

# Is multiculturalisme slecht voor vrouwen?

## Over etnisch-culturele erkenning, feminisme en politiek-liberalisme

François Levrau<sup>1</sup>

**Abstract** – Regardless of the way multicultural policies and philosophies are portrayed, in recent years across Europe it has become popular to think about the necessity of their retreat. One of the main critiques sounds that the over-emphasis on recognition of ethnocultural diversity has been responsible for a breakdown in social and political solidarity. Another popular critique is that a minority right discourse should deny ambiguity and fix difference in the realms of identity, or cultural practice, in defense of distinct cultures. However, since cultures tend to be patriarchal, multicultural policies that protect distinct cultures encourage the subordination of women. This critique has been influentially formulated by Susan Moller Okin and has launched a fierce debate where feminist authors argue that multiculturalism, despite its well-meaning ambitions, is bad for women. In this article, we elaborate the critique and illustrate why it does not necessarily affect the position of liberal multiculturalism as defended by Will Kymlicka.



### Inleiding

De stelling dat het multiculturalisme het tegenwoordig als officiële beleidsstrategie ten aanzien van immigrantengroepen zwaar te verduren heeft, is een open deur

- 
1. François Levrau studeerde Klinische Psychologie (UGent) en Moraalwetenschappen (UGent). In 2014 promoveerde hij tot Doctor in de Sociale Wetenschappen (UAntwerpen). Als onderzoeker werkte hij in opdracht van het Vlaams Instituut voor Gezondheidspromotie en Ziektepreventie, het Steunpunt Gelijkekansenbeleid (Consortium Universiteit Antwerpen & Universiteit Hasselt) en het Max Planck Institute for Demographic Research. Het leeuwendeel van zijn onderzoek werd echter verricht bij het Centrum voor Migratie en Interculturele Studies (Universiteit Antwerpen). Hij was ook algemeen coördinator van het Steunpunt Inburgering & Integratie. Vanaf 1 december 2016 is hij als doctor-assistent tewerkgesteld bij het Centrum Pieter Gillis. Hij doceert in die hoedanigheid het vak Levensbeschouwing. Hij publiceerde in nationale en internationale tijdschriften en boeken over onderwijs, integratie en vooral over de politieke-filosofie van het multiculturalisme (o.a. in *Cosmos and History*, *Ethical Perspectives*, *Ethnicities* en *Political Quarterly*). Hij schreef tevens een aantal psychoanalytisch-georiënteerde teksten over het werk van Milan Kundera en Fernando Pessoa (o.a. in *Psychoanalytische Perspectieven*).

intrappen. Vanuit verschillende hoeken worden immers voortdurend berichten de wereld ingestuurd die aan duidelijkheid en kracht weinig te wensen overlaten. Het zijn ondertussen gekende mantra's geworden: 'het multiculturele drama', 'het failliet van de multiculturele samenleving', '*le multiculturalisme est un échec!*', etc. Naar de essentie kunnen de vele kritieken tot een tweetal centrale aanklachten worden herleid. Enerzijds wordt gesteld dat de politieke erkenning van het etnisch-culturele verschil op gespannen voet staat met de creatie van (nationale) cohesieve eenheid en (redistributieve) solidariteit, met als gevolg dat de segregatie toeneemt en (onbedoeld) ook de preciaire socio-economische positie van immigranten onveranderd blijft. Anderzijds wordt aangegeven dat het multiculturalisme een gefixeerde ideologie betreft die de appreciatie en het behoud van de etnisch-culturele identiteit, zonder voorwaarden, tot het hoogste goed proclameert, met als gevolg dat er een moreel en relativistisch vacuüm ontstaat waarbinnen allerhande op fundamentalistische leest geschoeide opvattingen kunnen gedijen en legio illiberale praktijken kunnen worden gecultiveerd. Elders hebben we aangetoond waarom de eerste cluster van kritieken niet noodzakelijkerwijze hoeft op te gaan (Levrau & Loobuyck, 2013a; 2013b). In dit artikel focussen we op de tweede cluster en gaan we na in hoeverre het opgaat te stellen dat het door de implementatie van het multiculturalisme niet meer mogelijk is om een standpunt in te nemen tegen bepaalde praktijken van etnisch-culturele minderheidsgroepen (bijv. ongelijke behandeling van vrouwen, eremoord, gedwongen huwelijk, vrouwelijke genitale mutilatie). We bekijken met andere woorden de mate waarin het multiculturalisme een relativistisch beleid voorstaat dat er een *laissez-faire* attitude op nahoudt en dat er door het naïef fêteren van culturele verschillen toe heeft geleid dat de 'zwakke' leden van etnisch-culturele minderheidsgroepen, de zogenaamde 'minderheden binnen de minderheden' worden benadeeld. Of nog, en geconcretiseerd aan de hand van Susan Moller Okins bekende boutade: 'Is multiculturalisme slecht voor vrouwen?'

We starten dit artikel met een explicitering van deze boutade door aan te geven dat dominante leden van een minderheidsgroep de beleidsmatige erkenning in hun voordeel kunnen gebruiken teneinde de 'zwakkere' leden ertoe te verplichten zich te houden aan een bepaald script inzake de zogenaamde kwintessens van de culturele groep waartoe ze behoren. In de drie daaropvolgende paragrafen tonen we aan waarom er niet noodzakelijk sprake hoeft te zijn van een *trade-off* tussen enerzijds de aandacht voor vrouwenrechten en gendergelijkheid en anderzijds het respect voor culturele en religieuze opvattingen. Multiculturalisme en feminisme kunnen best gezien worden als partners in de strijd voor meer vrijheid en gelijkheid in de Westerse samenlevingen die in toenemende mate van diversiteit worden doordrongen. In navolging van Martha Nussbaum geven we aan waarom de kern van het 'multiculturalisme-feminisme debat' te maken heeft met de vraag

of het politiek-liberalisme als beleidskader kan fungeren om binnen multiculturele samenlevingen vrouwen in voldoende mate te beschermen. We tonen aan waarom het politiek-liberalisme een neutraal referentiekader biedt dat, meer dan de *comprehensive doctrine* van Okin, respect voor diversiteit kan combineren met aandacht voor gendergelijkheid. We eindigen met een besluit waarin we nog even kort aangeven waarom het multiculturalisme niet slecht is voor vrouwen.

## Vrouwelijke kwetsbaarheid als blinde vlek van het multiculturalisme?

Vrouwen en hun lichamen, zo geeft Benhabib (2002, 84) aan, vormen de “symbolic-cultural site upon which human societies inscript their moral order”. Wanneer men de discussies over de multiculturele samenleving bekijkt, dan valt inderdaad op dat vrouwen en dan met name de manier waarop vrouwen met hun lichamen horen om te gaan, vaak de symbolische inzet van die conflicten vormen. Bij Parekh (2000, 264-265) vinden we daarvan de proef op de som. In de lijst die hij heeft opgesteld over de issues die in de multiculturele samenleving tot de grootste maatschappelijke controverses leiden, valt op hoeveel *issues* over de ‘vrouwelijke kwetsbaarheid’ gaan. Concreet heeft Parekh het over: (1) vrouwenbesnijdenis; (2) polygamie; (3) gedwongen huwelijken; (4) gearrangeerde huwelijken; (5) het aanbrengen van littekens op de wangen en/of andere lichaamsdelen van kinderen; (6) het weghalen van kinderen tijdens gemengde sport- en zwemlessen; (7) het dragen van de hijab of hoofddoek door moslima’s; (8) de in algemene zin ondergeschikte status van vrouwen; (9) het ritueel onverdoofd slachten van dieren door moslim en joden; (10) het dragen van de tulband door sikhs; (11) zigeuners en Amish die hun kinderen niet naar publieke scholen willen sturen wanneer zij een bepaalde leeftijd hebben bereikt; (12) Hindoes die vragen om de doden te cremen. Acht van deze twaalf issues gaan heel concreet over vrouwen. Drie issues hebben betrekking op vrouwen en mannen (cf. aanbrengen van littekens, kinderen weghalen uit school, dragen van de tulband). Okin (1989, 1998, 1999 & 2002) stelt dan ook terecht dat als een claim wordt gemaakt in naam van een cultuur, men eerst goed moet nagaan wie er precies door de erkenning van deze claim beter wordt. De meeste culturen, zo geeft ze aan, zijn immers patriarchaal georganiseerd waardoor vrouwen vaak de eerste slachtoffers zijn van een multicultureel erkenningsbeleid. Anderen hebben erop gewezen dat wat Okin voor vrouwen beweert, mogelijks ook geldt voor een ruimere categorie van ‘minderheden binnen de minderheden’ (i.c. kinderen, homoseksuelen en andersvaliden) (Cohen, Howard & Nussbaum 1999). Casal (2003) voegt aan deze lijst ook dieren toe. Shachar (2000, 386) heeft het in dit verband over ‘the paradox of multicultural vulnerability’:

Well-meaning accommodation policies by the state, aimed at leveling the playing field between minority communities and the wider society may unwittingly allow systematic maltreatment of individuals with the accommodated minority group – an impact, in certain cases, so severe that it nullifies these individuals' rights as citizens.

De onbedoelde gevolgen van goed bedoeld (multicultureel) beleid om de gelijkheid tussen groepen te verkleinen, kunnen er dus toe leiden dat de ongelijkheid binnen de groep wordt versterkt.

Voor deze genderongelijkheid zijn er volgens Okin (2002) drie verklaringen. *Ten eerste* genieten vrouwen vaker minder onderwijs en krijgen ze de boodschap dat ze minderwaardig zijn en dat ze vooral moeten luisteren naar mannen. *Ten tweede* hebben vrouwen vaker minder rechten en kansen om te ontsnappen aan een huwelijk. Ze zijn omzeggens 'gevangen in hun huwelijk'. *Ten derde* worden vrouwen in vele culturen verondersteld zich te houden aan genderspecifieke verwachtingen. Zo wordt van hen niet alleen verwacht dat ze zich volgens de aloude gebruiken gedragen, ze moeten die ook (via de opvoeding) doorgeven aan de volgende generatie. Op die manier krijgen vrouwen niet alleen beduidend minder kansen om zich te ontplooien conform de eigen wil, tevens hebben ze weinig of geen *exit*-mogelijkheden – dat wil zeggen dat ze de mogelijkheden ontberen om werkelijk en tegelijk op een veilige manier uit hun culturele groep te treden.

However, because of the general tendency of most cultures to try to control the lives for girls and women more than those of boys and men, women's capacities to exit their cultures of origin are usually considerably more restricted than men's. (Okin 2002, 216)

Deze seksegebonden vorm van onderdrukking, zo stelt Okin (2002) ook, komt vooral tot uiting in de familiale sfeer, een realiteit die volgens haar door filosofen en beleidsmensen al te vaak schromelijk wordt genegeerd. "Formal and public restrictions (are) insufficient, since a great deal of culture-based gender construction and inequality occurs informally and in the most private sphere of life, that of the household" (Okin 1999, 23).

De vraag is of Okin gelijk heeft wanneer ze zonder verwijl affirmeert dat multiculturalisme nefast is voor vrouwen. Ten aanzien van haar analyse kunnen alvast drie punten van nuance ingebracht worden.

## Nuance 1: Cultureel essentialisme, extimiteit & ‘cultural dopes’

### *Vals bewustzijn*

Verschillende auteurs zoals Blum (2001), Nussbaum (1999), Phillips (2007) en Shahar (2000) erkennen de bezorgdheid van Okin. Waarmee ze echter niet akkoord gaan, is de manier waarop Okin haar kritiek heeft geformuleerd. Zo heeft Okin het over het Westen dat niet-westerse culturen als patriarchale culturen aanziet en vrouwen als slachtoffers die nood hebben aan extra bescherming. Vrouwen, zo stelt Okin, lijden onder een *false consciousness* dat hen niet in staat stelt in te zien hoe verdrukkend de tradities van hun cultuur eigenlijk voor hen zijn. Daarmee negeert Okin, volgens Shahar (2000), dat vrouwen niet bij definitie moeten worden beschouwd als *victims without agency*. Okin negeert met andere woorden de slagkracht van vrouwen en dus de interne dynamiek van een cultuur (cf. de interne strijd van vrouwen binnen die cultuur). Phillips (2007) stelt dat ‘cultuur’ door Okin op een selectieve manier wordt gebruikt om gedrag te verklaren van individuen uit niet-westerse samenlevingen. Deze individuen worden als ‘*cultural dopes*’ gezien – individuen dus die door hun cultuur worden gedupeerd en omzeggens worden ‘gedrogeerd’ – en dat in schril contrast met de rationele westerse individuen wiens handelingen veeleer het gevolg zijn van voorafgaandelijke autonome morele reflecties. “Culture is now widely employed in a discourse that denies human agency, defining individuals through their culture, and treating culture as the explanation for virtually everything they say or do” (Phillips, 2007, 9). Soortgelijk is wat Benhabib (2002) stelt, namelijk dat Okin zich vergaloppeert aan de *outsiders trap*, dat wil zeggen dat ze teveel als buitenstaander naar culturen kijkt, waardoor het beeld van een eenheid snel daagt. Indien Okin meer als *insider in* de culturen zou kijken, dan zou ze zien hoe divers en dynamisch deze eigenlijk zijn. Sommige moslima’s, zeker diegenen die zich in de diaspora bevinden, wijzen patriarchale en culturele opvattingen en *dito* interpretaties van religie bijvoorbeeld sterk af en bepleiten (via *iğtihâd*, dit is de islamitische traditie van kritisch denken en onafhankelijk redeneren) de mogelijkheid van een gendergelijke Islam (Vanderwaeren, 2005). Deze kritiek over het feit dat ‘wij’ over liberale waarden beschikken en ons bestaan autonoom inkleuren en dat terwijl ‘zij’ slechts over oude tradities beschikken, vinden we ook terug bij Honig (1999), Dhamoon (2009) en Shachar (2000). Echter ook bij antropologen als Said (1978) en Clifford (1988) lezen we al verzet tegen de dichotome wijze waarop men enerzijds verwijst naar cultuur om praktijken als eremoorden, vrouwelijke genitale mutilatie goed te praten, en anderzijds naar het westerse individu dat als het ware boven zijn cultuur zweeft om er, *ad libitum*, die aspecten van te recupereren die het zelf wenselijk acht.

### *Benhabib vs. Kymlicka*

Culturen, zo stelt Benhabib (2002) zijn geen afgelijnde gehelen met een duidelijke congruentie met een bepaalde bevolkingsgroep. Culturen zijn daarvoor te diffuus, gelaagd en ze bestaan uit een amalgaam van narratieven. Wie anders denkt, die verdedigt volgens Benhabib (2002, 4) een 'reductionist sociology of culture', een sociologie die, zoals Turner (1993, 412) aangeeft,

risks essentializing the idea of culture as the property of an ethnic group or race; it risks reifying cultures as separate entities by over-emphasizing their boundedness and distinctness; it risks overemphasizing the internal homogeneity of cultures in terms that potentially legitimize repressive demands for communal conformity; and by treating cultures as badges of group identity; it tends to fetishize them in ways that put them beyond the reach of critical analysis.

Benhabib stelt haar antropologie voor als een kritiek op het multiculturalisme omdat dit er volgens haar zou op uit zijn om culturen op zich te beschermen. Haar kritiek die ze onder meer formuleert als een kritiek op het werk van Will Kymlicka, schiet echter toch op een aantal punten te kort.

Zo geeft ze aan dat de idee van multiculturele rechtvaardigheid moet verdedigd worden in naam van de individuele vrijheid en nooit in naam van een conservatieve reflex die aanstuurt op het behoud van een cultuur. De strijd om erkenning van verschil moet dus enkel en alleen gesteund worden als het gaat om een politieke strijd voor democratische inclusie, sociale en politieke rechtvaardigheid en culturele vloeibaarheid (*fluidity*). Wie immers 'strijdt' om het behoud van de 'zuiverheid' (*purity*) van een cultuur of voor het onderscheidend karakter van een cultuur, die kan dit niet alleen nooit verzoend krijgen met enkele liberaal-democratische basisoverwegingen, tevens is datgene wat beschermd wordt een hersenschim gezien er simpelweg geen culturen bestaan als afgelijnde gehelen. Benhabibs tweedeling tussen politieke en culturalistische claims is echter weinig overtuigend, in het bijzonder wanneer ze die laatste soort claims koppelt aan het multiculturalisme zoals dat bijvoorbeeld door Kymlicka wordt verdedigd. Zoals Kymlicka (1989, 1995) herhaaldelijk aangeeft is het liberaal-multiculturalisme (voor immigranten) er niet primair op uit om etnisch-culturele groepen te behouden. Het doel is integratie in een bepaalde *societal culture* (zie infra) en die integratie moet gebeuren met voldoende oog voor verschil. Mensen kunnen bijvoorbeeld een formele godsdienstvrijheid hebben, maar in de feiten door arbeidsverplichtingen of vakantieregelingen verhinderd zijn om met die vrijheid ook effectief iets te doen. Het multiculturalisme zal er in dat geval op aansturen om die arbeidsverplichtingen of vakantieregelingen, waar mogelijk, aan te passen

zodanig dat mensen die er een andere religieuze conceptie van het goede leven op nahouden ook vrijaf kunnen nemen op voor hen belangrijke feestdagen. Op die manier wordt de godsdienstvrijheid, een grondrecht, precies door het multiculturalisme substantiëler gemaakt. In die zin kan de claim op erkenning begrepen worden als een politieke claim die aanstuurt op het aanpassen van de wetten, regels en praktijken van de meerderheidsgroep teneinde meer individuele gelijkheid en vrijheid te creëren bij leden van de minderheidsgroep. Dat heeft niks te maken met behoud van culturen op zich, maar wel met het egaliseren van wetgeving en het compenseren voor onfaire nadelen die immigrantengroepen zouden ervaren. Of nog, de poly-etnische minderheidsrechten die Kymlicka mensen met een immigratieverleden toebedeelt, zijn rechten die de individuele gelijkheid en vrijheid vergroten en niet beperken. Het verlenen van migrantenstemrecht of het installeren van affirmatieve acties zorgt er bijvoorbeeld voor dat immigranten meer kunnen wegen op het beleid. Het subsidiëren van (zelf)organisaties van migranten vloeit voort uit de vrijheid om zich te organiseren en met het tegengaan van stereotype voorstellingen in de media kunnen immigranten op voet van gelijkheid participeren in de *mainstream* instituten.

Benhabib geeft aan dat de politieke criteria fungeren als beperkingen voor elke culturalistische erkenningspolitiek, hetgeen betekent dat de strijd om multiculturalistische minderheidsrechten slechts dan legitiem is als die wordt gevoerd binnen de politieke contouren van de mensenrechten en dus als de individuele burgerrechten worden gerespecteerd. Het is echter niet duidelijk hoe dit een kritiek kan zijn op het liberaal-multiculturalisme. Kymlicka (1989, 1995) geeft immers voldoende aan dat het multiculturalisme de democratische contestatie en de individuele capaciteit tot revisie van de concepties van het goede leven allerm minst fnuikt. Het klopt dat Kymlicka het over 'cultuur' heeft, maar hij vult dit op een dunne manier in als een '*societal culture*' waarbinnen zich een veelheid van narratieven kunnen bevinden. Illustratief is het onderscheid dat hij maakt tussen een culturele structuur met instituties, territorium, taal en een geschiedenis en een culturele inhoud die erg divers kan zijn en over de tijd ook danig kan veranderen. "The cultural community continues to exist even when its members are free to modify the character of the culture, should they find its traditional ways of life no longer worthwhile" (Kymlicka 1989, 167). Wanneer Benhabib (2002, 66-67) bijvoorbeeld stelt dat "the goal of a public policy for the preservation of cultures must be the empowerment of the members of cultural groups to appropriate, enrich, and even subvert the terms of their own cultures as they may decide", dan formuleert ze precies de grond op basis waarvan het liberaal-multiculturalisme gestalte is gaan krijgen. "Cultures are valuable, not in and of themselves, but because it is only through having access to a societal culture that people have access to a range of meaningful options" (Kymlicka 1995, 83). Opnieuw, bij Kymlicka is er dan wel

een congruentie tussen de *societal culture* en een bepaalde bevolkingsgroep, maar die *culture* verwijst slechts naar een maatschappelijke structuur die een palet van opties biedt en dus niet naar een bepaalde exclusieve inhoud waarvan dan kan aangenomen worden dat elk lid aan die inhoud beantwoordt of hoort te beantwoorden. Het lijkt ons dat Benhabib dit onderscheid te weinig heeft geëxpliciteerd.

### *Extieme bindingen*

Verder is de verwijzing naar cultuur om een bepaald gedrag te verantwoorden, bij nader inzien, vaak een verwijzing naar een bepaalde (bijvoorbeeld) religieuze overtuiging.

The implication (...) is not that all of the political claims advanced under the heading of cultural rights or cultural preservation should automatically be dismissed, but rather that those claims should be redescribed in such a way as to make clear the values, ideals, and principles that are at stake. Very often, I believe, these will turn out to be moral, religious, or philosophical values or ideals, so that the appeal to culture will turn out to have been redundant. (Scheffler 2007, 124)

Philips (2007) stelt terecht dat we er beter aan doen om over cultuur te denken zoals we over klasse en gender denken.

You don't hear people saying, 'I can't do this because I am working class,' or (except sometimes, tongue in cheek), 'I can't do this because I am a woman.' Few would deny the constraints associated with gender and class, but there is a willingness to accept that people act autonomously even as they bow to gendered or class constraints. There is much less willingness to accept that people are acting autonomously when the constraint reflects culture. (Phillips 2007, 130)

Er valt ergo over een individu niet zoveel te zeggen aan de hand van wat er te zeggen valt over de groep (gender, klasse, cultuur) waartoe hij wordt ingedeeld. Intern homogene, duidelijk begrensde en wederzijds exclusieve groepen met exclusieve belangen bestaan wellicht niet. Generalisaties over gender, klasse en cultuur moeten daarom steeds aangevuld worden met informatie over het particuliere individu. De *'tongue in cheek'* die Phillips tussen haakjes wegmoffelt, is in dat verband niet zo onschuldig als het lijkt. Het is immers mogelijk dat een vrouw haar 'vrouw-zijn' op een heel specifieke wijze invult en beleeft waardoor het voor haar, precies vanuit haar vrouw-zijn, quasi onmogelijk is om bepaalde zaken te doen (bijv. ongemakkelijke en weinig aantrekkelijke uniseks-uniformen dragen,



zware fysieke arbeid verrichten). We schrijven ‘quasi onmogelijk’ omdat het uiteraard wel mogelijk is dat die vrouw een uniseks uniform draagt of fysieke arbeid verricht, maar ze zal dat alleen kunnen doen als ze zichzelf verloochent en als ze bereid is haar zelfrespect te verliezen – naar analogie met de moslima die haar hoofddoek afzet en een verlies aan integriteit gewaarwordt.

Een man kan bijvoorbeeld tot een bepaalde cultuur behoren waar ermoorden worden toegestaan – of althans waar het narratief over ermoorden populair is – en net omwille van dat lidmaatschap zijn overspelige vrouw vermoorden. Dat niet elke man in die cultuur zijn overspelige vrouw vermoordt, betekent echter niet dat het niet mogelijk is dat er een man zou kunnen bestaan die zijn cultureel lidmaatschap op een dusdanige wijze beleeft dat er voor hem niets anders opzit dan zijn vrouw te doden omwille van het relationele bedrog. Het punt is dan dat een bepaalde culturele regel – een bepaald narratief dus – is verworden tot een bepaalde overtuiging over hoe het leven moet geleefd worden en waaraan men moet trouw blijven. Dit betekent dat er gevallen kunnen zijn waar mensen zich op een authentieke wijze kunnen beroepen op het ‘cultuur-als-handicap-argument’ – de redenering dus dat iets moet gedaan worden omdat het nu eenmaal volgens de cultuur moet gebeuren. Dit ontslaat de man in kwestie niet van enige verantwoordelijkheid en juridische straf wanneer hij inderdaad is overgegaan tot het doden van zijn vrouw. Hij weet immers wat de gevolgen van zijn handeling in een rechtsstaat kunnen zijn. De kans is niet zo groot dat de man in kwestie zijn vrouw uit een vlaag van zinsverbijstering heeft vermoord (‘Ik wist niet wat mij bezield!’) en naderhand berouw toont. De kans is groter dat hij iets zal zeggen in de aard van ‘Ik weet niet waarom ik tot deze cultuur behoor noch waarom ik mij zo sterk gehecht weet aan de overtuiging dat een overspelige vrouw moet vermoord worden, maar ik weet wel dat wat ik deed het juiste was en daarom ervaar ik thans ook weinig/geen berouw en ben ik bereid daar de gevolgen van te dragen of mij althans mordicus te verzetten tegen elke straf die mij toekomt.’ Hoewel hij niet weet waarom hij zo intens verknoopt is met een bepaalde overtuiging en waarom die hem als wezenlijk overkomt – de binding is omzeggens ‘extern’ voor zover er een aliërende werking van uitgaat – tegelijk zal hij die overtuiging duiden als iets ‘intiem’ en essentieel voor zijn persoonlijk leven waarvoor hij dan ook alle verantwoordelijkheid wil dragen. De autonomie zit hier dus niet in het feit dat men precies weet waarom men zus of zo handelt; maar wel in het feit dat men de ‘extieme hechting’ – extimiteit als samentrekking van ‘extern’ en ‘intiem’ aanvaardt en dat men bereid is om daar – jusqu’au bout – de gevolgen van te willen dragen.<sup>2</sup>

2. ‘Extimiteit’ is een neologisme dat door de Franse psychoanalyticus Jacques Lacan werd geïntroduceerd en onder meer in het zevende Seminarie verschijnt alwaar Lacan (1992) ingaat op de ethiek van de psychoanalyse.

Hoe sterk mensen ook kunnen gebonden zijn aan een bepaalde binding, het multiculturalisme – althans de liberale variant ervan – zal illiberale handelingen niet tolereren (zie infra). Phillips (2007) toont bijvoorbeeld aan dat public officials uit de UK doorgaans heel correct omgaan met beladen multiculturele kwesties als gedwongen huwelijken en specifieke kledijwensen. Gerechtshoven bijvoorbeeld verwerpen in de regel de idee als zou een cultuur fungeren als een *'straitjacket'*. De fijngevoeligheid waarmee de public officials met deze issues en met het *'my culture made me do this'* omgaan heeft wellicht vooral te maken met het feit dat hen wordt aangeleerd hoe ze moeten omgaan met simplistische en essentialistische cultuurnoties. Dat de Britse officials getraind zijn om een zekere etnisch-culturele gevoeligheid aan de dag te leggen, zo kunnen we denken, heeft wellicht te maken met het multiculturele beleid dat ambtenaren, leerkrachten, politieagenten leert om te gaan met etnisch-culturele diversiteit.

## **Nuance 2: cultuurrelativisme & de liberale bandbreedte van het multiculturalisme**

Hoewel het niet zo duidelijk is waar precies de scheidingslijn tussen liberaal en illiberaal moet worden getrokken, belet dit niet dat het mogelijk is om – zoals Kymlicka dat vrij consequent doet – voor het substantief 'multiculturalisme' het adjectief 'liberaal' te plaatsen. Precies omdat het multiculturalisme kan worden geduid als een politieke beweging die voortvloeit uit de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (zie Kymlicka 2007), zal het in de regel illiberale claims niet aanvaarden. Illustratief daarvoor is het gekende onderscheid dat Kymlicka (1995) heeft gemaakt tussen 'externe protecties' en 'interne restricties'.

Minderheden kunnen 'externe protecties' vragen die hen moeten beschermen tegen de impact van de beslissingen van de (externe) ruimere samenleving of tegen de economische en politieke druk van de grotere groep. In het geval van immigranten betekent dit dat de erkenning van groepsrechten in het belang staan van het individu en dus dat het bij gratie van de erkenning van de groep is dat de groepsleden, als versterkte individuen, kunnen participeren aan de samenleving. Het is Kymlicka dus niet te doen om de erkenning van groepen of culturen op zich. Het immigrantenmulticulturalisme wil meer rechtvaardigheid binnen een samenleving creëren door de maatschappelijke instituties van de meerderheidsgroep aan te passen in functie van de multiculturele diversiteit. Minderheden kunnen echter ook maatregelen vragen die hen in staat stellen om de interne meningsverschillen te regelen zonder tussenkomst van de meerderheidsgroep. In dat geval kunnen ze de mogelijkheid vragen om 'interne restricties' op te leggen aan de eigen leden om zo de destabiliserende impact die uitgaat van 'dissidente leden' van de eigen groep tegen te gaan. Deze interne beperkingen hebben meestal

als doel om bepaalde collectieve gewoonten, praktijken en de gemeenschapszin te bewaren of te versterken. Dat minderheidsgroepen aan hun leden interne beperkingen opleggen is op zich weinig problematisch. Elke cultuur legt immers interne beperkingen aan haar leden op. De meeste van die beperkingen kunnen makkelijk neutraal gejustificeerd worden. Denk bijvoorbeeld aan het feit dat iedereen belastingen moet betalen, zich moet houden aan de verkeersregels, etc. Wanneer minderheidsgroepen echter bepaalde interne beperkingen aan hun leden opleggen die indruisen tegen de liberale basisprincipes zoals die van de gelijkwaardigheid van man en vrouw of die van de individuele keuzevrijheid (bijv. gedwongen huwelijken, het uitvoeren van cliterodectomie), dan legt de minderheidsgroep beperkingen op die vanuit liberaal opzicht contesteerbaar en zelfs ontoelaatbaar zijn. Kymlicka (1999) geeft overigens aan dat hij het huiselijk geweld waarover Okin het zo vaak heeft, begrijpt als paradigmatisch voorbeeld van de ‘interne restricties’ die liberalen moeten bestrijden. Het onderscheid tussen de interne restrictie en de externe protectie is van belang omdat Kymlicka ermee aantoonde dat de collectieve minderheidsrechten waarvoor hij pleit het belang van de groep niet laten primeren op de individuele belangen – en dus precies binnen het liberalisme kunnen worden gelegitimeerd. Volgens Kymlicka kan een democratische samenleving dus niet ingaan op de vraag van minderheidsgroepen om externe bescherming te krijgen voor die interne beperkingen die gepaard gaan met een onrechtvaardige beknotting van de individuele vrijheid. Het is dan ook de taak van de liberale overheid om duidelijk het onderscheid te maken tussen ‘goede’ en ‘slechte’ minderheidsclaims. “A crucial task facing liberal defenders of multiculturalism, therefore, is to distinguish the ‘bad’ minority rights that involve restricting individual rights from the ‘good’ minority rights that can be seen as supplementing individual rights” (Kymlicka 2002, 340). Er zijn volgens Kymlicka dus duidelijk grenzen aan de multiculturele tolerantie, ondersteuning en bescherming van culturen. “To oversimplify, we can say that minority rights are consistent with liberal culturalism if (a) they protect the freedom of individuals within the group; and (b) they promote relations of equality (non-dominance) between groups” (Kymlicka 2002, 342).

Van zodra het multiculturalisme binnen de liberale bandbreedte opereert, kan het eigenlijk bij definitie niet cultuurrelativistisch zijn. Zelfs auteurs als Parekh (2000) en Taylor (1994) die enige reserve optekenen bij het feit dat alles moet worden afgehandeld binnen de sfeer van de liberaal-democratische waarden, gaan nooit zo ver dat ze die sfeer effectief willen verlaten. Parekh stelt bijvoorbeeld dat men via één politieke *in casu* liberale doctrine nooit helemaal kan tegemoetkomen aan alle culturele gemeenschappen. De liberale conceptie van het rechtvaardige veronderstelt namelijk dat “only one way of life is fully human, true or the best, and that all others are defective to the extent that they fall short of it” (Parekh

2000, 16). Wat daarom nodig is, zo geeft hij aan, is een multiculturele samenleving die de realiteit en wenselijkheid aanvaardt van culturele diversiteit en haar politieke leven daar dan ook op afstemt. Dat kan door de samenleving (principes, instituten, beleidsvormen) vanuit de dialoog vorm te geven (Parekh 2000, 340). In die zin insisteert hij op de nood aan een fundamentele openheid voor andere culturen. Men kan/mag niet uitsluiten dat andere culturen voor ons van waarde kunnen zijn.

Since human capacities and values conflict, every culture realizes a limited range of them and neglects, marginalizes and suppresses others. However rich it may be, no culture embodies all that is valuable in human life and develops the full range of human possibilities. Different cultures thus correct and complement each other, expand each other's horizon of thought and alert each other to new forms of human fulfilment. The value of other cultures is independent of whether or not they are options for us (...). (Parekh 2000, 167)

Ook Taylor (1994) bekritiseert het liberale monisme omdat dit liberalisme volgens hem cultureel niet neutraal is. Het liberalisme "is not a possible meeting ground for all cultures", maar eerder "the political expression of one range of cultural, and quite incompatible with other ranges" (Taylor 1994, 62). Taylor benadrukt de intrinsieke waarde van diversiteit in de zin dat het de waarden en zwaktes van de eigen cultuur kan uitdagen. Hij verdedigt dan ook een soort 'fusion of horizons' (Taylor 1994, 67). Taylors en Parekhs punt is evenwel niet dat alle culturen gelijk erkend en gewaardeerd moeten worden, maar wel dat men op voorhand een zekere openheid voor de ander moet hebben zodanig dat de eigen horizon kan worden uitgebreid en de eigen waarden en normen in een breder perspectief kunnen worden gezien. Volgens Taylor (1989, 62) moet niet gestart worden met een "preshrunk moral universe in which we take as given that their goods have nothing to say to us or perhaps ours to them." Hij verwijst daarbij graag naar een taal van 'scherpzinnige contrasten':

(...) the adequate language in which we can understand another society is not our language of understanding, or theirs, but rather what one could call a language of perspicuous contrast. This would be a language in which we could formulate both their way of life and ours as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both (...). (Taylor 1985, 125)

Parekh en Taylor pleiten *in casu* voor de dialoog als een manier om meer rechtvaardigheid te creëren in een multiculturele samenleving. Maar, in de mate dat de dialoog moet verlopen volgens het principe dat iedereen er als een gelijke moet

verschijnen, dat er vrijheid van mening is en dat iedereen respect moet hebben voor elkaar, treedt deze dialoog niet buiten het liberale kader en kan er dan ook geen sprake zijn van een exces van tolerantie. Of nog, het multiculturalisme hoeft niet te leiden tot cultuurrelativisme omdat er wel degelijk een onderscheid kan gemaakt worden tussen wat 'goed' en wat 'slecht' is. Volgens Kymlicka is dat *de facto* het geval omdat men steeds binnen de liberale bandbreedte moet denken en handelen en volgens Parekh en Taylor is dat zo omdat men vanuit de dialoog (die volgens liberale principes verloopt) tot de meest rechtvaardige samenleving kan komen.

### Nuance 3: onderdrukking in de privésfeer

Okins stelling, namelijk dat de onderdrukking van vrouwen vooral binnenskamers gebeurt, is geen kwestie waarvoor het multiculturalisme exclusief kan worden aangesproken. Het feit dat mensen binnen de privésfeer onder druk worden gezet is van alle tijden. Het valt daarbij sterk te betwijfelen of die druk precies door de implementatie van het multiculturalisme zou zijn toegenomen. Het multiculturalisme duwt vrouwen en kinderen immers niet in hun culturele gemeenschappen en huishoudens (en al zeker niet tegen hun wil), maar het moedigt het individu net aan om autonoom in de wereld te staan en om – hoe moeilijk dat soms ook kan zijn – een autonome relatie aan te gaan ten opzichte van de hen toegeschreven (culturele) rollen en verwachtingen. Voor zover het multiculturalisme een liberaal paradigma is, bevestigt het expliciet de gelijkheid tussen man en vrouw zoals die bijvoorbeeld binnen de contouren van het huwelijk wettelijk wordt beschermd. Het liberaal-multiculturalisme beaamt zonder verwijl dat mensen legaal beschermd moeten worden binnen intieme relaties omdat deze bescherming aanleiding geeft tot een betere relationele balans en tot een grotere wederkerigheid binnen die relaties.

Here the central argument is that in view of the structural dominance of men in the private sphere the conditions for women's self-determination can only be safeguarded when they are guaranteed in the form of contractually secured rights and hence made an imperative of legal recognition. (Honneth 2004, 362)

Vanuit die optiek is het mogelijk om politieke beslissingen te nemen die erop toezien dat de liefde ook binnenskamers op een veeleer wederkerige wijze kan worden ervaren. Zo kan het beleid bijvoorbeeld vrouwen en kinderen beschermen via de wet op mishandeling en kindbescherming. De consequenties kunnen dan zijn dat volwassenen uit hun ouderlijke macht worden ontzet bij ernstige verslaving, bij verwaarlozing of bij kindermishandeling of dat de rechter bij een schei-

ding in het voordeel van de vrouw pleit. Uiteraard dienen vrouwen garanties te krijgen dat ze, na de scheiding, voldoende beschermd worden voor eventuele wraakacties van de partner. Hier daagt het belang van substantiële *exit-rights* (Okin 2002).

## Multiculturalisme én feminisme

Zoals gesteld is de vraag of het multiculturalisme slecht is voor vrouwen, een belangrijke vraag omdat vrouwen vaak de eerste slachtoffers zijn van allerlei culturele praktijken.

The status of women and children is a litmus test for multiculturalist aspirations and their theoretical defenders, because the tension between a universalizing human-rights perspective and the defense of culturally specific practices, which may deny such a rights perspective, comes to a head around these issues. (Benhabib 2002, 80-81)

Echter, precies omdat Okin de culturele dynamiek en de individuele *agency* ontkent en ervan uitgaat dat het multiculturalisme culturele groepen op zich beschermt, kan ze aangeven dat de strijd voor feminisme niet verzoenbaar is met een strijd voor meer multiculturalisme. Op contrasterende wijze karakteriseert ze de strijd voor meer feminisme als een strijd voor meer vrouwenrechten en de strijd voor meer multiculturalisme als een strijd voor meer patriarchale rechten. "(...) group rights are potentially, and in many cases actually, antifeminist" (Okin 1999, 12). Nochtans hoeft de relatie tussen multiculturalisme en feminisme niet zo op de spits te worden gedreven. "The basic contention throughout is that multiculturalism can be made compatible with the pursuit of gender equality and women's rights so long as it dispenses with an essentialist understanding of culture" (Phillips 2007, 9). Zoals supra gesteld zal het multiculturalisme nooit meegaan met patriarchale, misogyne en onderdrukkende claims, waardoor het feminisme en het multiculturalisme eigenlijk zij-aan-zij strijden voor meer individuele vrijheid en gelijkheid.

Waar Okin (1989) bijvoorbeeld aangeeft dat de egalitair-liberale theorie van Rawls een leemte vertoont voor zover de genderdimensie er niet helemaal wordt verdisconteerd, geeft Kymlicka *mutatis mutandis* aan dat de leemte zich op het niveau van het culturele lidmaatschap etaleert. Concreet toont Okin (1989) aan dat de contractanten achter de sluier der onwetendheid bij Rawls traditionele gezinshoofden zijn die, overeenkomstig het traditionele liberale gedachtegoed, hun familie vertegenwoordigen en dus de aparte belangen van de vrouw (potentieel) negeren. Kymlicka geeft dan weer aan dat men achter de sluier der onwetendheid dient rekening te houden met etnisch-culturele verschillen. Waar Okin

dus wijst op het feit dat Rawls onterecht vertrekt vanuit de assumptie dat vrouwen op een gelijke wijze vertegenwoordigd worden door het familiestandpunt – een veronachtzaming die kan leiden tot misogyn misbruik – wijst Kymlicka op het feit dat Rawls onterecht vertrekt vanuit de assumptie dat de societal culture voor iedereen in gelijke wijze aanwezig is – een veronachtzaming die kan leiden tot multicultureel onrecht. Om het onrecht weg te werken, focust Kymlicka dan vooral op de niet-neutrale *nation-building* die hij via multiculturele ingrepen wil bijstellen. Okin daarentegen plaatst de bron van het onrecht niet in de maatschappelijke structuur zelf, maar wel in het gezin. Doordat vrouwen in verhouding meer tijd besteden aan huishoudelijke taken dan mannen, minder inkomen verwerven en minder macht bezitten om invloed uit te oefenen op de publieke en culturele sfeer, worden zij eigenlijk al heel vroeg voorbestemd om een ondergeschikte rol op te nemen. Rawls heeft ergo onvoldoende aandacht geschonken aan het feit dat ongelijkheid in de familie doorstroomt naar de hele samenleving en dus dat hiërarchische gezinsrelaties zich als vanzelf vertalen in de manier waarop de samenleving is gestructureerd met haar androcentrische normen en instellingen. Dit onrecht bijstellen veronderstelt niet enkel of althans niet primair – wat wel het geval lijkt te zijn bij het multiculturalisme van Kymlicka – dat de instituties moeten aangepast worden (bijv. door affirmatieve actie), maar wel dat de verhoudingen in de gezinssfeer moeten aangepast worden. Rawls zou het daar niet mee eens zijn. Anders dan bijvoorbeeld het geval is bij Kant en Mill, is zijn liberalisme immers geen comprehensieve levensdoctrine, maar een politieke conceptie. Rawls erkent bijvoorbeeld dat de familie vaak een hiërarchische gemeenschap is – “the family is a small association characterized by a definite hierarchy” (Rawls 1971, 467) – maar hij acht de waarden van vrijheid en individualiteit niet van toepassing op de gehele levenssfeer. De liberale waarden van onafhankelijkheid en gelijkheid die in de publieke sfeer aangeleerd worden (bijvoorbeeld in het onderwijs), zo luidt diens assumptie, kunnen doordringen tot de privésfeer en op die wijze een zekere (liberale) invloed uitoefenen (Rawls 1993). Voor Rawls is het dus, anders dan voor Okin, onnodig om de overheid op een directe wijze te laten interveniëren in de privésfeer.

## Politiek-liberalisme

Door de discussie te vertalen naar de noodzaak aan beleidsmatige ingrepen in de privésfeer, wordt duidelijk dat waartegen Okin zich à la limite afzet niet zozeer het multiculturalisme *an sich* is, maar wel het *political liberalism* en de klassieke opsplitsing tussen ‘privé’ en ‘publiek’. Waarover het dus gaat is niet de vraag “is multiculturalism bad for women”, maar wel “is political liberalism bad for women” (zie ook Nussbaum 1999; Quong 2004). De vraag of multiculturalisme

onrechtvaardig is, lijkt met andere woorden ondergeschikt aan de vraag of er niet een 'foutieve' liberale conceptie wordt gehanteerd die beleidsmensen belet in te grijpen waar ze dat eigenlijk wel zouden moeten doen.

We are left wondering why, on liberal premises and within a liberal society, should a cultural group be 'entitled to try to live by their ways' [within the private sphere of family life] if these ways violate the individual rights of their members? Why shouldn't the liberal state, instead, make it clear to members of such groups, preferably by education but where necessary by punishment, that such practices are not to be tolerated? (Okin 1998, 676)

Volgens Nussbaum (1999) is het wel degelijk het politiek-liberalisme à la Rawls en niet de comprehensieve vorm à la Okin dat het beste in staat is om de feministische én multiculturele doeleinden tegelijk te bereiken (dus gendergelijkheid en respect voor diversiteit). Het politiek-liberalisme maakt immers geen metafysische claims inzake de manier waarop geleefd moet worden en legt autonomie dan ook niet zomaar via een interveniërend beleid aan alle burgers op. Het enige wat het politiek-liberalisme vraagt, is dat burgers zich in de publieke ruimte als gelijken gedragen en elkaars verschil respecteren. Het comprehensieve model doet meer dan dat, gezien het de idee van autonomie overal zal opleggen – waardoor het eigenlijk een perfectionistisch beleidsmodel voorstaat. In dat geval moeten kinderen op school niet enkel leren dat er autonomie, vrijheid van geweten en gendergelijkheid bestaat, maar moeten die principes ook effectief nageleefd worden en moet er gestreefd worden naar een 'Verlichting binnen de privéruimte'. Okin ijvert dus voor een soort feministische secularisatie, maar op die manier negeert ze wel de waardendiversiteit waar het multiculturalisme net aandacht voor vraagt.

In het spoor van Okin erkent Nussbaum dat culturele en religieuze praktijken de handelingsmogelijkheden van vrouwen kunnen beperken. Precies omwille van die mogelijkheid moet de staat de individuele handelingsvoorwaarden van vrouwen garanderen als een tegengewicht voor de bescherming van religieuze vrijheid. De religieuze vrijheid is dus niet eindeloos gezien het individu moet beschermd worden. Of nog, van zodra religieuze praktijken de handelingsmogelijkheden van vrouwen (gelijke eigendomsrechten, recht op onderwijs, op lichamelijke en psychische integriteit, substantiële uitstapmogelijkheden, etc.) schenden, moet de staat ingrijpen. De praktijken die Okin zo hardvochtig bestrijdt, zijn uiteraard veelal praktijken waar precies de handelingsmogelijkheden van vrouwen worden bedreigd. In dat geval zal Nussbaum, met Okin, de kant van de vrouw kiezen ten koste van de religie/cultuur. In die zin is er eigenlijk niet zoveel verschil tussen Okin en Nussbaum – iets wat Nussbaum (2000, 389) ook zelf vaststelt: "as



[Okin] focuses on cases of genuinely egregious violation of woman's capabilities, our practical conclusions are not very dissimilar." Het verschil tussen Okin en Nussbaum is echter dat Nussbaum niet eerst de keuzes van vrouwen om bijvoorbeeld hiërarchische relaties aan te gaan zal veroordelen.

Anders dan Okin legt Nussbaum dus geen liberale *'way of life'* in de privéaangelegenheden van de burgers op. Ze doet dat omdat ze gelooft dat men het er in een pluralistische liberale samenleving, gefundeerd op het beginsel van tolerantie, over eens hoort te zijn dat er geen alomvattende (*comprehensive*) antwoorden bestaan op de vraag hoe het leven dient geleid te worden. Wil het beleid tegemoetkomen aan de aanwezigheid van *'reasonable pluralism'*, dan hoort het neutraal te zijn en moet het geen beslissingen nemen die hun grond vinden in bepaalde concepties van het goede leven gezien die alleen maar tot verdeeldheid zouden leiden. Eerder dan dat moet het beleid haar legitimiteit objectief gronden en dus moet het vertrekken vanuit een gedeelde basis van rechtvaardigheid, een 'overlappende consensus' die alle vrije en gelijke individuen kunnen aanvaarden. Het comprehensieve liberalisme van Okin kan niet als beleidsmatige grondslag dienen precies omdat het te ingrijpend is in de manier waarop mensen hun leven in de private context willen vormgeven. Het biedt immers al een antwoord op de 'laatste vraag' in verband met hoe het leven dient geleefd te worden waardoor het paternalistisch is. Of nog, de conceptie van Okin maakt geen deel uit van de 'overlappende consensus'. Natuurlijk ligt 'autonomie' besloten in de conceptie van vrije en gelijke burgers en natuurlijk kan 'autonomie' makkelijk als een impuls dienen voor emancipatie en gendergelijkheid. Maar, mensen kunnen er altijd voor kiezen om 'niet-autonoom' te leven. In lijn met het politiek-liberalisme van Rawls mag de staat geen uitspraken doen over de interne kwesties van het gezin. Kinderen mogen bijvoorbeeld opgevoed worden zoals de ouders dat wensen, maar de ouders moeten wel in staat zijn om later het kind 'uit handen' te geven voor zover dit kind zou beslissen een levenswandel te kiezen die afwijkt van de overgeleverde overtuigingen. Vrouwen mogen kiezen om in patriarchale gezinnen/families te leven, maar dat moet dan wel hun keuze zijn. Ze mogen *ergo* niet tegen hun wil geknecht en onderdrukt worden. Of, in de terminologie van Nussbaum: de handelingsmogelijkheden van vrouwen moeten steeds gevrijwaard blijven. Ook Kymlicka (1995, 152) deelt die mening:

Liberalism is committed to (perhaps even defined by) the view that individuals should have the freedom and capacity to question and possibly revise the traditional practices of their community, should they come to see them as no longer worthy of their allegiance.

## Fundamentalisme

Nu kan men inbrengen dat immigranten tal van illiberale gebruiken, waarden, opvattingen en tradities met zich meebrengen en dat die niet zomaar zullen verdwijnen van zodra men in een nieuw land arriveert. Integratie is inderdaad veelal een tijdsintensief proces dat ook over verschillende generaties plaatsvindt. Dat integratie echter (soms) een moeilijke en langdurige zaak is, betekent niet dat het multiculturalisme dan maar een oogje moet dichtknijpen voor illiberale claims. Het liberaal-multiculturalisme doet simpelweg geen toegevingen aan illiberale praktijken en zal dus bijvoorbeeld ook niet ingaan op claims om de Sharia-wetgeving in te voeren. Het liberaal-multiculturalisme confirmeert het belang van de scheiding van Kerk en Staat en staat ergo niet toe dat het beleid wordt vormgegeven door de verwijzing naar één bepaalde geloofsovertuiging. Bovendien is het zo dat er altijd een kans is dat illiberale krachten de liberale democratie zullen gebruiken om de vrijheid van spreken van anderen te beknotten. Die bedreiging is eigen aan de liberale democratie zelf. Stellen dus, zoals bijvoorbeeld Phillips (2006) doet, namelijk dat het feit dat de *London bombers* opgegroeid zijn in Londen een bewijs is dat het Britse multiculturalisme tot terrorisme leidt, is onterecht. Terroristen of ruimer gesteld, mensen die bijvoorbeeld vanuit etnisch-culturele, religieuze of andere opvattingen de liberale democratie niet zijn toegeneigd, vindt men over de hele wereld, ook en wellicht vooral in landen waar er geen liberaal(-multicultureel) beleid wordt gevoerd. “Pockets of illiberal traditionalism and radicalism exist in all Western democracies, but there is no evidence that multiculturalism policies exacerbate this problem (...)” (Kymlicka 2007, 165). Uit grootschalig Europees comparatief onderzoek bij de tweede generatie jongeren blijkt overigens dat “Political Islam (...) seems to thrive least in a tolerant ‘multicultural’ environment” (Crul & Schneider 2012, 399). De illiberale bedreiging moet echter niet getrivialiseerd worden. Ze kan onder meer aangepakt worden door degelijk onderwijs aan te bieden; door een sociaal-politieke cultuur van mensenrechten te creëren; door mechanismen te ontwikkelen die potentieel misbruik detecteren en kenteren; door effectief misbruik justitieel, wettelijk en constitutioneel te bestraffen.

The development of a human right culture, combined with robust mechanisms of public exposure and legal safeguards, have ensured that the interpretation and implementation of immigrant multiculturalism policies remain within liberal channels. This is true both at the level of formal legislation, and at the level of everyday policy implementation. (Kymlicka 2007, 161)

De genoemde strategieën zijn overigens niet specifiek gericht op het mogelijke gevaar van illiberale en fundamentalistische immigranten/moslims, maar wel op de bedreiging van het illiberalisme, fundamentalisme en terrorisme *tout court*.

## Besluit

Dat men aandacht vraagt voor de mogelijkheid dat ‘sterke’ leden de ‘zwakkere’ in een houtgreep kunnen houden is terecht. De vraag is echter of de onderdrukking door het multiculturalisme toeneemt en of het multiculturalisme dergelijke onderdrukking mogelijk maakt of zelfs legitimeert. Analyses over het feit dat de individuele vrijheid al dan niet toeneemt en de vrouwelijke onderdrukking al dan niet afneemt in die landen die er een multicultureel beleid op nahouden, zijn er niet. Dit heeft mede te maken met het feit dat men niet weet op welke schaal illiberale praktijken zoals gedwongen huwelijken, cliterodectomie en eremoorden in de westerse wereld voorkomen (Dustin 2006). Gevallen waar de staat faalt om individuen te helpen tegen misbruik door andere groepsleden worden in alle westerse democratieën gevonden en dus niet enkel in die landen die het multiculturalisme implementeren (Dustin 2006). Men zou dan kunnen verwijzen naar de index van *Freedom House* (2014) die alle landen van de wereld rangschikt volgens de mate waarin zij de democratie en politieke vrijheid toegenege zijn of naar de *Human Development Index/Gender inequality Index* van het *United Nations Development Programme* (2012). Deze indexen leveren weinig verrassende resultaten op. Omzeggens alle West-Europese landen scoren hoog. Zo beschouwd maakt het niet zoveel uit of een land nu al dan niet een multicultureel beleid implementeert. Dat hoeft niet te verbazen gezien de West-Europese landen de basisfundamenten van de liberale rechtsstaat onderschrijven. Binnen die rechtsstaat zijn illiberale praktijken sowieso niet toegestaan. Aangezien het multiculturalisme een beleid is dat binnen die liberale bandbreedte meer rechtvaardigheid voor etnisch-culturele minderheden wil creëren, zal het geen illiberale uitzonderingen toestaan. Tradities staan niet boven de wet. “Multiculturalism is the enemy of cultural conservation, and (...) reflects and embraces the openness, pluralism, and autonomy that modernization and globalization entail” (Kymlicka 2002, 369). Zo beschouwd is wat bijvoorbeeld Crul, Schneider & Lelie (2013) stellen, namelijk dat de schijnbaar onontwarbare knoop van tolerantie voor intolerantie in het multiculturalisme de reden is waarom het integratiedebat al jaren op slot zit, nogal boud. Het multiculturalisme is niet de reden dat er illiberale praktijken gebeuren, maar eerder een manier om die praktijken te belemmeren. Dat vrouwen binnenskamers worden onderdrukt, is mogelijk, maar dat is niet iets dat moet worden toegeschreven aan het multiculturalisme. Deze onderdrukking moet aangepakt worden en kan ook aangepakt worden middels een verwijzing naar de individuele grondrechten en naar de beleidsingrepen die precies bedoeld zijn om mensen (en in het bijzonder vrouwen en kinderen) tegen misbruik te beschermen.

## Bibliografie

- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Blum, Laurence. 2001. "Is Multiculturalism Bad for Women? Review: Is Multiculturalism Bad for Women." *Ethics* 111, 3: 622-625.
- Casal, Paula. 2003. "Is Multiculturalism Bad for Animals?" *The Journal of Political Philosophy* 11, 1: 1-22.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Joshua, Matthew Howard & Martha Nussbaum. 1999. "Introduction." In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, red. Joshua Cohen, Matthew Howard & Martha Nussbaum, 3-6. Princeton: Princeton University Press.
- Crul, Maurice, Jens Scheider & Frans Lelie. 2013. *Superdiversity. A New Perspective on Integration*. Amsterdam: VU University Press.
- Dhamoon, Rita. 2009. *Identity/Difference Politics. How Difference is Produced and Why it Matters*. Vancouver, Toronto: UBC Press.
- Dustin, Moira. 2006. *Gender Equality, Cultural Diversity: European Comparisons and Lessons*. London School of Economics and Political Science.
- Freedomhouse. 2014. "Reports." Geraadpleegd op 24 januari 2014. <http://www.freedomhouse.org/reports>.
- Honig, Bonnie. 1999. "My Culture Made Me Do It." In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, red. Joshua Cohen, Matthew Howard & Martha Nussbaum, 35-40. Princeton: Princeton University Press.
- Honneth, Axel. 2004. "Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice." *Acta Sociologica* 47, 4: 351-364.
- Kymlicka, Will. 1989. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 1999. "Liberal Complacencies." In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, red. Joshua Cohen, Matthew Howard & Martha Nussbaum, 3-6. Princeton: Princeton University Press.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 2007. *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Lacan, Jacques. 1992. *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*. New York: Norton.
- Levrain, François & Loobuyck Patrick. 2013a. "Is Multiculturalism Bad For Social Cohesion And Redistribution?" *The Political Quarterly* 84, 1: 101-109.
- Levrain, François & Loobuyck Patrick. 2013b. "Should Interculturalism Replace Multiculturalism? A Plea For Complementariness." *Ethical perspectives* 20, 4: 605-630.

- Nussbaum, Martha. 1999. "A Plea for Difficulty." In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, red. Joshua Cohen, Matthew Howard & Martha Nussbaum, 105-114. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha. 2000. "Religion and Women's Equality: The case of India." In *Obligations of Citizenship and Demands of Faith. Religious Accommodation in Pluralist Democracies*, red. Nancy Roseblum, 335-402. Princeton: Princeton University Press.
- Okin, Susan Moller. 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
- Okin, Susan Moller. 1998. "Feminism and Multiculturalism: Some tensions." *Ethics* 108, 4: 661-684.
- Okin, Susan Moller. 1999. "Is Multiculturalism Bad for Women?" In *Is Multiculturalism Bad for Women?*, red. Joshua Cohen, Matthew Howard & Martha Nussbaum, 9-24. Princeton: Princeton University Press.
- Okin, Susan Moller. 2002. "Mistresses of Their Own Destiny – Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit." *Ethics* 112: 205-230.
- Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: MacMillan.
- Phillips, Anne. 2007. *Multiculturalism Without Culture*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Phillips, Melanie. 2006. "The Londonistan Mindset." *New York Post*, June 4.
- Quong, Jonathan. 2004. "Disputed Practices and Reasonable Pluralism." *Res Publica* 10, 1: 43-67.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia Press.
- Said, Edward 1978. *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. New York: Pantheon Books.
- Shachar, Ayelet. 2000. "The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies: Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority." *Harvard Civil Rights – Civil Liberties Law Review* 35, 2: 387-426.
- Scheffler, Samuel. 2007. "Immigration and the Significance of Culture." *Philosophy & Public Affairs* 35, 2: 93-125.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition." In *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, red. Amy Gutman, 25-74. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Terence. 1993. "Anthropology and Multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?" *Cultural Anthropology* 8, 4: 411-429.
- Vanderwaeren, Els. 2005 "Moslima's Aan de Horizon." *Ethiek en Maatschappij* 7, 4: 94-111.