

Culturele verschillen binnen de liberaal-democratische rechtsstaat

Over multiculturaliteit en sociale cohesie¹

*Roland Pierik**

Inleiding: twee mogelijke oplossingsrichtingen voor multiculturele problemen

Na een gestage opkomst van het multiculturalisme sinds 1990 is het begrip in het nieuwe millennium in opspraak geraakt. Paul Scheffer gooide begin 2000 de knuppel in het hoenderhok met zijn betoog over het *multiculturele drama* (2000). De aanslagen van 11 september maakten 'de islam' de grote vijand van het 'vrije westen' en moslims in het algemeen verdacht; de opkomst van Pim Fortuyn en de doorbraak van de 'nieuwe politiek' hebben ervoor gezorgd dat het multiculturalisme binnen de Nederlandse politiek niet meer bij voorbaat het voordeel van de twijfel krijgt. In eerdere discussies ging het vooral over de legitimatie van de rechten van minderheden en de verrijking van het Nederlandse culturele landschap door immigranten. Op dit moment draait het debat vooral om de schaduwkanten van de culturele diversiteit. Het debat over multiculturalisme is echter om ten minste twee redenen complex. Ten eerste is het onduidelijk wat nu precies onder de term 'multiculturalisme' wordt verstaan; ten tweede is het onduidelijk welke problemen nu eigenlijk met het multiculturalisme samenhangen.

De term 'multiculturalisme' heeft verschillende betekenissen.² Soms verwijst deze naar een *feitelijke beschrijving* van de demografische situatie in een samenleving, ook wel 'cultureel pluralisme' genoemd. Een samenleving is multicultureel in deze betekenis als ze bestaat uit verschillende religieuze, ethnische of nationale groepen, waarbij het niet uitmaakt hoe de overheid hiermee omgaat. In andere gevallen verwijst de term multiculturalisme naar verschillende soorten *overheidsbeleid*: inburgeringcursussen, subsidies voor culturele festivals, enzovoort. Een derde interpretatie verwijst naar *normatieve ideeën en filosofische theorieën* hoe een samenleving zou moeten worden ingericht. Multiculturalisme in de eerste betekenis, als een manier van beschrijven van de samenleving, is algemeen geaccepteerd. Niemand betwist dat er binnen Nederland verschillende religies worden aangehangen, en er verschillende ethnische groepen en leefstijlen bestaan. Maar de erkenning van deze feitelijke situatie impliceert niet automatisch de instemming met de politieke of norma-

tieve claims van het multiculturalisme (de tweede en derde interpretatie van de term): nadruk op het respecteren – in plaats van het stigmatiseren – van culturele verschillen en nadruk op integreren – in plaats van uitsluiten – van deze verschillende perspectieven op het goede leven.

Daarmee komen we bij een tweede bron van onduidelijkheid: wat zijn nu die politieke vraagstukken die samenhangen met het multiculturalisme? In Nederland lijken de debatten over het multiculturalisme vooral met de islam samen te hangen. Islamitische geestelijken hebben in het openbaar uitspraken gedaan die tot veel commotie hebben geleid. Daarnaast worden in het publieke debat verschillende culturele praktijken bediscussieerd, zoals eerwraak, ritueel slachten, de besnijdenis van meisjes of de ontkenning van gelijkwaardigheid van man en vrouw. In januari 2003 is er een debat ontstaan op Amsterdamse ROC's over de toelaatbaarheid van de 'niqaab' – de gezichtsbedekkende sluier.³ Een van de centrale thema's in de Tweede-Kamerverkiezingen van begin 2003 was de vrijheid van onderwijs, naar aanleiding van (vermeende) misstanden in het religieus onderwijs op een handvol islamitische scholen. Nog voor de Nederlandse tak van de Arabisch Europese Liga was opgericht wilde CDA-Kamerlid Camiel Eurlings de organisatie al verbieden.⁴

De diverse thema's in huidige politieke debatten verwijzen uiteindelijk allemaal naar de vraag hoe de multiculturele samenleving *ingericht* dient te worden. Hiermee komen we bij de derde interpretatie van multiculturalisme: het multiculturalisme als normatieve benadering. Hoe kan op een politiek levensvatbare en moreel verdedigbare manier respect voor culturele diversiteit worden verbonden met politieke en sociale gelijkheid in een stabiele samenleving? Op welke grondslagen moet het politieke systeem van de multiculturele samenleving zijn gebaseerd? We heten een liberaal-democratische rechtsstaat te zijn,⁵ maar volstaat deze staatsvorm nog steeds als grondslag voor de samenleving of behoeft deze aanpassing? En zo ja, welke?

Recentelijk zijn er twee boeken van politiek-filosofen verschenen waarin is getracht deze vragen te beantwoorden. Bhikhu Parekh doet zijn voorstellen in *Rethinking multiculturalism* (2000) en Brian Barry in *Culture and equality* (2001). Parekh heeft een lange staat van dienst binnen de multiculturele politieke theorie en heeft als voorzitter gefunctioneerd van de onderzoekscommissie *The future of multi-ethnic Britain*, die in 2000 *The Parekh Report* uitbracht. Barry is, samen met Ronald Dworkin en John Rawls, een van de iconen van het hedendaagse liberaal-egalitarisme. *Culture and equality* is een belangrijke bijdrage aan het multiculturele debat, alleen al omdat hij de eerste politiek-filosoof is uit deze hoek die in direct debat gaat met het multiculturalisme.⁶ Parekh en Barry komen uit op twee totaal verschillende visies op de relatie tussen de liberaal-democratische overheid en de multiculturele samenleving en zijn daarom interessant als beginpunt van een normatieve discussie over vraagstukken van de multiculturele samenleving. Ik zal beide boeken bespreken en vergelijken, als voorbereiding op de meer gedetailleerde beschouwingen later in deze aflevering van *Migrantenstudies*.

Verschillende uitgangspunten: de multiculturele samenleving of de liberale staat?

Om de spanning tussen de liberale democratie en de multiculturele samenleving op te lossen, kan men – grofweg bezien – van twee kanten beginnen. Men kan starten vanuit het kader van de liberale democratie en proberen de inconsistente culturele praktijken daarmee in overeenstemming te brengen. De andere weg is de culturele verscheidenheid als uitgangspunt te nemen, en van daaruit de liberale democratie te bekritisieren en te reconstrueren. Het verschil tussen deze twee benaderingen kenmerkt het onderscheid tussen beide boeken.

Parekh's Rethinking multiculturalism

Kenmerkend voor Parekh's benadering is dat hij niet bij de liberale overheid maar bij de multiculturele samenleving begint. Volgens Parekh bestaat een multiculturele samenleving per definitie uit verschillende culturen en culturele gemeenschappen, allemaal met hun eigen onderscheiden systeem van betekenisgeving en mens- en wereldbeeld. Ze kan niet adequaat worden geanalyseerd vanuit het conceptuele kader van één politieke doctrine, omdat dit ingebed in en structureel bevooroordeeld door een bepaald cultureel perspectief geen recht kan doen aan de andere perspectieven (2000, p. 13). Hij bekritiseert de dominante rol van het liberalisme in het huidige politiek-filosofische debat. Hij stelt dat politiek-filosofen deze dominante benadering van de staat moeten heroverwegen, inclusief de onderliggende concepties van gelijk burgerschap en een homogene cultuur. Parekh bekritiseert daarnaast ook de nadruk op het liberale karakter van Westerse overheden, en stelt dat deze historisch gezien uniek is. In traditionele samenlevingen worden verschillende identiteiten van personen erkend: religieuze, etnische, sociale en territoriale. In de moderne opvatting van de staat wordt de relatie tussen overheid en burger centraal gesteld, terwijl het belang van de andere relaties wordt gerelativeerd (2000, hoofdstuk 7, m.n. p. 181). Individuen worden primair gezien als burgers, de maatschappij als een associatie van burgers, terwijl de klasse, etniciteit, religie en sociale status worden weg geabstraheerd. Parekh stelt dat de moderne opvatting van de staat is gebaseerd op een geheel van constitutionele principes, gegrondvest op één eenduidige en ondubbelzinnige identiteit. Burgerschap geeft mensen gelijke rechten en wordt gezien als een directe en eenduidige relatie tussen het individu en de staat, niet bemiddeld door lidmaatschap van etnische of religieuze gemeenschappen (2000, pp. 182-183). De nadruk op individuele rechten en persoonlijke autonomie geeft burgers vrijheid ten opzichte van religieuze en culturele gemeenschappen en onderwerpt ze alleen aan het gezag van de wet. Tenslotte worden de leden van een samenleving gezamenlijk gezien als één 'volk' (*a single and united people*), ongeacht mogelijk culturele en etnische pluraliteit binnen de samenleving.

Parekh bekritiseert deze liberale opvatting van de staat, omdat burgers worden geacht hun politieke identiteit te allen tijde prioriteit te geven boven andere mogelijke identiteiten. Hij beschouwt de liberale democratie als een homogeniserend instituut, omdat educatieve, culturele en andere dwingende

middelen worden ingezet om dit gezamenlijke politieke zelfbeeld te ondersteunen. Deze moderne staatsvorm is misschien wel geschikt voor staten die cultureel homogeen zijn, maar in multi-etnische en multinationale samenlevingen kan de gelijke behandeling van verschillende groepen leiden tot onderdrukking en onrecht (2000, p. 193). De kern van het probleem is dat de liberale democratie niet kan omgaan met culturele diversiteit in de samenleving. Ze wil individuen losweken van hun gemeenschappen en het politieke burgerschap centraal stellen (2000, p. 188). Voor het welzijn van burgers is dit lidmaatschap van culturele groepen echter van essentieel belang (2000, p. 122). Daarnaast heeft culturele diversiteit een intrinsiek belang. Gegeven het feit dat menselijke capaciteiten en waarden conflicteren, kan elke cultuur slechts een beperkt aantal hiervan realiseren, terwijl andere worden genegeerd, gemarginaliseerd, of onderdrukt. Parekh stelt dat, ongeacht de mogelijke rijkheid van culturen, geen enkele cultuur alles kan omvatten wat waardevol is in het mensenleven, noch het complete areaal van menselijke capaciteiten kan aanspreken. Om deze reden kunnen verschillende culturen elkaar aanvullen en corrigeren (2000, p. 167).

Culturen kunnen maar een beperkte hoeveelheid waarden en persoonlijke capaciteiten omvatten. Culturele verschillen in een samenleving maken het voor individuen mogelijk hun horizon te verbreden en hun eigen waarden in een breder perspectief te zien.

Volgens Parekh is het probleem dat bestaande multiculturele theorieën vooral ontworpen zijn door liberalen en daarom de kaders van het liberalisme niet kunnen ontstijgen – om over strikt liberale theorieën nog maar te zwijgen. Liberalen als Rawls, Raz en Kymlicka hebben wel oog voor het belang van cultuur.⁷ Deze liberalen verabsoluteren echter bij een conflict tussen liberaal-democratische waarden en minderheidspraktijken de eerste, terwijl de tweede als antiliberaal worden afgewezen (2000, p. 110). Het gevolg is dat minderheidsgroepen hun cultuur alleen mogen beleven voorzover die niet in strijd is met het liberalisme. Maar, zo stelt Parekh, het liberalisme is maar een van de culturele tradities binnen Westerse samenlevingen – zij het een dominante – en kan daarom niet gelden als basis voor de politieke instituties van een multiculturele samenleving. Zijn kritiek op het liberalisme is dat dit de idee van universele gelijke rechten baseert op de idee van een universele gelijke menselijke natuur: omdat we uiteindelijk allemaal mensen zijn met dezelfde behoeften en verlangens, is iedereen van gelijke morele waarde en horen we ook allemaal gelijke rechten te hebben. Parekh stelt daar tegenover dat we wel allemaal een gelijke menselijke natuur hebben, in de zin van eigenschappen die we allen hebben als lid van de menselijke soort, maar dat we ons als mens altijd binnen een specifieke culturele gemeenschap, met eigen waarden en normen, ontwikkelen. Hij stelt dat mensen cultureel ingebed zijn, in die zin dat ze opgroeien en leven in een door cultuur gestructureerde wereld (2000, p. 336). Dit betekent niet dat hij ervan uitgaat dat mensen geheel door hun cultuur bepaald zijn, of dat ze zich niet kritisch tot hun cultuur kunnen verhouden. Het betekent dat mensen sterk door hun cultuur worden gevormd. Toch maakt deze opvatting hem geen moreel relativist. Volgens Parekh moeten

we mensen zowel in hun culturele verschillen als in hun gedeelde menselijkheid erkennen. We gaan er niet automatisch van uit dat anderen primair gelijk zijn aan ons, zoals het concept van de menselijke natuur suggereert, noch gaan we ervan uit dat we geheel verschillend zijn, zoals het concept van cultureel determinisme ons ingeeft. We benaderen de ander op basis van de aanname dat die voldoende met ons overeenkomt om elkaar te kunnen begrijpen en een dialoog mogelijk te maken, en voldoende van ons verschilt *to be puzzling* en een dialoog noodzakelijk te maken (2000, p. 124).

Die gedeelde menselijkheid maakt het mogelijk in een samenleving gedeelde morele waarden te ontwikkelen, die aanvaardbaar zijn voor liberalen en niet-liberalen en die daarom als grondslag kunnen dienen voor de multiculturele samenleving. Die gedeelde waarden zijn niet gegeven, maar die dienen ontwikkeld te worden in een interculturele dialoog. De uitkomst van deze dialoog kan niet bij voorbaat worden aangegeven, maar is het resultaat van de conversatie tussen liberale en niet-liberale groepen (2000, p. 14). Deze benadering wordt door Parekh het *pluralistisch universalisme* genoemd.

Parekh bouwt *Rethinking multiculturalism* op een degelijke filosofische manier op. Voordat hij ingaat op de hedendaagse multiculturele discussies beschrijft hij eerst zijn filosofische en conceptuele bouwstenen: moreel monisme, pluralisme, liberalen en het pluralisme, en de conceptualisering van 'de mens', 'cultuur' en 'de moderne staat.' Pas in de laatste vijf hoofdstukken presenteert hij zijn dialogische benadering van de multiculturele samenleving.

Brian Barry's Culture and equality

Parekh's benadering is een goed voorbeeld van het multiculturalisme waaraan Brian Barry zich stoort. Voor Barry is niet de multiculturele samenleving het uitgangspunt van analyse, maar het politiek-filosofische gedachtegoed van het liberaal-egalitarisme. Zijn uitgangspunt is liberaal in een tamelijk klassieke zin. Hij legt de nadruk op universele rechten, uitgewerkt in een rechtsstaat en een solide verzorgingsstaat. Zijn boek komt voort uit de bezorgdheid dat aandacht voor culturele diversiteit en speciale rechten voor minderheden ten koste gaat van liberale waarden zoals individuele vrijheid, sociaal-economische gelijkheid, en de solidariteit binnen de samenleving.

Hij ontkent niet dat samenlevingen multicultureel zijn, of dat dit multiculturele karakter belangrijk is. Maar hij stelt dat het multiculturalisme, als politieke theorie, óf overbodig is – omdat het liberalisme uitstekend in staat is de genoemde problemen zelf op te lossen – óf illiberaal – omdat de oplossingen die multiculturalisten voorstellen niet te verenigen zijn met basiswaarden als vrijheid en gelijkheid (2001, pp. 12-25).

Hij meent dat het liberalisme voldoende ruimte laat voor minderheden om te leven volgens hun eigen opvattingen. Individuen zijn in Barry's opvatting vrij om bindingen aan te gaan hoe en met wie ze maar willen, zolang ze maar niet de belangen van anderen schaden. Een belangrijk verschil met Parekh's opvatting is dat Barry het lidmaatschap van een culturele groep opvat als het gevolg van een weloverwogen keuze, terwijl Parekh benadrukt dat mensen in een cultuur geboren worden en daardoor sterk worden gevormd door hun

cultuur. Voor Barry is vrijwilligheid een voorwaarde voor het lidmaatschap van een groep, waarbij hij stelt dat deze toetreding het gevolg moet zijn van een autonome keuze van een wilsbekwaam individu. Mensen moeten ook in staat zijn de groep te verlaten als ze dat willen, wat impliceert dat er een reële exit-optie moet zijn. Op basis hiervan formuleert Barry een aantal voorwaarden voor groepen in hun omgang met hun leden. Kinderen mogen niet zozeer in onwetendheid en afzondering worden grootgebracht dat ze niet in staat zijn buiten de groep te leven, en dus in feite niet in staat zijn deze groep te verlaten. Barry onderkent dat er voor het betrokken individu soms hoge kosten verbonden zijn aan het verlaten van de groep. Voor een priester kan uittreding bijvoorbeeld betekenen dat hij zijn inkomen en zijn huis verliest. De overheid dient in te grijpen wanneer de kosten zo excessief hoog zijn dat ze voor de betrokkene niet op te brengen zijn – er dus geen reële exit-optie aanwezig is. Eén mogelijke interventie is de groep te verbieden deze kosten te vragen, een andere is het individu te helpen bij het dragen van deze kosten. Barry stelt ook een duidelijke grens aan de vrijheid van minderheidsgroepen. Wanneer de leefwijze van culturele minderheidsgroepen niet verenigbaar is met de liberale politieke moraal, dan dient deze levenswijze verboden te worden. Barry stelt niet-liberaal gelijk aan illiberaal, en stelt dat de zwakkere leden van een groep in de regel het slachtoffer zijn van deze praktijken: vrouwen, kinderen en interne minderheden. Volgens hem is de essentie van een liberale staat juist dat deze de zwakkeren beschermt. Daarom staan de liberale uitgangspunten niet ter discussie, en is de toekenning van culturele rechten volgens Barry overbodig en onwenselijk. De ideeën van multiculturalisten als Parekh, Kymlicka, Taylor en Young zijn daarom in Barry's ogen gevaarlijk. Ze lanceren ideeën en doen voorstellen voor de inrichting van de samenleving die de liberale basiswaarden van vrijheid en gelijkheid effectief ondermijnen. Ze dienen daarom met kracht te worden bestreden en dat is het belangrijkste doel van zijn boek.

In tegenstelling tot Parekh ontwikkelt Barry zijn theoretische positie niet vanuit een zware filosofische onderbouwing. Zijn uitgangspunt is het liberaal-egalitarisme zoals verdedigd door bijvoorbeeld John Rawls in zijn *A theory of justice* (1971). Dit standpunt blijft echter opvallend impliciet: Barry licht zijn uitgangspunt alleen toe wanneer dit nodig is om zijn kritiek op het multiculturalisme toe te lichten (2001, p. 17). Hij stelt een grote variëteit aan multiculturele theorieën ter discussie: enerzijds claims van religieuze groepen, zoals orthodoxe joden, fundamentalistische christenen en moslims; anderzijds de meeste theoretische posities uit het huidige multiculturele debat: *de politiek van het verschil* (Iris Marion Young), *de politiek van erkenning* (Charles Taylor), *liberaal-egalitair multiculturalisme* (Will Kymlicka), *dialogisch multiculturalisme* (Bhikhu Parekh), *multicultureel constitutionalisme* (James Tully), en *libertair multiculturalisme* (Chandran Kukathas). Het is echter opvallend dat (de normatieve uitgangspunten van) geen van deze theorieën systematisch wordt behandeld. Barry volhardt in zijn presentatie van de verschillende benaderingen als 'één multicultureel programma' (2001, p. 7). De multiculturalisten worden verenigd door de stelling dat de klassiek-liberale principes niet

meer in staat zijn gelijkheid of rechtvaardigheid te bereiken in de huidige omstandigheden van culturele pluraliteit:

‘only by adopting the tenets of the politics of difference, it is said, can we hope to achieve real liberty and equality. Against this, I shall argue that multiculturalist policies are not in general well designed to advance the values of liberty and equality, [...] and the implementation of such policies tends to mark a retreat from both’ (2001, p. 12).

Barry concentreert zich volledig op de voorstellen voor multicultureel beleid die door de verschillende multiculturalisten worden verdedigd, en beoordeelt ze vanuit (zijn interpretatie van) het liberale gedachtegoed. Verschillende onderwerpen passeren de revue: bijvoorbeeld steun voor praktijken van minderheidsgroepen via uitzonderingsclausules van algemene wetten en de rol van identiteit in politiek-filosofische debatten. Ook bekritiseert hij verschillende vormen van groepsrechten, claims van religieuze minderheden voor soevereiniteit in eigen kring, claims van religieuze families om hun kinderen te onttrekken aan maatschappelijke vorming (*civic education*) en (het misbruik van) het concept cultuur in multiculturele politieke filosofie.

Barry’s toon in dit boek is boos en verongelijkt en zijn houding tegenover het multiculturalisme getuigt van onverholen minachting. In de introductie onthult hij bijvoorbeeld zijn oorspronkelijke verwachting dat het multiculturalisme geen lang leven beschoren was, omdat het gedoemd was een vroege dood te sterven als gevolg van intellectuele zwakte (2001, p. 6). Zijn boosheid stelt hem in staat om op venijnige (en vaak ironische) manier vage en inconsistente argumenten te ontkrachten. Anderzijds maakt zijn irritatie hem blind voor verschillen tussen multiculturele benaderingen, waardoor soms de subtiliteit ontbreekt die zijn vroegere werk juist zo bijzonder maakte.⁸

De rol van de liberale overheid ten opzichte van culturele praktijken

Een centrale vraag in beide boeken is hoe de liberaal-democratische overheid in Westerse samenlevingen moet optreden tegen afwijkende praktijken van culturele, religieuze of etnische minderheden. Deze formulering lijkt echter nauwkeuriger dan ze in werkelijkheid is. Ten eerste zijn culturele praktijken, zoals die bijvoorbeeld in de inleiding zijn genoemd, te divers van inhoud en belang om ze als eenduidig in één normatief debat te bediscussiëren. Ten tweede is het onduidelijk wat precies de liberaal-democratische waarden zijn die ten grondslag liggen aan het beleid van liberale overheden. Vaak wordt bij het afwijzen van bepaalde praktijken verwezen naar de strijdigheid met de Grondwet, waarbij voorondersteld wordt dat de overheid en haar instituties een neutraal kader bieden waarin verschillende groepen gelijkwaardig naast elkaar kunnen bestaan. Beide veronderstellingen zijn te optimistisch. Ten eerste is de Grondwet minder eenduidig dan deze critici zouden wensen. De discriminerende uitspraken van imams over vrouwen en homoseksuelen zijn enerzijds in strijd met art. 1 van de Grondwet. Anderzijds worden deze

uitspraken door diezelfde Grondwet beschermd, bijvoorbeeld door artikel 6 (vrijheid van godsdienst) of artikel 7 (vrijheid van meningsuiting).⁹ Ergo: het gaat in deze debatten niet om de botsing tussen de liberale democratie en minderheidspraktijken, maar om de botsing tussen verschillende (interpretaties van) constitutionele rechten. Daarnaast vormen de overheid en haar instituties niet per se het eenduidige neutrale kader waarvoor sommigen ze aanzien. Ze zijn het resultaat van processen van staatsvorming die in de meeste Westerse landen voornamelijk werden gedomineerd door de christelijke, joodse en humanistische tradities. De Grondwet is niet uit het niets ontstaan, ons aangereikt uit de eeuwigheid als een tekst, gebeiteld in een stenen tafel. Integendeel, ze is een zwaarbevochten compromis, het gevolg van decennia hevige politieke strijd tussen socialisten, christen-democraten en liberalen. In een historische studie van de juridische en politieke ontwikkeling van de Verenigde Staten laat Rogers Smith zien dat deze liberale staat voortkomt uit een geschiedenis van illiberale staatsvorming:

‘Rather than stressing protection of individual rights for all, in a liberal fashion, or participation in common civic institutions in a republican fashion, American law had long been shot through with forms of second-class citizenship, denying personal liberties and opportunities for political participation to most of the adult population on the basis of race, ethnicity, gender and even religion [...] Many of the restrictions on [...] equal citizenship seemed to express views of American civic identity that did not feature either individual rights or membership in the republic. They manifested passionate beliefs that America was by right a white nation, a Protestant nation, a nation in which true Americans were native-born men with Anglo-Saxon ancestors’ (Smith, 1997, p. 2-3).

Het citaat van Rogers Smith laat zien dat de staatsvormingsprocessen in het zelfbenoemde icoon van liberale staat, de Verenigde Staten, niet bepaald open en neutraal waren. Ook voor Nederland weten we dat behalve de koopman vooral de dominees een flinke vinger in de pap hadden bij de ontwikkeling van de Nederlandse sociale instituties: wetten, onderwijsbeleid, sociale zekerheidsbeleid, vorming van het ambtenarencorps, dienstplicht, nationale symbolen en vrije dagen enzovoort. De liberaal-democratische waarden in een samenleving zijn dus niet eenduidig, noch vanzelfsprekend neutraal. Het is dus niet evident wat politiek-filosofen als uitgangspunt kunnen kiezen voor hun beoordeling van culturele praktijken.

Parekh's dialogische oplossing

Parekh's methode om te bemiddelen tussen praktijken van minderheden en de liberaal-democratische waarden begint daarom niet bij de inhoudelijke principes, maar bij een interculturele dialoog. Volgens hem moet zo'n debat beginnen bij de actuele publieke waarden van de samenleving (*society's operative public values*) (2000, pp. 267-269). Om goed te kunnen functioneren dient er binnen de samenleving minimale overeenstemming te bestaan over welke

waarden en praktijken de basis vormen voor onderlinge samenwerking. Deze worden dominant als gevolg van processen van natievorming, indoctrinatie en dwang. Ze blijven echter voortdurend betwist – actief dan wel passief – door minderheidsculturen. In de loop van de tijd zijn deze waarden en praktijken deel geworden van de basisstructuur van de samenleving, en verwezenlijkt in haar belangrijke instituties – economisch, politiek, juridisch en sociaal.

Deze beschrijving legt de nadruk op de verwevenheid van de basisstructuur en dominante cultuur, die we ook zagen in het citaat van Rogers Smith. Volgens Parekh werken de actuele publieke waarden van de samenleving op drie niveaus door: 1 het staatsbestel, de constitutie en verwante abstracte rechten en plichten van burgers; 2 de hieruit afgeleide wetten waarmee burgers in het dagelijkse leven in aanraking komen; en 3 de sociale normen die de relaties regelen tussen mensen als burgers – als burens, reizigers in het openbaar vervoer, collega's en toevallige voorbijgangers op straat. Deze constitutionele, wettelijke en burgerlijke waarden representeren de publieke cultuur in de samenleving. Het zijn geen abstracte idealen maar *actuele* publieke waarden van de samenleving, omdat ze een algemene leidraad vormen in het dagelijkse leven en als zodanig worden gedragen in de sociale en morele realiteit. De constitutionele, wettelijke en burgerlijke waarden hangen samen, maar vormen niet per se een coherent geheel. Ook zijn ze niet statisch maar kunnen ze veranderen in reactie op veranderde omstandigheden in de samenleving. Ten slotte zijn ze niet rigide maar staan ze open voor verschillende interpretaties. Als geheel vormen ze het gezamenlijke en structurerende (maar plooibare) vocabulaire van het publieke debat.

Om deze reden is het geheel van actuele publieke waarden van de samenleving een goed – en volgens Parekh het enige aanvaardbare – startpunt voor een debat, wanneer praktijken van minderheidsgroepen ophef veroorzaken in een samenleving. Roept een culturele praktijk weerstand op in de samenleving, dan hoeft dit niet automatisch te betekenen dat de praktijk verboden moet worden. De praktijk maakt deel uit van een manier van leven die door een bepaalde groep als waardevol wordt gezien, en de samenleving is daarom verplicht – vooral als ze de liberale beginselen zegt aan te hangen – te onderzoeken welke rol deze praktijk speelt binnen de cultuur, en waarom deze zo belangrijk wordt geacht. De actuele publieke waarden van de samenleving kunnen echter nooit buiten de discussie worden geplaatst. Ze komen namelijk voort uit een bepaald idee van het goede leven – die samenhangt met de dominante sociale cultuur – en daarom is het mogelijk dat ze óf discriminerend zijn ten opzichte van leden van de minderheidscultuur, óf onevenredig zware lasten leggen op de schouders van leden van de minderheidscultuur. Parekh benadrukt dat het goed is in dynamische samenlevingen de actuele publieke waarden regelmatig opnieuw ter discussie te stellen en dat de confrontatie met afwijkende minderheidspraktijken hiervoor een goede aanleiding vormt. Spanningen over culturele praktijken kunnen daarom alleen worden opgelost in een 'geinstitutionaliseerde dialoog' tussen verschillende liberale en niet-liberale culturen:

‘The theory I sketch is dialogically constituted. It stresses the centrality of a dialogue between cultures and the ethical norms, principles and institutional structures presupposed and generated by it’ (2000, p. 14).

In plaats van concrete oplossingen voor multiculturele problemen te presenteren, legt Parekh de nadruk op deze dialoog, en de structurele voorwaarden waaronder deze moet plaatsvinden. Deze dialoog veronderstelt bepaalde institutionele vereisten: vrijheid van meningsuiting en expressie, gezamenlijk overeengekomen procedures, ethische normen, een gezamenlijke publieke ruimte, gelijke rechten, een politieke structuur die responsief is en waarin leiders rekenschap verschuldigd zijn aan burgers (2000, p. 340). Deze dialoog moet ‘bifocaal’ zijn: zowel de opvattingen over het goede leven van de dominante als die van de minderheidscultuur moeten worden meegenomen én ter discussie kunnen staan (2000, pp. 270-271). Parekh noemt nog andere voorwaarden die van belang zijn voor zo’n dialoog: wederzijds respect, tolerantie, zelfbeperking, en inlevingsvermogen in de situatie van anderen (2000, pp. 227, 340). Dit is de methode die Parekh voorstelt om de spanning tussen aanstootgevende minderheidspraktijken en de liberaal-democratische waarden op te lossen.

Barry's egalitair liberalisme

Ook Parekh's voorstel voor de oplossing van multiculturele problemen is een voorbeeld van het multiculturalisme waarmee Barry het fundamenteel oneens is. Zijn belangrijkste bezwaar is dat de liberale waarden te grabbel wordt gegooid. Ze worden immers niet opgevat als vaststaande principes die grenzen stellen aan minderheidspraktijken. De liberale waarden worden samen met niet-liberale waarden gelijkwaardig onderwerp van een open dialoog over de inrichting van de samenleving.

In tegenstelling tot multiculturalisten, die zich concentreren op de multiculturele samenleving en haar rechtvaardige inrichting, maakt Barry zich ernstig zorgen over de verzorgingsstaat en de afbraak ervan. Hij vraagt aandacht voor de steeds groeiende kloof tussen arm en rijk, de afbraak van publieke voorzieningen, en de ongelijke toegang tot het hoger onderwijs als gevolg van het ontstaan van het private onderwijssysteem in de Verenigde Staten of het kwaliteitsverschil tussen ‘witte scholen’ en ‘zwarte scholen’ in Nederland. Opvallend genoeg wijt hij deze problemen niet aan het beleid of bezuinigingen door neoliberale overheden. Integendeel, hij ziet een direct verband tussen de gegroeide aandacht voor het multiculturalisme en de verminderde aandacht voor de verzorgingsstaat. Hij verwijt multiculturalisten druk te zijn met discussies over multiculturele curricula in het onderwijs, terwijl ze tegelijkertijd blind zijn voor echte problemen: sociaal-economische ongelijkheden die een steeds nadrukkelijker element van Westerse samenlevingen vormen (2001, pp. 63-64). Volgens Barry ondermijnt het multiculturalisme zowel de rechtsstaat als de verzorgingsstaat. Hij waarschuwt de lezer bijvoorbeeld dat de uitzondering op algemeen geldende rechtsregels die multiculturalisten bepleiten, aan leden van minderheidsgroepen de bescherming ontnemt

die gewoonlijk in liberale staten wordt aangeboden (2001, p. 326). Daarnaast stelt hij dat multiculturele politiek een egalitair beleid in gevaar brengt. De nadruk op culturele verschillen ondermijnt de solidariteit die noodzakelijk is voor het instandhouden van de verzorgingsstaat (2001, pp. 8, 292-328).

Barry's benadering vertoont veel overeenkomsten met liberaal-egalitaire verdedigingen van de verzorgingsstaat zoals we die kunnen vinden in John Rawls' *A theory of justice* (1971) en Ronald Dworkin's *Sovereign virtue* (2000). Volgens Barry dient de overheid mensen te compenseren als ze buiten hun schuld minder goed af zijn (2001, p. 114). Om deze reden zijn voorzieningen voor bijvoorbeeld gehandicapten te rechtvaardigen – of zelfs moreel vereist vanuit het idee van rechtvaardigheid (Ibid.). Kenmerkend voor zulke voorzieningen is echter dat ze *universeel* zijn: verschillende mensen worden verschillend behandeld, afhankelijk van hun omstandigheden, maar mensen met gelijke behoeftes ontvangen dezelfde hulp. Volgens Barry kan het liberaal egalitarisme alleen worden vertaald naar socio-economische herverdeling. Het feit dat het lidmaatschap van een culturele minderheid ook een ongekozen omstandigheid kan zijn, is voor hem niet relevant in deze egalitaire overwegingen. Integendeel, voor hem is het multiculturalisme een evidente anti-egalitaire doelstelling (2001, p. 12). Barry maakt een categorisch onderscheid tussen twee soorten overheidsbeleid: sociaal-economische herverdeling in de verzorgingsstaat en culturele rechten voor minderheidsgroepen. In Barry's opvatting zijn beide soorten beleid fundamenteel onverzoenbaar, omdat alleen de eerste te verdedigen is in universalistische termen (vgl. Schmidtke 2002, p. 275). Volgens Barry worden maatregelen voor mensen die buiten hun schuld slechter af zijn, gekenmerkt door het feit dat verwacht kan worden dat de begunstigden dezelfde voorkeuren hebben als de rest van de bevolking, maar door ongekozen omstandigheden – bijvoorbeeld een handicap – niet de middelen hebben om deze aan te schaffen. Als dit overheidsbeleid succesvol is, zal het de sociale isolatie van deze mensen verminderen, en zal het hen in staat stellen als volwaardig lid deel te nemen aan de samenleving (2001, pp. 116-117). Multiculturalisten willen volgens Barry juist het tegendeel: mensen uitzonderingsrechten geven om zich te isoleren van de rest van de samenleving.

'The strong claim made by many theorists of multiculturalism is that special arrangements to accommodate religious beliefs and cultural practices are demanded by justice. The argument is that failure to offer special treatment is in some circumstances itself a kind of unequal treatment. For, it is said, the same law may have a different impact on different people as a result of their religious beliefs or cultural practices. Thus, the liberal claim that equal treatment is generated by a system of uniform laws is invalid' (2001, p. 34).

Volgens Barry zijn culturele rechten alleen te verdedigen via een regel-en-uitzondering-benadering, waarbij de algemene wetten worden opgesteld voor het overgrote deel van de bevolking, en waarvan leden van culturele minderheden vrijstelling kunnen krijgen. Barry accepteert zo'n oplossing in sommige gevallen om redenen van prudentie, maar volgens hem kunnen ze nooit verdedigd worden binnen het kader van liberaal-egalitaire theorieën van recht-

vaardigheid (2001, p. 33). Hier komen we bij het meest fundamentele verschil in opvatting tussen Barry en Parekh. Voor Barry zijn universele regels een noodzakelijke en voldoende voorwaarde voor gelijkheid, ondanks dat zulke regels misschien een verschillend effect hebben op verschillende (categorieën van) burgers. Parekh verwerpt het idee dat gelijke regels egalitair zijn, omdat dit alleen op kan gaan als men allerlei karaktertrekken van mensen weg abstraheert. Volgens Parekh getuigt het van weinig respect voor een persoon als we die elementen van zijn persoonlijkheid wegdenken of met minachting behandelen die voor hemzelf juist betekenis aan zijn leven geven en hem de persoon maken die hij is. Respect voor de persoon impliceert dat zijn culturele achtergrond wordt betrokken bij de beoordeling van die persoon; dat de beoordelaar een sympathieke houding aanneemt ten opzichte van zijn manier van denken, en zijn gedrag beoordeelt vanuit zijn culturele systeem van betekenisverlening (Parekh 2000, pp. 240-241). Bij ons oordeel over het effect van een regel dienen we de culturele achtergrond van mensen mee te nemen in onze analyse:

‘Such a view, which grounds equality not in human uniformity but in the interplay of uniformity and difference, builds difference into the very concept of equality, breaks the traditional equation of equality with similarity, and is immune to monist distortion. [...] Equal rights do not mean identical rights, for individuals with different cultural backgrounds and needs might require different rights to enjoy equality in respect of whatever happens to be the content of their rights. Equality involves not just rejection of irrelevant differences, as is commonly argued, but also full recognition of legitimate and relevant ones’ (2000, p. 240).

Volgens Parekh biedt de overheid geen gelijke kansen als tegelijkertijd cultureel bepaalde niet-neutrale voorwaarden worden gesteld. Neem het voorbeeld van het verbod op het dragen van een hoofddoek of keppeltje in het onderwijs. In hoeverre bestaat er gelijke toegang tot onderwijs als van bepaalde categorieën burgers wordt verlangd af te zien van iets wat een wezenlijk deel uitmaakt van hun identiteit? Kun je zeggen dat een moslima gelijke kansen op onderwijs heeft als er tegelijkertijd op die school een verbod op het dragen van een hoofddoek bestaat? Dit verbod maakt het voor haar immers feitelijk onmogelijk deze school te betreden. In hoeverre zijn kansen gelijk als bepaalde mensen deze alleen kunnen grijpen door een voor hen religieus gebod te overtreden? Met andere woorden: scheppen gelijke kansen ook gelijke mogelijkheden? Barry antwoordt ronduit bevestigend op deze vraag:

‘From an egalitarian liberal standpoint, what matters are equal opportunities. If uniform rules create identical choice sets, then opportunities are equal. We may expect that people will make different choices from these identical choice sets, depending on their preferences for outcomes and their beliefs about the relation of actions to the satisfaction of their preferences. Some of these preferences and beliefs will be derived from aspects of culture shared with others; some will be idiosyncratic. But this has no significance:

either way it is irrelevant to any claims based on justice, since justice is guaranteed by equal opportunities' (2001, p. 32).

Barry heeft gelijk als hij nadruk legt op gelijke kansen, maar zijn betoog is onvolledig zolang hij niet aangeeft *welke* kansen gelijk moeten worden verdeeld. Het is niet alleen van belang dat regels uniform zijn; het is van even groot belang dat alle burgers in gelijke mate hebben kunnen deelnemen aan de besluitvorming over deze regels. In het begin van het boek geeft hij nog aan dat het een probleem is als de belangrijke instituties in een samenleving gemodelleerd zijn naar het beeld van één traditie, omdat de overtuigingen van andere tradities dan onvoldoende in de basisstructuur geïncorporeerd zijn (2001, p. 28). Maar deze overweging is in zijn analyse niet meer terug te vinden. In zijn conclusie stelt hij dat culturele verschillen geen probleem opleveren vanuit een egalitair standpunt omdat alle groepen binnen een liberale staat *in gelijke mate* de vrijheid en de mogelijkheden hebben om hun energie en middelen in te zetten ten bate van hun cultureel bepaalde doelen (2001, p. 318). Kortom, Barry's standpunt is dat overheidsbeleid gebaseerd moet zijn op universele regels waarbij iedereen formeel gelijke kansen heeft. Het feit dat sommigen als gevolg van culturele of religieuze voorschriften bepaalde kansen niet *kunnen grijpen* doet niets af aan het feit dat de overheid deze kansen gelijkelijk *aanbiedt*.

Als we echter met Parekh constateren dat de actuele publieke waarden van de samenleving vooral gevormd zijn door de dominante cultuur (wat door Barry wordt beaamd), en als we constateren dat vele ervan zijn ontstaan zonder de instemming of zelfs de participatie van culturele minderheden, dan kunnen we concluderen dat de basisstructuur ook minder ontvankelijk is voor hun praktijken. Zij gingen pas deelnemen aan het democratische spel nadat de belangrijkste regels van het spel al waren vastgesteld. Men kan met Barry argumenteren dat minderheden een uitzonderingspositie vragen om hun religieuze plichten te vervullen, bijvoorbeeld om een hoofddoek te dragen op school of om vrij van hun werk te krijgen om op vrijdag de moskee te bezoeken. Men kan ook een niveau dieper kijken, en stellen dat christenen, moslims en joden een gelijk belang hebben om hun religiositeit te beleven, en zien dat niet de minderheden een uitzondering op de regel vragen, maar dat de dominante religie zich een uitzonderingspositie heeft verworven. In het geval van het moskeebezoek: als gevolg van de christelijke staatsvorming is de zondag een vrije dag en de vrijdag een werkdag. Ik pretendeer hier niet een antwoord te hebben op de vraag hoe de overheid met dit soort claims van religieuze minderheden om moet gaan – het toevoegen van de vrijdag aan het weekend lijkt me geen goede oplossing. Het enige doel is te laten zien dat het onderscheid tussen egalitair beleid en regel-en-uitzondering-beleid minder categorisch is dan Barry deze presenteert. In zo'n geval lijkt een maatschappelijk debat over culturele praktijken noodzakelijk, en een verwijzing naar liberale waarden mag dan niet als discussiestopper dienen. Aan de andere kant lijkt Parekh's voorstelling van de dialoog iets te optimistisch. Als er een echt verschil van mening over belangrijke waarden bestaat, kan een dialoog dit niet zomaar overbruggen.

Conclusie

De hiervoor besproken boeken laten zien dat de discussie over culturele verschillen in de liberale samenleving niet zozeer draait om een spanning tussen de liberale democratie en het multiculturalisme, maar meer over verschillende interpretaties van de liberale democratie, en de mate waarin centrale waarden zoals tolerantie, neutraliteit en gelijkheid in overeenstemming zijn te brengen met praktijken van minderheidsgroepen (Kymlicka, 2002, p. 338).

Het is opvallend hoe verschillend de toon is in beide boeken. Barry bespreekt het werk van anderen om het te verwerpen en te vervangen door zijn eigen theorie, terwijl Parekh het werk van anderen bespreekt om de interessante elementen mee te nemen als bouwstenen voor zijn eigen benadering. Beide boeken hebben iets zwaars. Waar Barry's polemieken na 400 bladzijden wel wat zwaar op de maag gaat liggen, moet de lezer van Parekh's boek eerst een aantal hoofdstukken oerdegelijk filosofisch en conceptueel grondwerk doorworstelen voordat hij zijn dialogische benadering presenteert.

Deze twee boeken vertegenwoordigen de uiteinden van het spectrum van opvattingen binnen het huidige multiculturele debat. De twee-eenheid die centraal staat in liberaal-democratische waarden komt in beide boeken terug. Parekh stelt de *democratische* dialoog centraal, Barry benadrukt de *liberale* waarden. Maar zoals vaker het geval is, ligt de waarheid waarschijnlijk in het midden. Parekh claimt wel dat zijn dialogische methode de liberale kaders kan ontstijgen, maar de voorwaarden die hij aan de dialoog stelt, klinken erg liberaal. De basisregels die hij voor de dialoog voorstelt (gelijke participatie, verantwoordelijkheid van deelnemers voor hun bijdrage aan het debat, vrijheid van meningsuiting, enz.) lijken verdacht veel op de regels van de deliberatieve democratie zoals die de afgelopen jaren door liberalen zijn geformuleerd.¹⁰ Maar ook de uitkomsten van het debat wijken niet wezenlijk af van de uitkomsten die men van een liberaal debat zou verwachten. In hoofdstuk 9 bediscussieert hij een aantal voorbeelden, onder andere besnijdenis van meisjes en volwassen vrouwen, en de keuze van huwelijkspartners door ouders. Parekh's conclusies lijken sterk overeen te komen met die men bij bijvoorbeeld Kymlicka (1995) vindt. Het lijkt me dat Parekh het onderscheid tussen zijn dialogische benadering en (sommige) liberale benaderingen schromelijk overdrijft.

Barry aan de andere kant roept wel luidkeels dat het liberalisme en het multiculturalisme onverenigbaar zijn, maar zijn interpretatie van het liberalisme is wel erg strikt. David Miller constateert dat Barry de bekende Groucho Marx grap omdraait.¹¹ Barry wil geen lid zijn van de liberale club als ook anderen worden toegelaten (Miller, 2002, p. 262). Barry's verdediging sluit veel interpretaties uit die over het algemeen toch als liberaal bekendstaan. Het is opvallend dat Barry van Rawls alleen *A theory of justice* serieus neemt, en zijn latere werk – waarin Rawls meer aandacht schenkt aan religieuze en culturele diversiteit – als irrelevant afwijst (Barry, 2001, p. 331). Als iemand als *Rawls* zijn normatieve theorie herzielt om meer ruimte te geven aan culturele diversiteit dan kun je daaraan bij het schrijven van 'een liberale kritiek op het multiculturalisme' (ondertitel van Barry's boek), toch niet zo lichtvaardig

voorbijgaan? Daarnaast negeert Barry ten onrechte het plurale karakter van het liberalisme. ‘Het Liberalisme’ bestaat niet, integendeel, het bestaat uit verschillende stromingen die verschillende elementen binnen het liberale gedachtegoed benadrukken. Er bestaan binnen het liberalisme libertaire verdedigers van de minimale staat naast egalitaire verdedigers van de verzorgingsstaat; kosmopolitische liberalen tegenover nationalistische liberalen, en nu dus ook multiculturele liberalen en anti-multiculturele liberalen (Miller, 2002, p. 262). Verschillende landen staan verschillende praktijken toe, en binnen een land kan binnen korte tijd de houding veranderen, zoals we in Nederland de afgelopen twee jaar hebben gezien. Over verschillende praktijken bestaat een redelijk stabiele consensus – besnijdenis van jonge meisjes is verboden, hoofdoeken zijn toegelaten zolang ze in de context waarin ze worden gedragen niet hinderlijk zijn. Ook andere praktijken staan ter discussie. In deze discussies dient in de relevante context te worden beoordeeld of een praktijk individuele rechten en belangen schendt, of deze juist ondersteunt en aanvult. In deze beoordeling kunnen de boeken van Barry en Parekh zeker behulpzaam zijn. Ze moeten dan niet worden gelezen als de *Enige Interpretatie van de Juiste Leer*, maar als bijdragen aan een voortdurend publiek debat.

Literatuur

- Barry, B. (1990). *Political argument*. Berkeley: University of California Press.
- Barry, B. (1995). *Justice as impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- Barry, B. (2001). *Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, G.A. (1999). Expensive tastes and multiculturalism. In R. Bhargava (ed.), *Multiculturalism, liberalism and democracy*. New Delhi: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (2000). *Sovereign virtue: The theory and practice of equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2001). Liberalism, dialogue and multiculturalism. *Ethnicities* 1(1): 128-137.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy. An introduction*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. (2002). Doctrinaire liberalism versus multicultural democracy. Review of Brian Barry's ‘Culture and equality’. *Ethnicities* 2(2): 261-265.
- Parekh, B. (25 februari 1994). Superior people. The narrowness liberalism from Mill to Rawls. *Times Literary Supplement*.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Pierik, R. (2002). Review of Brian Barry's ‘Culture and equality’. *Political Theory* 30(5): 752-760.
- Pierik, R. (2005). Multiculturalism. In T. Fitzpatrick, N. Manning, G. Pascall, J. Midgely & H.-J. Kwon (eds.), *International Encyclopedia in Social Policy*. London & New York: Routledge.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. (1986). *The morality of freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheffer, P. (29 januari 2000). Het multiculturele drama. *NRC Handelsblad*.
- Schmidtke, O. (2002). Naïve universalism. The neglected questions in Brian Barry's ‘Culture and equality’. *Ethnicities* 2(2): 274-279.
- Smith, R. (1997). *Civic ideals: Conflicting visions of citizenship in U.S. history*. New Haven: Yale University Press.
- The future of multi-ethnic Britain – The Parekh report* (2000).

Tully, J. (2002). Caricatures of multiculturalism. Review of Brian Barry's 'Culture and equality'. *Ethnicities* 2(2): 279-283.

Noten

* Roland Pierik is universitair docent politieke theorie aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Universiteit van Tilburg.

1. Ik dank Wibren van der Burg, Ingrid Robeyns en Sawitri Saharso voor hun commentaar op eerdere versies van deze paper.
2. Zie voor een overzicht: Pierik (2005).
3. Richtlijn voor sluiers op MBO-scholen op komst, *NRC Handelsblad*, 9 januari 2003; Puber tussen hotpants en gezichtssluier, *NRC Handelsblad*, 11 januari 2003.
4. CDA en LPF streng tegen Arabische liga, *Het Parool*, 3 december 2002; Voorstel CDA: Arabische Liga tegenhouden, *NRC Handelsblad*, 3 december 2002.
5. Om deze juiste maar omslachtige term te vermijden, zal ik de term 'liberale democratie' gebruiken.
6. Zie ook Cohen (1999).
7. Kymlicka (1995); Rawls (1971); Raz (1986).
8. Zie bijvoorbeeld Barry (1990; 1995).
9. De vrijheid van godsdienst en meningsuiting wordt ook beschermd in resp. art. 9 en art. 10 van het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens.
10. Zie voor een uitgebreide versie van dit argument Kymlicka (2001).
11. Groucho Marx wilde geen lid zijn van een club die bereid was hem toe te laten.