

Multiculturalisme als een theorie van rechtvaardigheid

Kritische kanttekeningen bij Brian Barry's *Culture and equality*

*Baukje Prins**

Inleiding

Brian Barry verstaat de kunst van het overtuigen. Ook bij mij wist hij in eerste instantie regelmatig te scoren. In een welbespraakte en beargumenteerde aanval op het multiculturalisme verwijt Barry zijn tegenstanders dat ze verraad plegen aan hun eigen links-progressieve uitgangspunten, veegt met sardonisch gevoel voor humor de vloer aan met de absurditeit van sommige redeneringen, en stelt daar zijn eigen glasheldere standpunten tegenover. En dat alles vanuit een expliciete betrokkenheid bij het doel dat hij met de aanhangers van het multiculturalisme deelt: de verbetering van de positie van culturele, etnische en religieuze minderheden in een liberale samenleving. Toch, bij nadere lezing missen Barry's pijlen nogal eens hun doel. De belangrijkste oorzaak daarvan ligt in het feit dat hij de standpunten van de auteurs die hij op de korrel neemt zodanig simplificeert dat ze verworden tot gemakkelijk te ontmantelen stropoppen. Dit is mijn eerste bezwaar: het beeld van het multiculturalisme dat Barry schetst is een karikatuur, een uitvergroting van lelijke eigenschappen zoals essentialisme en relativisme ten koste van alle nuances en onderlinge verschillen die hem in zijn rol van criticaster minder van pas komen.¹ Mijn tweede bezwaar is Barry's suggestie dat multiculturalistische projecten strijdig zouden zijn met het sociaal-liberale streven naar meer maatschappelijke rechtvaardigheid, dat pleidooien voor de verschillende behandeling van verschillen haaks zouden staan op het principe van gelijke behandeling van gelijke gevallen. Volgens mij is het precies omgekeerd: de meeste multiculturalisten beschouwen hun project juist als een verdere radicalisering van de principes van rechtvaardigheid.

Valkuilen van multiculturalisme

Het genre van de karikatuur heeft natuurlijk ook zijn voordelen. Het laat de zwakke plekken, of op zijn minst de ideologische valkuilen zien die aanhangers van het multiculturalisme moeten proberen te vermijden. Ten eerste zet Barry

zich terecht af tegen het streven naar het behoud van een cultuur louter om de cultuur zelf, afgezien van de waarde en functie die ze heeft voor individuen (Barry, 2001, p. 258-264) Een dergelijke argumentatie stelt culturele diversiteit op één lijn met biodiversiteit, waarmee culturen de dubieuze status verkrijgen van stukjes natuur die voor uitsterven moet worden behoed, maar die intussen hooguit nog in gefossiliseerde vorm voortbestaan – als toeristische attractie of als interessante stof voor de *National Geographic*. Ten tweede gaan sommige verdedigers van diversiteit te ver wanneer ze ‘het’ Westerse denken afdoen als een denken in hiërarchische opposities dat vijandig staat tegenover het denken in differenties (p. 285). Een dergelijke stellingname is in de eerste plaats intern tegenstrijdig, want deze creëert zelf weer een hiërarchische oppositie tussen het Westerse denken, identiteitsdenken en niet-westers differentiedenken. In de tweede plaats kan hij leiden tot aannames als dat ‘wij’ er voorzichtig mee moeten zijn om ons denken in termen van bijvoorbeeld leven versus dood, ziek versus gezond, of vrij versus onafhankelijk, op te leggen aan mensen uit niet-westerse culturen, die, zo is dan de romantische suggestie, veel beter in staat zijn met dergelijke tegenstrijdigheden te leven. Hier is inderdaad sprake van een te ver doorgeschoten relativisme, waarbij het ideologisch correcte mantra van ‘erkenning voor het andere’ leidt tot een houding die voorgeeft respectvol te zijn, maar in de praktijk neerkomt op niets doen aan situaties die je voor jezelf of je naasten onleefbaar zou achten. Ten slotte heeft Barry gelijk wanneer hij de eis van erkenning als de opdracht aan elke burger in een liberale samenleving om andere culturen, religies en levensstijlen op voorhand als gelijk(waardig) te waarderen, als onzinnig van de hand wijst (p. 271-279). Niet alleen is dat psychologisch gezien te veel gevraagd (hoe kun je nu evenveel waardering opbrengen voor de puriteinse levensstijl van een streng gereformeerd gezin op Urk als voor de libertaire levensstijl van de randstedelijke homo-scene), het is ook helemaal niet nodig. Zowel in de verhoudingen tussen burgers (zoals een ontmoeting tussen winkelbediende en klant) als in de verhouding tussen overheid en burgers (zoals een ontmoeting tussen rechter en verdachte) is gelijke waardering geen noodzakelijke voorwaarde voor gelijke behandeling. Integendeel: de norm van gelijke behandeling stelt juist dat je mensen gelijk dient te behandelen, ook al heb je niet voor iedereen evenveel sympathie. Dat is immers ook precies wat de tolerantie van ons vraagt: datgene te verdragen wat we eigenlijk maar moeilijk te verdragen vinden.

Dergelijke simplificerende of verwaterde interpretaties van het multiculturalisme treffen we inderdaad regelmatig aan in bijdragen aan het publieke debat, optimistische beleidsnota’s of bevlogen politieke pamfletten. De politiek-filosofische uiteenzettingen van het multiculturalisme waar Barry zich tegen afzet zijn echter veel genuanceerder.

De waarde van cultuur

Volgens Barry huldigen multiculturalisten een essentialistische visie op cultuur, is diversiteit voor hen een waarde op zichzelf, en impliceert een politiek

van erkenning de relativistische visie dat elke cultuur van gelijke waarde is. Op grond daarvan, zo stelt hij, worden uitspraken in de trant van ‘het is nu eenmaal mijn/hun cultuur’ misbruikt om allerlei op zichzelf problematische praktijken en visies goed te praten (Barry, 2001, p. 252-258). Deze typering van het multiculturalisme is wijdverbreid (zie bijvoorbeeld Cliteur, 2002) en het valt niet te ontkennen dat in alledaagse situaties zowel autochtonen als allochtonen regelmatig hun toevlucht nemen tot dergelijke stoplappen. Maar het is onzin te beweren dat zij hiervoor steun vinden bij de filosofische verdedigers van culturele diversiteit. Wat beweren bijvoorbeeld Charles Taylor, Bhikhu Parekh en Will Kymlicka, drie van Barry’s favoriete koppen van Jut, nu echt wanneer ze spreken over de waarde van cultuur?

Volgens Barry onderschrijft Charles Taylor de eis ‘[dat men] gelijk respect betuigt aan de culturen die zich feitelijk ontwikkeld hebben’ (Taylor, 1994, p. 42 geciteerd in Barry, 2000, p. 266). Lezen we echter Taylor erop na, dan blijkt dat hij stelt dat dit een claim is die inderdaad steeds vaker wordt gehoord. Vervolgens wijst hij, via een lange omweg van politiek-filosofische analyses, de claim in deze sterke vorm af en vervangt hem door een veel bescheidener morele regel, namelijk dat we bij een eerste kennismaking een andere cultuur behoren te benaderen vanuit een ‘veronderstelling van gelijke waarde’ (Taylor, 1994, p. 66) – je zou kunnen zeggen: vanuit een welwillende en open houding. Maar, zo stelt Taylor nadrukkelijk, dat wil niet zeggen dat elke cultuur vervolgens ook het recht kan opeisen van een oordeel van grote of gelijke waarde. Sterker nog: het op bevel geven van een oordeel van gelijke waarde getuigt helemaal niet van respect, eerder van minachting. Werkelijke oordelen over een andere cultuur kunnen alleen worden gegeven na gedegen studie. Gedurende die studie vindt een transformatieproces plaats waarin de onderzoeker niet alleen de andere cultuur leert kennen, maar tegelijkertijd zijn eigen cultuur vanuit een ander perspectief gaat beschouwen. Het uiteindelijke oordeel kan daarom niet gebaseerd zijn op een vooraf gegeven standaard, maar is de uitkomst van een ‘samensmelting van horizonten’. Gedurende het onderzoek verandert niet alleen de onderzoeker, maar ook de meetlat waarmee hij beide culturen de maat neemt (p. 69-71). Taylors visie is dus heel wat gecompliceerder dan Barry in zijn verontwaardiging over diens vermeende relativisme doet voorkomen. Ook op het verwijt van essentialisme valt veel af te dingen. Taylor verwijst zeker naar het werk van de romantische nationalist Herder en zijn notie van de uniciteit van elk individu. Maar hij waakt ervoor zijn pleidooi voor erkenning te funderen op Herder’s achterhaalde 19e-eeuwse ideeën over de essentiële eigenschappen van een volk. Zo verdedigt Taylor de legitimiteit van een zelfstandige status van Quebec niet vanuit de gedachte dat de Quebecois een wezenlijk ‘ander volk’ zouden zijn dan de Angelsaksische Canadezen, maar omdat zij een collectief doel delen, te weten: het behoud van de Franse cultuur en taal. Hij baseert zijn ondersteuning van dat doel vanuit de wensen van de bevolking zelf en niet vanuit een of andere objectieve standaard van diversiteit die stelt dat deze cultuur niet verloren mag gaan. Een dergelijke samenleving kan in zijn ogen bovendien heel goed een liberale samenleving zijn, zolang ze de aanwezige minderheden (zij die het collectieve goed niet onderschrijven) geen fundamentele rechten onthoudt. Ten slotte, en dat is wat

mij betreft het belangrijkste, wijst Taylor erop dat individuele en collectieve identiteiten totstandkomen in een dialogische relatie met anderen. Precies dit inzicht van het relationele karakter van identiteit, en dus van culturen, ligt ten grondslag aan zijn pleidooi voor een politiek van erkenning. De erkenning van 'significant others' is een primaire menselijke behoefte, miskennen tast het zelfrespect en het gevoel van eigenwaarde van mensen aan, en is daarom de schending van een fundamenteel moreel recht.

Ook Barry's beschuldigingen van essentialisme en relativisme over het werk van Bhikhu Parekh raken kant noch wal. In Parekh's bespreking van de verschillende 'voorlopers' van het moderne multiculturalisme – Vico, Montesquieu en Herder – krijgt de laatste, als meest radicale voorstander van pluraliteit, weliswaar het meeste krediet, maar uiteindelijk schiet ook Herder's visie op cultuur in Parekh's ogen schromelijk tekort: Herder zag culturen te veel als harmonische eenheden, had geen oog voor de verschillen binnen een cultuur, was tegen menging en voor het bewaren van zuiverheid, en toonde zich niet geïnteresseerd in mogelijkheden van communicatie met en oordelen over andere culturen (Parekh, 2000, p. 73-76). Met andere woorden: het is precies het essentialisme en het (cultureel en moreel) relativisme van Herder waar Parekh geen genoeg mee neemt. Cultuur is volgens hem niet een gegeven entiteit, maar een altijd aan verandering onderhevig proces van betekenisgeving. Het lidmaatschap van een cultuur kan vele vormen aannemen, variërend van totale conformiteit tot afstandelijkheid of subversie. En individuen kunnen weliswaar het lidmaatschap van hun culturele gemeenschap niet opzeggen alsof het een lidmaatschap van een vereniging betrof, maar hun identiteit wordt ook zeker niet gedetermineerd door hun cultuur. Parekh benadrukt de dubbelzinnige status van cultuur: ze is zowel context als product van menselijke keuzes, ze stelt grenzen aan het handelen van individuen, en fungeert als een bron van creatieve mogelijkheden (Parekh, 2000, p. 153).

Ten slotte de visie van Will Kymlicka. Barry heeft zeker gelijk wanneer hij kanttekeningen plaatst bij Kymlicka's definitie van cultuur in termen van een 'natie' of een 'volk' (Kymlicka, 1995, p. 18). Die kanttekening betreft Kymlicka's veronderstelling dat het gevoel te behoren tot dezelfde cultuur of eenzelfde volk altijd voorafgaat aan het verlangen naar nationale soevereiniteit – waarmee Kymlicka dergelijke verlangens automatisch legitimeert. Barry kritiseert deze essentialistische tendens in Kymlicka's werk terecht door erop te wijzen dat gevoelens van nationale eenheid niet altijd de bron, maar soms juist het product zijn van processen van staatsvorming of politieke bewegingen (Barry, 2001, p. 309-310). Hij haalt het voorbeeld aan van de Serven en de Kroaten die in de jaren negentig actief bezig waren hun eigen nationaal karakter uit te vinden, maar ook in de geschiedenis van al langer bestaande natiestaten was het de politieke vorming van een eenheidsstaat die bij het leger gevoelens van nationale eenheid genereerde, in plaats van andersom (zie o.a. Gellner, 1997). Voor het gemak negeert Barry echter wel een ander, moeilijker te pareren inzicht van Kymlicka, namelijk dat een cultuur, in de zin van gezamenlijke gewoonten, taal en geschiedenis, voor haar 'eigen' leden van grote waarde is. Zo stelt Kymlicka dat sommige mensen weliswaar gemakkelijk lijken te kunnen 'switchen' tussen culturen, maar dat we zulke vrij zwe-

vende kosmopolieten toch eigenlijk vrij zelden tegenkomen. Voor de meeste mensen zijn de kosten van het verlies, of de vervreemding, van hun eigen cultuur heel wat hoger dan, zeg, het verlies van een baan (Kymlicka, 1995, p. 84). Elke sociaal-liberaal zal dan ook volgens Kymlicka de stelling onderschrijven dat mensen recht hebben op meer dan de minimale materiële *resources* die nodig zijn om te overleven. En impliciet geven veel auteurs, onder wie John Rawls *himself*,² toe dat een van die basisbehoeften bestaat uit de toegang tot de eigen cultuur, en dat je daarom redelijkerwijs niet mag verwachten dat mensen daar vrijwillig afstand van zullen doen (p. 86). Juist liberale denkers, voor wie individuele vrijheid zo'n groot goed is, zouden volgens Kymlicka het belang van cultuur moeten onderkennen: niet alleen omdat onze cultuur ons de mogelijkheid biedt om te kiezen tussen verschillende opties, maar ook en vooral omdat ze die opties voor ons betekenisvol maakt (p. 83). Met zijn op zichzelf problematische gelijkstelling van 'cultuur' met 'natie' (of *societal culture*, zoals hij het soms ook noemt), zet Kymlicka bovendien toch een punt op de politieke agenda waarbij de meeste sociaal-liberalen (Barry inclusief), maar overigens ook de meeste multiculturalisten, zich ongemakkelijk gaan voelen. Hij stelt namelijk dat de meeste mensen hun verlangen naar vrijheid en gelijkheid het liefst realiseren binnen de grenzen van de eigen (nationale) cultuur. Het merendeel van de liberale politieke theorie, zo stelt Kymlicka terecht, erkent dat met zoveel woorden: de 'samenleving' waarbinnen principes van rechtvaardigheid gerealiseerd moeten worden, is niet een of andere kosmopolitische wereldgemeenschap, maar een duidelijk begrensde natiestaat; en met de 'individuen' die volgens de theorie recht hebben op vrijheid en gelijkheid worden feitelijk alleen de burgers of ingezetenen van zo'n natiestaat bedoeld (Kymlicka, 1995, p. 93; zie ook Kymlicka, 2002, p. 261-269).

Taylor, Parekh en Kymlicka benadrukken dus inderdaad de waarde van cultuur en culturele diversiteit, maar dat doen ze niet omdat culturen een bepaalde essentie zouden hebben die hen *intrinsiek* waardevol maakt, maar omdat en voorzover een cultuur van waarde is *voor de individuen* die ermee zijn opgegroeid. Met andere woorden: ze verdedigen de waarde van cultuur op grond van de bij uitstek liberale overweging dat ze individuen de mogelijkheid biedt zinvolle keuzes te maken.

Liberale versus traditionele leefstijlen

Een andere auteur die er van Barry ongenadig van langs krijgt, is de feministisch politiek filosoof Iris Marion Young (1990). Eigenlijk is het nogal vreemd dat Barry haar rekent tot het kamp van de multiculturalisten. De term multiculturalisme speelt in haar boek geen enkele rol. In de uitwerking van haar alternatieve theorie van rechtvaardigheid als een 'politiek van verschil' baseert Young zich vooral op de strijdpunten van nieuwe sociale bewegingen, zoals de vrouwenbeweging en de homobeweging. Iemand als Kymlicka heeft dan ook stevige kritiek, onder andere op haar wel erg brede, niet-etnische conceptie van cultuur, die aan elke sociale minderheidsgroep een 'eigen' cultuur toeschrijft die 'onderdrukt' wordt, met als gevolg dat de specifieke

problematiek van nationale of etnische minderheden uit het zicht verdwijnt (Kymlicka, 1995, p. 198-199, n.10). Ook het werk van Parekh staat ver af van Young's project. Terwijl voor Parekh de ultieme consequentie van een liberale samenleving is dat ze ook niet-liberale, traditionele manieren van leven erkent, eist Young juist ruimte op voor de verdere liberalisering van persoonlijke verhoudingen en levensstijlen. Om nog maar eens een andere scheidslijn te noemen die de ideologische kampen op een nog weer andere wijze verdeelt: terwijl Parekh met zijn waardering voor (traditionele) gemeenschappen veel affiniteit toont met de politieke theorie van het communitarisme, moeten Young en Kymlicka daar juist weer niets van hebben. Young tekent bezwaar aan tegen het communitarisme vanwege de verstikkende implicaties die gemeenschappen vaak hebben voor individuen die afwijken van de norm (1990, p. 234-236), en Kymlicka is het principieel oneens met de communitaristische visie op het 'zelf': de waarden van onze culturele gemeenschap zijn weliswaar van groot belang voor de manier waarop wij onszelf en ons leven vormgeven, maar ze zijn daarmee nog niet constitutief voor onze identiteit. In principe, aldus Kymlicka, zijn we in staat, wanneer we ons daartoe om een of andere reden zien genoodzaakt, onze meest dierbare concepties van het goede leven te reviseren (1995, p. 91). Ten slotte, Parekh lijkt, als veel communitaristen, nogal gecharmeerd van kleine en overzichtelijke gemeenschappen zoals de buurt of de wijk, waar de sociale cohesie stoelt op een gedeelde opvatting over het goede leven en op onderlinge loyaliteit, maar Kymlicka beschouwt de natie als de meest passende eenheid van liberale politieke theorievorming, terwijl Young haar boek afsluit met een ode op het moderne stadsleven als 'een samenzijn van vreemdelingen' (1990, p. 240).

Volgens Barry bewijst Young's oproep tot een 'culturele revolutie' dat haar ideeën haaks staan op de verworvenheden van de Verlichting. Hij sluit zijn tirade tegen haar oproep tot een 'politisering van cultuur' zelfs af met een wel erg kwalijke associatie met de Culturele Revolutie van Mao, suggererend dat Young's visie niet slechts antiliberaal, maar totalitair van karakter is. Terwijl Young, geïnspireerd door het feminisme, met de politisering van cultuur precies het tegendeel bedoelt, namelijk dat er in een samenleving steeds weer opnieuw ruimte moet worden gecreëerd om datgene wat geldt als 'persoonlijk' en dus niet publiekelijk bespreekbaar is, bespreekbaar en daarmee kritiseerbaar te maken. Het gaat haar om de problematisering van behoeften, gewoonten en conventies, het onderzoeken van hun mogelijk uitsluitende of onderdrukkende effecten, om processen van politieke bewustwording van onderdrukte groepen. Het einddoel van Young's permanente politisering is niet één van bovenaf opgelegde en gesanctioneerde visie op het goede leven, maar een steeds grotere diversiteit aan levensstijlen. Ze leidt niet tot conservatisme en totalitarisme, maar tot verdere liberalisering en democratisering. Young's streven staat dus helemaal niet haaks op de idealen van de Verlichting, maar is er juist een uitwerking van. Dat wil zeggen: zij is ervan overtuigd dat bestaande theorieën van distributieve rechtvaardigheid waarin gelijke rechten en gelijke kansen centraal staan, moeten worden aangevuld met een conceptie van rechtvaardigheid die vormen van onderdrukking aan de kaak

stelt die niet kunnen worden uitgedrukt in termen van een onrechtvaardige verdeling van goederen. Een echte politiek van gelijkheid kan volgens Young niet zonder een politiek van de erkenning van verschillen.

Gelijkheid en verschil

Brian Barry laat er geen twijfel over bestaan: het egalitair-liberale uitgangspunt van gelijke behandeling van gelijke gevallen is in principe voldoende om alle mogelijke vormen van onrechtvaardigheid te bestrijden. Het verschil in behandeling van verschillende gevallen die multiculturalisten voorstaan, behelst volgens Barry juist het tegenovergestelde.

Volgens mij is deze tegenstelling tussen een politiek van gelijkheid en een politiek van verschil echter een schijntegenstelling. De termen gelijkheid en verschil sluiten elkaar niet uit, ze vullen elkaar juist aan. Wanneer we spreken over gelijkheid, hebben we het over sociale en economische relaties. Tegenover gelijkheid staat ongelijkheid, waarbij het dan vooral gaat om de toegang die mensen hebben tot maatschappelijke *resources* als kennis, inkomen en macht. Wanneer we spreken over verschillen, dan spreken we over (individuele of collectieve) identiteiten, over culturen of levensstijlen. Tegenover verschil staat identiek of hetzelfde zijn (*sameness*). Met andere woorden: individuen of groepen zijn niet óf gelijk óf verschillend. Integendeel, het streven naar rechtvaardigheid, naar gelijke kansen en gelijke behandeling, gaat uit van het bestaan van verschillen tussen individuen en groepen, die vervolgens genegeerd moeten worden. In een natuurtoestand of vrije-marktsituatie zouden verschillen leiden tot ongelijkheid, en om die reden draagt vrouwe Justitia een blinddoek. Gelijke behandeling van gelijke gevallen betekent dus eigenlijk: behandel mensen, ongeacht wie ze zijn, in dezelfde situaties op dezelfde wijze.

Het probleem is echter, en in het voetspoor van denkers als Marx en Rawls is Barry de eerste om dat te erkennen, dat in een samenleving waarin bestaande verhoudingen onrechtvaardig zijn, de klakkeloze toepassing van deze regel leidt tot meer in plaats van minder onrechtvaardigheid. Wanneer bijvoorbeeld kinderen uit arbeidersgezinnen hetzelfde onderwijs krijgen als kinderen van hoogopgeleide ouders, of om een meer ‘multicultureel’ voorbeeld te nemen, wanneer allochtone kinderen hetzelfde onderwijs krijgen als autochtone kinderen, dan worden ze gelijk behandeld maar krijgen ze toch niet dezelfde kansen. In zulke gevallen pleiten sociaal-liberalen voor een speciale behandeling, voor compenserende maatregelen die de structurele achterstand van arbeiders- respectievelijk allochtone kinderen kan verminderen. In de jaren zestig en zeventig concentreerde het Nederlandse onderwijsdebat en -beleid zich op de extra kansen voor (autochtone) arbeiderskinderen, tegenwoordig is er sprake van een onderwijsvoorrrangsbeleid waarbij (basis)scholen vooral extra financiering ontvangen naarmate zij meer allochtone leerlingen hebben. Het verschil in klasse, culturele of talige achtergrond wordt in dergelijk beleid niet genegeerd, maar juist erkend.³ Het principe van gelijke behandeling wordt in de praktijk van de moderne verzorgingsstaat dus op twee manieren toegepast: dezelfde behandeling van gelijke gevallen, en speciale behandeling van onge-

lijke gevallen. Een verschillende behandeling van verschillen valt in Barry's ogen buiten dit kader, omdat ze niets te maken zou hebben met het compenseren van ongelijkheden, maar eigenlijk het omgekeerde zou bewerkstelligen, namelijk het verlenen van privileges aan groepen die daar helemaal geen recht op hebben.

Toch ligt het in de praktijk vaak niet zo simpel. Wanneer moslims bijvoorbeeld vragen om de erkenning van het offerfeest als een religieuze feestdag, dan vragen ze om een privilege als je ervan uitgaat dat niet-moslims dat offerfeest ook zouden willen vieren, maar het is een vraag om gelijke rechten als je stelt dat christelijke feestdagen ook worden erkend. En wanneer moslimmeisjes een hoofddoek mogen dragen op een openbare school, is dat een uitzondering op de regel wanneer leerlingen geacht worden een uniform te dragen (zoals in Groot-Brittannië) of wanneer elke uiting van religieuze gezindte verboden is (zoals in Frankrijk). Maar het wordt een kwestie van gelijke behandeling wanneer leerlingen zich in principe naar eigen smaak mogen kleden (zoals in Nederland). Barry doet in dit verband opmerkelijke voorstellen, die geheel in overeenstemming zijn met een politiek van multiculturalisme. Zo meent hij dat het dragen van een hoofddoek in principe, voorzover niet gevaarlijk of strijdig met een bepaalde functie, gewoon moet worden toegestaan. Dan belemmer je moslimmeisjes niet in hun verdere maatschappelijke ontplooiing en ben je bovendien ook direct af van de huidige wonderlijke situatie dat, wanneer een schoolmeisje haar hoofddoek zou dragen als uitdrukking van persoonlijke smaak, haar dat in Engeland zou worden verboden, terwijl een Franse school-directeur daar juist niets tegenin zou kunnen brengen (Barry, 2001, p. 59). Ook concludeert hij over het geval van een 13-jarige Britse Sikh leerling, dat hij zijn schooluniform mag combineren met een tulband, omdat hij anders een belangrijke opleidingskans zou missen. En dat een plotseling verbod van de tulband in de bouw (waar men om veiligheidsredenen verplicht is een helm te dragen) niet is aan te raden, omdat grote groepen Sikhs in Engeland dan werkloos zouden worden (p. 49). Deze voorstellen, zo benadrukt Barry, moeten echter niet worden opgevat als de (principiële) erkenning van een religieuze of culturele identiteit. Hij geeft de voorkeur aan uitbreiding van een algemene regel zodat men zo weinig mogelijk uitzonderingen daarop hoeft te verzinnen (zoals in het geval van het toestaan van de hoofddoek), en alleen als het niet anders kan, dat wil zeggen wanneer individuen anders zouden worden achtergesteld, kiest hij voor speciale behandeling. Het gaat in het laatste geval wat Barry betreft dus om louter pragmatische maatregelen, bedoeld om de betreffende individuen of groepen gelijke kansen op maatschappelijke ontplooiing te bieden.

Een uitzonderlijke uitzondering: religie

Barry's antimulticulturalisme wordt in de praktijk dus niet zo heet gegeten als ze wordt opgediend. Maar met betrekking tot één domein blijkt de soep juist gloeiendheet. Met Parekh erkent Barry namelijk dat een liberale samenleving die haar liberale uitgangspunten serieus neemt, de rechten van niet-liberale

minderheden dient te erkennen. Hij verdedigt dan ook tegenover Kymlicka's 'liberale theorie van rechten voor liberale minderheden' een 'liberale theorie van minderheidsrechten' (p. 147). In tegenstelling tot Parekh verbindt hij hieraan de voorwaarde dat leden zich in vrijheid moeten hebben aangesloten, en dat ze ook vrij moeten zijn om te vertrekken wanneer ze willen. Maar dat gezegd zijnde, besluit hij dat het liberale recht op vrije vereniging een legitieme spanning meebrengt tussen de rechten van die vereniging om te bepalen wie zij toelaat en wie ze weigert, en de rechten en vrijheden van individuen om zich aan te melden dan wel te vertrekken. Uiteindelijk verdedigt Barry het 'asymmetriepincipe': religieuze instituties mogen net zomin als andere instituties de wet overtreden, maar, indien ingegeven door religieuze overtuigingen, is discriminatie op grond van sekse of seksuele identiteit toegestaan. Kortom, van Barry mag de katholieke kerk vrouwen weigeren als priester, en mogen gereformeerde scholen homoseksuelen uitsluiten van het leraarschap (p. 169-176). Met deze verregaande erkenning van de rechten van religieuze groepen sluit Barry weliswaar naadloos aan bij de Nederlandse erfenis van de verzuijing, maar kan hem toch terecht het verwijt van conservatisme worden gemaakt dat hij zijn multiculturalistische tegenstanders regelmatig voor de voeten werpt.

Keuze of omstandigheden

Behoudens dus de geprivilegieerde status van religie, volgt Barry in zijn betoog consequent het sociaal-liberale uitgangspunt dat individuen of groepen alleen recht hebben op een speciale behandeling wanneer hun ongelijkheid het gevolg is van omstandigheden en niet van eigen keuze. Denkers als Rawls of Dworkins stellen bijvoorbeeld dat in een rechtvaardige samenleving individuele burgers bereid (zouden moeten) zijn bij te dragen aan het onderhoud van mensen die buiten hun schuld aan de onderkant van de samenleving terecht zijn gekomen, maar dat ze niet hoeven opdraaien voor de gevolgen van de vrijwillige keuzes van hun medeburgers. Als iemand bijvoorbeeld zelf kiest voor een leventje van consumeren en genieten, of voor een bestaan als kunstenaar in plaats van ambtenaar, dan is er geen enkele reden voor de overheid speciale maatregelen te treffen in geval zij op zwart zaad komt te zitten. Dan zal ze zelf voor haar dure smaak moeten betalen. In zulke gevallen wordt terecht een beroep gedaan op de eigen verantwoordelijkheid van het individu, en niet op de solidariteit van de samenleving.

Barry vergelijkt nu het aanhangen van een bepaald geloof met het hebben van een dure smaak (Barry, 2001, p. 32-40). Als je vanwege je geloof een hoofddoek of een tulband draagt, of alleen maar *kosher* of *halal* vlees mag eten, en om die reden vervolgens geen motor kunt rijden (omdat je daarvoor een helm moet dragen) of geen vlees kunt eten (omdat ritueel slachten verboden is), dan is dat een gevolg van die dure smaak. De samenleving biedt volgens Barry alle burgers dezelfde gelegenheid om motor te rijden of vlees te eten, alleen kiezen sommigen ervoor om, vanwege hun geloof, die kansen niet te benutten. Een overheid zou zich er niet toe moeten laten verleiden voor

sommige groepen een uitzondering te maken ten aanzien van principes die ze zelf algemeen geldig acht (verkeersveiligheid en pijnloos slachten). En dat is nu precies wat volgens Barry multiculturalisten wel bepleiten.

Bhikhu Parekh verdedigt in *Rethinking multiculturalism* inderdaad de legitimiteit van dergelijke specifieke groepsrechten. In een eerdere publicatie die Barry aanhaalt, stelt Parekh bijvoorbeeld dat de overheid, door een helm verplicht te stellen, Sikhs de kans ontnemt om motor te rijden, omdat zij nu eenmaal gebonden zijn aan hun religieuze plicht om de tulband te dragen (zie ook Parekh, 2000, p. 241). Hoewel Barry eerst toegeeft dat religie, net zomin als smaak of voorkeur, kan worden beschouwd als een kwestie van keuze, spreekt zijn stelling dat religie een reden kan zijn voor mensen om van bepaalde kansen geen gebruik te maken, die uitspraak tegen. Parekh daarentegen meent dat geloof (soms) functioneert als een beperkende omstandigheid, te vergelijken met een fysieke handicap. Ofwel: religie kan er de oorzaak van zijn dat mensen bepaalde kansen niet kunnen benutten. Een voorbeeld: niemand houdt je tegen als je als rolstoeler naar de derde verdieping van een flatgebouw wilt, in die (negatieve) zin ben je 'vrij'. Maar als dat gebouw geen lift heeft, dan heb je toch echt niet dezelfde mogelijkheid of kans om dat doel te bereiken als iemand die kan lopen.

Volgens Susan Mendus gaat het meningsverschil tussen Barry en Parekh nog een laagje dieper dan de vraag of geloof nu een kwestie is van lot of van keuze. Terwijl Barry meent dat iemands religieuze overtuigingen of culturele achtergrond een *belemmering* kunnen zijn om een goed leven te leiden, wordt volgens Parekh dat wat voor iemand geldt als een goed leven gedeeltelijk *bepaald* door zijn of haar religieuze overtuiging of culturele achtergrond (Mendus, 2002, p. 39). Met andere woorden: vanuit Parekh's perspectief is er ook sprake van onrechtvaardigheid wanneer het behoren tot een bepaalde culturele of religieuze minderheidsgroep door de meerderheid wordt beschouwd als een belemmering voor het leiden van een goed leven, wanneer er, met andere woorden, sprake is van gebrek aan maatschappelijke erkenning van de culturele of religieuze identiteit van die minderheidsgroep.

En daarmee zijn we dan aangeland bij Barry's typering van het multiculturalisme als het pleidooi voor de verschillende behandeling van verschillen. Alleen wordt nu duidelijk dat Parekh de reden voor een dergelijk beleid niet zoekt in de intrinsieke waarde van die verschillen, maar in hetzelfde principe van universele gelijkheid dat ten grondslag ligt aan het liberale denken over rechtvaardigheid. Mijns inziens ligt dit streven naar rechtvaardigheid ten grondslag aan alle multiculturalistische filosofieën die ik hier de revue heb laten passeren. Tegenover enerzijds het cultureel relativisme van een radicale diversiteitsdenker als Herder en anderzijds het monistisch universalisme van liberale denkers als Mill en Rawls, verdedigt Parekh bijvoorbeeld een 'pluralistisch universalisme': een universalisme dat niet is gefundeerd op een theorie over de menselijke natuur, maar dat bestaat uit een geheel van minimale universele normen (Parekh, 2000, p. 127). Deze normen zijn idealiter de uitkomst van werkelijk gevoerde crossculturele dialogen, waarin 'intersubjectief bediscussieerbare re-

denen' de doorslag geven (p. 128). De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens is wat Parekh betreft een goed voorbeeld van wat zo'n dialoog kan opleveren. En zo meent Charles Taylor dat in een rechtvaardige samenleving zowel een 'politiek van universalisme' nodig is, dat wil zeggen het toekennen van gelijke rechten waarmee men de gelijkwaardigheid van alle burgers erkent, als een 'politiek van verschil', gericht op de erkenning van de unieke identiteit van een individu of een groep (Taylor, 1994, p. 37-39).

De Britse filosoof Judith Squires concludeert, dat Barry's rotsvastе vertrouwen in een liberale conceptie van rechtvaardigheid en de daaruit voortvloeiende exclusieve focus op gelijkheid, hem blind maakt voor de poging van multiculturalisten om duidelijk te maken dat de eis van erkenning van verschillen bedoeld is om bestaande procedures van rechtvaardigheid meer democratische legitimiteit te verschaffen (Squires, 2002, p. 271).

Multiculturalisme als anti anti-relativisme

Uit het voorgaande kunnen we volgens mij de conclusie trekken dat in een multiculturalistische visie gelijkheid en verschil, procedures van gelijke behandeling en openheid voor waarde- en belangenconflicten, en daarmee universalisme en relativisme, niet elkaars tegenpolen vormen, maar elkaar juist vooronderstellen c.q. elkaar nodig hebben. Wat dat betreft wil ik voorstellen om, met de Amerikaanse antropoloog Clifford Geertz, het multiculturalisme op te vatten als een vorm van 'anti-anti relativisme' (Geertz, 1984).⁴ Het relativisme bestaat volgens Geertz eigenlijk alleen in de hoofden van zijn opponenten, de anti-relativisten. Zij definiëren het als nihilisme, het standpunt dat elke levensvorm alleen naar eigen maatstaven kan worden beoordeeld, en dat dus geen enkel waardeoordeel mogelijk is. Daartegenover stellen ze (hun interpretatie van) het universalisme, dat het, uitgaande van bepaalde (namelijk hun eigen) universele waarden en normen, mogelijk maakt onderscheid te maken tussen acceptabele en verwerpelijke manieren van leven. De anti anti-relativist vreest volgens Geertz echter een heel andere morele ondeugd, namelijk provincialisme (*parochialism*): het op voorhand geloven dat je eigen levensvorm de beste is. Daartegenover stelt hij intellectuele nieuwsgierigheid en openheid voor andere levensvormen. De meest vertrouwde retorische strategie tegen multiculturalisten c.q. anti anti-relativisten is de suggestie van hun tenminste potentiële medeplichtigheid (via stilzwijgende goedkeuring dan wel het lafhartig onthouden van een oordeel) aan moreel verwerpelijke praktijken als vrouwenbesnijdenis, eerwraak en, *last but not least* (ook Barry schroomt weer niet deze mokerslag uit te delen), de holocaust. Maar anti anti-relativisten zijn niet zozeer vóór relativisme als wel tégen allerlei vormen van absolutisme, particularisme of provincialisme. En daarmee beschikken zij naar mijn mening wel degelijk over een criterium om dergelijke praktijken op hun merites te beoordelen. Een praktijk als vrouwenbesnijdenis kan immers volgens een anti anti-relativist niet afdoende worden verdedigd met een particularistisch beroep op 'de eigen cultuur' of de absolute waarheid van het eigen geloof. Zij zal daartegenover andere levensvormen stellen waarin het vrouwelijk lichaam en

de vrouwelijke seksualiteit een geheel andere betekenis hebben, en ze zal, net als alle hier besproken multiculturalisten, concluderen dat deze levensvormen betere voorwaarden bieden voor vrouwen om een voor hen goed leven te leiden.

Ik hoop met het voorgaande te hebben aangetoond dat de politieke filosofie van het multiculturalisme niet haaks staat op liberale theorieën over rechtvaardigheid en democratie, maar juist verdergaat waar zij ophouden. Of hij nu wil of niet, de centrale waarden van Verlichting en liberalisme: gelijkheid, vrijheid en solidariteit, zijn ook de inspiratiebron van dat door Brian Barry zo verguisde multiculturalisme.

Noten

* Baukje Prins is als filosoof verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit van Groningen.

1. Deze kritiek wordt breed gedeeld, getuige bijvoorbeeld de bijdragen (van onder meer Tully, Parekh, Kukathas en David Miller) aan een bundel die geheel is gewijd aan *Culture and equality* (zie Kelly, 2002).
2. Kymlicka citeert hier Rawls, die spreekt over culturele banden die 'normaliter te sterk zijn om op te geven, een feit dat we niet hoeven te betreuren' (Rawls, 1993, p. 277, geciteerd in Kymlicka, 1995, p. 87). Maar het gaat hier wel over de Rawls van *Political liberalism* met wie Barry niets te maken wil hebben. Alles wat Rawls schreef na zijn *A theory of justice* (1971) doet hij namelijk af als irrelevant of zelfs als een 'verwarde versie van [...] anti-Verlichtings particularisme' (Barry, 2001, p. 331, n. 27).
3. Overigens is er doorlopend debat over de vraag *welk* verschil nu het meest verantwoordelijk is voor structurele onderwijsachterstand: verschillen in sociaal-economische klasse of in etnisch-culturele achtergrond. Zo verschenen in 2002 onderzoeksrapporten waaruit bleek dat de achterstanden in Nederlandse taalbeheersing onder Friese, Groningse en Drentse autochtone kinderen groter zijn dan onder de allochtone kinderen in deze provincies – reden voor critici om vraagtekens te zetten bij de bestaande 'gewichtenregeling' waarbij allochtone leerlingen voor een school automatisch 1,9 keer, en autochtone arbeiderskinderen 'maar' 1,25 keer zoveel financiering opleveren als 'gewone' leerlingen (zie Vink, 2002).
4. Voor een verdere uitwerking van deze stelling, zie Prins, 2003, hoofdstuk 6.

Literatuur

- Barry, B. (2001). *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Cliteur, P. (2002). *Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers.
- Geertz, C. (1984). Anti anti-relativism. *American anthropologist* 86(2), 263-278.
- Gellner, E. (1997). *Nationalism*. London: Phoenix.
- (2002) (ed.). Multiculturalism reconsidered. In: P. Kelly e.a. (ed.), *Culture & equality and its critics*. Cambridge: Polity Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy. An introduction*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.

- Mendus, S. (2002). Choice, chance and multiculturalism. In: P. Kelly e.a. (ed.), *Culture & equality and its critics* (p.31-44). Cambridge: Polity Press.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*. Houndmills, Basingstoke: MacMillan Press.
- Prins, B. (2003). *Voorbij de onschuld. Het debat over de multiculturele samenleving*. 2e herz. druk. Amsterdam: Van Gennep.
- Squires, J. (2002). Hybridity and multiculturalism. *Ethnicities* 2(2), p. 265-273.
- Taylor, Ch. (1994). The politics of recognition. In: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism* (p. 25-73). Princeton: Princeton University Press.
- Vink, A. (2002). Witte achterstand. *NRC Handelsblad*, 18 mei, p. 39.
- Young, I.M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.