

Liberaal democratie de kwetsbaarheid van een open samenleving met een gesloten gemeenschap

Huib Pellikaan en Margo Trappenburg

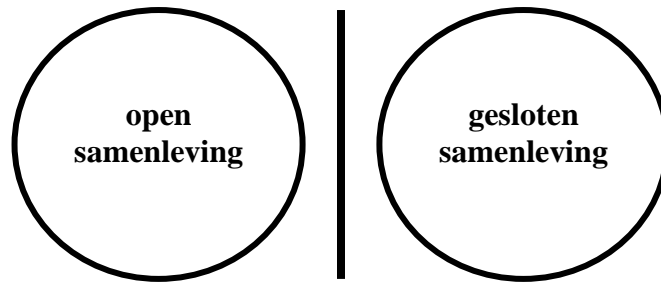
1. Inleiding

De multiculturele samenleving is in Nederland niet alleen onderwerp van politieke beraadslaging en politieke besluitvorming. De multiculturele samenleving is in Nederland veel meer en veel sterker nog onderwerp van het publieke debat. Opinieleiders en columnisten hebben zich de afgelopen jaren het hoofd gebroken over tal van belangwekkende kwesties: mogen Islamitische vrouwen desgewenst een hoofddoek dragen als zij werken bij de politie? Als zij voor de klas staan? Als zij lid zijn van de rechterlijke macht? Moeten we lichte vormen van clitoridectomie (meisjesbesnijdenis) toestaan in Nederland? En als we dat niet willen, moeten we dan ook niet eens nadenken over jongetjesbesnijdenis? Kunnen we in het algemeen onderscheid maken tussen verschillende soorten religieuze minderheden? Is het een probleem dat de grote steden over enige tijd in meerderheid uit allochtonen zullen bestaan? Heeft het dan nog wel zin om te spreken over inburgering? En als die nakende allochtone meerderheid op lokaal niveau een probleem is, kunnen we daar dan iets aan doen? Moet de vergaande segregatie in Nederland worden gezien als een maatschappelijk probleem of is het terug te voeren op een reeks van vrije keuzes van burgers die toch ook vrij moeten zijn om te kiezen waar zij willen wonen?

Wij vinden dit debat zoals dat werd en wordt gevoerd door opinieleiders en politici als Paul Scheffer (2000), wijlen Pim Fortuyn (2001), Ayaan Hirsi Ali (2002), Paul Cliteur (2002), Arie van der Zwan (2003), Hendrik Jan Schoo (2000), Jaffe Vink (2001), Afshin Ellian (2002a en b) en Hafid Bouazza (2002a en b) uitermate belangrijk en willen deze bundel daarom besluiten met een bijdrage daaraan. De centrale vraag die de bovengenoemde denkers bezighoudt lijkt te zijn: hoe moet een open, liberale, democratische samenleving zich opstellen tegenover een 'gesloten' gemeenschap, die de waarden van de open, liberale, democratische samenleving niet deelt? Wij willen in dit hoofdstuk proberen om een normatief, politiek-theoretisch antwoord op die vraag te formuleren. Dat betekent dat wij ons in dit hoofdstuk niet of nauwelijks zullen richten op de empirie. Wij nemen aan dat een deel van de moslim minderheid in Nederland kan worden beschouwd als een gesloten gemeenschap, maar zullen dat in dit hoofdstuk niet problematiseren en nader onderzoeken.¹ Wij vatten de vraag op als een principiële, normatieve kwestie en zullen bij de beantwoording gebruik maken van inzichten uit de moderne, normatieve politieke theorie.²

2. Voor en na de val van de muur

In de periode die liep van het begin van de koude oorlog tot aan de val van de Berlijnse muur in 1989 was de dominante politieke tegenstelling de Oost-West verhouding tussen de liberale democratieën ('open societies') en de communistische regimes ('closed societies'). Er bestonden fellowtrafelers die in de jaren zestig en zeventig openlijk sympathiseerden met allerlei varianten van het marxisme, historisch materialisme, stalinisme, leninisme, trotskisme of maoïsme, er bestonden daarnaast gewelddadige groepen (RAF, Baader Meinhof, Rode Brigade etc) die de liberale democratie bestreden, maar de echte bedreiging van de liberale democratie kwam van buitenaf en die bedreiging was totaal, in de betekenis dat er in de verhouding tussen Oost en West altijd een dreiging bestond van een nucleaire confrontatie.



Figuur 1 Periode van de koude oorlog tot 1989

Voor normatieve politiek-theoretici die de beginselen van de liberale democratie onderschreven dienden zich in deze periode twee soorten opgaven aan. Men kon zich gaan bezig houden met de verhouding tussen de open en de gesloten samenleving, dat wil zeggen met de theorie van de gerechtvaardigde oorlog (zie bv. Walzer 1977, Beitz 1979) of de toelating van vluchtelingen afkomstig uit de gesloten samenleving aan de grens van de open samenleving (vgl. bv. Ackerman 1981, p. 94 e.v.). Of men kon zich storten op kwesties binnen de open samenleving, zoals de juiste verdeling van rechten en plichten en geld en goederen. De meeste politiek-theoretici beperkten zich, in navolging van Rawls (1971) tot deze binnenlandse kwesties. Er werden vernuftige theorieën bedacht ter verdediging van de verzorgingsstaat (Rawls 1971 en Dworkin 1981a en 1981b) en al even inventieve tegentheorieën waarin werd aangetoond dat alleen een liberale nachtwakerstaat moreel te verdedigen was (Nozick 1974).

Begin jaren '80 kreeg dit op binnenlandse kwesties gerichte debat een extra dimensie door de inbreng van zogeheten communitaristische denkers (MacIntyre 1981, Sandel 1982, Walzer 1983). De communitaristische denkers wezen erop dat de tot dusver bedachte theorieën over de liberale samenleving, ofschoon zij heel verschillend waren in hun sociaal-economische uitkomsten (als gezegd: van goed opgetuigde verzorgingsstaat tot minimale nachtwakerstaat), in hun initiële aanpak toch veel gemeen hadden. Al die theorieën begonnen in abstracto: in een fictieve natuurtoestand, met een hypothetische veiling op een hypothetisch eiland, in een hypothetisch ruimteschip, of in een abstracte 'original position' waarin mensen zouden moeten abstraheren van hun speciale eigenschappen en talenten. Vanuit deze fictieve beginsituaties probeerden de theoretici van de liberale samenleving rechten en aanspraken te construeren die dan konden worden vertaald naar de empirische werkelijkheid. Volgens de communitaristen was het merkwaardig om een speurtocht naar morele beginselen te beginnen in een fictieve ruimte. Zij stelden voor om die beginselen te zoeken in reëel bestaande maatschappelijke arrangementen, in de gedeelde waarden en instituties van bestaande politieke gemeenschappen, of in teloor gegane tradities uit een ver of minder ver verleden (de klassieke deugden uit het oude Griekenland, de middeleeuwse christelijke deugden, de republikeinse traditie uit de begintijd van de Verenigde Staten).

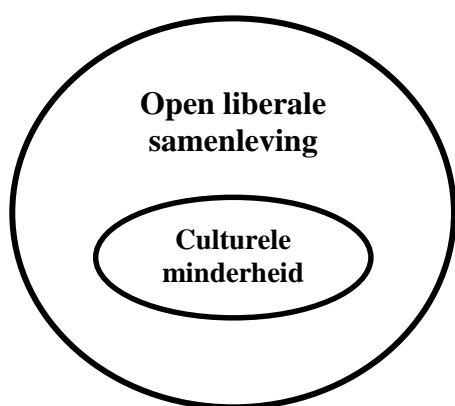
De meeste communitaristen waren tevens cultuurcritici. Zij vonden de morele speurtocht van hun collega-filosofen niet alleen merkwaardig, zij meenden ook dat het denken in termen van individuele rechten, ontleend aan abstracties als een voorstatelijke natuurtoestand of een hypothetische 'original position', symptomatisch was voor een samenleving waarin het belang van gemeenschappen en maatschappelijke verbanden structureel werd verwaarloosd. Veel communitaristen gaven blijk van heimwee naar een tijd waarin gemeenschappen veel bepalender waren voor de morele identiteit van individuen.

Zo niet Michael Walzer, die in zijn geschriften een intense gehechtheid ten toon spreidde aan de hedendaagse samenleving. Volgens Walzer was er in een moderne, liberale samenleving veel meer moraal te vinden dan Rawls, Dworkin en andere filosofen van het abstracte

liberalisme dachten. Ook in moderne samenlevingen waren er “shared understandings”, gedeelde waarden en opvattingen over de betekenis van liefde, over goed onderwijs, over het belang van werk, over collectieve feestdagen en over nog tal van andere dingen. Het was de taak van de politiek-filosoof om deze gedeelde waarden, die in de hectiek en het politieke kabaal van alledag nog al eens worden vergeten, op te graven uit de instituties en maatschappelijke arrangementen waarin ze waren verstopt, en ze vervolgens te interpreteren of te herinterpreteren. Voor Walzer stond vast dat gedeelde waarden moesten worden gezocht en gevonden binnen een gegeven politieke gemeenschap, dat wil zeggen binnen een staat. Burgers binnen een gegeven staatsverband delen bepaalde waarden met elkaar; burgers in andere landen houden er weer andere visies op na en zo hoort dat ook volgens Walzer. Burgers mogen zelf vorm geven aan hun politieke gemeenschap. Zij mogen ook zelf bepalen wie zij tot die gemeenschap toelaten, zij het dat daarbij wel minimale normen van internationale rechtvaardigheid in acht moeten worden genomen (Walzer 1983, vgl. ook Trappenburg 1993).

De Canadese filosoof Will Kymlicka mengde zich in 1989 in het lopende debat tussen liberalen en communitaristen (Kymlicka 1989). Zijn ervaringen in Canada hadden hem tot het inzicht gebracht dat zowel de filosofen van het abstracte liberalisme (Rawls en Dworkin) als de communitarist Walzer³ de zaken te simpel voorstelden. Canada is een overwegend Engels sprekend land met een grote Frans sprekende minderheid in Quebec en daarnaast nog een aantal kleinere Inuit (eskimo) gemeenschappen met eigen talen. Zou je voor een dergelijk land de methode Rawls-Dworkin hanteren – in abstracto op zoek gaan naar individuele rechten – dan was de kans groot dat je geen aandacht zou besteden aan de vraag welke taal er zou moeten worden gesproken. Ook zou je misschien over het hoofd zien dat het buitengewoon lastig is om een minderheidstaal overeind te houden in een land waar de meerderheid van de burgers Engels spreekt, en dat de levensstijl van eskimo's een bepaalde visie op grondbezit met zich meebrengt en niet zomaar in elke samenleving kan worden gepraktiseerd. Anderzijds was het al evenzeer problematisch om, conform de Walzer-methode, op zoek te gaan naar “shared understandings”, waarden en normen die staatsbreed door alle Canadezen zouden worden gedeeld. Gedeelde normen waren er in Canada veeleer op het niveau van de culturele subgemeenschappen (binnen de Inuit cultuur, of binnen Quebec). Kymlicka bepleitte een aanpassing van de dominante, liberale Rawls-Dworkin filosofie waarin rekening zou worden gehouden met de positie van culturele en/of linguïstische minderheden binnen een staat.

Kymlicka's interventie in het politiek-theoretische debat had niet op een gunstiger moment kunnen komen. Inmiddels was de muur gevallen en het Sovjet rijk geïmplodeerd. De tijd was bij uitstek rijp voor een nieuw politiek-theoretisch vraagstuk dat als volgt in een schema zou kunnen worden neergezet:



Figuur 2 De nieuwe tegenstelling tussen culturele gemeenschappen (1989-2001)

Hoe moet een open, liberale samenleving zich opstellen tegenover een min of meer gesloten gemeenschap binnen haar territorium?

De positie van Kymlicka werd de *locus classicus* binnen dit nieuwe debat, zoals de theorie van Rawls dat was geweest gedurende een groot deel van de jaren '70 en '80. Volgens Kymlicka (1995) bestaan er twee soorten minderheden. De eerste soort zijn de zogenaamde 'nationale minderheden', die vanouds op een bepaald grondgebied woonden en van lieverlee (met of zonder geweld) zijn opgenomen in of onderworpen aan een bepaalde staat. De Inuit en de Quebecois in Canada horen tot deze categorie. De Indianen in de Verenigde Staten zijn een ander klassiek voorbeeld. Binnen Europa moeten we denken aan de Lappen in Zweden, de Basken in Spanje, de Schotten en de Welsh in Groot-Brittannië en de Friezen in Nederland. De tweede soort minderheden zijn immigranten (Europeanen die migreerden naar Amerika of Australië; Turken, Pakistanen en Marokkanen die migreerden naar West-Europa).

De positie en de belangen van de twee soorten minderheden zijn volgens Kymlicka heel verschillend en de rechten die zij hebben ten opzichte van de meerderheid in hun staat zijn bijgevolg ook verschillend. Nationale minderheden hebben vaak niet bewust gekozen voor het lidmaatschap van de grotere staatkundige entiteit waarvan zij deel uitmaken. In veel gevallen zijn zij daarin slechts terecht gekomen omdat zij onvoldoende weerstand konden bieden aan de aspirant overheersende autoriteit. Zij spreken vaak een andere taal dan de meerderheid in het staatsverband en houden er soms ook een andere leefwijze op na. Zowel die taal als die leefwijze kunnen ernstig in gevaar komen als de minderheid zijn eigenheid verliest en leden van de minderheid worden onderworpen aan precies dezelfde regels en verplichtingen als de staatkundige meerderheid. Daarom hebben "national minorities" in de theorie van Kymlicka recht op een zekere mate van zelfbestuur, op "self-government rights". Zij hebben het recht hun kinderen op school te laten onderwijzen in de minderheidstaal en mogen ook andere maatregelen nemen ter bescherming van die taal (zij mogen bijvoorbeeld een regel uitvaardigen waarin wordt bepaald dat op uithangborden alleen de minderheidstaal mag worden gebruikt, of een quotum bepalen voor films in de minderheidstaal die zouden moeten worden vertoond in de bioscoop).

Nationale minderheden hebben in de visie van Kymlicka voorts het recht om hun wijze van leven te beschermen als deze het onderspit zou delven binnen een voor iedereen geldend corpus van regels in het grotere staatsverband. Zo zouden de leden van een Inuit gemeenschap met elkaar kunnen afspreken dat zij hun grond alleen mogen verkopen aan elkaar en niet aan 'gewone' Amerikanen of Canadezen die de grond heel anders zouden willen gebruiken. Zij zouden zelfs met elkaar kunnen afspreken dat leden van de gemeenschap die trouwen buiten de groep het grondgebied van de groep moeten verlaten (zij het wel na een vorm van

schadeloosstelling). Door dergelijke maatregelen is het mogelijk om leefwijzen als die van de Lappen, de Inuit of de Noord-Amerikaanse Indianen overeind te houden in een hen omringende hoog-industriële, moderne cultuur.

In Kymlicka's voorbeelden ging het om etnisch-linguïstische minderheden, die territoriaal geconcentreerd wonen. Zijn redenering is echter gemakkelijk uit te breiden naar religieuze subgemeenschappen waarvoor tot op zekere hoogte hetzelfde geldt, zoals de Amish in de Verenigde Staten, die alle zegeningen van het moderne leven afwijzen om godsdienstige redenen. Ook zij genieten een zekere mate van zelfbestuur en niet alle Amerikaanse rechtsnormen worden op hen van toepassing geacht.⁴ Met enige goede wil kunnen we in Nederland ook de streng gereformeerde enclaves in Zeeland en op de Veluwe beschouwen als nationale minderheden in de zin van Kymlicka. Deze religieuze minderheden zijn weliswaar niet tegen hun zin onderworpen aan vreemde overheersing, maar zij zijn toch geleidelijk aan verdwaald geraakt in een land dat steeds verder ontkerstende, terwijl zij bleven vasthouden aan het protestantse karakter van de natie. Zij genieten een aantal privileges die vergelijkbaar zijn met de "self-government rights" van Kymlicka's nationale minderheden. Zij hebben het recht om hun kinderen te onderwijzen volgens hun eigen godsdienstige overtuiging op een ouderwetse school met den bijbel en zij worden soms vrijgesteld van het meebetalen aan sociale verzekeringen, omdat het principe van sociale verzekering zich volgens sommigen niet laat verenigen met het uitgangspunt dat de voorzienigheid over ons waakt.

In Kymlicka's theorie genieten immigranten al deze rechten niet. Immigranten zijn niet onvrijwillig verdwaald geraakt in andermans politieke gemeenschap, zij zijn daar bewust naar toe getrokken, met het kennelijke doel deel uit te gaan maken van die samenleving. Daarbij kunnen zij zo nu en dan wel een extra steuntje in de rug gebruiken en dat steuntje heet bij Kymlicka "polyethnic rights". Poly-etnische rechten "are intended to help ethnic groups and religious minorities express their cultural particularity and pride without it hampering their success in the economic and political institutions of the dominant society" (Kymlicka 1995, p. 31). We moeten daarbij denken aan positieve actie maatregelen ter compensatie voor ondervonden discriminatie, aan uitzonderingen op algemene kledingvoorschriften of aan financiële steun om etnisch-specifieke kunst of muziek overeind te kunnen houden.⁵ Cruciaal in de theorie van Kymlicka is voorts dat noch nationale minderheden, noch immigrantengemeenschappen, noch fundamentalistische regeringen in andere landen het recht hebben om inbreuk te maken op de mensenrechten van de leden van hun groep, al dan niet onder verwijzing naar hun culturele identiteit. Het uithuwelijken of besnijden van jonge meisjes vormt een inbreuk op hun mensenrechten en geen enkele cultuur kan dat veranderen. Hetzelfde geldt voor het stenigen van overspeligen of het verbranden van weduwen. Wie of wat vervolgens moet ingrijpen om het schenden van mensenrechten te stoppen of te voorkomen is een interessante vervolgvraag. Kymlicka is geen ongeclausuleerd voorstander van het uitzenden van liberale bevrijdingstroepen naar binnen- en buitenland, maar zijn initiële positie is duidelijk.

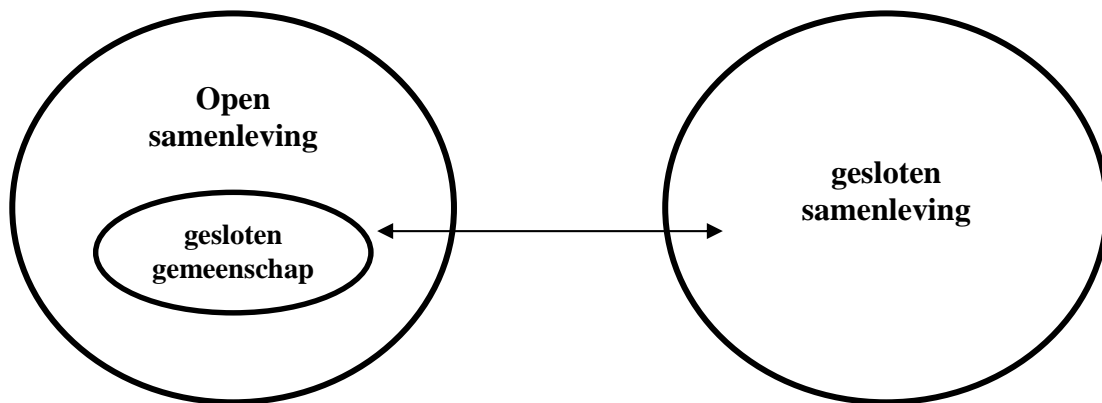
De theorie van Kymlicka werd inzet van een breed debat. Politiek-theoretici van communitaristische snit vonden dat het recht op individuele autonomie te zeer centraal stond in zijn theorie. Kymlicka is voorstander van maatregelen ter bescherming van minderheidsculturen opdat individuen ervoor kunnen kiezen om binnen die cultuur te leven, niet omdat die minderheidscultuur als zodanig waardevol is. Volgens sommige politiek-theoretici zou de waarde van een cultuur op zich zwaarder moeten wegen (vgl. Musschenga 1998). Ook werd er wel op gewezen dat minderheden niet zozeer uit zijn op (collectieve) rechten als wel op erkenning en respect en dat dit een andere benadering vergt (vgl. Taylor 1992).

Van liberalere zijde werd Kymlicka ook bekritiseerd. Zo wierp Candran Kukathas de vraag op waarom elke culturele subgemeenschap zich zou moeten onderwerpen aan Kymlicka's mensenrechtencatalogus. Was het niet voldoende als de leden van de subgemeenschappen desgewenst uit die subgemeenschap zouden kunnen treden? Als je er vrijwillig voor koos om te leven in een omgeving gebaseerd op andere waarden dan de universele liberale mensenrechten, wat was daar dan verkeerd aan? (Kukathas 1992) Ayelet Shachar wees erop dat juist dit recht op exit problematisch is voor de leden van een culturele minderheidsgroep. Het verlaten van je culturele subgemeenschap is een zo ingrijpende stap dat velen die niet zullen nemen, ook al zijn zij niet gelukkig met sommige normen en gewoonten binnen die subgemeenschap. Volgens Shachar zouden leden van de subgemeenschap gebaat kunnen zijn met de mogelijkheid van partiële exit; je zou dan lid kunnen blijven van je eigen groep, maar tegelijkertijd gebruik maken van de regels van de grotere politieke gemeenschap om bepaalde rechten af te kunnen dwingen. Op die manier zouden de regels van de subgemeenschap wellicht ook geleidelijk worden bijgesteld in een liberale richting (Shachar 2001). Brian Barry (2001) en Susan Moller Okin (1991) betoogden dat de theorie van Kymlicka voor leden van minderheidsgroeperingen wel eens onliberaal zou kunnen uitwerken. Kymlicka meent weliswaar dat de liberale mensenrechtencatalogus ook geldt voor burgers in nationale minderheidsculturen, maar hij is zeer terughoudend met het afdwingen van dat principe. Volgens Barry en Moller Okin hebben mensen meer aan een consequent gepraktiseerd liberaal egalitarisme zonder speciale bescherming voor minderheidsgroepen. Wat er waardevol is aan een minderheidscultuur zou zich ook moeten kunnen handhaven binnen een gewone liberale context, die immers garant staat voor vrijheid van godsdienst en vrijheid van vereniging. Met name voor vrouwen en kinderen zou gewoon liberalisme verre te prefereren zijn boven multicultureel liberalisme, dat de volwassen en mannelijke leden van hun groep vaak een vrijbrief geeft om patriarchale normen te handhaven onder verwijzing naar hun religie en hun cultuur.

3. *Naar een nieuw thema*

Een politiek theoretisch debat is nooit af, maar lijkt grosso modo als volgt te verlopen. Er wordt een primaire positie geformuleerd, die het startpunt vormt voor een interessant debat over een centrale vraag. Zo'n primaire positie was de rechtvaardigheidstheorie van Rawls voor het debat over de juiste verdeling van geld en goederen in de jaren '70. Zo'n primaire positie was de theorie van Kymlicka voor het debat over de verhouding tussen meerderheid en culturele minderheden binnen een gegeven staatsverband in de jaren '90. Naast en tegenover de primaire positie worden andere standpunten neergezet en verdedigd (Nozick, Dworkin en Sen over de verzorgingsstaat; Taylor, Raz, Young en Kukathas over meerderheid en minderheden). Daar omheen beweegt zich het debat en dat debat loopt door tot zich een nieuwe centrale vraag lijkt aan te dienen, gedeeltelijk omdat het er naar uitziet dat de relevante argumenten wel zo'n beetje zijn uitgewisseld, gedeeltelijk omdat deze vraag zich vanuit de buitenwereld aan de politieke theorie lijkt op te dringen.⁶

De aanslag op het World Trade Center op 11 september 2001 is zo'n moment geweest waarop de buitenwereld de politieke theorie heeft geconfronteerd met een nieuwe vraag. Die aanslag confronteerde de liberale democratie met de mogelijkheid dat inwoners die ogenschijnlijk medeburgers zijn, zich kunnen ontpoppen als terroristen die de liberale democratie liefst omver zouden werpen of zouden willen vervangen door een islamitische staat. Hoe moet een open samenleving omgaan met een gemeenschap binnen haar grenzen *die nauw verbonden is met een gesloten gemeenschap elders*? Dat zou de nieuwe centrale vraag voor de politieke theorie kunnen zijn. In schema ziet die er als volgt uit:



Figuur 3 De verhouding van een open gemeenschap met een gesloten gemeenschap binnen- en buitenlands.

Voor de politieke theorie komt deze verschuiving (complicering) van de centrale vraag niet helemaal uit de lucht vallen. Een van de interessantste punten van kritiek op Kymlicka had betrekking op het onderscheid tussen nationale minderheden en immigranten (vgl. bv. Choudry 2002). Is het wel zinnig om leden van culturele minderheden in twee groepen te verdelen op basis van wat hun ouders of voorouders ooit hebben besloten of ondergaan? Is het wel verstandig om ervan uit te gaan dat nationale minderheden geconcentreerd wonen op een bepaald territorium en graag willen vasthouden aan hun oorspronkelijke taal en cultuur terwijl immigranten zich over hun hele nieuwe land zullen verspreiden en zo snel mogelijk willen meedoen met alles (of bijna alles) wat dat nieuwe land te bieden heeft? Kan dat ook niet andersom liggen? Is dat zelfs niet heel wel denkbaar waar het gaat om tweede of derde generatie allochtonen? Als je verre Indiaanse of Inuit voorouders ooit onvrijwillig zijn ingelijfd in een groter staatsverband, dan hoeft dat toch niet te betekenen dat jij graag wilt worden onderwezen in een minderheidstaal, zodat die taal voor uitsterven kan worden behoed? Misschien zou jij wel veel meer gebaat zijn bij assimilatie en scholing in de taal van de meerderheid. En omgekeerd, als jouw ouders ooit de beslissing hebben genomen om te emigreren naar Amerika, dan hoeft dat toch niet te betekenen dat jijzelf ook niets liever zou willen dan opgaan in dat nieuwe vaderland? Bovendien kan worden betwijfeld of mensen wel altijd vrijwillig emigreren. Voor politieke vluchtelingen, oorlogsslachtoffers en zelfs voor migranten gedreven door economische noodzaak is het nog maar de vraag of die beslissing als vrijwillig kan worden aangemerkt.

Het traditionele beeld van de immigrant en de immigrantengemeenschap moet op een aantal punten worden bijgesteld (althans voor sommige immigranten, voor die immigranten die het onderwerp zijn in dit hoofdstuk).

1. Door de *moderne communicatiemiddelen* (telefoon, televisie, satellietshotels, internet) en *moderne vervoersmiddelen* (goedkope vluchten) is het voor immigranten mogelijk om nauwe contacten te onderhouden met hun land van herkomst. Als een enkel Albanees gezin zich vestigt in Nederland omstreeks 1950, dan zit er voor dat Albanese gezin niet veel anders op dan zo snel mogelijk te vernederlandsen op straffe van totaal isolement. Als een Turks gezin zich in Nederland vestigt anno 2003, dan is die welhaast fysieke noodzaak tot inburgering simpelweg niet aanwezig. Men kan relatief eenvoudig mede allochtone Turken treffen voor een gezellig praatje, men kan de Turkse tv volgen via de kabel of via satelliet tv, men kan Turkse kranten lezen op

internet, zich onderhouden met Turkse medeburgers in chatboxen op het internet en men kan voor niet al teveel geld voor korte of langere tijd naar zijn oude vaderland terug.

2. De fysieke noodzaak tot integratie ontbreekt ook door de grote mate van *ruimtelijke segregatie* in het nieuwe vaderland. Immigrantengroepen wonen niet verspreid over het land; zij wonen veelal bij elkaar in de grote steden en daarbinnen in speciale wijken en buurten. Als de openbare buurtschool overwegend allochtone kinderen trekt, men zijn boodschappen kan doen bij etnische winkeliers en in dienst kan treden bij een etnisch ondernemer in de buurt, dan heeft men met de grotere politieke gemeenschap waar men woont niet al teveel te maken.
3. Het *onderscheid tussen nationale minderheden en immigrantengroepen is vervaagd door (warrig) overheidsbeleid*. De ruimtelijke segregatie uit punt 2 is niet zodanig dat kan worden gezegd dat immigrantengemeenschappen een eigen territorium bezetten (de Turkse minderheid is toch altijd nog verspreid over diverse grote en kleinere steden en woont in de meeste buurten samen met migranten uit andere landen; dat patroon geldt voor andere allochtone groepen ook); het is ondenkbaar dat immigrantengemeenschappen zich zouden kunnen ontwikkelen tot zelfbesturende entiteiten op een eigen grondgebied. Niettemin hebben overheden (vooral in Nederland, vgl. het hoofdstuk van Koopmans) aan immigrantengroepen rechten toegekend die in de Kymlicka typologie alleen zouden toekomen aan nationale minderheden. Zo heeft men in Nederland het recht kinderen te onderwijzen in de eigen cultureel-godsdienstige waarden op islamitische scholen.
4. Economisch is men weliswaar in veel opzichten afhankelijk van het nieuwe vaderland, maar ook weer niet voor alles. Voor de bouw van moskeeën, voor het sponsoren van islamitische scholen en organisaties, voor het financieren van rechtszaken om bepaalde privileges af te dwingen of zeker te stellen, kan een beroep worden gedaan op *internationale geldschieters of internationale moslim-organisaties* (vgl. Ellian 2002c).
5. Mede door alle bovengenoemde factoren blijft de *sociaal-psychologische oriëntatie op het thuisland groot*. Veel allochtonen hebben grond en/of een huis in hun land van herkomst, zij zoeken huwelijkspartners voor hun kinderen onder achterbleven streekgenoten of familieleden. De gevoelens van loyaliteit tegenover die familieleden of streekgenoten wegen voor velen kennelijk zwaarder dan het ongemak van een partner die geen Nederlands spreekt en de weg niet kent in het land.

Dit is de situatie die in figuur 3 wordt geschetst: een open liberale samenleving ziet zich geconfronteerd met een immigrantengemeenschap die in een aantal opzichten lijkt op een nationale minderheid in de zin van Kymlicka en die bovendien in veel opzichten (financieel-economisch, cultureel, sociaal-psychologisch) verbonden is met een niet of minder liberale (gesloten) samenleving elders. Wat moet de politiek-theoretische reactie zijn op deze situatie? Wij zien een drietal mogelijkheden. Wij bespreken ze alledrie, maar zijn zelf voorstander van de derde optie.

Mogelijkheid 1. Met de tijdgeest meedenken.

Voor een aantal landen is er een korte tijd geweest waarin zij beschaafde, democratische nationale staten waren en tevens verzorgingsstaat. In die tijd waren mensen lid van een politieke gemeenschap, die tevens een solidariteitsgemeenschap was. Dit tijdperk loopt echter geleidelijk ten einde. Nationale staten zitten steeds meer vast in allerlei transnationale en internationale verbanden (de Europese Unie, de wereld handelsorganisatie, de Verenigde Naties) en zijn onderhevig aan allerlei internationale ontwikkelingen (de internationale

economie, migratiestromen, ecologische ontwikkelingen als het broeikas-effect). Die ontwikkelingen zullen verder doorzetten. De immigrant van nu is zijn tijd vooruit. In de toekomst zullen burgers steeds meer gaan lijken op de immigranten van nu. De toekomstige burger is niet langer een burger die solidair is met zijn landgenoten en erop vertrouwt dat zij ook solidair zijn met hem. De toekomstige burger is niet langer primair politiek betrokken bij de politiek binnen zijn nationale politieke gemeenschap. Hij spreidt zijn solidariteit en zijn politieke loyaliteit over een veelvoud van organisaties en autoriteiten. Hij betaalt een beetje belasting aan de overheid van het territorium waarop hij woont (voor dijkbewaking en politiebescherming). Hij is lid van diverse internationale organisaties (Amnesty International, Greenpeace, Unicef, het Wereldnatuurfonds) en betaalt liever contributie aan deze organisaties dan belasting of premies aan zijn overheid. Zijn sociale zekerheid regelt hij via zijn werkgever of via private verzekeraars. Voor zover hij nog 'iets heeft' met het grondgebied waarop hij woont is die loyaliteit gericht op de lokale politiek: hij is Rotterdammer of Amsterdammer, veeleer dan Nederlander (net als de allochtone Rotterdammer of Amsterdammer van nu). We kunnen deze onvermijdelijke teloorgang van de nationale, democratische verzorgingsstaat betreuren maar waarom zouden we? Nationale staten hebben in het verleden de meest verschrikkelijke dingen gedaan, ook met hun eigen burgers. Democratie is natuurlijk mooi, maar democratische verhoudingen kunnen we ook ontwikkelen in andere gremia dan de politieke gemeenschap: op lokaal niveau, op de werkplek, binnen internationale organisaties. En de verzorgingsstaat, ach de verzorgingsstaat. Ten eerste heeft die natuurlijk ook veel perverse effecten gehad (permanente uitkeringsafhankelijkheid, gemakzuchtige burgers). En ten tweede was de verzorgingsstaat, bekeken vanuit een perspectief van mondiale rechtvaardigheid, altijd al een intrinsiek oneerlijke constructie: burgers uit Amsterdam waren solidair met bijstandsgerechtigden in Schin op Geul en Appelscha, maar niet met de verdoemden der aarde in Liberia, Bangladesh of Ethiopië, die er volgens alle normale criteria veel treuriger aan toe waren. Politiek theoretici die deze kant uit willen denken zoeken inspiratie in het werk van Paul Hirst (1994) of Kukathas (2003).

Mogelijkheid 2. De moleculaire burgeroorlog.⁷

We vallen terug op het schema uit de tijd van voor de val van de muur. Er is een open, liberale samenleving enerzijds en er is een rijk van het kwaad anderzijds, en het rijk van het kwaad is gefiltreerd in onze samenleving. Ze (de representanten van het rijk van het kwaad) zijn er (meer of minder bewust) op uit onze samenleving kapot te maken: ze vernielen de boel, ze stelen, ze bedreigen ons, ze hebben een hekel aan onze opvattingen over mannen en vrouwen, over homoseksualiteit, ze willen hun kinderen niet opvoeden zoals wij dat doen. Ze willen niet meedoen hoezeer we ook ons best doen om banenplannen te creëren, maatschappelijk werkers op hen af te sturen, en ons te verdiepen in hun cultuur. Het is hoog tijd dat wij ophouden met al dat begrip. Het is twee voor twaalf. Wij bevinden ons in een toestand die elk moment kan omslaan in een echte burgeroorlog. In feite is het al een soort burgeroorlog. We moeten terugslaan. We moeten ze keer op keer uitleggen dat onze cultuur de allerbeste is, en dat zij behoren tot een achtergebleven, patriarchale, eer- en schaamtecultuur die ontzettend veel narigheid in de hand werkt.

Dit is een aanzet tot een politiek-theoretisch antwoord dat wij menen te beluisteren in het werk van sommige deelnemers aan het vaderlandse debat over de multiculturele samenleving als bijvoorbeeld Vink (2001) en Cliteur (2002). Voor zover hun artikelen kunnen worden beschouwd als interventies in een politiek debat lijken zij op te roepen tot liberale zendings- en bekeringsarbeid. Natuurlijk kan het zijn dat wij die artikelen moeten begrijpen als strikt filosofische bijdragen aan een zoektocht naar De Waarheid. Paul Cliteur bijvoorbeeld legt uit dat het feit dat hij (met zijn pleidooi voor het universalistische liberalisme) gelijk heeft,

geenszins hoeft te betekenen dat hij dit gelijk zal gaan opdringen aan alle domme medemensen die dat gelijk nog niet kunnen bevatten. Zou zijn buurman geloven dat twee plus twee vijf is of dat de zon om de aarde draait, dan zou hij dat immers ook kunnen laten passeren (Cliteur 2002, p. 39).

Als politieke of politiek-filosofische strategie achten wij dit uitdragen van het gelijk van het universalistische liberalisme versus de achterlijkheid van de islam minder gelukkig. Zeker, het is mogelijk dat enkele moslim medeburgers zich bekeren door de argumenten van Cliteur of Vink. Het is evenwel ook denkbaar dat deze medeburgers volstrekt niet overtuigd zijn door de redeneringen van Cliteur, bijvoorbeeld omdat zij menen dat de waarde van een cultuur niet primair moet worden bepaald op basis van het respect dat deze cultuur heeft voor mensenrechten en individuele autonomie, maar op basis van de mate waarin deze cultuur zich houdt aan de normen van de koran.

Het moreel objectivisme van Cliteur en anderen vormt, in filosofisch vakjargon een 'archimedisch punt' om culturen te beoordelen, maar heeft weinig zeggingskracht tegenover mensen die een ander archimedisch punt hanteren. Diep-religieuze mensen (of zij nu moslim, hindoe of fundamentalistisch protestant zijn) zijn geneigd een ander archimedisch punt te kiezen: de koran of de bijbel bijvoorbeeld. Zelfs in de filosofie is het bijzonder lastig om een strijd tussen archimedische perspectieven te beslechten in het voordeel van een van deze perspectieven. Je zou een meta-criterium nodig hebben ter beoordeling van de verschillende archimedische punten. En over dat meta-criterium zou je het eens moeten zijn, of je zou een meta-meta criterium moeten vinden, ter beoordeling van de meta-criteria. Een dergelijke poging leidt tot een oneindige regressie van nieuwe criteria. Of men zou zich moeten baseren op een metafysisch en/of religieus fundament dat om a priori redenen als superieur wordt beschouwd. Als invalshoek voor een politieke discussie is het perspectief van een strijd tussen objectief-rationele waarheden een ramkoers. Op het moment dat de discussie en de politieke strijd worden begrepen als een tegenstelling tussen rivaliserende archimedische perspectieven, is er geen compromis meer mogelijk.

Het veelvuldig diskwalificeren van andere culturen kan er bovendien toe leiden dat de allochtone minderheid zich vernederd gaat voelen. De Israëlische politiek-filosoof Avishai Margalit wees er in zijn boek *The Decent Society* (1996) op dat het in een politieke gemeenschap niet alleen gaat om principes van rechtvaardigheid. Het is daarnaast van belang dat mensen niet stelselmatig worden vernederd. Zolang mensen anderen geen kwaad doen hoef je ze hun vermeende filosofische ongelijk niet voortdurend in te peperen.

Mogelijkheid 3. Tegen de tijdgeest in denken.

Een groot deel van de discussie over Kymlicka's theorie was gewijd aan de mogelijkheid van exit uit de minderheidscultuur. Kunnen Inuit of Indianen, eenmaal volwassen, besluiten om uit te stappen uit hun culturele subgemeenschap en dan een leven gaan leiden in Canada of Noord-Amerika? Kunnen jonge volwassenen die zijn opgegroeid in een Amish gemeenschap nog een leven leiden in een geïndustrialiseerde buitenwereld? Deze discussie ging vooral over nationale minderheden; immigranten werden in de theorie van Kymlicka immers geacht te willen integreren in hun nieuwe vaderland. De verschuiving in de centrale vraag, de verandering van figuur 2 in figuur 3, leidt ertoe dat we ons zouden moeten gaan beraden op de mogelijkheid van exit voor leden van een immigrantengemeenschap. De liberale democratie zou zich moeten realiseren hoe kwetsbaar leden van een immigrantengemeenschap kunnen zijn en hoe gemakkelijk het is voor de immigrantengemeenschap om exit van individuele leden te verhinderen. Voor iemand die ontsnapt uit een indianenreservaat is de belangrijkste vraag of hij of zij zich staande zal kunnen houden daarbuiten. Heeft hij of zij als kind voldoende mee gekregen over de buitenwereld waar hij in terecht komt? Krijgt hij een startkapitaal mee van de minderheidscultuur om zich ergens anders te kunnen vestigen? Mag

hij eventueel weer terug komen of is die weg voor altijd afgesloten? Is het mogelijk om gedeeltelijk uit te treden (bijvoorbeeld om niet het huwelijksrecht van de minderheidscultuur te erkennen, als men homoseksueel is) maar wel mee te blijven doen met andere leefwijzen en rituelen?

Voor leden van een immigrantengemeenschap zijn dat niet de belangrijkste problemen. Hun voornaamste zorg is dat zij op het grondgebied van de grotere politieke gemeenschap moeten zien te blijven. Burgers van een immigrantengemeenschap kunnen hun kinderen terugsturen naar het land van herkomst van hun ouders, om daar te worden ondergebracht bij grootouders of andere familieleden. Opstandige vrouwen en kinderen kunnen tijdens de vakantie worden achtergelaten in het land van herkomst; zonder paspoort wordt het immers heel erg lastig om weer terug te keren. Kinderen kunnen na een echtscheiding door hun vader worden ontvoerd naar het land van herkomst. Sommige leden van een immigrantengemeenschap hebben een afhankelijke verblijfsstatus. Voor hen is exit uit de migrantengemeenschap (bijvoorbeeld door echtscheiding) geen exit in de open liberale samenleving, maar een enkele reis terug naar hun land van herkomst.

Maar ook binnen de grotere politieke gemeenschap is men niet altijd veilig. Ayaan Hirsi Ali heeft in diverse artikelen gewezen op de positie van allochtone vrouwen die in de gaten worden gehouden door hun vaders, broers, echtgenoten en overige familieleden, die kunnen dreigen met fysieke straffen tot en met eerwraak (Hirsi Ali 2002, vgl. ook Van Eck 2001). In een rechtsstaat is het problematisch om vaders, broers of echtgenoten op te pakken vanwege de mogelijkheid dat zij iets dergelijks in de zin zouden hebben, tenzij daarvoor hele concrete aanwijzingen beschikbaar zijn. Dit alles maakt het voor vrouwen buitengewoon lastig om uit hun culturele subgemeenschap te ontsnappen.

Om een feitelijk recht op exit uit een immigrantengemeenschap te creëren moet een liberaal-democratische staat het nodige ondernemen. Mensen (vrouwen) moeten tijdelijk kunnen onderduiken in een blijf van m'n lijf huis, maar moeten daarna in staat zijn een eigen leven op te bouwen, ongehinderd door de (mannelijke) leden van de immigrantengemeenschap. In uiterste gevallen zou dat kunnen betekenen dat er iets zou moeten zijn dat lijkt op een getuige beschermingsprogramma voor ex-leden van de maffia: een kans om een nieuw leven te beginnen onder een andere naam en met een andere identiteit. Huiselijk geweld zou zeer serieus moeten worden aangepakt; het kan niet zo zijn dat mishandelende vaders of echtgenoten na een reprimande op het politiebureau weer gewoon naar huis kunnen om daar vrouwelijke gezinsleden opnieuw een pak rammel te geven. Dat betekent vermoedelijk dat er preventief toezicht zou moeten worden uitgeoefend door consultatiebureaus, huisartsen, schoolartsen, politieagenten en buurtmaatschappelijk werkers.

In de landen van herkomst zou een laagdrempelige voorziening bij de ambassade moeten zijn, waar men het kan melden als men daar tegen zijn zin wordt vastgehouden.

Al deze maatregelen hebben betrekking op de fysieke kant van het recht op exit. Exit heeft echter ook een psychologische kant. Een burger uit een immigrantengemeenschap die overweegt om te breken met zijn geloof en zich realiseert dat dit kan leiden tot een breuk met zijn familie en tot sociale uitsluiting uit de gemeenschap moet niet terecht komen in een boze buitenwereld. Hij moet in die buitenwereld al tal van rollen hebben vervuld, zodat hij niet al zijn schepen achter zich verbrandt bij exit uit de gemeenschap. Leden van immigrantengemeenschappen moeten door een liberale staat zo min mogelijk als zodanig worden behandeld. Zij moeten zoveel mogelijk worden aangesproken als leerling, student, ouder, buurtbewoner, collega, werknemer, chef, docent, vrijwilliger, recreant, of lid van een sportvereniging en zo min mogelijk als allochtoon of moslim. Dat betekent zo min mogelijk specifieke regelgeving en specifieke voorzieningen. Liever een algemene campagne tegen kindermishandeling en huiselijk geweld dan een specifieke actie gericht op meppende migranten. Liever algemeen beleid voor hardleerse jeugdige delinquenten dan plannen om

speciale straffen te ontwerpen voor allochtone criminelen. Liever algemene sportverenigingen dan migrantenvoetbal en allochtonenzwemles.

Voor de autochtone burgers betekent dit dat zij in een aantal gevallen de dupe zullen worden van regelgeving die eigenlijk bedoeld is om bepaald gedrag van allochtonen te redresseren. Het kan raadzaam zijn om de partnerkeuze van allochtonen bij te sturen als blijkt dat men in sommige immigrantengemeenschappen vrijwel automatisch trouwt met een partner uit het land van herkomst. Maar zo'n regel treft ook autochtone medeburgers die per ongeluk stapelverliefd werden in Letland of Argentinië. Het kan raadzaam zijn om de vrijheid van onderwijs in te perken, aangezien die leidt tot vergaande segregatie. Maar zo'n maatregel treft dan ook autochtone ouders die gehecht waren aan het bijzonder onderwijs en wier kinderen daar helemaal niet slechter van werden. Het kan verstandig zijn om strenge veiligheidseisen in acht te nemen op vliegvelden, maar die eisen gelden dan uiteraard voor alle typen passagiers. Het kan een goed idee zijn om op het arbeidsbureau met aspirant sollicitanten te gaan kijken naar kledingvoorschriften omdat men meent dat sollicitanten in een burqa geen serieuze kans zullen maken op een baan. Zo'n maatregel geldt echter ook voor de autochtone werkloze die van plan was te gaan solliciteren met een gezicht vol piercings en een arm vol tatoeages. Het derde antwoord gaat uit van de gedachte dat het mogelijk moet zijn om, tegen de tijdgeest in, vast te houden aan het idee van een democratische politieke gemeenschap gebaseerd op lotsverbondenheid in een staatsverband. In zo'n samenleving moeten wetten voor iedereen gelijkelijk gelden. In zo'n samenleving moeten overtredingen, zoals het stelselmatig mishandelen van andere personen, met kracht worden bestreden want zij ondermijnen de geloofwaardigheid van de liberale democratie. Voor de bestrijding van overtredingen is echter geen rechtvaardiging nodig gebaseerd op een moreel archimedisch punt. De overtredingen zijn simpelweg tegen de bestaande wetgeving of tegen wetgeving die wij (conform de bovenstaande suggesties) alsnog zouden willen invoeren.

Indien een liberale democratie er in slaagt om alle personen die bescherming te geven die noodzakelijk is (ook de onderdrukte leden van minderheidsgroepen), dan mag en kan men de morele grondslag van de liberale democratie gebruiken voor het uitdragen en bijbrengen van 'shared understandings', maar de morele rechtvaardiging kan niet verder gaan dan 'dit de wijze is waarop wij onze samenleving hebben ingericht' (Rorty 1979). Elke diskwalificatie van andere culturen op basis van een moreel archimedisch punt is een vorm van koude oorlog retoriek die gericht is tegen de externe gesloten samenleving, maar ook consequenties heeft voor het verharderen van de posities binnen de 'open samenleving', waardoor de minderheid zich zal afsluiten en een gesloten karakter krijgt. Een dergelijke strategie maakt het bereiken van een politieke consensus onmogelijk en is daarmee een potentiële bedreiging van de liberale democratie.

¹ Voor een empirisch antwoord op de vraag of de moslim minderheid een gesloten meerderheid met afwijkende opvattingen is, zie Dagevos 2001.

² Onder moderne politieke theorie verstaan we hier de politieke theorie vanaf Rawls (1971).

³ Wij beschouwen Walzer als een communitarist, hoewel hij zich in geschriften ook wel kritisch heeft uitgelaten over deze politiek-theoretische stroming (vgl. Walzer 1990)

⁴ Vgl. de beroemde rechtszaak Wisconsin vs Yoder, over de vraag of de Amish het recht hebben om hun kinderen als zij veertien worden te onttrekken aan het schoolsysteem van de staat waarin zij wonen. Besproken in o.m. Arneson en Shapiro 1996.

⁵ Kymlicka onderscheidt nog een derde categorie minderheidsrechten namelijk “special representation rights”. Deze categorie blijft hier buiten beschouwing.

⁶ De overgang naar een nieuwe centrale vraagstelling betekent natuurlijk niet dat er over de aldan passé verklaarde vraagstelling geen interessante dingen meer worden geschreven, het grootste deel van de intellectuele energie lijkt evenwel te worden verplaatst.

⁷ Vgl. Jaffe Vink, die dit beeld – ontleend aan Entzensberger – gebruikt in zijn boek *Brief aan mijn dochter* (2001).

Literatuur

- Ackerman, B (1980), *Social justice in the liberal state*, Yale University Press, New Haven.
- Arneson, R. en I. Shapiro, ‘ Democratic autonomy and religious freedom’, in: I. Shapiro en R. Hardin (eds.), *Nomos XXXVIII: Political order*, New York University Press, New York.
- Barry, B. (2001), *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Polity Press, Cambridge.
- Beitz, Ch. (1979), *Political theory and international relations*, Princeton University Press, Princeton N.J.
- Bouazza, H. (2002a), Nederland is blind voor moslimextremisme, *NRC Handelsblad*, 20-2, p. 7.
- Bouazza, H. (2002b), Nederland slikt teveel onzin van moslims, *NRC Handelsblad*, 20-9, p. 7.
- Choudhry, S. (2002), National minorities and ethnic immigrants: liberalism’s political sociology, *The Journal of Political Philosophy*, jrg. 10, nr. 1, pp. 54-78.
- Cliteur, P. (2002), *Moderne papoea’s: dilemma’s van een multiculturele samenleving*, De Arbeiderspers, Amsterdam.
- Dworkin, R., (1981a), What is equality? Part 1: Equality of welfare, *Philosophy & Public Affairs*, jrg. 10, nr. 3, pp. 185-246.
- Dworkin, R., (1981b), What is equality? Part 2: Equality of resources, *Philosophy & Public Affairs*, jrg. 10, nr. 4, pp. 283-345.
- Ellian, A. (2002a), Politieke islam zal ook Europa ontwrichten, *NRC Handelsblad*, 29-5, p. 7.
- Ellian, A. (2002b), Leve de monoculturele rechtsstaat, *NRC Handelsblad*, 30-11, p. 7.
- Ellian, A. (2002c), Mensenrechten verplicht schoolvak, *Algemeen Dagblad*, 6-3, p. 9.
- Fortuyn, P. (2001), *De islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament*, met een kritische reactie van imam Abudullah R.F. Haselhoeff, Karakter Uitgevers bv, Rotterdam (oorspr. dr. 1997).
- Hirsi Ali, A. (2002), *De zoontjesfabriek: over vrouwen, islam en integratie*, Augustus, Amsterdam.
- Hirst. P. (1994), *Associative democracy: new forms of economic and social governance*, Polity Press, Cambridge.
- Kukathas, Ch.(1992), ‘Are there any cultural rights?’, *Political Theory*, jrg. 20, nr. 1, pp. 105-139.

-
- Kukathas, Ch. (2003), *The liberal archipelago: a theory of diversity and freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, community and culture*, Clarendon Press, Oxford.
- Kymlicka, W. (1995), *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford.
- MacIntyre, A. (1981), *After virtue. A study in moral theory*, Duckworth, London.
- Margalit, A. (1996), *The decent society*, vert. door N. Goldblum, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)
- Moller Okin, S. (1999), *Is multiculturalism bad for women?*, Susan Moller Okin with respondents, ed. by J. Cohen, M. Howard, en M.C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton.
- Musschenga, A.W. (1998), 'Intrinsic value as a reason for the preservation of minority cultures', *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 1, 201-225.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, state, and utopia*, Basic Books, New York.
- Rawls, J. (1971), *A theory of justice*, Belknap Press, Cambridge (Mass.)
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Scheffer (2000), Het multiculturele drama, *NRC Handelsblad* 29-1, p. 6.
- Schoo, H.J. (2000), *De verwarde natie. Dwarse notities over immigratie in Nederland*, Prometheus, Amsterdam.
- Shachar, A. (2001), *Multicultural jurisdictions: cultural differences and women's rights*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Singer, P. (2003), *Eén wereld. Ethiek in een tijd van globalisering*, vert. Door B. Westerveld, Lemniscaat, Rotterdam.
- Taylor, Ch. (1992), *Multiculturalism and the politics of recognition*, essays by Charles Taylor with commentary by Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton N.J.
- Trappenburg, M. (1993), Michael Walzer: progressief met conservatieve middelen, in: B. van Klink, P. Van Seters en W. Witteveen (red.), *Gedeelde normen? Gemeenschapsdenken en het recht*, Tjeenk Willink, Zwolle, pp. 59-72.
- Vink, J. (2001), *Brief aan mijn dochter. Een tocht door het pandemonium van seks en geweld*, Meulenhoff, Amsterdam.
- Walzer, M. (1977), *Just and unjust wars. A moral argument with historical illustrations*, Basic Books, USA.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*, Basic Books, New York.
- Walzer, M. (1990), The communitarian critique of liberalism, *Political Theory*, jrg. 18, nr. 1, pp. 6-23.
- Zwan, A. van der (2003), *De uitdaging van het populisme. Essays*, Meulenhoff, Amsterdam.

