøs oplysning, en oplevelse af værdi, meningsfuldhed, frelse eller afhjælpelse af ondskab i verden, alle elementer der er forbundet med noget guddommeligt (Iannaccone 1992 s. 125). Når subjektet derfor beslutter sig for at give sig i kast med eksempelvis frivilligt arbejde i kirken, sker det ud fra et ønske om at omdanne denne vare, som vedkommende investerer i til religiøs tilfredsstillelse. Den religiøse produktion består altså pr. analogi med husholdnings produktionen af tre primære dele. **Indkøbte varer** - bla. involvering i kirkens arbejde, økonomisk bidrag og deltagelse i kirkens praksis; de praktiske elementer **tid og arbejdskraft** - der hvor subjektet bruger tid og energi på deltagelse, frivillighed, personlig andagt osv.; samt **religiøs kapital** - der er en omskrivning af human capital med henblik på religiøst engagement

3.1.2 Religiøs Kapital

Religiøs kapital er, som vi nævnte ovenfor, blot en omskrivning af human capital med fokus på religiøsitet. Kapitalen, og derfor kapaciteten til at skabe et større udbytte af religiøs tilfredsstillelse ved sin involvering, og består af; “[...] *length of membership in a given church; familiarity with its rituals, organization, and doctrine; frequency of attendance; involvement in special church functions or leadership; and scope of church friendships.*” (Iannaccone 1988 s. 253). Disse kvaliteter kategoriserer Iannaccone som religiøs kapital, fordi det er disse primære kvaliteter, der afstedkommer opnåelsen af religiøs tilfredsstillelse, som følge af succesfuld religiøs produktion. Hvis man har gode stærke relationer i en sin kirke, er det mere sandsynligt, at det er rart at være der, at tilhørsforholdet er større, og at det religiøse produkt derfor er bedre, end hvis det ikke var tilfældet. Det samme gælder kendskabet til organisationens praksis, der jo føjer til oplevelsen, og gør udbyttet af den religiøse praksis større. Med andre ord, jo mere af subjektets personlige liv der leves i kirken, desto mere religiøs kapital har vedkommende. Det er klart, at subjektets kendskab til og viden om religionens indhold og praksis, nødvendigvis stiger i takt med at subjektet investerer mere af sine ressourcer af tid, økonomi og evner ind i kirken og at vedkommende på grund dette kendskab og viden forstår at ekstrahere mere religiøs tilfredsstillelse fra sine investeringer, ganske simpelt fordi vedkommende forstår mere af hvad der foregår, kender sproget og så videre.

3.1.3 Religiøs praksis som investering og produktion

Enhver religiøs aktivitet bliver altså i dette syn, en investering i religiøse varer der skal kunne give et afkast i form af religiøs tilfredsstillelse. *“Many religious activities are explicitly ‘marketed’ as a type of personal investment [...] In one way or another virtually every religion promises improved prospects in this life or the next.”* (Iannaccone 1990 s. 299). Med andre ord, når man investerer sin religiøse kapital i religiøse varer følger der et løfte om, at denne deltagelse i praksis ikke kun er en udgift, men er en produktion af tilfredsstillelse ved opnåelsen af et ønsket mål, enten her eller der. Så velgørenhed, tilbedelse, generøsitet og så videre, giver altsammen et afkast der gør produktionen det værd. Dette afkast sker ved investering af religiøs kapital i religionens varer og omsætning af disse i husholdnings produktionen. Religiøs kapital øger kvaliteten af deltagelse i religiøs praksis, det vil sige gør det mere sandsynligt, at man oplever tilfredsstillelse ved- og fortsætter med at deltage i den. Religiøs praksis tager altså form som en akkumulation af religiøs kapital der gør det muligt for subjektet kontinuerligt at investere bedre og få et bedre udbytte i og med sammenhængen mellem kapital, investering og produktion. Den økonomiske rationalitet i denne tilgang til religion ses tydeligt i dette metafor (Ibid s. 299). Når religiøsiteten generelt sættes ind i dette metafor af kapital og produktion, bliver enhver religiøs praksis, hvad enten det er frivillighed eller medlemskab i menighedsrådet, en rationel beslutning så længe den bidrager positivt til subjektets ønskede mål.

3.1.4 Religiøs tilfredsstillelse

Det ligger i produktions- og kapital metaforen, at den religiøse praksis, det der investeres i, kun er eftertragtet såfremt det opnår tilfredsstillelse. Hvorvidt den gør det, er afhængigt af hvad der eftertrages. I 3.1.2 blev det tydeligt, at en given religiøs praksis, her kaldet vare, kun er værdifuld/rationel i det omfang den opfylder et ønsket mål. Engagement i religiøs praksis sker som en vurdering af opfattede muligheder og vurderes ud fra subjektets smag og præferencer. Men hvis en given praksis ikke er en del af subjektets muligheder, enten fordi det ikke opnår et ønsket mål, eller fordi subjektet ganske simpelt ikke ser det som en mulighed, måske på grund af begrænset viden eller forståelse, er valget af varen ganske enkelt ikke rationelt. Frivilligt arbejde kan skabe næstekærlighed eller en følelse af generøsitet, men hvis disse mål ikke er hvad subjektet ønsker, eller hvis de faktisk stemmer overens med vedkommendes smag og præferencer, men han/hun ikke er bekendt med, at

det er muligt at opnå de specifikke mål ved investeringen i den specifikke vare, er den i princippet irrelevant.

Religiøs praksis forstås altså her, som en vare man investerer i med sin tid og sine ressourcer for gennem en produktions process, hvor subjektets egne evner kommer i spil, at producere tilfredsstillelse. Hvad der opnår dette, og følgelig hvilken praksis man skal engagere sig i, er fuldstændig relativ til hvilke personlige kompetencer og præferencer subjektet måtte have, og valget af praksis (eller vare) bliver derfor et spørgsmål om rationel vurdering ud fra omkostninger ved investeringen, over for det eventuelle udbytte der måtte være af produktionen. Således ser den rationelle religiøse praksis ud i den økonomiske terminologi forsynet af RCTR. Med Kant er det muligt, at betragte dette valg ud fra et filosofisk perspektiv for at afdække det ønskede måls fordring af bestemt praksis, og følgelig hvori muligheden og begrænsningen ved denne tilgang til religion består. Samtidig giver det et udgangspunkt for definitionen af den idealistiske tilgang, hvis rationelle handlinger viser sig at række ud over de den økonomiske tilgang foreslår.

3.2 Hypotetiske imperativer

Når det religiøse subjekt udfører en religiøs praksis eller investerer i en vare der udbydes af kirken, sker det som sagt ud fra den rationelle vurdering at denne praksis vil lede vedkommende til et ønsket mål. Betragtes valget som en rationel vurdering og ikke en produktions metafor, bliver det igen relevant at tale om imperativer. I afsnittet 2.1.1 vedrørende imperativer, er det redegjort hvordan et givent mål (Y) fordrer en specifik handling (X). Det gælder, fordi alle handlinger faktisk udførte såvel som mulige, har en teoretisk side, et princip for deres udførelse vi kalder maksimer. Når subjektet udvælger sig et mål, er der specifikke handlingsprincipper der beskriver, hvordan man opnår målet såfremt man handler i overensstemmelse med dem. Det er disse objektive principper for handlinger, vi afdækker med fornuften der bliver imperativer knyttet til målene. Med andre ord, ligger der et tvingende element i investeringen i en religiøs vare. Når subjektet udfører en konkret religiøs praksis sker det som en respons på, eller i overensstemmelse med de objektive principper der er for opnåelsen af den religiøse tilfredsstillelse, som subjektet sigter til ved udførelsen af denne praksis (eller investeringen i denne vare). På den måde, kan den religiøse produktion forstås som udførelsen af handlinger i overensstemmelse med imperativer, der stilles som tvingende for subjektets vilje.

Imperativer, der foreskriver nødvendige handlinger relativt til mål, kommer i to former. Hypotetiske og kategoriske. I dette kapitel tages de hypotetiske imperativer i betragtning, da

det er denne type imperativer der beskæftiger sig med a priori principper og deraf følgende handlinger, hvis værdi er relativt til hvad de opnår. Når subjektet indtager en økonomisk tilgang til sin religiøsitet er det netop hvad der kendetegner de handlinger der udføres, deres værdi er udelukkende relativt til hvad de opnår, både for subjektet selv, men også i en principiel forstand. Hypotetiske imperativer er kendetegnet ved, at vise den *nødvendige* handling der skal til for at opnå et mål. Hvis du gerne vil have magt, skal du i menighedsrådet, eller, kristen praksis medfører personlig trivsel (Kant 1999 s. 68). De er problematiske (som i den første sætning) eller assertoriske (som i den sidste sætning), praktiske principper.

3.2.1 Problematiske praktiske principper

Problematiske praktiske principper, taler om *muligheden* for at opnå et givent mål Y ved handlingen X. Alle handlinger der ligger indenfor et fornuftsvæsens muligheder, kan ses som et muligt mål for en vilje (Kant 1999 s. 69). Hvis det kan gøres, kan det villes. Der findes følgelig ufatteligt mange handlingslove der kan udledes af problematiske praktiske principper, „fordi fornufts væsenets evners rækkevidde er ufatteligt bredt. Det vil sige, der er ufatteligt mange formål vi kan sigte til med vores handlinger som middel og gør det også, uden hensyntagen til hvorvidt det er godt eller skidt i en objektiv forstand (Ibid). De problematiske praktiske principper, foreskriver blot *hvordan* målet opnås ikke om målet *bør* opnås. Derfor kalder Kant også problematiske principper både for *tekniske* imperativer, fordi de bare foreskriver et; *hvordan*, og *dygtigheds* imperativer i det, at de er afhængige af evnernes omfang, og derfor beror på personens dygtighed (Ibid s. 71). Problematiske praktiske principper, i form af tekniske eller dygtigheds imperativer, er ud over at være mangfoldige i antal, også kendetegnet ved stor diversitet, og bliver ved træning, uddannelse og så videre flere og flere.

3.2.1.1 Dygtighed og generel uddannelse

Generel uddannelse er et begreb fra human capital teorien, der henviser til et subjekts evne til at gribe opgaven an på en hensigtsmæssig måde, planlægge, søge information og så videre (Iannaccone 1990 s. 298). Det er viden og færdigheder der gør en i stand til at gå i gang eller vide hvordan man kommer i gang. En slags træning af viljens rationalitet relativt til alle mulige mål (Ibid). Kant skriver om børn, at usikkerheden ift. deres fremtidige virke og hvilke mål de måtte søge at opnå senere livet, gør at forældre lader “ [...] *deres børn lære meget forskelligt, og de dygtiggør dem i brugen af midler til opnåelse af alle mulige vilkårlige*

mål [...]” (Kant 1999 s. 69). Den generelle uddannelse sikrer, at hvad end målet måtte være, er det muligt for personen, at opnå dette mål. Uden hensyn til hvorvidt det er godt eller skidt. Imperativet er altså, med human capital en handlingslov, afdækket af individets generelle uddannelse, og ved udvidelse af subjektets evners brug, sikres størst mulig sikkerhed ift. opnåelse af målet imperativet foreskriver handlinger relativ til.

Tekniske imperativer findes i den situation, hvor der er en direkte sammenhæng mellem det subjektet ønsker at opnå, og den handling der skal til for at opnå dette. Hvis vedkommende eksempelvis gerne vil have magt i beslutninger vedrørende kirkens virke, ved at have en stemme i vigtige beslutninger, kræver det for opnåelsen af det mål, eksempelvis at vedkommende vælges ind i menighedsrådet. Til det, kan vedkommende være mere eller mindre kvalificeret, og der er derfor et dygtighedsaspekt i imperativet, i og med at muligheden for opnåelsen af det mål, øges ved at subjektet så at sige, får flere midler at gøre med. Er handlingen nu ikke givet direkte af målet, er sammenhængen mellem de to mere utydelig, stilles imperativet af den anden type praktiske principper.

3.2.2 Assertoriske praktiske principper

Assertoriske praktiske principper henviser til at det *faktisk* ønskede mål Y, opnås af handlingen X (Kant 1999 s. 69). De assertoriske principper foreskriver ikke bare praktisk-nødvendige handlinger til *mulige* mål, men mulige handlinger til et *nødvendigt* mål (Ibid s. 70). Et sådant nødvendigt mål, kan være personlig trivsel. Langt de fleste mennesker ønsker at trives. Det er faktisk ikke let at forestille sig et menneske, der ikke har et ønske om at trives. Ja, selv i selvmordet, må man antage at det er fordret af en idé om, at den personlige trivsel øges af døden. Om ikke på grund af en tro på efterlivet, så fordi de jordiske lidelser der gør at vedkommende mistrives afbrydes. Det er dog ved disse principper stadig målet, der fordrer handlingen. Derfor kaldes de også *pragmatiske* praktiske principper.

Pragmatiske principper er tæt forbundet med erfaringen og erkendelsen, da handlingen der kræves for opnåelsen af de generelt ønskede mål, hvad enten det er personlig trivsel, lyksalighed eller at undgå smerte, ikke er givet direkte af de pragmatiske praktiske principper, som de var i dygtigheds imperativet (Ibid s.71). I eksemplet ovenfor, skrev vi, at hvis man vil have magt, må man sikre sig en plads i menighedsrådet. Her er midlet givet til målet. I eksemplet med det pragmatiske praktiske princip, er svaret mere vævende, da det ikke er givet, at målet Y (personlig trivsel) følger af handlingen X (kristen praktis). I stedet trækkes der på subjektets tidligere erfaringer med kristendommen, andres empiri på området og kristendommens indhold. Med baggrund heri dannes der, såfremt den indsamlede empiri faktisk vidner om det, en formodning om, at en kristen livsstil er adækvat

for opnåelsen af personlig trivsel (Kant 1999 s. 73). Som sagt, er det dog ikke givet af målet, at det faktisk er tilfældet. Der kunne potentielt sagtens tænkes tilfælde hvor kristen praksis var i direkte modstrid med personlig trivsel, for eksempel i det tilfælde, hvor den faktisk ikke er den bedste måde at nå målet, eller hvor involvering i religionens praksis leder til mistrivsel (stress som følge af frivillig involvering, tvungen udførelse af handlinger mod subjektets vilje og så videre), og således adskiller de pragmatiske og problematiske principper sig fra hinanden.

3.2.2.1 Erfaring og know how

Erfaringens rolle i det hypotetiske imperativs pragmatiske praktiske princip, skaber mulighed for sammenligning med begrebet *specifik uddannelse* fra human capital teorien (Iannaccone 1990 s. 298-99). Evnen til at opnå et specifikt mål relativt til ens behov, er hvad denne kalder specifik uddannelse. Viden der gør subjektet i stand til at løse konkrete opgaver på specifikke måder. Det er erfaring opnået gennem subjektets eget arbejde -, imitation af andres arbejde - og vidensindsamling om hvordan man lykkes i at opnå det ønskede mål. Den specifikke uddannelse kan således også kaldes know how, fordi det med denne viden bliver muligt for subjektet, at vide hvad der er det rigtige at gøre med henblik på opnåelsen af det som kan tilfredsstille vedkommendes smag og præferencer i forhold til alment ønskede mål. Den specifikke uddannelses erfaringsbaserede karakter, og dens mål, der er individets egen tilfredsstillelse specifikt, og ikke generelle færdigheder knyttet til alle mulige singulære mål, kan sammenlignes med *klogskabsrådet* der knytter sig til det pragmatiske praktiske princip. Fordi det pragmatiske princip dårligt kan kaldes hverken en lov eller regel, men snarere et råd eller empirisk funderet forslag til opnåelse af målet.

3.2.3 De hypotetiske imperativers rationalitet

Ikke kun den interne struktur og imperativernes fordring er forskellig, det forekommer rationaliteten også at være. Vi sagde at et subjekt handler rationelt, når handlingen udføres i overensstemmelse med principper. Da principperne er forskellige, må standarden for rationalitets dommen også være det. I den første er viljen rationel i det omfang, hvor den vælger, af fornuften afdækkede principper for opnåelse af målet. Hvis subjektet eksempelvis undlader at stille op til menighedsrådsvalget, men samtidig har et inderligt ønske om opnå den magt vedkommende ville opnå ved medlemskab i samme, handler vedkommende irrationelt. Man kan sige, at rationaliteten beskæftiger sig i det tilfælde med nødvendige handlinger. I det andet tilfælde, hvor handlingen ikke er direkte givet af målet, fordi målet er

af så abstrakt og universel karakter, at den rigtige handling for opnåelse af målet er forskellig fra person til person, fra en tid til en anden og fra kontekst til kontekst, kan rationaliteten ikke forstås binært i samme omfang. Subjektet handler i det tilfælde mere eller mindre rationelt, afhængig dels af mængden af erfaring, men også af i hvor høj grad vedkommende handler ud fra den erfaring han har fra egne og andres tidligere handlinger med henblik på det mål. Irrationaliteten ses der hvor subjektet satser uforholdsmæssigt meget tid og ressourcer på en religiøs praksis, uden at have et tilsvarende empirisk grundlag for at gøre det. Det er derfor ikke en binær distinktion, men en mere graderet vurdering.

Hypotetiske imperativer udledt af assertoriske principper, er mere avancerede fordi dens handling ikke er givet af et konkret mål, men af et mere universelt og generelt ønsket mål, og hvis mulighed kommer til syne med specifik know how relativt til opnåelsen af målet. Imperativer udledt af problematiske principper er af mere generel karakter, fordi handlingen er givet af målet, og det derfor er i subjektets interesse i højere grad at opnå en bred viden om hvordan man opnår ønskelige mål. Denne viden kommer i form af generel uddannelse. Forbindelsen mellem målet og subjektet forekommer, med den første type imperativ klar og tydelig, i det andet tilfælde er forbindelsen mere vævende, en situation der udmærket repræsenterer den situation religiøse subjekter befinder sig i. Inhærent i troen er tvivlen, en tvivl der i den første type rationale kan be- eller afkræftes ved rationel vurdering af mål og middel, men i det andet tilfælde kun fuldstændig kan vurderes med udgangspunkt i egen erfaring. I det følgende bruges approach-avoidance dilemmaet som praktisk beskrivelse af subjektets situation i sin religiøse praksis.

3.3 Den økonomiske religiøsitetens dilemma

Inherent i subjektets tro på at en given religiøs praksis opnår det ønskede mål, ligger der en tvivl om hvorvidt det rent faktisk er tilfældet. Det gælder specielt ved de assertoriske principper, hvor handlingen ikke følger af målet. Tvivlen om troens evne til at opnå målet, medfører hvad man med Iannaccone kan kalde et *approach-avoidance dilemma* (Iannaccone 1992 s. 125). Iannaccone beskriver at dilemmaet opstår fordi individer, i lige så høj grad som de har en interesse i at investere i den rigtige vare, søger at minimere risikoen der ligger i investeringen. Der er noget på spil i involveringen i en religiøs praksis, med human capital terminologi; fordi subjektets begrænsede ressourcer (kapital) investeres i et, men lige så vel kunne være investeret i noget andet. Der er altså en risiko forbundet med investeringen. På trods af denne skarpe formulering forekommer det ikke desto mindre sandt. Det er ikke nødvendigvis givet, at religionen med sit indhold og praksis, som subjektet

i og med engagementet i det, tager på sig, rent faktisk er det sande. I yderste potens er der ingen garanti for den frelse, tilgivelse eller hvad end der nu måtte være det personlige motiv for troen. Derfor er der en grund til at være i tvivl.

Når en forbruger nærmer sig et produkt og overvejer at investere i det, har vedkommende derfor en lige så stor interesse i at undgå at blive snydt, opleve smerte eller misse målet, som han har i at opnå tilfredsstillende produktet lover. Religiøse varer er varer hvis kvalitet, i henhold til hvorvidt og i hvor vid udstrækning de tilfredsstillende det religiøse behov, først kan vurderes efter varen er "købt" så at sige. Som eksempel bruger Iannaccone det scenarie hvor en står over for investeringen i en brugt bil⁷. Kvaliteten af den brugte bil vil vise sig med tiden, og *opleves* i højere grad end en ny bil, hvis kvalitet man i vid udstrækning kan *undersøge* inden købet og på den måde danne sig ret præcist et billede af hvad man får (Iannaccone 1992 s. 125). Man søger altså på den ene side at få stillet et behov via den religiøse vare og har således interessen i at investere i den, men er samtidig bevidst om at der er en risiko forbundet med investeringen, som man er interesseret i at undgå. På den måde ender man i dilemmaet. Som en løsning på dilemmaet, tager man sig sine forholdsregler, søger information fra pålidelige kilder, er tilbageholdende med at kaste sig helt ind i sit religiøse engagement og lignende. De religiøse udbydere derimod, har til opgave at forsøge, at overbevise om deres varers kredibilitet. En kredibilitet de i mange henseender ikke kan garantere (efterliv, mirakler, personlig trivsel), men kun kan henvise til, ved at referere til tidligere eksempler, bibelen eller andet (Ibid s. 125-26). Forbrugeren er derfor i realiteten overladt til sig selv, i sin rationelle vurdering og sit dilemma.

3.3.1 Approach - avoidance dilemmaet og de hypotetiske imperativer

Religiøs praksis er i vid udstrækning kendetegnet ved at være omfattende og mangfoldig. I indledningen nævntes gudstjenester, velgørenhed, medlemskab i menighedsrådet og økonomiske bidrag som bare nogle få eksempler på, hvordan man som religiøst subjekt kan investere sin tid og ressourcer i sin religion og derved praktisere den. Indtages en økonomisk tilgang til disse praksisser, giver det kun mening at foretage den religiøse praksis, som opnår det mål man ønsker. Eller omvendt, hvis ikke praksissen bidrager til et af subjektet ønsket mål, er den irrelevant. I det omfang hvor målet (det religiøse produkt

⁷ Metaforen, eksemplificerer tydeligt RCTR's reduktive tilgang til religion, men da det er Iannaccone selv der bringer metaforen i spil og det tjener til det formål dels at redegøre for den økonomiske religiøsitet, og dermed vise den afgørende forskel på de to tilgange, arbejdes der videre med metaforen.

subjektet ønsker at producere ved sin investering af tid og ressourcer), er relativ til en specifik religiøs praksis, ganske som specifikke kvaliteter (sikkerhed, komfort eller coolness) er relativ til en konkret bil hos brugtvognsforhandleren, træder den religiøse praksis frem som tekniske principper i et hypotetisk imperativ. Hvis subjektet gerne vil denne konkrete religiøse gode (Y) skal vedkommende vælge denne religiøse praksis (X), på samme måde som en given gode er relativ til den konkrete bil. Subjektets smag og præferencer stiller et hypotetisk imperativ med et teknisk princip der foreskriver hvilken religiøs praksis der skal til for at opnå det konkrete mål. Handlingens rationalitet og dermed dens rigtighed er fuldstændig relativ til, i hvor vid udstrækning den opnår målet. Dilemmaet forekommer her i mindre grad end det vil gøre ved de assertoriske principper, da den situation hvori det ikke lykkes at opnå det ønskede, enten er der hvor subjektet har handlet irrationelt, eller hvor de tilgængelige muligheder har været begrænset på grund af viden og forståelse.

Er nu praksissen ikke direkte ekstrahérbar fra målet, fordi den ønskede tilfredsstillelse er af så abstrakt og universel karakter, at den rigtige handling er fuldstændig relativ til person, tid og kontekst, er dilemmaet tilsvarende større. Ved det pragmatiske princip er det ikke givet, at udførelsen af denne eller hin religiøse praksis medfører den ønskede tilfredsstillelse. Når det drejer sig om behov der er af almenmenneskelig karakter og vedrører universelle mål som trivsel, lykke, velvære eller frelse, er det ikke givet hvordan dette opnås bedst. Denne vurdering kræver, at subjektet allerede er involveret i den. Ligesom det banale eksempel med den brugte bil viser, er det først i den faktiske erfaring med ejerskabet af bilen at det bliver tydeligt hvorvidt den tilfredsstillende ønskerne. Visheden om hvorvidt man har valgt rigtigt kommer med erfaringen. At vide hvorvidt det ønskede måls hypotetiske imperativ rent faktisk opnår det ønskede mål, hvorvidt den religiøse praksis (X) opnår tilfredsstillelsen (Y), kan udelukkende afgøres ved erfaringens afdækning af imperativets sandhedsværdi.

Når man foretager en religiøs praksis, ud fra et pragmatisk princip, vælger man ikke først og fremmest den konkrete handling den foreskriver, eller det der lovedes som konsekvens af dette valg, men søger svaret på en indre længsel efter dækkelse af almenmenneskelige behov. Til opnåelsen af denne er handlingen mere eller mindre succesfuld. Derfor svarer det pragmatiske princip, til approach avoidance metaforen, fordi at det er uden for individets kognitive rækkevidde at vide, om denne eller hin religions handlinger rent faktisk formår, at dække behovet, og derfor opnår det ønskede mål, eller om man med investering i en given religiøs vare så at sige "køber katten i sækken".

Afsluttende bemærkninger

Når et religiøst subjekt beskæftiger sig med sin religion og religiøse praksis ud fra et økonomisk rationale i form af et ønske om maksimering af tilfredsstillelse med henblik på smag og præferencer, befinder vedkommende sig i et dilemma. Dilemmaet opstår fordi, de mål der sættes med udgangspunkt i smag og præferencer, foreskriver handlinger som hypotetiske imperativer. Det betyder at et givent mål opnås af en specifik handling, og at visheden om denne handling enten er relativ til den viden og forståelse subjektet har, som det er tilfældet ved problematiske principper, eller fra tidligere erfaring fra en selv eller andre. Med andre ord er det ikke givet, at den specifikke handling subjektet foretager sig opnår det ønskede mål. Handlingens værdi ligger i hvad den opnår og heri ligger dilemmaet, at subjektet ikke kan sige med sikkerhed om den religiøse praksis er investeringen værd.

Her er der arbejdet med den økonomiske rationalitet som en tilgang til religiøsitet. Tilgangens struktur samt implikationer i forhold til subjektets handlinger, er fremanalyseret med udgangspunkt i RCTR's begreb om husholdningsproduktion og human capital. Til sidst er redegjort for dilemmaet der ligger i investering i religiøse varer sammenholdt med Kants beskrivelse af hypotetiske imperativer og deres afdækning af forholdet mellem handling og mål. I det følgende kapitel, vil være en analyse af den anden tilgang til religion og religiøs praksis. Denne tilgang er ikke i samme grad forbundet med et dilemma fordi en praksis' værdighed ikke er relativt til hvad den opnår, men er selvberoende. Dilemmaet opstår kun, når personens vilje vil tilfredsstillelsen af personens tilbøjeligheder og det er uklart hvorvidt målet for handlingerne rent faktisk opnår dette. Når idealistisk religiøsitet med sin rationalitet ikke har tilfredsstillelse af selvets smag og præferencer som mål, opstår dilemmaet ikke på samme måde som i de øvrige tilfælde.

Kap 4. - Idealistisk religiøsitet

Hvor sidste kapitel var centreret om den økonomiske tilgang til religion, arbejdes der her med en idealistisk rationel indstilling. Her sker valget af en given praksis ikke med udgangspunkt i en rationel vurdering relativt til personlige præferencer, men i en vurdering af praksissens værdighed i sig selv. Når religionens indhold for subjektet repræsenterer det absolut sande, og gode kan subjektet ikke vurdere dens praksis ud fra hans egen smag og præferencer, men må vurdere sine egne handlinger relativt til den. Handlingernes praktiske principper repræsenterer således en anden type imperativ i denne tilgang, end hvad der gælder for den første tilgang. Det skal derfor afklares her, dels hvordan den idealistiske rationalitets handlingslove kommer til udtryk i handling, og hvorledes de opnår deres ophøjede status i forhold til subjektet, og dennes smag og præferencer.

4.1 Viljen og fornuften

På trods af at moralfilosofi har alt at gøre med menneskets handlinger, i dens redegørelse af den moralske handlingsmulighed, hvad der konstituerer den og hvordan den kommer til udtryk, mener Kant ikke, at moralitet og moralske handlinger har noget med subjektets kvaliteter, at gøre (Kant 1999 s. 39). Klogskab, dømmekraft, mådeholdenhed, mod og hvad man ellers normalvis ville prise som ophavet til den moralske adfærd, har ifølge Kant ingen absolut værdi. De er “[...] *uden tvivl i mange henseender gode og ønskværdige; men de kan også være yderst slette og skadelige, hvis viljen, der skal gøre brug af disse naturgaver, og hvis særlige egenskab derfor kaldes karakter, ikke er god.*” (Kant 1999 s. 39). Alle de ting vi priser som gode, kan afhængigt af hvilken vilje der bringer dem i spil, være direkte umoralske. Moralitet kan ikke være noget vi gør eller noget vi er når vi føler det rigtige eller har de rigtige egenskaber eller andet. Moralske handlinger bestemmes af den vilje der udfører handlinger.

Udfordringen ved enhver ret handling er, at menneskets handlinger aldrig kun er determineret af hvad der er det rigtige at gøre i en given situation. I den forstand er menneske ufuldkommet (Ibid s. 68). Vi vil aldrig kun det rette, men også altid det, der opnår det som vi gerne vil. Hvordan og hvorvidt situationen kan bidrage til vores trivsel, velvære og lyksalighed generelt, er altid en central del af vores vurdering af, hvad der bør gøres i en situation, og er følgelig med til at forplumre rationalet i den rene vurdering af den rigtige handling overhovedet. Samtidig er heller ikke vores instinkt, det udelukkende redskab

hvorved vi foretager valg. Hvis det var tilfældet, ville spørgsmålet om hvad der er det rigtige at gøre slet ikke være relevant. Vi finder faktisk os selv i en vurdering af, hvad der i en given situation er det rigtige at gøre. Og enhver handling bliver, fordi den hverken viljeløst drives af instinktet eller den rene fornuft, en viljes beslutning.

4.1.1 Den gode viljes forrang

Viljen er som vi så det i afsnit 2.1.1, helt central i udførelsen af en hvilken som helst rationel handling, fordi det er viljen der sætter sig igennem i subjektet, og materialiserer sig i konkret handling i overensstemmelse med love, der er foreskrevet af det mål som handlingen opnår (Kant 1999 s. 86). Viljen er altså universel for alle mennesker, og har ikke i sig selv nogen egentlig værdi. På trods af det, kan der alligevel tales om en god vilje.

“Det er helt igennem umuligt at tænke sig noget i denne verden, ja end ikke uden for den, som uden forbehold kan anses for godt, bortset fra en god vilje. [...] Den gode vilje er ikke god i kraft af det, den bevirker eller udretter, ikke i kraft af dens evne til at opnå et eller andet forudsat mål, men alene i kraft af dens villen, dvs. den er god i sig selv.” (Kant 1999 s. 39-40)

Det viljen vil, er det der giver den sin værdi, og at bestemme dens værdi bliver derfor et spørgsmål om at bestemme hvad en vilje skal ville, for at den kan kaldes god. Den vilje der handler efter de hypotetiske imperativer, kan dårligt opnå denne titel da viljen i det tilfælde, vil handlinger der kun er værdifulde i det omfang de opnår subjektets tilfredsstillelse. Handler viljen i overensstemmelse med problematiske principper, kan den dårligt kaldes god, da det blot beskriver hvordan man lykkes i et hvilket som helst mål. Handler viljen nu i overensstemmelse med principper, der ikke bare er bundet til alle mulige mål, men til universelle mål af alment ønsket karakter, vil denne heller ikke kunne kaldes god. På trods af at et hvilket som helst menneske ville være enig i målets attråværdighed, og kunne tilslutte sig forsøget på at opnå det, er princippet hvorved viljen opnår målet, relativ til person, tid og kontekst. Det samme princip vil, hvis viljen vil det og derfor handler i overensstemmelse med det, i ét tilfælde være rigtig og i et andet ikke. Så hvis viljens værdi afgøres af det den vil, hvordan skulle et pragmatisk princip da kunne lede til moralske handlinger? Ingen imperativer udledt af principper, hvis handlingers værdi er relativ til hvilket mål de opnår, hvad enten det er alle mulige mål, eller alment ønskede universelle mål, kan garantere den gode vilje.

Viljens handlinger, er handlinger der er udført med henblik på principper der afdækkes af fornuften. Generelle principper der bliver objektive principper, dersom subjektets vilje ikke er i fuldstændig overensstemmelse med deres princip for handling, beskriver hvad mennesket må gøre såfremt det vil handle med henblik på målet. Det er heri princippernes tvingende effekt ligger, og dermed kimen til imperativerne. Da vi her ikke beskæftiger os med principper, og derfor imperativer af relativ værdi, men principper af objektiv værdi, det vil sige love der er rigtige i sig selv uanset hvad de måtte opnå, har den rigtige handling en anden karakter end den der udledes af hypotetiske imperativer. Den rigtige handling har karakter af at være en handling man har en pligt til at udføre.

4.2 Den gode viljes pligthandlinger

“For at udvikle dette [den gode viljes] begreb, som altid er øverste norm for vurderingen af vore handlingers hele værd og udgør betingelsen for alt det øvrige, vil vi se på begrebet pligt [...]” (Kant 1999 s. 44).

Det er frugtbart i forbindelse redegørelsen af pligthandlinger, at skelne mellem *pligtige handlinger* og *pligthandlinger*. Den første type handlinger, er ikke udelukkende determineret af den gode vilje, men kan, på trods af at have det samme udtryk som en sådan, lige så vel være udført med henblik på selvets egeninteresse. Hvis det religiøse subjekt har en pligt, grundet sin religion til eksempelvis at engagere sig i velgørende praksis og også gør det, er det stadig ingen garanti for, at handlingen er udført af pligt (Ibid s. 45). Velgørenhed kan, på trods af at være i overensstemmelse med pligten til at udføre velgørende handlinger, være udtryk for subjektets smag og præferencer med henblik på at opnå tilfredsstillelse. Det kan være velgørenhed bliver et middel, til at opnå en farisæisk glæde ved sin egen godhjertethed, at det bidrager til et fyldigt CV eller er et skridt op i kirkens hierarki. Den pligtige handling er i de tilfælde ikke udtryk for den gode vilje, men ens egne mål. Derfor kan man ikke sige at alle handlinger man har pligt til at gøre er gode. Er den velgørende handling derimod udført uden henblik på egeninteresse, og kun fordi det er det rigtige at gøre relativt til religionens forskrifter, kender vi den som en *pligthandling*.

Pligtens karakter, eksemplificeres af Kant i kærlighedsbudet fra Matthæusevangeliet 5:43, som et slags ærkeeksempel på den gode vilje. *“I har hørt, at der er sagt: ‘Du skal elske din næste og hade din fjende.’ men jeg siger jer: Elsk jeres fjender og bed for dem [...]”*. At elske sin fjende, kan ikke motiveres af følelser, siger Kant, det er en gerning udført af pligt der fordres af et maksime, der *“endog møder modstand i en naturlig og ubetvingelig*

modvilje”, handlingen *må* derfor være udtryk for en *vilje* til at gøre det *rigtige* (Kant 1999 s. 48). Det er en “*praktisk og ikke patologisk kærlighed*”. Netop derfor er den handling, og de der ligner den i dens principielle natur, et udtryk for den gode vilje motiveret af pligten. Den rene gode handling. Når handlingen udføres ud fra oplevelse af pligt, så er den moralsk. Man kan derfor eksempelvis ikke sige at frivilligt engagement i velgørende arbejde i sig selv er godt, da handlingen lige så godt kan udføres af god vilje, som den kan misbruges med henblik på, at opnå tilfredsstillelse som i det ovenstående eksempel. Med andre ord, hvis det umiddelbart gode der genereres af handlingen fraregnes, og handlingen er ønskværdig, ikke fordi den leder til en idé om lykke eller velfærd, ej heller fordi den maksimerer en følelse af lykke nu, men fordi den opfylder en pligt, så er den god.

Det der kendetegner plighthandlingens objektive principps tvingende effekt, er at den tvinger os til at handle på en bestemt måde, og dermed bliver dens forskrifter imperativer. Som vi så i 2.1.1 er imperativer gældende, fordi der er en uoverensstemmelse mellem det vi bør gøre, altså det rigtige eller den rigtige villen, og vores egen vilje (Kant 1999 s. 66-67). Det perfekte fornuftsvæsen ville ikke behøve imperativer, fordi den objektive villen, det der er det rigtige at ville i denne situation, og det som dette perfekte fornuftsvæsens subjektive vilje vil, er det samme (Ibid s. 67). Men da det, som det er slået fast ovenfor, ikke er tilfældet hos mennesket, at viljen kan siges at være *fuldstændig* i overensstemmelse med den gode vilje, kræves det at fornuften afdækker imperativer, der tvinger viljen til at ville det gode. Den type imperativer der bliver udtryk for plighthandlinger, kan som det blev tydeligt ovenfor, ikke være hypotetiske og dermed af relativ værdi. Hvis viljen handler i overensstemmelse med den type imperativer, kan den ikke kaldes god og dens handlinger ikke plighthandlinger. Her sigtes der til imperativer, der i sig selv virker tvingende på viljen, og som subjektet, på trods af at vedkommende kan vælge ikke at udføre den praksis som imperativet foreskriver, stadig er forpligtet til at handle i overensstemmelse med.

4.2.1 Plighthandlingens Kategoriske imperativ

Det gælder for en idealistisk tilgang til religion, at dens indhold og deraf udledte praksis, ikke blot har en tvingende effekt på den religiøses handling i de tilfælde hvor vedkommende vil det som handlingen opnår. Hvis det var sådan, kunne man dårligt tilskrive dens indhold nogen form for absolut sandhedsværdi, og dermed ville den idealistiske tilgang miste sin genstand. Formoder man nu at en religions indhold faktisk repræsenterer sandhed, og at der fra dette indhold kan udledes praksis, så må det gælde for den praksis at dens forskrifters princip også er sande. I det tilfælde bliver religionens praksissers maksimer, i det de ophæves til objektive principper, til kategoriske imperativer. Kategoriske imperativer adskiller

sig fra hypotetiske, ved at dens praktiske principper modsat de problematiske og assertoriske praktiske principper, *i sig selv* er rigtige (Kant 1999 s. 68, 70). Princippet rigtighed findes ikke uden for den, det være sig i målet eller hensigten, men er inherent i den. Derfor virker det kategoriske imperativ tvingende på viljen, og er altså noget man har pligt til at gøre uafhængigt af al tilbøjelighed, hvad end der måtte motivere eller ikke motivere til at gøre handlingen og de kaldes derfor også *moraliske* imperativer (Kant 1999 s. 71). Til forskel fra de to øvrige principper, hvis gyldighed kommer af erfaring, viden og praktisk nødvendighed, findes lovens gyldighed her et andet sted.

Imperativer generelt arbejder på to niveauer, som en begrænsning af eller formning af subjektets vilje i relation til objektive principper. Men handlingsmaksimens gyldighed, såfremt den skal være i overensstemmelse med kategoriske imperativer, er ikke begrænset til relative mål, men skal leve op til en objektiv standard. Imperativet er altså ikke kun et objektivt princip i det at den foreskriver der er uafhængige af vores tilbøjeligheder, men også i den forstand at dens gyldighed, modsat begge det hypotetiske imperativs principper, er objektivt. I den anden version af det kategoriske imperativ skriver Kant; "*Handl kun ifølge den maksime ved hvilken du samtidig kan ville, at den bliver en almengyldig lov*". (Kant 1999 s. 78). Ud over at maksimen er et princip, der virker tvingende ved sin tvingende effekt, det vil sige begrænser vores vilje til at ville det som dette princip foreskriver, føjes også almengyldigheden til. Principper der falder ind under denne kategori af imperativer, retter maksimens gyldighed, ikke kun mod en selv, eller et snævert felt af individer men mod alle (Ibid s. 77). Hvor det assertoriske princip var relativ til personer, tid og kontekst, er loven her det der gælder alle, til alle tider og i alle situationer.

Det gælder for religionens indhold, såfremt man opererer med en overbevisning om, at dens indhold repræsenterer sandheden, at dens forskrifter er gyldige for alle. Principielt skulle alle der vil gøre det rigtige, handle i overensstemmelse religionens objektive principper, fordi kun disse foreskriver handlinger man har en pligt til at udføre. Det samme gælder ved indstillingen til religionens praksis, at hvis eksempelvis velgørenhedens princip kan udledes af religionen, så kan man med en idealistisk tilgang til religion, ikke vælge denne praksis fra, men er tvunget til engagere sig i den. Fordi dens princip dels er objektivt i henhold til målet om at gøre det rigtige og dels på grund af dens almengyldighed.

4.2.2 Det Kategoriske Imperativs rigtighed

Når viljen handler i overensstemmelse med det kategoriske imperativs principper, opnår den sin status som 'god', fordi subjektets egeninteresse ingen rolle spiller i handlingsforskriften i dette tilfælde. Handlingen der foreskrives af maksimen, opnår sin status af pligthandling i

kraft af dens maksimes almengyldighed, der skal begrænse eller tvinge subjektet til den rigtige handling, med henblik på den almengyldige lovs rigtighed i sig selv. Derfor bliver den en pligt, fordi den skal villes af enhver der vil gøre det rette. Imperativets virkning kommer altså i stand ved dets princips tofoldige karakter, dels dets gyldighed for alle, til alle tider i alle situationer og dels dets lov karakter der giver det en tvingende karakter (Kant 1999 s. 78). Som for yderligere at understrege den pointe, tilføjer den tredje formulering af imperativet ordet *naturlov*; *“handl som om maksimen for din handling gennem din villen skulle blive en almengyldig naturlov”* (Kant 1999 s. 78). Citatet kan fortolkes således, at den handling der fordres af almengyldige love, skal kunne sidestilles med effekter af naturlove, det vil sige effekter der sker med nødvendighed. Med andre ord; såfremt man ønsker at gøre det rigtige, må man i alle ting forestille sig, at handlingsmaksimen i en given situation blev ophævet til at være en naturlov. Således at enhver der står i samme situation, ikke bare var påbudt at handle som så, men pr. automatik gjorde det. Ved denne forestilling bliver et specifik princips logiske mulighed eller umulighed tydelig og således også redskabet for vurderingen af hvad der er det rigtige at gøre.

“Nogle handlinger er af en sådan karakter, at deres maksime end ikke kan tænkes modsigelsesfrit som almen naturlov; og hvor man langt mindre kunne ville, at den skulle være en sådan. I andre tilfælde, hvor denne indre umulighed ikke forekommer kan det alligevel være umuligt at ville, at handlingsmaksimen opløftes til almengyldig naturlov, da viljen hertil ville være selvmodsigende.” (Kant 1999 s. 81)

Fornuftens fornemmeste opgave er, at kultivere viljen ved at afdække objektive principper for viljen der bliver kategoriske imperativer. Da det er fornuften der afdækker principperne, foregår det på den rene filosofis niveau. Og disse princippers objektivitet ligger derfor dels, i deres ophøjethed over den praktiske handling, og dels i deres almengyldighed. Lige som en matematisk regel gælder, for alle der ønsker udføre den rigtige udregning, gælder de objektive principper for alle, der ønsker at gøre det rigtige. Det ligger heri, at handlingsmaksimen kun kan være rigtig såfremt den, hvis man forestillede sig den ophævet til objektivt princip, ikke ville være kunne være selvmodsigende. Med andre ord, hvis det skal være en god handling, skal jeg med min fornuft se, at maksimen idet den principielt ophøjes til almengyldig lov, det vil sige gældende for alle til alle tider, giver logisk mening. Hvis ikke, må handlingen forkastes. Ikke fordi den ikke giver det rigtige resultat, eller fordi den er motiveret af det forkerte, men fordi maksimen ikke holder som objektivt princip og derfor ikke er godt.

Heri består den afgørende forskel på de to indstillinger til religion i og med, at den idealistiske tilgang ses som en analogi til denne beskrivelse. Når man indtager en økonomisk indstilling til religiøsitet er den rigtige handling, den hvorved man opnår det ønskede mål. Hvis disse handlingers maksime *opløftes til almengyldig lov*, vil de i de fleste tilfælde vise sig at være selvmodsigende og ulogiske. Den idealistiske tilgang svarer til en god vilje, der søger at gøre det rigtige ud af pligt overfor den lov, som handlingen er udledt af, fordi denne lov er rigtig i sig selv og ikke i kraft dens effekt. Der er, når det handler om kategoriske imperativer, ikke nogen ækvivalent i RCTR, fordi afdækningen af regler for den rigtige handling som sådan, ikke er formålet med denne teori. Det er en analyse af menneskers religiøsitet, ud fra et økonomisk perspektiv. Dette er netop hvad der kvalificerer teorien, til at være udgangspunkt for en definition af den økonomiske tilgang til religiøsitet, og samtidig praktisk eksempel på Kants definition af hypotetiske imperativer. Men samtidig også hvad der diskvalificerer den, i forhold til at være princip for bestemmelse af handlinger, såfremt en religions indhold tages som værende sand.

Afsluttende bemærkninger

Projektet i *Grundlæggelse* er ikke blot at vise, hvordan maksimer som objektive principper bestemmer vores handlinger. Men med udgangspunkt heri, at finde maksimer der i deres princip er gode i sig selv, og hvis handlingslove derfor dels har en objektiv værdighed og tvingende karakter og som, når deres handlinger udføres af en god vilje, er moralske. Ved analogi kan den idealistiske religiøsitetens tilgang til religionens indhold og praksis, beskrives på samme måde som en tilgang der søger almengyldige handlingslove, der har værdi i sig selv, ud fra overbevisningen om at religionens indhold har en absolut sand karakter. Med andre ord, hvis det gælder at en given religions indhold er sandheden, er den praksis som der foreskrives svarende til kategoriske imperativer man har pligt til at handle i overensstemmelse med. Som tilsluttet en given religions indhold, og i det tilfælde hvor den forstås som værende sand, gælder det at de praksisser der udledes af den, ikke er noget man *kan* engagere sig i, men noget man har *pligt* til.

Dette, at en religion repræsenterer en absolut sandhed, er netop hvad der ligger i begrebet om den idealistiske tilgang til religionen. Som der står i indledningen, er dens traditioner, praksis, og teoretiske indhold ikke bare en mulighed, men *sandhed*. Religionens praksis vil i det tilfælde, ikke blot være værende nødvendig relativt til et muligt mål, som indflydelse og økonomisk velsignelse, ej heller et alment ønsket mål som personlig trivsel eller frelse, den vil være nødvendig i sig selv. På grund af denne nødvendighed, kan dens

praksis ikke afskrives eller vælges fra, men *skal* vælges til, såfremt man ønsker at gøre det rigtige. Ligesom et regnestykke sagtens kan frembringe det rigtige resultat, men stadig være forkert fordi princippet for dens udregning, ikke stemmer overens med og derfor ikke kan ophøjes til, en generel matematisk regel. På samme måde gælder det, at hvis en handling skal være rigtig i en idealistisk forstand, skal dens maksime kunne ophøjes til et generelt princip der er sandt og kan gælde for alle andre der tilskriver sig denne religion, uden samtidig at blive selvmodsigende.

I forlængelse af approach-avoidance dilemmaet der er formuleret i afsnit 3.3.1 vedrørende de hypotetiske imperativer, repræsenterer det kategoriske imperativs princip, en udledning af den rigtige praksis uafhængigt af, hvad den opnår med hensyn til subjektets tilfredsstillelse. Hvor handlinger foretaget ud fra hypotetiske imperativer, foretages ud fra en vurdering med tilfredsstillelse af smag og præferencer som målestok, er handling ud fra det kategoriske imperativ mere en logisk konsekvens. Man er så at sige tvunget til at vælge denne religiøse vare (praksis), uafhængigt af hvordan og hvorvidt den kan indgå i ens produktion af religiøs tilfredsstillelse, fordi dens værdi ikke er bundet til dens formåen, men ligger i praksissen selv. Ligesom det kategoriske imperativ dikterer hvilke handlinger der er de rigtige at gøre, vælger man med en idealistisk indstilling ikke en religiøs praksis, den vælger så at sige én, som en logisk nødvendighed fordi den er rigtig. Processen frem mod den rigtige praksis, starter altså i en idealistisk religiøsitet, et helt andet sted end i den økonomiske, nemlig i en søgen efter det rigtige alene. Hvis det den foreskriver er udtryk for formelle principper a priori, er subjektet tvunget, qua deres almengyldighed og tvingende aspekt, til at gøre det der bydes.

Kap 5. - Diskussion og kritik

I dette sidste kapitel, gives der en diskussion af specialets teoretiske fremgangsmåde, og en kritik af Kants filosofi grundet hans centralitet i specialet. Kapitlet er derfor delt op i to dele, hvor den første er rettet mod anvendelsen af Kants filosofi i forhold til religion, og den anden er en kritik af Kant ud fra Alasdair MacIntyres *After Virtue*.

Det kan forekomme at være en stor mundfuld at hævde, at man ved en analogi kan udlede en idealistisk religiøsitet i analogi med Kants forslag til en sekulær moralfilosofi, hvor farvet den end måtte være af hans egen religiøsitet⁸. Og det er da heller ikke uden udfordringer, da væsentlige dele af Kants system ikke umiddelbart muliggør en religiøs ækvivalent. I dette kapitel vil vi derfor, for at tage dem seriøst, tage udfordringerne ved analogien op, og vise, hvordan Kants egen formulering af et teoretisk utopia, samtidig er analogiens mulighed. Menneskets centralitet, samt dets foreslåede almenlovgivende vilje, er de primære anstødssten i forhold til gennemførelsen af analogien. De vil begge forklares herunder, som en afklaring af hvor uoverensstemmelsen opstår. Efterfølgende tages de forsonende afsnit op, og det vises hvordan analogien med en sammenligning af koncepter fra religion på den ene side og moralfilosofien på den anden, vil kunne gennemføres.

Kant er her brugt som primære kilde, både i forhold til afklaring af de to rationaliteters mulighed og strukturer, men også som kritik af RCTR og den økonomiske tilgang til religion. Det er derfor på sin plads, at foretage en kritik af Kants tilgang til moralfilosofi, da hans projekt med etableringen af en universel morallov, selv har været, og er genstand for megen kritik. MacIntyre foreslår, at den moralske diskussion i dag er kendetegnet ved polaritet og manglende evne til at nå til enighed om noget som helst. En situation han beskylder Kant, og hans samtidige for at være ophav til. Kapitlets anden del er et kort overblik over argumentets centrale teser.

⁸ Immanuel Kant voksede op i et stærkt pietistisk hjem præget af overbevisningen, “ [...] *that religion belongs to the inner life expressed in simplicity and obedience to moral law.*” (Bird, Otto Allen *Immanuel Kant* i Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica inc.. Hentet 27 maj 2017 fra <https://www.britannica.com/biography/Immanuel-Kant>

Første del - Analogiens mulighed

5.1 Den rette handlings yderste årsag

Første udfordring findes, i udgangspunktet for, henholdsvis moralfilosofien og religioner generelt. Den grundlæggende tese er, at en idealistisk tilgang til religion opererer med en idé om noget fuldkomment, man kan handle mere eller mindre i overensstemmelse med. Kant finder dette fuldkomne i mennesket (1.6), religionen finder det i religionens genstand. I kristendommens tilfælde (i de fleste tilfælde) i Gud, og bibelen som en præsentation af hans ord. Disse udgør en objektiv sandhed der er over og uafhængig af mennesket, og samtidig grundet dens absolutte natur, principielt er udgangspunkt for forskrifter af praksis, mennesker er forpligtet til at leve i overensstemmelse med. I kristendommen siger Jesus det tydeligt i Johannesevangeliet 14:6: *“Jeg er vejen, sandheden og livet, ingen kommer til faderen uden ved mig”*. Jesu handlingsforskrifter og eksempel er sande, fordi han er Gud, og det følger heraf, at hvis mennesket handler i overensstemmelse med disse, gør de det rigtige og lever det rette liv.

For moralfilosofien er udgangspunktet, og grænsen for hvad der kan siges, mennesket og dets fornufts rækkevidde. Det vil sige det som vi med vores fornuft kan tilgå. Ved at stille spørgsmålstejn ved fornuftens funktion og årsag, starter Kant en undersøgelse af generelle moralske principper, hvorudfra der udledes maksimer der bliver kategoriske imperativer for menneskets handlinger. Sandheden findes her udenfor erfaringen, selvom dens principper eksisterer a priori, og vi kan erfare dem i sanseverdenen er deres mulighed, det vil sige sandheden om principperne for alt hvad der gælder, udenfor vores rækkevidde. Vi kan så at sige kun konstatere, at der forekommer lovmæssigheder og at beskrive hvordan de eksisterer, men ikke forklare hvorfor (Kant 1999 s. 129). Til det rækker fornuften ikke. Enhver lovgivning der gives af moralfilosofien, med henblik på at gøre det rigtige, er derfor uløseligt bundet til mennesket (eller rettere fornuftsvæsner), hvilket er i direkte modstrid med religioner, der binder samme lovgivning til noget uden for mennesket, det guddommelige.

5.2 Den almenlovgivende vilje

“For når man alene tænkte [mennesket], som underkastet en lov (ligegyldigt hvilken), så måtte denne lov indebære en eller anden interesse, der kunne tilskynde eller tvinge, når

den nu ikke som lov var udsprunget af menneskets egen vilje, som derfor måtte tvinges af noget andet for at bringes til at handle på en bestemt måde. [...] det man fandt, var aldrig pligten, men kun nødvendigheden af en handling under forudsætning af visse interesser, hvad enten der så var egne eller fremmede interesser” (Kant 1999 s. 93)

Det andet problem opstår i princippet, om den almenlovgivende vilje. I 4.2.2 er det beskrevet hvordan moralske handlingsmaksimer, kan ophøjes til en almengyldig lov. Såfremt man vil gøre det rigtige, skal man kunne ville at; “[...] *maksimen for din handling gennem din villen skulle blive en almengyldig naturlov*” (Kant 1999 s. 78). Når handlingen er rigtig, gælder dens maksime for alle til alle tider, som en slags naturlov eller et formelt princip jævnfør den første version af det kategorisk imperativ (2.1.1). Samtidig gælder det for den rigtige handling, at den har fornuftsvæsener som sit formål (1.6). Den rene moralske handling, foretages som en pligts tvingende effekt på viljen, i kraft af dens handlingslovs almengyldighed, der sigter til mennesket som sit yderste formål. Det gælder for denne vilje, at den såfremt den skal gøre det rigtige, er underlagt love der lever op til disse krav om almengyldighed og formål. I redegørelsen for plighthandlingen i 4.2 slog vi fast, at handlingen netop skal være af pligt, fordi kun denne type handlinger, ikke tager menneskets egne behov med i deliberationen om hvad der er det rigtige at gøre. Sikringen imod plighthandlingens forholden sig til selvets egeninteresse, formulerer Kant med princippet om den almenlovgivende vilje (Ibid s. 91).

Fornuften fremstiller objektive principper for viljen, der, når de leder til moralsk handling, er i overensstemmelse med kategoriske imperativer. Derfor er det viljen, der med udgangspunkt i fornuften, er handlingernes lovgiver, fordi det er den der vælger loven til. Med udgangspunkt heri, konstaterer Kant, at *“ethvert fornuftsvæsens vilje er en almenlovgivende vilje”* (Ibid). Dette må den nødvendigvis være, da der ville være mulighed for, at viljen idet den vælger loven til og tvinger sig selv til at handle i overensstemmelse med den, kunne vælge den til ud fra en form for interesse. Der ville i så fald ikke være nogen garanti for den gode viljens autonomi i handlingen. Hvis viljen derimod både er lovgiver, og selv underlagt sine egne love, som princippet foreslår, bliver det ikke gjort som et tilvalg, men som et bud. Viljen foretager rene moralske handlinger, når handlingens forskrift ikke bare er almengyldig og har mennesket som formål, men ydermere er udgået fra subjektet selv. Når viljen lægger bånd på sig selv, med sine egne love der samtidig gælder som almengyldige love, “renser” den så at sige sig selv for enhver form for egeninteresse, noget der er nødvendigt såfremt der skal kunne findes en ren moralsk handling (Ibid s. 92).

Dette strider imod synet på lovenes ophav, og relation til mennesket i religion. Hvis mennesket selv er ophav til den rigtige handlings love, og handlinger der er udført af love der kommer udefra så at sige, ikke kan være rigtige, besværliggør det naturligvis tanken om, at religiøse handlinger er i overensstemmelse med en almengyldig lov for ret adfærd, i det de stemmer overens med religionens sandhed. Det den gode vilje i det tilfælde skal ville, er sande idéer og principper der er udenfor individet, og her findes analogiens anden udfordring. Fornuften selv skal fremsætte maksimer efter det kategoriske imperativs princip, som viljen vælger uagtet mål, idéer og følelser, hvis ikke den gør det, er den rigtige handling ikke mulig. Kant siger, at handlinger ud fra en idé om det fuldkomne (Gud), dybest set bare er relative og ikke absolut moralske (Kant 1999 s. 108,109). De er for det første, relative til hvilken idé man har om det fuldkomne, og sekundært bevirker de en stræben efter efterlevelse af udefrakommende principper, de er følgelig på ingen måde autonome handlinger, men i alle henseender heteronome. Eksempler på hvad der sker, når mennesker mener at have fundet sandheden om Guds vilje, er mange i antal og udtryk. Idéen om det fuldkomne er fuldstændig udenfor vores rækkevidde, vi kan aldrig se og endnu mindre forstå Gud, derfor er det håbløst at forestille sig, at det rigtige kan udledes af idéen om ham (Ibid s. 107). Religionens sandheds transcendens, der skaber mulighed for at tale om religiøse handlinger som pligthandlinger, er det der i Kants optik, som det er fremført her, diskvalificerer dem som rigtige handlinger i analogi med moralfilosofien. Hvis der findes noget sådant som en pligthandling, kræves dens autonomi ift. enhver interesse. Derfor kan loven ikke have sit ophav i noget guddommeligt uden for mennesket, fordi der så vil være en mulighed for at handlingen kan være udført med en interesse, uanset hvad dens udtryk så måtte være.

5.3 Formålenes rige

“Tænkte man sig nu både naturriget og formålenes rige forenede under ét overhoved, således at formålenes rige ikke længere blot var en idé, men opnåede faktisk realitet, så ville ideen ganske vist få tilført en stærk drivkraft, men dens indre værdi ville ikke øges derved; for uanset dette, så måtte man alligevel kunne forestille sig, at en sådan enevældig lovgiver kun bedømte fornuftsvæsnernes værdi på grundlag af deres uegennyttige adfærd, som de alene i henhold til ideen foreskriver sig selv. Tingenes væsen forandrer sig ikke i kraft af deres ydre forhold, og det der, uanset disse forhold, alene udgør menneskets absolutte værdi, er også det, hvorefter der må bedømmes, uanset af hvem, endog af det højeste væsen.” (Kant 1999 s. 102)

Formålenes rige præsenterer i tre henseender, mulighed for alligevel at gennemføre analogien mellem den idealistiske religiøsitet og moralfilosofien. Dog uden samtidig at kompromittere Kants system. Riget konstitueres af princippet om den gode viljes autonomi, der sikrer mod enhver egeninteresse i pligthandlingen. En handling der ikke er bestemt af noget andet, end sig selv og sin egen lovgivning, der dog såfremt den skal være god, må have fornuftsvæsner som mål, og dens imperativ gælde alle andre fornuftsvæsner. I og med at viljen, ingen interesse kan have i den moralske handling, og handlingens imperativ skal være almengyldigt, skabes der rum for en systematisk sammenføjning eller teoretisk idealistisk konstruktion. “[...] *dette synspunkt at kunne bedømme sig selv og sine handlinger* [grundet viljen som almenlovgivende], *indebærer et særdeles frugtbart begreb, nemlig begrebet om et formålenes rige.*” (Kant 1999 s. 94).

Viljen som lovgiver, er altså ikke en isoleret enhed der blot sætter love for sig selv, tværtimod ser Kant ethvert fornuftsvæsen i det mindste principielt, som medlem af et fælles rige, der afgør, hvad der er det rigtige at gøre. Dels fordi det er udgjort af summen af alle fornuftsvæsner, der er selve den moralske handlingens mål, og dels på grund af viljens almengyldige lovgivning. *“Fornuften sætter altså enhver af viljens maksimer som almenlovgivende i relation til enhver anden vilje og til enhver handling mod den selv [...]”* (Kant 1999 s. 95-96), således at moralske handlingsmaksimer på den ene side er gældende for alle, og samtidig også gælder for personen selv. Konstruktionen er teoretisk, fordi formålenes rige ikke skal forstås som hverken en lokation, eller en faktisk del af fornuftens metafysik, men blot er et behjælpeligt redskab til at beskrive og forstå det *synspunkt* hvorfra mennesket *bedømmer sig selv og sine handlinger*, med henblik på at gøre det rigtige. På den måde er man som fornuftsvæsen ikke solus ipse, men forbundet med alle andre fornuftsvæsener i kraft af principperne herover, der skaber et ideelt rige alle mennesker er medlem af.

5.3.1 Rigets ideelle karakter

Formålenes rige er en position, der i kraft af sit indhold, stiller det højeste krav til handlingernes kvalitet. For med udgangspunkt i dette rige, og på grund af dens indhold, foreskriver den gode vilje love for sig selv, der har alle andre fornuftsvæsener som mål. Formålet er altså på én gang målet og udgangspunktet, for den moralske handling der opnår sin værdi, grundet det formål der ligger til grund for den. Deres værdighed ligger i det, at viljen kan ville sine maksimer og *sindelaget manifestere sig i handlinger*, der ikke bunder i noget formål, andet end handlingernes rigtighed i sig selv. Handlingernes rigtighed skinner

så at sige tilbage på mennesket, der handler i overensstemmelse med det kategoriske imperativ, og giver ham værdighed (Kant 1999 s. 96-97). Det at vi kan handle autonomt, det vil sige uafhængigt af vores naturlighed i negativ forstand, som det der determinerer vores vilje relativt til smag og præferencer. Og i denne frihed vælger at underlægge vores handlinger en, af os selv fremskrevet lov der tvinger os til at sigte til absolut værdifulde formål. Gør at vi rejser os i værdighed og tilslutter os formålenes rige, dels som mål i os selv, men også i kraft af de love vi udsteder og handler i overensstemmelse med (Kant 1999 s. 97).

Eftersom riget består af totaliteten af formål, der kan sigtes til med vores handlinger, er rigets produkt *almen lovgivning*. Vi så i redegørelsen af imperativer, at deres tvingende karakter opstår i den nødvendighed, der er i sammenhængen mellem dens mål og de handlinger der følgelig kræves, for at opnå målet. Da lovgivning kun kan ske med udgangspunkt i et mål, kan formålenes rige ganske udemærket kaldes et ideal, som Kant da også selv gør, (Ibid s. 94). Idealiteten består i dens funktion som synspunkt hvorfra handlingers rigtighed med henblik på at opnå målene vurderes. På samme måde, er det religionen sigter til et ideal, noget der er udenfor mennesket og som det sigter til at handle i overensstemmelse med, med sine handlinger. Man kunne med rette kalde det Guds rige. En ideal sfære, som alle menneskelige handlinger måles op imod og dermed bedømmes ud fra. Her vil den rigtige handling, altid kun være det i kraft af sin overensstemmelse med eller vurderet ud fra en idé, der er uden for subjektet. Hvis vi antager, at den religiøse forstår sin religions ideal i en absolut forstand, vil idealet nødvendigvis have en tvingende effekt på individets handlinger, ligesom formålenes rige er et teoretisk redskab, fordi det handlende subjekts maksimer, dersom han handler moralsk, kan indgå i formålenes rige.

5.3.2 Medlemsskabets dobbelthed

Medlemsskabet i formålenes rige gælder både den, som vil loven og samtidig også er underlagt den i en vurdering af sine handlinger, og den der er hævet over loven med en ren vilje, der aldrig vil andet end det gode. Den første er et *medlem* af formålenes rige, en der oplever pligtens tvang til at gøre det rette på trods af tilbøjeligheder (Kant 1999 s. 94). Den anden er *overhoved*. En der ikke oplever tvangen overhovedet, fordi vedkommende ikke vil andet end det rette (Ibid s. 95). For mennesker gælder det, at loven tvinger os til, at handle på en bestemt måde, fordi vores vilje ikke i alle ting, er fuldstændig determineret af fornuften, men altid også af vores drifter og ønsker. *“Derfor er imperativer kun formler, der udtrykker forholdet mellem objektive love for villen i det hele taget og viljens subjektive ufuldkommenhed [...]”*. (Kant 1999 s. 68). Der er grund til at tro, at Kant ikke ser nogen

mulighed for mennesket som ufejbarligt, men tværtimod altid også, grundet sin placering altid både i en sanselig og en intelligibel verden, ufuldkommen i sin viljes determination. Følgelig er vores handlinger ikke rene hverken i forhold til fornuftens- eller lyksalighedens principper.

“Men da forstandsverdenen indeholder grundlaget for sanseverdenen og dermed også for dennes love, og altså med hensyn til min vilje (der fuldstændig tilhører forstandsverdenen) er umiddelbart lovgivende [...] så må jeg anerkende, at jeg som intelligens [...] er underkastet forstandsverdenens love, dvs. fornuften.” (Kant 1999 s. 122)

Selvom vi ikke er tilhører den ene eller den anden verden alene, men begge simultant, og vores handlinger følgelig også har både tilbøjeligheder og fornuften som årsag, må vi grundet forstandsverdenens lovmæssige indhold, både ift. sanseverdenen og vores egen fornuft, se os selv som *underkastet* denne. I kontrast til dette, står overhovedet der aldrig er underkastet loven, men i sin ophøjethed altid kun vil det rette og hvis handlingsmaksimer, derfor altid kun går ud fra denne og aldrig også er gældende som imperativ for overhovedet selv. *“Pligt tilkommer ikke overhovedet i formålenes rige, men derimod alle medlemmerne i lige mål.”* (Kant 1999 s. 95). Overhovedet, dette rene fornuftsvæsen hvis vilje aldrig er i uoverensstemmelse med principperne for moralsk handling, og hvis vilje følgelig altid er god, må naturligvis antages for at være en hypotetisk, idealistisk forestilling, men ikke desto mindre som en potentiel teoretisk mulighed inden for Kants filosofi.

Definitionen af overhovedet og dets position i systemet, ligger snublende nært til en forestilling om Gud eller det lidt bredere; guddommelighed. Denne guddommelighed vil, som følge af dens maksimers absolutte rigtighed, altid foreskrive love for rigtige handlinger for mennesker. Når mennesker som medlemmer af formålenes rige, rent faktisk gør det rigtige, vil det altid også være i overensstemmelse med guddommeligheden. Den rette adfærds mulighed ligger samtidig i medlemskabet, fordi medlemskabet giver et synspunkt for mennesket, til at vurdere sine handlingers maksime fra. Her vurderes de i forhold til alle andre gældende formål og følgelig alle gode maksimer. Disse bliver for mennesket kategoriske imperativer, og er samtidig også overhovedets formåls maksimer. På den måde kan man sige, at målestokken for rigtig handling i en idealistisk religiøsitet, sker ud fra en vurdering af sine handlingers maksime, relativt til en verden bestående af guddommelige maksimer, fordi det guddommeliges formåls maksimer, altid er rigtige pr. definition og derfor figurerer i formålenes rige.

5.3.3 Formålenes værdighed

Når Kant taler om viljens selvlovgivning og autonomi, skal det ikke forstås således at viljens love opstår alene i viljen selv. Det skal derimod forstås som det er vist i 5.3.1 at lovene er opstået ved, at mennesket ser sig selv og sine handlinger, fra eller i forhold til en formålenes position, der er udover selvet selv. *“Den praktiske nødvendighed af at handle ifølge dette pligtens princip beror ikke på følelser, drifter og tilbøjeligheder, men blot på fornuftsvæsenernes gensidige relationer [...]”* (Kant 1999 s. 95). Den primære konstituerende enhed i formålenes rige, er fornuftsvæsener der har en værdighed, der gør det til et mål i sig selv. Som den fjerde version af det kategoriske imperativ siger, er menneskeheden aldrig blot middel, men altid også mål i sig selv (Ibid s. 88). Det, der giver menneskeheden sin værdi, er selve fornuften, en egenskab kun mennesket og andre fornuftsvæsener har. En egenskab, der adskiller dem fra driftstyrede væsener (Ibid s. 87, 119). Denne egenskab ved mennesket, er det der alene giver os vores værdighed, og gør os til mål i os selv og følgelig en målestok for en moralsk vurdering af handlinger. Fornuften er det mennesket og overhovedet har tilfælles og gør, at deres formåls maksimer og de selv overhovedet, kan siges at være en del af et formålenes rige. Når vi ovenfor taler om overhovedet som en guddom åbner det muligheden for at betragte fornuften i et nyt lys, eller med en anden betegnelse.

Ligesom Kant taler om fornuften, som det medlemmet og overhovedet har til fælles og det der gør at vores handlingers maksime, skal vurderes ud fra formålenes rige. Tales der i nogle religioner om, at mennesket i sig har noget iboende der tildeler mennesket en værdi, gør det ukrænkeligt eller i det mindste afkræver en form for respekt. Man kan kalde det en guddommelig reminiscens der, ud over at være det der adskiller os fra blotte genstande, og det der forbinder os med alle andre væsener der i sig har noget guddommeligt, også er det der forbinder os med det sande selv. Ganske som fornuften er det for Kant.

I det ovenstående foreslog vi, at der er en direkte sammenhæng mellem medlemmets (menneskets) og overhovedets (Guds) maksimer, fordi sidstnævnte og dennes maksimer, bliver synspunkt for en vurdering af medlemmets egne maksimer. Samtidig er det, at medlemmet overhovedet kan vurdere sine handlinger ud fra det synspunkt, en egenskab det har fordi det deler fornuften med overhovedet. Overhovedets fuldkommenhed består i dens rene fornuft, denne fornuft findes også i medlemmet, dog ikke i renhed, men på linje med menneskets sanselighed. På samme måde kan man sige, at Guds fuldkommenhed findes i mennesket, ikke i fuldkommenhed, men på linje med vores menneskelighed. Og det er netop denne guddommelighed, der dels giver os vores værd.

Dels fordi den knytter os til alle andre guddommelige væsner og dels fordi den gør os i stand til, i det mindste principielt, at gøre det rigtige. Fornuften står da ikke umiddelbart i vejen for analogien, men skaber en bro over den kløft der opstod i og med princippet om menneskets almenlovgivende vilje. Selve vurderingen af vores handlinger, sker nemlig ud fra et formålenes rige, og ikke relativt til noget i mennesket selv. Således fungerer formålenes rige, som en ideal position, skabt af værdige formål hvorfra vores handlingers moralitet måles og ud fra hvilken vi er forfattere til love, dog kun, når de stemmer overens med moralitetens eller religionens principper.

Anden del - Kritik af Kants universelle moral

Kant har uden tvivl bidraget ufatteligt meget til filosofien generelt og hans bedrifter kan ikke underdrives. Hans filosofi er dog ikke uden fejl og mangler, og han er derfor som så mange før og efter ham blevet udsat for kritik i hans samtid og efter hans død. En sådan kritik findes hos Alasdair MacIntyre, der i polemisk stil ser oplysningstiden, dens filosofi og filosoffer som årsag til noget der minder om en katastrofe (MacIntyre 2007 s. 1-5). Katastrofen består i, at moral og menneske er gået fra en være en socialt forstået og situeret størrelse til at være hhv. universel og individuel. Dette har ledt til en situation hvor vi i dag ikke kan tale meningsfuldt om etik og moral, men er hensat til endeløse diskussioner uden anden konklusion end en konfirmation af moralens pluralitet. I kapitlets anden del beskrives denne kritik af Kant og hans projekt om at skabe en universel målestok, hvormed man kan bedømme og foreskrive rigtige handlinger.

Argumentet som MacIntyre formulerer det og det samlede projekt det er en del af, at skabe en anden måde at betragte mennesket og et nyt system for moralsk domfældelse, er omfattende og det er derfor ikke muligt her at redegøre for det i sin helhed. Det skal derfor blot nævnes, at MacIntyre er en moderne dydsetiker der ligger sig tæt op af Aristotelisk filosofi. Hans system og metode er funderet i konstruktivismen og hermeneutikken og han arbejder derfor ud fra en grundlæggende tese om, at hvis man skal forstå en idé, skal den betragtes som en konsekvens af hvem der tænkte den, hvornår i historien, i hvilken kontekst, med hvilket verdenssyn og så videre. Hvorfor sandheden om enhver idé er relativt til alle disse parametre der, hvis man vil have et fuldstændigt billede af den, må undersøges og afklares. Med denne metode gennemfører MacIntyre i værket *After Virtue* blandt andet en redegørelse af oplysningstidens filosofi og dens effekt. Værket og kritikken er derfor også omfangsrigt og et studie værd i sin egen ret.

Denne anden del skal altså ikke ses som en fuldstændig redegørelse af Alasdair MacIntyres projekt, men som en kort kritik af Kant, samt en åbning ind til en tredje vej i beskæftigelsen med religiøsitet. Hvor den rigtige handling med RCTR er fundet relativt til individet og den hos Kant vurderes i forhold til universelle love, finder MacIntyre den nemlig i relation til den sociale kontekst man er en del af, og de normer, love og forpligtelser der er knyttet til et socialt konstrueret *telos*.

5.4 MacIntyre og moralens fald

5.4.1 Moralen som den var

At tale med andre om etik, og diskutere specifikke situationer i en vurdering af hvorvidt og hvordan man kan gøre det ene eller det andet, har potentiale til at blive en eksplosiv affære. Der synes at være lige så mange meninger om hvad der er rigtigt og forkert, som der er mennesker. Og diskussionen har en tendens til ende i, at parterne kridter banen op, og sætter sig i hvert sit hjørne med mere eller mindre velbegrundede og udtrådte argumenter. Hjørner de sjældent kommer ud fra hvorfor det er nærmest umuligt at nå til fuldstændig enighed på tværs af affiliation (Kallenberg 2004 s. 7, MacIntyre 2007 s. 6). MacIntyre giver den grumme beskrivelse i starten af *After Virtue*, at moralfilosofien fra begyndelsen af oplysningstiden og frem har lidt et alvorligt tab, der har medført at det i dag ikke er muligt at tale om moral uden at løbe ind i en situation, som den der er beskrevet ovenfor. Årsagen til miseren skal findes i oplysningstidens forkastelse af et afgørende koncept og erstatningen af det med et andet, der ikke formår det samme.

“The self is now thought of as lacking any necessary social identity, because the kind of social identity that it once enjoyed is no longer available; the self is now thought of as criterionless, because the kind of telos in terms of which it once judged and acted is no longer thought to be credible.” (MacIntyre 2007 s. 33).

Menneskets syn på sig selv, sin identitet og sit telos, forandrede sig markant med oplysningstiden. Mennesket er gik fra at se sig selv som socialt situeret og konstitueret til at være et autonomt individ, og fra at have et formål med sin tilværelse til at være formålsløs.

Etikken var pre-oplysningstiden, ifølge MacIntyre i store træk domineret af en Aristotelisk etik (MacIntyre 2007 s. 52). Denne har som bekendt teleologien som nøglebegreb i sin redegørelse for rigtige handlinger. Etikens opgave er her gå fra

“man-as-he-happens-to-be” der i store træk er ethvert øjeblik i menneskets liv, eller med andre ord; *“untutored-human-nature”* der kan sammenlignes med det menneske i Kants filosofi, der er i sine drifters vold og hvis vilje ikke formår at styre sine handlinger mod fornuften. Mennesket er basalt set altid i en ikke-ideel tilstand, hvor vi styres af tilbøjelighederne og derfor er udgangspunktet for etikken arbejde altid mennesket-som-det-er. Det der skal opnås, er *“man-as-he-could-be-if-he-realized-his-telos”* det optimale billede af mennesket i dets udlevede potentiale. Dette potentiale opnås ved etikken arbejde ved at tvinge mennesket med henblik på dets formål, til at gøre det rette.

“The precepts which enjoin the various virtues and prohibit the vices which are their counterparts instruct us how to move from potentiality to act, how to realize our true nature and to reach our true end.” (MacIntyre 2007 s. 53)

Uden en idé om et telos, har moraliteten intet imperativ. Hvis ikke individet formes af moralitetens forskrifter med henblik på et formål, kan dens forskrifter ikke være imperativer, for da henviser de ikke til noget. Når vi taler om et ur, eller en bonde (eller noget som helst overhovedet), vurderer vi dets kompetencer i udførelse af den funktion de har. Uret skal holde tiden, være til at bære på og måske være pænt at se på, bonden producere mange afgrøder af høj kvalitet og så videre. Deres kompetencer kulminerer i vurderingen at de er gode når deres kompetencer er gode og dårlige når de ikke er det (Ibid s. 58). Hvad hvad foretages denne vurdering ud fra? Menneskets (og andre tings) telos, er målestokken for vurdering af handlinger, karaktertræk og så videre, fordi alle disse henviser til menneskets funktion eller essentielle natur. Når denne er væk, kan man ikke give en præcis grund til at man skal gøre dette eller undlade at gøre dette (Kallenberg 2004 s. 11, MacIntyre s. 53, 58).

Identitet og telos er traditionelt set, dybt forankret i den sociale kontekst mennesket befinder sig i. Man kender sig selv, og er kendt af andre som søn af, bror til, tilhørende denne familie og denne gruppe (MacIntyre 2007 s. 33). Den sociale kontekst man er en del af, er ikke bare tilfældige omstændigheder man kan gøre op med og undsige sig for så at finde sig selv. De ses som en substantiel del af hvem man er, om man vil det eller ej. Samtidig definerer denne situerethed hvad mennesket er forpligtet til at gøre, fordi mennesker fra fødslen indtager en plads i kraft af hvem de står i relation til. Det er med udgangspunkt i denne sociale konstitution, at menneskets formål findes, defineres og udledes. Denne idé om menneskets telos, er hvad oplysningen gjorde op med og forsøgte at erstatte med en universel målestok for vurdering af adfærd.

5.4.2 Moralitetens universalisering og fald

MacIntyre ser moralitetens universalisering og dermed derouten væk fra ideen om menneskets telos som afgørende målestok for moralsk vurdering, begyndende som en gradvis ophøjelse af begrebet moral (MacIntyre 2007 s.37). På trods af at Latin, ifølge MacIntyre, var oplysningstidens *"learning's second language"* gælder det, at *"In Latin, as in ancient Greek, there is no word correctly translated by our word 'moral' [...]"* (MacIntyre 2007 s. 38). Begrebet moral som det bruges af blandt andre Kant i *Grundlæggelse*, kan altså ikke spores tilbage til hverken latin eller græsk, i den betydning som det fik i oplysningstiden. Selve ordet stammer dog rent faktisk fra latin oversat fra den græske forgænger, men som begreberne anvendes her, dækker de over en ganske anden betydning.

"Certainly 'moral' is the etymological descendant of 'moralis'. But 'moralis' like its Greek predecessor 'ethikos' [...] means 'pertaining to character' where a man's character is nothing other than his set dispositions to behave systematically in one way rather than another, to lead one particular kind of life." (MacIntyre 2007 s. 38).

Moral skal i sin originale betydning, primært forstås som et adjektiv, der kan beskrive hvorledes et menneske lever sit liv. Ligesom der i afsnit 2.1.1 står om rationalitet, at det ikke er en selvstændig egenskab ved mennesket, men blot en beskrivelse af det at forbinde mål og midler via handlinger. At planlægningen er rationel når den virker og irrationel når den ikke virker. På samme måde, kan moral i den betydning der er givet ovenfor, forstås som beskrivelse af den situation, hvor et menneske vedholdende handler systematisk i overensstemmelse med vedkommendes holdninger. Hvis samme person nu ikke handler i overensstemmelse med denne holdning, handler han altså amoralsk.

Modsat den originale betydning der er foreslået her, trækkes anvendelsen af begrebet gradvist over i den objektive betydning det får hos Kant. Bevægelsen sker fordi ordets klasse går fra at være et adjektiv til at blive et substantiv *"[...] where 'the moral' of any literary passage is the practical lesson that it teaches."* (MacIntyre 2007 s. 38). Der refereres altså ikke længere til en specifik adfærds kvalitet, men til en 'genstand'. I og med moralens nye karakter, skabes der en mulighed for at vurdere handlinger op imod moraliteten, og dens moral bliver således til et prædikat, der byder at handle i overensstemmelse med moralens 'genstand'. Således bevægede moralen sig altså fra at være en beskrivelse af en mands systematiske livsførelse i henhold til hans holdning til hvordan livet bør leves, til at være et universelt prædikat. En betydning den også har for Kant, der i *Grundlæggelse* netop

forsøger at beskrive hvordan sædelighedens principper er metafysiske og gældende for alle der besidder en fornuft. Moral bliver derfor denne objektive universelle størrelse der refereres til i forklaringen af hvorfor en given handling skal gøres eller ikke gøres (Ibid s. 9).

Det der afgør eller er udgangspunkt for rigtige handlinger, er ikke begrænset til konteksten, tiden eller menneskene i dem, men determineres af universelle principper. Universaliteten af moralitetens forskrifter findes i det, at fornuften findes hos alle mennesker, eller i det mindste, at moralens love gælder for alle der har en fornuft, fordi det er denne der giver adgang til de moralske love. Fornuftens rolle er derfor afgørende fordi det er kun er ved fornuften, moralens principper kan afdækkes og kun med udgangspunkt i disse universelle principper at moralsk adfærd kan finde sted. *“It is of the essence of reason that it lays down principles which are universal, categorical and internally consistent.”* (MacIntyre 2007 s. 45). Det viser sig dog, foreslår MacIntyre, at netop forsøget på at placere al moralsk vurdering i rationalet og fornuften for at sikre den universalitet, med udgangspunkt i hvilken man kan udtale regler, mennesker indenfor deres evners spænd, bør leve i overensstemmelse med, skaber en udvej af hvilken uhensigtsmæssig adfærd kan retfærdiggøres. Hvis en handlings højeste standard er dens principps logiske konsistens, som er beskrevet i afsnit 4.2.2, så åbner det døren for logisk konsistente handlingslove Kant formentlig ikke ville anerkende som moralske.

“I can without any inconsistency whatsoever flout it; ‘Let everyone except me be treated as a means’ may be immoral, but it is not inconsistent and there is not even any inconsistency in willing a universe of egoists all of whom live by its maxim.” (MacIntyre 2007 s. 46)

Den logiske konsistens findes relativ til fornuften, der ophøjer alle mennesker fra ting til personer, og dermed mål i sig selv. Den moralske handling er derfor den, hvis princip kan gøres almen gyldig og tvingende uden samtidig at krænke menneskets værdighed. Det lever ovenstående maksime op til. Hvis alle levede ud fra maksimen om at alle andre end en selv var midler og ikke blotte mål, ville ingens fornuftige natur blive krænket, og det kategoriske imperativ ville derfor stadig gælde. MacIntyre konkluderer, at forsøget på at universalisere moralen, fjerne den fra sin beskrivende rolle og iklæde den en prædikativ rolle, i realiteten gør at den mister sin egenskab. Resultatet er at mennesker i dag, er fuldstændig uden mulighed for succesfuldt at bedømme egne og andres handlinger og derfor ikke kan nå til enighed om hvad der er det rigtige at gøre. Den manglende enighed om, med hensyn til hvad man vurderer handlinger, har gjort moralfilosofien til en pluralistisk, relativ og individuel størrelse, fordi vi med oplysningstidens filosofi har placeret moralske argumenters gyldighed

i universelle forfejlede love, er vi overladt i en situation hvor der reelt ikke er nogen retfærdiggørelse af én lov over en anden.

“What I earlier picked out as the distinctively modern standpoint was of course that which envisages moral debate in terms of a confrontation between incompatible and incommensurable moral premises and moral commitment as the expression of a criterionless choice between such premises, a type of choice for which no rational justification can be given.” (MacIntyre 2007 s. 39)

Konklusion

Problemfeltet for dette speciale, er to indstillinger med tilhørende tilgange til religion. Den ene ser en given religion som en mulighed, og har en økonomisk tilgang til dens praksis. Den anden ser religionen som repræsenterende en sandhed, og har en idealistisk tilgang til den. Dette har ledt til følgende problemformulering, der har været det centrale spørgsmål gennem hele specialet: **Hvad konstituerer den økonomiske og idealistiske tilgang til religion og hvordan relaterer de sig til religionens indhold og praksis?**

Med Kants *Grundlæggelse af Sædernes Metafysik* og Rational Choice Theory of Religion som eksempel er der redegjort for de to tilganges rationaler. En økonomisk hvor det rationelle består i at afgøre, hvad der er det rigtige at gøre med henblik på opnåelse af et tilfredsstillendes ekvilibrium. Og en idealistisk hvor rationaliteten afdækker handlinger, hvis handlingslove er rigtige i sig selv, fordi de stemmer overens med religionens formodede sandhed. Menneskets handlinger er spændt ud mellem de to poler, hvor de enten kan vurderes med udgangspunkt i subjektets egen smag og præferencer eller et ideals sande indhold.

Ved analogi kan vi slutte, fra definitionen af fornuft som Kant fremlægger, at religiøse der har religionens love som genstand, handler fornuftigt. Accepterer vi at religionen for subjektet repræsenterer en absolut sandhed, og at man ved afdækning af denne kan udlede a priori love der, hvis der handles i overensstemmelse med dem, betyder at man handler rigtigt. Så svarer det til den position, som mennesket har jævnfør fornuften, til moralfilosofien. At denne indeholder love, som man må handle i overensstemmelse med, hvis man skal handle moralsk det vil sige, gøre det rigtige. Konsekvensen af analogien er, at man kan tale om en deocentriske fornuftighed hvis udtryk man kan kalde *idealistisk religiøsitet*. Denne har ikke andet formål, end at afdække generelle principper for religionens sandhed a priori. I denne idealistiske religiøsitet, er handlinger rationelle når de er adækvate

i henhold til målet. Handlinger hvis maksimen når de ophæves til kategoriske imperativer, er gældende for alle til alle tider som en naturlov, og ikke modarbejder religionens ideal. Sådan en rationalitet kan man kalde en *objektiv rationalitet* fordi dens mål er objektivt og uden hensyn til individets tilbøjeligheder.

Den anden tilgang er principielt indifferent overfor, hvad der måtte gælde af love for handlinger, såfremt de skal være rigtige i henhold til sandheden. Dens rationale beskriver blot *hvordan* man opnår et givent mål, og vurderer ikke hvorvidt det er det *rigtige* at gøre og heller ikke om dens mål (tilfredsstillelsen) er det højeste gode. Derfor kan vi sige at over for idealistisk religiøsitet, står *økonomisk religiøsitet*. En religiøsitet der er kendetegnet ved, at anvende subjektets egen smag og præferencer, som målestok for vurderingen af religiøse praksissers værdi. Med Iannaccos ord, identificerer vi det mål, som religiøs tilfredsstillelse. Et subjekt der handler med udgangspunkt i en økonomisk religiøsitet, søger med udgangspunkt i ovenstående redegørelse; at træffe valg angående vedkommendes religiøse aktivitet; ud fra mulige muligheder begrænset af viden og forståelse; relativt til personlige religiøse smage og præferencer; med henblik på at opnå et religiøst tilfredsstillelses ekvilibrium. Når viljens rationalitet består i dens evne til at opnå religiøs tilfredsstillelse relativ til subjektets smag og præferencer, kalder vi den *subjektiv rationalitet*.

Der er med vilje, ikke endnu foretaget nogen vurdering af de to tilgange. Hvorvidt de er legitime set fra et kantiansk perspektiv. I indledningen blev det understreget, at en sådan vurdering i store træk er tvivl. På trods af at det, forekommer det passende at foretage den her som en del af afslutning. I specialets afsnit om problemfelt og -formulering (0.1) står der, at der arbejdes ud fra en antagelse om, at religioner i sig har en idé om en absolut sandhed, som religionen repræsenterer. I kristendommens tilfælde har vi brugt Jesu ord om sig selv, at han er vejen sandheden og livet, til at eksemplificere den pointe (5.1). Religionens teoretiske indhold, det vil sige verdenssyn, menneskesyn, filosofi og så videre, er ikke blot et forslag på lige fod med alle andre religioner og filosofier. For de der har denne overbevisning, forstås som den eneste sande fortolkning af verden, af de der tilslutter sig den. Ud fra den antagelse vurderes det, at den økonomiske tilgang til religion dårligt lever op til det krav der stilles af den. Hvis religionen rent faktisk er udtryk for sandheden, kan dens indhold og praksis ikke vælges til og fra efter humør og ud fra en smag og præference vurdering, men har i sig en tvingende nødvendighed i og med sin sandhed. Hvis den religiøse med sin fornuft kan afdække a priori universelle love, har vedkommende en pligt til at leve efter disse love. En pligt til at tage en viljes beslutning om at gøre det rigtige.

Der er naturligvis en mængde udfordringer ved den konklusion. 1. Den objektive sandhed er uden for individets rækkevidde. I kristendommens tilfælde er adgangen til den

reduceret til en tekst og subjektive fornemmelser og oplevelser af guddommelig indgriben, og sandheden bliver derfor i høj grad et fortolkningsspørgsmål. 2. Effekten af dette ses i pluraliteten af konfessioner inden for kristendommen i Danmark alene, og der kan altså ikke tales om én tilgængelig sammenhængende fortolkning af kristendommen, men kun (potentielt bedre og bedre) forsøg. 3. Medlemmets fortolkning kan derfor principielt være lige så rigtig som en given kirkes, med det forbehold, at det teologiske argument vedkommende måtte bygge sin religiøsitet på, kan være ugyldigt, som det i øvrigt også er tilfældet med kirker. Så at tale om entydig rigtig adfærd er derfor kun principielt muligt og i allerhøjeste grad praktisk umuligt. Skal der alligevel findes en mulighed for alligevel at tale om pligt i en religiøs kontekst, kan man i stedet for at undsige sig de kontekstuelle elementer, gøre dem afgørende for pligtens ophav. Hvis faktorer som subjektets tidslige, sociale og geografiske kontekst tages med i betragtningen, som konstituerende faktorer med henblik på skabelsen af et *telos*, skabes der alligevel en mulighed for at tale om forpligtigelser med hensyn til religionens indhold.

Litteraturliste

Primær litteratur

Bird, Otto Allen *Immanuel Kant* i Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica inc.. Hentet 27 maj 2017 fra <https://www.britannica.com/biography/Immanuel-Kant>

Hamberg, Eva M., and Thorleif Pettersson. "The religious market: Denominational competition and religious participation in contemporary Sweden." *Journal for the scientific study of religion* (1994): 205-216.

Carsten Haugaard Nielsen: *Lad frivillig-feberen rase i folkekirken* på kristendom.dk. Hentet 21 maj 2017 fra <https://www.kristendom.dk/kommentaren/lad-frivillig-feberen-brede-sig-i-folkekirken>.

Iannaccone, Laurence R. "A formal model of church and sect." *American journal of sociology* 94 (1988): S241-S268.

Iannaccone, Laurence R. "Religious practice: A human capital approach." *Journal for the scientific study of religion* (1990): 297-314.

Iannaccone, Laurence R. "The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion." *Rationality and society* 3.2 (1991): 156-177.

Iannaccone, Laurence R. "Religious markets and the economics of religion." *Social compass* 39.1 (1992): 123-131.

Iannaccone, Laurence, Rodney Stark, and Roger Finke. "Rationality and the "religious mind"." *Economic Inquiry* 36.3 (1998): 373-389.

Niels Thomassen: sædelighed i Den Store Danske, Gyldendal. Hentet 26. maj 2017 fra <http://denstoredanske.dk/index.php?sideId=168640>

Tobias Stern Johansen, Nikolaj Krak: *Folkekirken kan vinde millioner med frivillige* i Kristeligt Dagblad. Hentet 21 maj 2017 fra <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/folkekirken-kan-vinde-millioner-med-frivillige>

Kant, Immanuel. *Grundlæggelse af Sædernes Metafysik* oversat fra *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, af Bøgeskov, Tom. Hans Reitzels Forlag, København 1999

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue - A Study in Moral Theory*. 3 ed. University of Notre Dame Press 2007.

Kallenberg, Brad. *The Master Argument of MacIntyre's After Virtue* i *Virtues and practices in the Christian tradition: Christian ethics after MacIntyre* af Murphy, Nancey C., Brad Kallenberg, and Mark Thiessen Nation. University of Notre Dame Press 1997.

Spickard, James V. "Rethinking religious social action: What is "rational" about Rational-Choice Theory?." *Sociology of Religion* 59.2 (1998): 99-115.

Stark, Rodney, and Roger Finke. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Univ of California Press, 2000.

Jørgen Stenbæk: *Danmark - kirkelige og religiøse forhold* i Den Store Danske, Gyldendal. Hentet 21. maj 2017 fra <http://denstoredanske.dk/index.php?sideId=60973>

Øvrig litteratur

Bankston III, Carl L., and Min Zhou. "Social capital as process: The meanings and problems of a theoretical metaphor." *Sociological Inquiry* 72.2 (2002): 285-317.

Bankston III, Carl L. "Rationality, choice, and the religious economy: Individual and collective rationality in supply and demand." *Review of religious research* (2003): 155-171.

Gooren, Henri. *Conversion and the Religious Market i Religious Conversion and Disaffiliation - Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. Palgrave MacMillan - a division of St. Martin's Press 2010.

Hungerman, Daniel M. "Rethinking the study of religious markets." *Handbook of the Economics of Religion* (2010): 257-75.

Neitz, Mary Jo, and Peter R. Mueser. "Economic man and the sociology of religion." *Rational Choice Theory and Religion-Summary and Assessment* (1997): 105-118.

Sherkat, Darren E., and John Wilson. "Preferences, constraints, and choices in religious markets: An examination of religious switching and apostasy." *Social Forces* (1995): 993-1026.