

# VU Research Portal

## Democracy without Secularism: A Pragmatist Critique of Habermas

Mullin, D.M

2012

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Mullin, D. M. (2012). *Democracy without Secularism: A Pragmatist Critique of Habermas*. [PhD-Thesis – Research external, graduation internal, VU University Amsterdam and ICS, Canada].

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

## Samenvatting

Democratie zonder secularisme: een pragmatistische kritiek op Habermas.

Deze dissertatie is een onderzoek naar de plaats van religieuze taal in publieke discussies. De consensuspositie is dat het goed is voor zowel religie als de politiek wanneer de twee domeinen gescheiden blijven. De staat behoort seculier te zijn, d.w.z. neutraal te staan tegenover verschillende religies. Dit voorkomt dat één religie een monopoliepositie krijgt en biedt aan het individu de gelegenheid om zijn eigen religie, indien aanwezig, te praktiseren. Hoewel een idealisering, is dit een algemeen principe dat de meeste voorstanders van een liberale democratie op een of andere manier aanvaarden. Echter, onder het dunne vernis van deze consensus liggen diepe en complexe onderwerpen verscholen waarover overtuigde democraten met elkaar van mening verschillen. Dit onderzoek gaat over precies zulke onderwerpen.

Meer specifiek gaat het over deze onderwerpen ‘in gesprek met’ het werk van Jürgen Habermas. Habermas staat in filosofische kringen bekend wegens zijn theorie van communicatief handelen, die een uitgewerkte articulatie en verdediging biedt van de principes van de Verlichting. Habermas is overtuigd van de kracht van het geven van redenen, van het vermogen van de menselijke rationaliteit om een consensus te bereiken door de dwangeloze dwang van het betere argument. Voor hem is het rationele argument de enige legitieme kracht in de politiek. Echter, wil rationaliteit haar werk kunnen doen, dan moet zij publiek toegankelijk zijn en moet haar legitimiteit erkend worden door alle burgers, ongeacht hun religie.

Recentelijk heeft Habermas zijn positie met betrekking tot religieuze taal in het publieke domein echter afgezwakt. Mijn dissertatie traceert deze ontwikkeling en ik verbind daar verdergaande conclusies aan.

Hoofdstuk 1 biedt een correctie op de ‘subtraction theory’ (om Charles Taylors term te gebruiken) aangaande moderne secularisatie. Ik betoog dat secularisatie niet identiek is aan Habermas’ stelling, die hij ontleent aan Max Weber, over de ‘onttovering van de wereld’. Mijn stelling is dat secularisatie het beste begrepen kan worden als antwoord op het gegeven van het religieuze pluralisme. Om dit te onderbouwen neem ik de lezer mee op een historische excursie door de vroeg moderne periode—de periode waarin Habermas en anderen het ontstaan van het publieke domein situeren. Omdat Habermas zichzelf plaatst in de traditie van het Verlichtingssecularisme, is het nuttig de vraag te stellen of het seculiere criterium voor participatie aan de politiek wel echt van de Verlichting afkomstig is. Ik betoog dat dit niet zo is en dat de stelling dat secularisme voortkomt uit de Verlichting, of zelfs dat de Verlichting de terugtrekking van religie uit het publieke leven heeft bevordert, voorbijgaat aan belangrijke feiten betreffende de grondleggers van het Verlichtingsdenken en de politieke nazaat daarvan, het liberalisme.

Na in hoofdstuk 1 te hebben betoogd dat Habermas’ vroege kritische theorie de ‘subtraction theory’ van secularisatie aan boord neemt, ga ik in hoofdstuk 2 door op dit thema omdat deze theorie op gespannen voet staat met Habermas’ vertalingsvereiste (‘translation requirement’) volgens welke religieuze individuen hun particuliere geloofstaal dienen te vertalen in een verondersteld universele seculiere taal. Habermas stelt dat seculiere taal ons verplicht tot minder overtuigingen, en dus een betere garantie biedt voor consensus in het publieke domein. En dit is zo, volgens hem, omdat religieuze individuen additionele commitments hebben,

zwaardere metafysische bagage met zich meetorsen, wat hun epistemische situatie lastiger maakt dan die van de secularist. Mijn betoog hiertegen is dat deze positie de ‘subtraction theory’ veronderstelt en dat deze theorie geen oog heeft voor de substantiële commitments van de secularist.

In hoofdstuk 3 onderzoek ik meer concreet hoe Habermas zich de vertalingsvereiste voorstelt in de politieke praktijk. Ik doe dat door een vergelijking te maken met Rawls, die, net als Habermas, een normatieve theorie heeft ontwikkeld over hoe in een democratie rationele discussies zouden moeten worden gevoerd. Ondanks verschillen, beschouwen beiden consensus als het doel van elke discussie en het doel van democratische discussies moet volgens hen rationele consensus zijn. Ik breng een aantal redenen naar voren om te denken dat dit onjuist is.

Zowel Habermas als Rawls insisteren dat uitsluitend ‘publieke’ of ‘publiek toegankelijke’ redenen tellen in een seculiere democratie. Bovendien stellen ze dat publieke redenen seculiere redenen zijn. Een paradigmatisch voorbeeld van een ‘private reden’ is een religieuze reden, en zulke redenen hebben geen rechtvaardigende potentie in een seculiere democratie. Dit stellen zij zo, omdat burgers zowel de scheppers als de geadresseerden zijn van de wet. Iedere burger moet als burger de rechtvaardiging of onderbouwing van een wet kunnen begrijpen—en dus moet die rechtvaardiging/onderbouwing publiek, seculier en universeel zijn, en niet privaat en sektarisch. Dit geldt m.n. voor wat Rawls de ‘principles of basic justice’ noemt, maar ook voor de onderbouwing van het recht van de staat om bepaalde vrijheden in te perken.

Zowel Habermas als Rawls vatten de vertalingsvereiste in Kantiaanse termen als een verplichting die geldt voor alle rationele personen in een democratie, minstens op institutioneel niveau, waar de staat dwingmacht heeft. In hoofdstuk 3 betoog ik dat dit vereiste op een zwakkere manier moet worden geconstrueerd, meer in pragmatische termen. Ik ontwikkel

argumenten die beogen aan te tonen dat dit zwakkere vereiste enerzijds evenveel bescherming biedt aan zowel seculiere burgers als aan religieuze minderheden als de standaard liberale theorie dat doet, maar anderzijds de ruimte vergroot voor religieuze burgers om hun bijdrage aan het publieke debat te vatten in religieuze termen.

Blijkens zijn meer recente werk heeft Habermas dit punt erkend en heeft hij zijn vertalingsvereiste herzien. Hij zegt nu dat burgers in de informele publieke sfeer (d.w.z. de sfeer van de opinievorming) ook religieuze redenen naar voren mogen brengen, maar dat zij zich in de formele publieke sfeer (het parlement) dienen te beperken tot seculiere redenen. Hij denkt dat dit ‘institutional translation proviso’ het probleem voorkomt dat religieuze burgers in een democratie worden uitgesloten van politieke participatie, terwijl het tevens de neutraliteit van de staat waarborgt. In een bepaald opzicht heeft dit proviso kracht. De wetten in een pluralistische samenleving moeten niet een bepaalde religieuze traditie bevoordelen. De taal in de wet moet zo neutraal zijn als mogelijk.

In het laatste deel van hoofdstuk 3 onderzoek ik Habermas’ poging om een zodanig evenwicht te vinden tussen religieuze en seculiere burgers, dat de politieke participatie van de eersten niet wordt aangetast. Veel in wat hij zegt, acht ik loffelijk, maar betoog tevens dat zijn bijgestelde vertalingsvereiste verder dient te worden versoepeld.

Mijn kritiek op Habermas in de voorgaande hoofdstukken is geïnspireerd door de pragmatistische traditie. Dit roept wel de vraag op of pragmatisten zichzelf zien als denkers die ruimte bieden aan religieuze burgers om hun politieke argumenten te gieten in een religieus idioom. In hoofdstuk 4 onderzoek ik twee pragmatisten: Richard Rorty en Jeffrey Stout. Geen van beiden beschouwt zichzelf als religieus, maar Rorty staat veel minder open voor het idee van religieuze argumenten in het publieke domein dan Stout. Illustratief hiervoor is Rorty’s essay

“Religion as a Conversation Stopper” waarin hij betoogt dat religie moet worden geweerd uit het publieke domein. Hij doet dat door het bekende publiek/privéonderscheid te verdedigen en religie in het privé-domein te plaatsen. Na nauwkeurige analyse blijkt echter dat Rorty de term ‘privé’ gebruikt in de betekenis van ‘niet gedeeld door het brede publiek.’ Anders gezegd, hij omarmt het standaard liberalisme. Echter, ik laat zien dat er problemen kleven aan de notie van ‘publiek gedeelde’ of ‘gezamenlijk aanvaarde’ premissen. Bovendien stelt het pragmatisme de notie van een ideale consensus ter discussie. De pragmatist weet dat er feitelijk verschil van mening is over de premissen in politieke argumenten, en vermoedelijk zijn niet alle meningsverschillen verkeerd, ook al functioneren sommige als conversatiestoppers. Immers, het publieke domein is niet een eindeloze discussiearena. Conversaties worden gestopt, en één van de hoogst geprezen democratische praktijken, namelijk: stemmen, is een conversatiestopper. Het is daarom moeilijk in te zien waarom publiek verschil van mening over religie wel een slechte zaak zou zijn, terwijl publiek verschil van mening in het algemeen dat niet is.

Ik concludeer daarom dat niets in de traditie van het Amerikaanse pragmatisme religieuze bijdragen aan het publieke debat diskwalificeert. Ik betoog dat Rorty’s claim dat religie een conversatiestopper is, alleen geldig is voor geloofsuitspraken die onkritisch op gezag teruggaan. Rorty erkent nu ook dat het “Jeffersonian compromise”, dat hij ooit verdedigde, onhoudbaar is. Hij biedt geen principe waarmee religie uit de publieke sfeer kan worden geweerd en heeft de verwijzing naar Rawls en Habermas als voorbeelden laten vallen. Hij is echter niettemin van mening dat gewoonten en gebruik een beroep op religie in sommige gevallen moeten zien te voorkomen, bijv. wanneer het gaat om de rechten van homo’s. Hij wil nog steeds de religieuze burger ertoe pressen zijn argumenten op een seculiere manier te verwoorden. Naar mijn oordeel heeft zulk een oproep tot vertaling weinig zeggingskracht zonder een robuuste notie van

rationaliteit. En die notie is er niet. Ik betoog vervolgens, met een voorbehoud, dat Stouts methode van immanente kritiek meer mogelijkheden biedt voor de ‘abnormale conversaties’ die onvermijdelijk zijn in een pluralistische democratie. Ik concludeer daarom dat pragmatisme een bondgenoot kan zijn voor de stelling dat religieuze burgers de gelegenheid moeten krijgen om deel te nemen aan het publieke debat in de taal van hun traditie.

In het slothoofdstuk verbreed ik het argument van de voorgaande hoofdstukken in deze zin dat ik betoog dat Habermas, niettegenstaande zijn focus op procedures, zelf menig substantiële assumptie maakt. Zijn politieke filosofie, bijvoorbeeld, hangt aan de assumptie dat personen autonome, rationele actoren zijn. Tegelijk is hij er zich van bewust dat het heersende materialistische paradigma, met haar deterministische wereldbeeld, de politieke notie van verantwoordelijk handelen ondermijnt. Daarom geeft Habermas zich moeite om het moderne wetenschappelijke beeld van de mens te verzoenen met de fenomenologische ervaring van onszelf als rationele actoren—een ervaring waarop de liberale politieke theorie is gebaseerd. Om dat doel te bereiken, kiest Habermas voor een niet-reductief materialisme. Maar de verzoening die hij zoekt, is vooralsnog slechts een belofte. Ik betoog daarom dat zijn commitment aan autonomie eerder substantieel is dan procedureel—en dat het daarom als een geloofscommitment kan worden beschouwd.

Tenslotte doe ik enkele praktische suggesties over hoe religie deze andere rol zou kunnen spelen in de toekomst en hoe de politiek open kan blijven voor inzichten uit deze hoek. Ik herhaal mijn punt dat men datgene wat distinctief is aan het moderne liberalisme kan handhaven zonder een ideologisch secularisme te hoeven aanvaarden. De formele seculariteit van het politieke domein is een waardevol aspect van het liberalisme. Maar die kan worden geaffirmeerd zonder naïef secularisme aan te hangen. Ik sta positief tegenover Habermas’ kritiek op religieus

dogmatisme. Wel geef ik hem te overwegen dat er andere manieren zijn om zich de publieke rol van religie in te denken dan dogmatisme, waaronder ook enige die goed passen bij zijn eigen project van bevrijdende kritiek. Bijvoorbeeld, religieuze burgers kunnen gebruik maken van pragmatische vertaling en immanente kritiek en daardoor abnormale conversaties mogelijk maken. Ze kunnen ook een correctief bieden voor de pathologische aspecten van de moderniteit die Habermas zelf ook kritiseert—en aldus bijdragen aan bevrijdende kritiek. Ik concludeer dat geen van deze activiteiten een bedreiging vormt voor discursieve democratieën. Integendeel, deze activiteiten zijn verenigbaar met Habermas' eigen project om het huidige antagonistische politieke discours te overstijgen. Hoewel we misschien nooit een ideale communicatieve situatie zullen bereiken, kunnen we wel leren om te gaan met de politiek van veelvoudige identiteiten zonder religieus sektarisme of ideologisch secularisme.