

Bindingen als voorwaarden voor de voorwaarde van het goede leven? Een kritiek op Will Kymlicka's morele monisme

Bart van Leeuwen*

1 Inleiding

Bij de overgang van een hiërarchische naar een egalitaire moderne maatschappij beginnen twee vormen van erkenning zich van elkaar los te maken, namelijk rechtserkenning en sociale waardering.¹ Individuele rechten worden losgekoppeld van statusgroepen en maatschappelijke posities, omdat ze in *gelijke* mate aan iedereen behoren toe te komen. Als het recht afziet van concrete verschillen tussen mensen en louter gericht is op universele morele eigenschappen, kan rechtserkenning – ofwel de erkenning als rechts-subject – pas worden uitgebreid over *alle* leden van de samenleving.

Deze moderne politiek van gelijkwaardigheid blijkt echter kwetsbaar voor een kritiek uit de hoek van een recente politieke stroming die bij Charles Taylor met een generaliserende term 'de politiek van verschil' wordt genoemd.² Het verwijt van de politiek van verschil aan de politiek van gelijkwaardigheid luidt dat een erkenning die gebaseerd is op abstracte morele kenmerken tot gevolg heeft dat we moeten abstraheren van particuliere *bindingen* die juist bepalend zijn voor verschillen tussen sociale groepen en voor de identiteit van de leden daarvan. Onder een binding versta ik hier een sociale band die totstandkomt doordat mensen zichzelf en elkaar als deel beschouwen van een groep op basis van een gedeeld goed, zoals een taal of cultuur, zonder dat dit toebehoren het directe gevolg is van individuele keuzen of bepaalde prestaties.³

* Bart van Leeuwen is recentelijk gepromoveerd op het proefschrift *Erkenning, identiteit en verschil* (2001) aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven, waaraan hij momenteel verbonden is als vrijwillig wetenschappelijk medewerker. Zijn proefschrift wordt in het voorjaar van 2003 bij Acco uitgegeven.

1 A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1992.

2 C. Taylor, *The Politics of Recognition*, in: A. Gutmann (red.), *Multiculturalism*, Princeton 1994, p. 25-73.

3 Zie: B. van Leeuwen, *Erkenning, identiteit en verschil*, Tijdschrift voor filosofie, 63/4, 2001, p. 751-784, p. 761 e.v.; Van Leeuwen, *Erkenning, identiteit en verschil* (diss. Leuven), par. 6.2 en hfdst. 7.

Dit is de politiek-filosofische probleemstelling van het multiculturalisme in een notendop. De vraag die bij deze ‘politiek van verschil’ van groot belang is, luidt hoe een *formele* erkenning van bindingen verstaan en gelegitimeerd kan worden. ‘Formeel’ betekent in dit geval dat de erkenning van bindingen niet afhankelijk is van de (inhoudelijke) beoordeling of waardering daarvan. We zoeken dus naar een manier om het verschil te betrekken in de erkenningssfeer van het formele respect en het recht, zonder de deur te openen naar de hiërarchische samenleving. Deze vraag naar de morele legitimatie van een formele erkenning van bindingen is het onderwerp van deze bijdrage. Daarbij zal ik me concentreren op het werk van Will Kymlicka en in contrast daarmee mijn eigen positie schetsen.

Na een korte weergave van Kymlicka’s theorie van liberaal pluralisme (par. 2), bekritiseer ik een normfunderend aspect daarvan. Hoewel Kymlicka’s erkenning van verschil formeel is, overtuigt de wijze waarop hij deze erkenning normatief legitimeert niet (par. 3). Daarom stel ik een andere morele legitimering van de erkenning van bindingen voor die eveneens formeel is, maar die gebaseerd is op een erkenningstheoretisch kader. Hiermee wordt een bepaalde vorm van moreel pluralisme geïntroduceerd (par. 4). In de voorlaatste paragraaf behandel ik de praktische implicaties van dat verschil in rechtvaardiging op het gebied van integratie (par. 5).

2 Het goede leven, persoonlijke autonomie, cultuur als keuzecontext

Kymlicka’s oeuvre over liberaal pluralisme begint met een behandeling van het liberale uitgangspunt.⁴ Dit uitgangspunt is het belang dat mensen hechten aan het leiden van een goed leven, een leven dat het waard is geleefd te worden. Het goede leven blijkt bepaalde structurele kenmerken te hebben. Uit deze kenmerken leidt Kymlicka het morele belang af van persoonlijke autonomie.

Een eerste kenmerk van een goed leven is dat het van *binnenuit* geleefd wordt, dat wil zeggen volgens *eigen* opvattingen van waarde en zin. Mensen kunnen zich vergissen in de waarde van een gekozen levenswijze, ze kunnen er later zelfs met spijt of schaamte op terugkijken, maar hieruit volgt niet dat zij zouden willen dat anderen voor hen bepalen wat voor leven ze moeten leiden. Geen enkel leven zou beter gaan als het wordt gestuurd door waarden die de persoon zelf niet erkent. Dus zelfs als er een objectieve maatstaf zou zijn van een geslaagd leven, zou dwang zinloos zijn. Je kunt iemand alle handelingen laten verrichten die bij dat leven horen (bijvoorbeeld bidden), maar daarmee worden ze nog niet door de persoon zelf als waardevol ervaren.

4 W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989, hfdst. 2.

Het tweede kenmerk van het goede leven volgt uit de feilbaarheid om als mens definitief te bepalen wat een zinvol bestaan belichaamt: burgers moeten in staat gesteld worden om hun doeleinden te herevalueren. Zij moeten vrij zijn om de waarden die hun leven richting gaven, te heroverwegen en eventueel te wijzigen in het licht van de beschikbare informatie die onze cultuur ter beschikking stelt. Vandaar de liberale nadruk op het belang van onderwijs, vrijheid van meningsuiting, persvrijheid, artistieke vrijheid, enzovoort. Alleen zo zijn burgers in staat om zelf te bepalen wat waardevol is en hoe ze dat in de praktijk kunnen brengen.⁵

Deze twee structurele kenmerken voor het goede leven, namelijk leven van binnenuit en de mogelijkheid tot herevaluatie, impliceren het belang van persoonlijke autonomie. Autonomie moet in deze context vooral als een recht begrepen worden, namelijk als een sociaal geaccepteerde aanspraak⁶ op zelfbeschikking die, zowel in morele als juridische zin, principieel voor alle burgers geldt. In de meest minimale betekenis gaat het hier om een recht het eigen leven vorm te geven zonder daarbij te worden gehinderd of tegengewerkt door de staat, organisaties of andere personen. Dit kunnen we verbinden met de notie 'respect'. Respect opbrengen voor iemand als een autonoom individu betekent bepaalde beslissingen aan hem of haar overlaten en dus afzien van pogingen om die beslissingen te controleren, bijvoorbeeld door dwang of manipulatie. In een meer positieve interpretatie vallen onder het respect voor autonomie ook rechten die de gelijke *uitoefening* van autonomie mogelijk maken, zoals politieke rechten en sociale rechten.

Kymlicka's kernargumentatie voor een politiek van verschil staat in het teken van deze liberale nadruk op het morele belang van gelijke persoonlijke autonomie. Er kan een solide argumentatie worden opgebouwd rond de idee dat het individu voor gelijke autonomie niet alleen burgerlijke, politieke en sociale rechten behoeft, maar ook de garantie van een *culturele* context die betekenisvolle opties mogelijk maakt. Als individuele vrijheid afhankelijk is van een vertrouwde culturele inbedding, dan leidt de affirmatie van gelijke autonomie logisch tot de bescherming van die keuzecontext voor alle burgers.⁷

5 Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, hfdst. 2.

6 Voor de begripsomschrijving van rechten in termen van 'claims' zie J. Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, *The Journal of Value Inquiry*, 4, Winter, 1969, p. 243-257.

7 Zie voor dit centrale punt in het argument Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 162-172; W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995, par. 5.3 'Societal cultures as context of choice'; W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford 2001, p. 209-210. Twee passages die het samenvatten: 'Liberals should be concerned with the fate of cultural structures [...] because it's only through having a rich and secure cultural structure that people can become aware, in a vivid way, of the options available to them, and intelligently examine their value' (Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 165); 'Put simply, freedom involves making choices amongst various options, and our societal culture not only provides these options, but also makes them meaningful to us' (Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 83).

Alle belangrijke differentiaties die Kymlicka aanbrengt, worden afgeleid van het autonomiebeginsel. Ik schets dit kort aan de hand van vier centrale onderscheiden. Het eerste onderscheid is dat tussen *keuzen* en *omstandigheden*.⁸ Erkenning van persoonlijke autonomie veronderstelt de anticipatie op individuele verantwoordelijkheid. Hieruit volgt dat maatschappelijke ongelijkheid die voortkomt uit individuele keuzen in principe geen aanleiding kan zijn voor compensatie. Maar maatschappelijke ongelijkheid die aan keuzen van rechtssubjecten voorafgaat, waarvoor ze dus niet verantwoordelijk zijn, constitueert een onrechtvaardige achterstand.

Op basis van dit belangrijke conceptuele verschil maakt Kymlicka dan een tweede en een derde onderscheid. Het tweede onderscheid is dat tussen het *karakter* van een cultuur, die het gevolg is van individuele keuzen en daarom niet beschermd kan worden, en de *maatschappelijke* cultuur, waaronder taal en sociale instituties, die als culturele keuzecontext in aanmerking komt voor een politiek van minderheidsrechten.⁹ Ten derde vloeit ook het onderscheid tussen *nationale minderheden* en *etnische minderheden* voort uit het centrale verschil tussen keuzen en omstandigheden.¹⁰ Hoewel dit onderscheid niet alle soorten culturele minderheden beschrijft,¹¹ is het van grote betekenis voor Kymlicka's werk.¹²

Etnische minderheden zijn minderheden die door immigratie zijn ontstaan. Aangezien deze minderheden er zelf voor hebben gekozen om hun eigen land te verlaten en deel uit te maken van een al bestaande maatschappij, zouden claims op zelfbestuur niet goed te legitimeren zijn. Immigratie betekent in principe anticipatie op integratie. Dat wil echter niet zeggen dat vrijwillige immigranten moeten assimileren. Integratie betekent volgens Kymlicka dat zij de ruimte krijgen om aspecten van hun eigen culturele identiteit tot uitdrukking te brengen, zelfs als die de privé-sfeer overschrijden. In dat verband spreekt Kymlicka over accommodatierechten of polyetnische rechten.¹³ Nationale minderheden zijn een ander soort minderheden en zijn constituerend voor een ander type multiculturaliteit. Nationale minderheden zijn ontstaan als gevolg van onvrijwillige incorporatie in een koloniserende of imperialistische mogendheid. Als de dominante meerderheidscultuur hier integratie eist, kan dat onrechtvaardig zijn. Deze minderheden hebben er immers niet zelf voor gekozen van deze cultuur deel uit te

8 Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 38 e.v., 186 e.v.

9 Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 166 e.v.; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 76 e.v.

10 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, par. 2.1.

11 W. Kymlicka & W. Norman, *Citizenship in Culturally Diverse Societies*, in: W. Kymlicka & W. Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford 2000, p. 1-41, p. 18 e.v.

12 W. Kymlicka, *Do we Need a Liberal Theory of Minority Rights?*, *Constellations*, 4/1, 1997, p. 72-87, p. 73-74.

13 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 30-33, 96 e.v.; Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, p. 51.

maken. Zij streven daarom soms naar bepaalde vormen van zelfbestuur en territoriale rehabilitatie. Dergelijke sterkere claims op erkenning – die Kymlicka bespreekt als zelfbestuursrechten¹⁴ – zijn van een geheel andere aard dan die van de etnische minderheden en behoren anders te worden gewogen.

Ten slotte vloeit ook een vierde onderscheid voort uit het autonomiebeginsel. *Interne restricties* zijn claims van een sociale groep die de fundamentele burgerlijke en politieke vrijheden van haar eigen leden schenden. *Externe protecties* zijn claims van een minderheid op bescherming van eigenheid in relatie tot beslissingen van de ruimere samenleving, bijvoorbeeld op politiek of economisch niveau. Omdat interne restricties een schending zijn van persoonlijke autonomie, verwerpt Kymlicka deze. Externe protecties daarentegen beschermen juist de culturele voorwaarden voor autonomie. Daarom verdedigt hij dit type groepsrechten.¹⁵

3 Kymlicka's reductie van respect voor alteriteit tot respect voor autonomie

Kymlicka introduceert hier een verhelderende morele logica op basis van respect voor persoonlijke autonomie. Hij heeft wat dit betreft het complexe debat over de betekenis van multiculturalisme een beslissende stap verder gebracht. Respect voor autonomie leidt tot deze differentiaties.

In het vervolg zal ik echter vraagtekens zetten bij de wijze waarop Kymlicka bindingen in het morele universum introduceert, namelijk louter op instrumentele wijze. Hij reduceert culturele bindingen tot voorwaarden voor autonomie en transformeert daarmee een betekenisrelatie in een functionele relatie. Wat in deze theorie niet kan worden geaffirmeerd, is dat de bindingen voor de leden van sociale groepen *zelf* van waarde en betekenis zijn. Bindingen worden niet slechts als condities voor reflectie en keuze ervaren. Minderheidsgroepen zijn niet zozeer verwickeld in een erkenningsstrijd omdat zij een vertrouwd medium willen veiligstellen waarmee ze de eigen opties kunnen verhelderen, maar omdat zij zin ontlenen aan een besef van verbondenheid met een unieke traditie of culturele groep. De culturele groepen in kwestie formuleren hun claims niet in de onthechte taal van 'hulpbronnen voor de mogelijkheid van gelijke individuele autonomie'. Voor hen zijn de tradities die terugreiken in een ver verleden onvervangbaar en van unieke betekenis, en zijn dus niet slechts middelen tot iets anders. Respect voor bindingen reduceren tot respect voor autonomie doet te weinig recht aan de betekenis van bindingen vanuit een *intern* perspec-

14 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 27 e.v.

15 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, par. 3.1.

tief.¹⁶ Het resultaat is een bepaald paternalisme. Het paternalisme heeft echter niet de vorm die het lange tijd heeft gehad en die eruit bestond deze minderheden in te lijven bij een doorsnee liberale cultuur. Het nieuwe paternalisme ontstaat door een verdediging van minderheidsculturen met argumenten die geen recht doen aan de motivatie van minderheden zelf.¹⁷ Kymlicka's reactie op dit soort kritiek is dat zijn theorie geenszins *uitsluit* dat culturen intrinsieke waarde kunnen hebben voor hun leden. Maar zijn morele legitimatie van verschilrespect heeft niet die identificaties zelf als basis: 'It is the *instrumental*, not the *intrinsic*, value of culture which grounds claims for political powers and resources in my liberal theory.'¹⁸ Dus de gelijke individuele vrijheid – volgens Kymlicka *de* voorwaarde voor het goede leven – blijft het enige morele referentiepunt, en de bindingen die mensen ervaren met hun culturele, religieuze of etnische achtergrond kunnen alleen weer als voorwaarden voor die vrijheid worden geïncorporeerd in een rechtvaardiging van verschilrespect. Dat veel mensen de verbondenheid met een bepaalde cultuur of sociale groep *zelf* waardevol vinden, en dus op een *directere* manier ervaren als deel van het goede leven, is niet moreel relevant voor de zuiver liberale rechtvaardiging.

Het paradoxale is dat Kymlicka zich elders afvraagt hoe het toch komt dat de banden met taal en cultuur zo sterk zijn voor de meeste mensen.¹⁹ Daarbij merkt hij op dat deze culturele gehechtheid *ook* geldt, soms zelfs in sterkere mate, voor de leden van geliberaliseerde culturen.²⁰ Maar hoewel hij het belang erkent dat mensen hechten aan hun bindingen, kan hij voor een morele legitimatie van verschilrespect niet verwijzen naar het belang van die verbondenheid *zelf* voor mensen. De legitimering voor verschilrespect moet cultureel toebehoren reduceren tot iets anders, een conditie voor autonomie. Kymlicka erkent het belang dat mensen hechten aan de band met een particuliere cultuur – en hij verwijst daarbij zelfs naar zelfrespect en zelfwaardering –, maar de *morele betekenis* van die band is en blijft een *afgeleide betekenis*, omdat individuele autonomie onmogelijk is zonder de vertrouwdeheid en identificatie met een culturele context. Het morele belang van de band is dus afgeleid van het morele belang van autonomie, het is er immers een voorwaarde voor. Het logische gevolg is dat culturele bindingen als zodanig niet zijn beschermd. Kenmerkend van een instrument of middel is dat het slechts een van de mogelijkheden kan zijn om een

16 Cf. A. Margalit & M. Habertal, *Liberalism and the Right to Culture*, *Social Research*, 61/3, 1994, p. 491-510, p. 505.

17 C. Taylor, *Can Liberalism be Communitarian?*, *Critical Review*, 8/2, 1994, p. 257-262; Taylor, *The Politics of Recognition*, p. 40-41.

18 Kymlicka, *Do we Need a Liberal Theory of Minority Rights?*, p. 83, mijn cursivering.

19 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 87.

20 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 88.

bepaald doel te bereiken. Als zich andere, effectievere middelen aandienen die niet in strijd zijn met het doel (autonomie), dan is het geoorloofd deze te hanteren.

Kymlicka's morele monisme kan daarom contra-intuïtieve consequenties hebben. Als persoonlijk autonomie werkelijk het *enige* criterium is voor de morele beoordeling van politiek beleid, wat is er dan verkeerd aan een snelle assimilatie van minderheden? Dat mensen gehecht zijn aan hun eigen cultuur en dat een primaire socialisatie niet zomaar kan worden uitgewist, zoals Kymlicka beseft,²¹ zijn dan slechts *praktische* bezwaren die door bepaalde technieken overwonnen zouden kunnen worden.

Stel dat er een machine, procedure of pil wordt uitgevonden die snel en pijnloos de banden met een minderheidscultuur in een gehechtheid aan de meerderheidscultuur kan omzetten. Deze assimilatieprocedure biedt de mogelijkheid om ineens net zo vertrouwd te zijn met alle culturele gewoonten van de dominante cultuur als de leden daarvan. Behalve voor deze psychologische vertrouwdheid, zorgt deze procedure ook voor een exclusieve identificatie met de meerderheidscultuur ten koste van de eigen culturele affiliatie. De individuele vrijheid van leden van de (voormalige) minderheid is zo veiliggesteld. Een dergelijke machine of procedure lijkt echter niet tegemoet te komen aan onze morele intuïties. Waarom niet? Wat is er tegen een dergelijke transformatie als autonomie het uiteindelijke criterium is? Het enige weerwerk kan zijn dat etnische of nationale minderheden hier zelf niet voor zouden *kiezen*. De procedure zou dan juist een schending zijn van autonomie. Maar in de eerste plaats is er een paternalistisch argument denkbaar op basis van de liberale moraal, waarbij de dwang gelegitimeerd wordt met een verwijzing naar een volwaardige *toekomstige* autonomie. (De tijdelijke dwang is om hun eigen bestwil.) Ten tweede zijn immigranten wellicht bereid een offer te brengen voor de immigratie naar een welvarender bestaan, namelijk een verplichte assimilatie. Het is waarschijnlijk dat Kymlicka morele bezwaren zou hebben tegen deze culturele hersenspoeling. Zijn theoretische kader biedt echter geen mogelijkheden meer om *die* bezwaren van een morele rechtvaardiging te voorzien.²²

21 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 84 e.v.

22 Sommigen zullen hier tegenwerpen dat de strekking van een verplichte inburgeringscursus precies zo'n assimilatiepoging is om de persoonlijke autonomie mogelijk te maken. Dus gedwongen assimilatie komt wel degelijk aan 'onze' intuïties tegemoet. Maar het is een vergissing om een inburgeringscursus te zien als een assimilatiepoging. Doel van dergelijke cursussen is niet *assimilatie* maar *kwalificatie*. Het doel is niet het uitwissen van culturele eigenheid en etnische hechting, maar dat migranten zich een aantal vaardigheden eigen maken, waaronder kennis van het Nederlands, die onmisbaar zijn om als zelfstandige burgers te kunnen participeren in de Nederlandse samenleving. Han Entzinger wijst hier terecht op een parallel met de Leerplichtwet: H. Entzinger, *Het voorportaal van Nederland*, in: C.H.M. Geuijen (red.), *Multiculturalisme*, Utrecht 1998, p. 67-79, p. 76.

Kymlicka's theorie is in strijd met een methodologische eis die hij zelf onderkent. Hij hanteert immers 'onze overwogen overtuigingen', 'onze overwogen intuïties', als criteria voor succes van een morele of politiek-filosofische theorie.²³ Zoals hij zelf terecht zegt, doet de beste verdediging van een politieke theorie een beroep op de manier waarop mensen, al reflecterend, de waarde van hun eigen leven verstaan.²⁴ Zijn vertrekpunt is niet voor niets het goede leven.²⁵ Hij onderschrijft daarbij zelfs het belang van een psychologische of fenomenologische benadering van het karakter van de menselijke subjectiviteit en motivatie.²⁶ Zijn rechtvaardiging van verschilrespect voldoet echter niet aan dit methodologische vereiste. Dit blijkt als we terugkeren naar zijn inhoudelijke uitgangspunt, het goede leven.

Een conditie voor het goede leven is niet alleen de mogelijkheid om het eigen leven te oriënteren naar bepaalde waarden die men zelf onderschrijft en kan herevalueren. Een andere voorwaarde van het goede leven is een door respect bemiddeld besef van toebehoren, een besef ergens thuis te zijn en geaccepteerd te worden. Dit besef kan niet worden herleid tot een voorwaarde voor autonomie. Het besef van toebehoren, hoe impliciet en vanzelfsprekend dat ook is voor de meesten (met name voor geprivilegieerde groepen), ervaren mensen als wezenlijk voor hun welzijn, niet louter als een conditie voor de evaluatie van hun opties.

Wat betekent het zich ergens thuis te voelen? Kenmerkend hiervoor is dat men zich ontspannen kan bewegen in de sociale ruimte, zonder het gevoel

23 W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, second edition, Oxford 2002, p. 6.

24 Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 50.

25 Het volstaat daarom niet om Kymlicka te verdedigen tegen mijn kritiek door zijn theorie naar een politiek niveau te tillen dat dan los zou staan van een antropologisch of sociaal-filosofisch niveau. Terecht gaat Kymlicka's politieke filosofie uit van antropologische veronderstellingen over de *formele* condities van het goede leven. Politiek moet daaraan worden getoetst. Een aantal discussies die Kymlicka voert, zoals met Sandel, spelen zich dan ook af op dit niveau (cf. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, hfdst. 4). De inzet van mijn discussie met Kymlicka is overigens anders dan bij Sandel. Mijn these is niet dat sommige doeleinden het subject eenzijdig constitueren en zich daarmee zouden onttrekken aan de mogelijkheid van herevaluatie, zoals Sandel lijkt te beweren. Hoewel een binding met een culturele of religieuze groep zich altijd enigszins onttrekt aan individueel begrip en persoonlijke controle, is het geen onoverkomelijk lot. Mensen zijn altijd in staat om de gemeenschappelijke doelen en hun binding met een groep te heroverwegen, hoe belangrijk dit toebehoren ook is geweest voor de eigen identiteit (Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, hfdst. 4; Van Leeuwen, *Erkenning, identiteit en verschil* (diss. Leuven), hfdst. 7). Mijn punt is echter dat Kymlicka's morele legitimatie van verschilrespect een onhoudbare sociaal-filosofische veronderstelling impliceert, namelijk dat autonomie de enige structurele conditie is voor het goede leven en dat bindingen alleen voor mensen van belang zijn in zoverre ze de keuzevrijheid mogelijk maken. Maar dat mensen hun bindingen kunnen heroverwegen, impliceert niet dat ze voor hen slechts instrumentele zin hebben.

26 Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 70; cf. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 44.

van dreiging dat uitgaat van een situatie waarin men beseft niet aanvaard te worden.²⁷ Het besef van toebehoren of sociale aanvaarding impliceert de veiligheid van een quasi-onvoorwaardelijke erkenning. Een sociale binding is immers, zoals eerder gezegd, niet afhankelijk van persoonlijke verdiensten of prestaties (par. 1). Hierdoor is het besef van toebehoren niet bedreigd door het onophefbare risico dat een evaluatie in zich bergt, namelijk de kans op een afwijzing, een negatief oordeel. Hoewel de referentie aan toebehoren – zeker aan etnisch toebehoren – de constante mogelijkheid van ontsporingen betekent, neemt dat niet weg dat een impliciet besef ergens thuis te zijn voor het welzijn van velen belangrijk is. Dit dient daarom te worden erkend als een elementair aspect van het goede leven, niet slechts als een ‘voorwaarde voor de voorwaarde’ daarvan.

De kracht van Kymlicka's theorie is dat cultureel lidmaatschap wordt betrokken in de sfeer van het recht en respect, zonder het formele karakter van deze sfeer op te geven. Hij voorkomt de terugval in de traditionele moraal door een ontkoppeling te waarborgen tussen *evaluatie* van culturele verschillen enerzijds en respect en rechtserkenning anderzijds. Door de culturele inbedding te beschouwen als een *voorwaarde* voor autonomie erkennen we niet zozeer een specifieke cultuur zelf, maar alleen wat een culturele context mogelijk maakt voor het kiezende subject. Hiervoor is echter betoogd dat deze legitimatie van verschilerkenning problematisch is. In het vervolg stel ik een andere manier voor om verschilerkenning te combineren met het egalitaire en formele karakter van respect en rechtserkenning.

4 Een erkenningstheoretisch alternatief

Het erkenningstheoretisch perspectief dat ik bepleit, gaat uit van de morele implicaties van het verband tussen erkenning en de persoonsidentiteit. Dat verband hangt samen met het dialogische karakter van de menselijke identiteit.²⁸ Met het antropologische feit dat het zelfbegrip en het gevoel van eigenwaarde afhankelijk zijn van erkenning, is een fundamentele kwetsbaarheid gegeven die wijst op bepaalde morele consequenties. Bij de uitwerking van deze moraalfilosofie moet ‘erkenning’ worden gedifferentieerd, omdat verschillende vormen van erkenning constituerend zijn voor verschillende aspecten van het menselijke zelfbegrip.²⁹

27 Cf. A. Margalit, *The Crooked Timber of Nationalism*, in: M. Lilla e.a. (red.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York 2001, p. 147-159.

28 C. Taylor, *Human Agency and Language*, Cambridge 1985, hfdst. 3 en deel III; C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989, hfdst. 2; C. Taylor, *The Dialogical Self*, in: D. Hiley e.a. (red.), *The Interpretive Turn*, Ithaca 1991, p. 304-314.

29 Honneth, *Kampf um Anerkennung*; A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge 1996.

Voor het multiculturalisme is het nu van groot belang om een onderscheid te maken tussen *verschilrespect* en *waardering van verschil*.³⁰ Waardering is de positieve beoordeling van particuliere kenmerken en prestaties tegen de achtergrond van, meestal impliciete, maatstaven van evaluatie. De erkenning van cultureel verschil betekent echter niet noodzakelijk dat we erkennen dat de minderheidscultuur op zich of voor ons van waarde is. We kunnen namelijk erkennen dat de cultuur voor de culturele groep *zelf* van waarde is. We erkennen hier het belang van cultuur *voor de ander*. Deze niet-evaluatieve erkenning van verschil noem ik *verschilrespect*. Het formele karakter van deze erkenning opent de mogelijkheid om de sfeer van het respect uit te breiden, een sfeer die bij Kymlicka louter gericht is op het register van de persoonlijke autonomie en haar voorwaarden. Respect is dan *zowel* gericht op de gelijke persoonlijke autonomie van het rechtssubject *als* op sociale bindingen. In het eerste geval spreken we van gelijkheidsrespect, in het tweede geval van verschilrespect. Met gelijkheidsrespect correspondeert een besef van gelijke morele toerekeningsvatbaarheid en verantwoordelijkheid, met verschilrespect een besef van sociale verbondenheid en toebehoren. In beide gevallen (of sferen) hebben we te maken met een vorm van zelfrespect. De schending van gelijkheidsrespect, bijvoorbeeld bij racisme, doet een aanslag op het besef een volwaardige gesprekspartner te zijn, iemand met een gelijke morele status als andere burgers. Een schending van verschilrespect daarentegen, zoals bij gedwongen assimilatie, kan de praktische zelfrelatie aantasten waar het om de identificatie gaat met een bepaalde traditie, een taal, een culturele groep. Als respect kan slaan op bindingen van anderen – en er is een sterk verband tussen erkenning en het zelfbegrip – dan impliceert een gebrek aan respect voor die bindingen de mogelijkheid van een verlies aan zelfrespect, ofwel een afname van de mogelijkheid zichzelf te zien als deel van een cultureel en sociaal verband. Dus de aard van het zelfbegrip is bij de beide assen van respect anders en dat blijkt zowel bij erkenning als bij miskennis. Zo bekeken is het niet eens mogelijk om respect voor bindingen ondergeschikt te maken aan respect voor autonomie. Evenmin is het tegenovergestelde mogelijk. De legitimatie van verschilrespect behoeft geen beroep te doen op de waarde van een cultuur maar op het belang daarvan voor de identiteit van haar leden. In dat opzicht is deze erkenning ‘formeel’ of ‘neutraal’. Het is een variant van een neutraliteit van rechtvaardiging.³¹ Dit betekent niet dat het overheidsoptreden waardeverrij is, maar dat een erkenning van minderhe-

30 Van Leeuwen, *Erkenning, identiteit en verschil* (diss. Leuven) en Van Leeuwen, *Erkenning, identiteit en verschil*, Tijdschrift voor filosofie.

31 A. Struijs, *Minderhedenbeleid en moraal*, Assen 1998, p. 43 e.v.; Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 217-219, p. 344.

den losstaat van de beoordeling van hun cultuur. Evenmin behoeven deze maatregelen te worden gelegitimeerd op instrumentele wijze. Bij de legiti-
 matie van verschilrespect moeten we afstand nemen van de valse tegen-
 stelling tussen de *waardering* van een cultuur zelf enerzijds en de *instru-
 mentele erkenning* ervan voor de autonomie van haar leden anderzijds.³²
 Een overtuigende legiti-matie van externe protecties beroept zich noch op
 de waarde van een cultuur, noch op de functionele betekenis daarvan, maar
 op de waarde van die cultuur voor de leden *zelf* en op het zelfrespect dat zo
 mogelijk wordt.

De centrale kritiek op Kymlicka luidde dat hij te weinig recht doet aan het
 interne standpunt (par. 3). Mijn erkenningstheoretische alternatief valt ech-
 ter evenmin geheel samen met het minderheidsgezichtspunt. Hiervoor zijn
 twee redenen. Ten eerste gaat het hier immers om een *formele* erkenning,
 geen inhoudelijke waardering zoals de leden van een cultuur dat zelf erva-
 ren. Zo kan verschilrespect gepaard gaan met een lage waardering voor
 bepaalde tradities van de minderheidsgroep. Men kan inzien dat een cul-
 tuur waardevol is voor een groep, zonder zelf de waarde ervan in te zien. Dit
 conceptuele onderscheid tussen verschilrespect en waardering impliceert
 de aanvaarding van het antropologische feit dat waardering niet kan wor-
 den afgedwongen.³³ Dat neemt niet weg dat mijn voorstel meer recht doet
 aan het interne standpunt dan Kymlicka's theorie, omdat het een erken-
 ning is van de *intrinsieke* waarde die een cultuur heeft *voor een bepaalde
 groep*. De binding wordt zelf erkend in plaats van ze onder te brengen bij het
 register van persoonlijke autonomie. Ten tweede wordt de morele sfeer in
 mijn perspectief gedefinieerd door respect voor bindingen én respect voor
 autonomie. Interne restricties moeten vanuit mijn alternatief dan ook wor-
 den afgewezen, net als bij Kymlicka. Mijn kritiek op Kymlicka situeert zich
 elders. Ik ben het eens met de wijze waarop hij interne restricties afwijst,
 namelijk op basis van het autonomiebeginsel, maar ik ben het ermee
 oneens dat hij ook een beroep doet op het autonomiebeginsel bij de legiti-
 matie van *externe* protecties. Dat is paternalistisch, kunstmatig en kan lei-
 den tot beleid dat met respect voor bindingen niet te rijmen is (zoals we in
 par. 5 zullen zien).

32 Sommige critici van Kymlicka's instrumentalisme vertrekken van deze onjuiste dichotomie,
 zie bijvoorbeeld B. Musschenga, *Intrinsieke waarde als argument voor cultuurbehoud*,
Filosofie en praktijk, 20/3, 1999, p. 113-124 (met name p. 118). Ook Taylors 'politics of cultural sur-
 vival' lijkt het morele belang van cultuur uiteindelijk af te leiden van de waarde van cultuur
 zelf, los van de vraag of toekomstige generaties zich daarmee kunnen identificeren (Taylor,
Can Liberalism be Communitarian?, p. 260).

33 Zie voor het niet-afdwingbare karakter van waardering: Taylor, *The Politics of Recognition*,
 p. 61 e.v.; Van Leeuwen, *Erkenning, identiteit en verschil* (diss. Leuven), par. 2.6 en hfdst. 3.

De legitimatie van verschilrespect in termen van zelfrespect lijkt kwetsbaar voor eenzelfde soort kritiek die eerder tegen Kymlicka gericht was. Stel dat er een procedure bestaat die de positieve identificatie van een minderheidsgroep met hun cultuur pijnloos kan omzetten in een positieve identificatie met de meerderheidscultuur. Kan een dergelijke procedure worden verworpen vanuit het erkenningstheoretische alternatief? Het antwoord is: ja. Hier is het belangrijk om de *dimensie* van de persoon te benadrukken waarop het verschilrespect betrekking heeft. Verschilrespect is niet gericht op een conditie voor autonomie, maar op de identificatie *zelf* met een gedeelde taal of cultuur, op de onherhaalbare bindingen daarmee. In die zin hebben respect en zelfrespect een ontologische strekking. De notie 'zelfrespect' kan daarom nooit dezelfde rol spelen in het gedachte-experiment als 'autonomie'. Zelfrespect verwijst naar de *intrinsieke* waarde die een particuliere cultuur heeft voor een groep, niet naar de *functionele* betekenis daarvan. Een functionele band is voor vervanging vatbaar, een particuliere band niet.³⁴

5 Praktische implicaties

Wat zijn nu de praktische implicaties van het verschil in legitimatie tussen Kymlicka's theorie en mijn alternatief? Kymlicka pleit niet voor assimilatie, maar door zijn morele logica consequent te doordenken bleek dat zijn theorie daar logisch gezien op kan uitkomen. Hoewel een assimilatiemachine daarbij niet direct een realistische mogelijkheid lijkt, is het goed denkbaar dat er andere instrumenten worden ontwikkeld om een snelle assimilatie te bevorderen, zeker als het gaat om tweede- en derdegeneratie-immigranten. Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van de professionele voorschoolse en buitenschoolse opvoeding van allochtone kinderen in Nederland.

Dergelijke ondersteunende educatieve activiteiten vinden plaats op vrijwillige basis en hebben doorgaans tot doel om een betere aansluiting tussen gezin en school te bevorderen en daarmee de onderwijskansen te vergroten.³⁵ Dat is een nobel streven, gezien de onderwijsachterstand van veel al-

34 Drie misverstanden liggen hier op de loer. In de eerste plaats wil dit niet zeggen dat iemands *huidige* identificatie met een particuliere cultuur *later* niet een andere zou kunnen zijn. Het punt is dat het niet-functionele karakter van een actuele identificatie geen vervanging toelaat. Ten tweede zijn identificaties niet noodzakelijk exclusief. Integratie veronderstelt juist een dubbele identificatie, zowel met de nationale cultuur als met de eigen culturele achtergrond. Ten slotte: er is niets moreel verwerpelijk aan assimilatie zolang deze niet afgedwongen wordt. In mijn gedachte-experiment is de assimilatie voor immigranten echter een eis.

35 T. Pels, Voorschoolse en buitenschoolse opvoeding, in: R. Penninx e.a. (red.), *Etnische minderheden en de multiculturele samenleving*, Groningen 1998, p. 585-611.

lochtonen.³⁶ Maar deze toenemende professionalisering van de opvoeding kan gepaard gaan met een gebrekkige aandacht voor de zorgen van ouders. Zij zijn vaak bang voor het aanleren van bepaalde waarden die niet goed stroken met het cultuureigen waardepatroon. Zo kan de informele houding van leerkrachten hun kinderen uitnodigen tot initiatief en mondigheid, in plaats van bescheidenheid en respect voor ouderen dat zij doorgaans zo hoog achten.

Trees Pels onderscheidt een *instrumentele* en een *emancipatoire* benadering bij de professionalisering van de opvoeding.³⁷ Bij de instrumentele benadering wordt door de deskundigen nauwelijks rekening gehouden met verschillen in opvoedingswaarden, met pedagogische discontinuïteit. Het accent ligt hier op het verhogen van kennis en vaardigheden van ouders en kinderen ten behoeve van de schoolse ontwikkeling van de kinderen.³⁸ De zorgen van de allochtone ouders voor cultuurverlies worden niet ernstig genomen. De emancipatoire houding pleit daarentegen voor meer inspraak van het gezin in onderwijs en voorschoolse projecten, zodat professionals ook rekening houden met opvattingen over de opvoeding die in gezinnen leven.

De toenemende professionele invloed op de primaire socialisatie van kinderen kan ertoe leiden dat de allochtone jeugd actief geassimileerd wordt in de Nederlandse cultuur. Zolang de opvoedingsondersteuning is gericht op de ontwikkeling van schoolse kennis en vaardigheden, zoals de taalontwikkeling, is er niets aan de hand. Maar als daarbij ook preferenties en deugden worden gevormd op basis van groepsspecifieke waarden is dat een problematische ontwikkeling, zelfs als de overheidsinterventie op vrijwillige basis geschiedt. Want hoewel veel allochtone ouders een behoefte hebben aan professionele ondersteuning bij de opvoeding,³⁹ zijn zij tevens beducht dat hun kind vervreemdt van belangrijke cultuureigen normen en waarden.⁴⁰ In dat geval betalen de ouders een hoge prijs voor de gewenste professionele hulp bij de opvoeding, namelijk een ongewenste assimilatie. Het kan echter erger. Stel dat er gepleit wordt voor *gedwongen* opvoedingsinterventie in allochtone gezinnen met als doel de vergroting van de vertrouwdheid met de meerderheidscultuur. De afweging zou dezelfde kunnen zijn als voor de juri-

36 K. Phalet, Minderheden en schoolsucces, in: C.H.M. Geuijen (red.), *Multiculturalisme*, Utrecht 1998, p. 97-114; G. Driessen & P. Tesser, Allochtonen in het onderwijs, in: Penninx e.a. (red.), *Etnische minderheden en de multiculturele samenleving*, p. 331-391.

37 Pels, *Voorschoolse en buitenschoolse opvoeding*, p. 604 e.v.

38 T. Pels (red.), *Opvoeding en integratie*, Assen 2000: 'Ouders [...] worden eerder benaderd als instrument om de ontwikkeling van hun kinderen te bevorderen dan om henzelf als opvoeders steun te bieden.' (p. 222)

39 T. Pels, *Opvoeding in Marokkaanse gezinnen in Nederland*, Assen 1999, p. 153 e.v., p. 167; C. Nijsten, *Opvoeding in Turkse gezinnen in Nederland*, Assen 1998, p. 198, p. 207.

40 Pels, *Voorschoolse en buitenschoolse opvoeding*, p. 597 e.v.

dische leerplicht, maar in dit geval met een immorele uitkomst. De gedwongen gezinsinterventie door de overheid zou kunnen worden gelegitimeerd op basis van de liberale moraal, omdat deze interventie de autonomie van het kind bevordert. Exit erkenning van culturele andersheid.

Het risico dat Kymlicka's theorie loopt, is dat de kinderen van etnische minderheden worden geïsoleerd van de culturele invloed van de ouders, in het belang van de toekomstige persoonlijke autonomie van het kind. Omdat de kinderen in hun zogenoemde formatieve jaren zijn, kunnen ze op diepgaande wijze worden gevormd in hun denken, evalueren en handelen. Het wordt zo *praktisch* mogelijk om bindingen met de allochtone cultuur in relatief korte tijd te transformeren in bindingen met de nieuwe cultuur (cf. de 'assimilatiemachine').⁴¹ Als autonomie het ultieme morele criterium is, kan daar moeilijk iets tegen worden ingebracht. De toekomstige autonomie van het kind wordt immers op twee manieren veiliggesteld: a) de nieuwe cultuur staat in het teken van de waarde van persoonlijke autonomie; b) de nieuwe cultuur vormt een keuzecontext die zinvolle keuzen ook mogelijk maakt voor het volwassen subject.

Maar de instrumentele benadering, voorzover deze louter een doorgeefluik wordt van groepsspecifieke waarden, staat op gespannen voet met verschill-respect, met respect voor het belang dat minderheden hechten aan eigen waarden. In de context van een toegenomen opvoedingsdiversiteit mag de voorschoolse interventie geen assimilatie-instrument worden, maar moet er daarbij aandacht worden opgebracht voor de wisselwerking, de interactie, tussen ouders en deskundigen. Dat betekent evenmin eenrichtingsverkeer de andere kant op, met alle gevolgen van dien voor bijvoorbeeld de ontwikkeling van vrouwen in bepaalde allochtone gezinnen.⁴² Het gaat om een interactief model waarbinnen ook de emancipatoire doelen van de professionele interventie aan bod komen, wat een wederzijdse aanpassing veronderstelt en geen eenzijdige normering van het gezin.⁴³

41 Deze technische haalbaarheid werd ook ingezien door Europese kolonisten in Canada, die de oorspronkelijke bewoners wilden assimileren: 'men [heeft] op een doordachte en geplande wijze de jeugd cultureel willen assimileren, vooral door de jongeren in kostscholen onder te brengen. Daar werd het hun verboden de eigen taal te spreken en werd op alle mogelijke manieren hun cultuur ontwaard en afgebroken' (E. Roosens, *Eigen grond eerst?*, Leuven 1998, p. 77).

42 De pedagogische dialectiek vindt plaats tegen de achtergrond van bepaalde niet-onderhandelbare normen die zijn gegeven met de liberale democratische rechtsstaat, zoals de gelijkwaardigheid van man en vrouw. Zoals gezegd, interne restricties kunnen niet worden gehonoreerd. Overigens moeten we ons hier hoeden voor karikaturen van etnische minderheden. Volgens recent sociaal-wetenschappelijk onderzoek blijkt de opvoeding in het merendeel van de allochtone gezinnen in Nederland minder patriarchaal en autoritair dan veelal wordt verondersteld: zie M. Distelbrink, T. Pels & A. Roode, *Een wil, maar nog geen weg*, Rotterdam 1995; Pels (red.), *Opvoeding en integratie*.

43 Pels, *Voorschoolse en buitenschoolse opvoeding*, p. 607-608; cf. Phalet, *Minderheden en schoolsucces*, p. 113.

Kymlicka's theorie kan dus leiden tot homogeniserende accenten in integratiebeleid, omdat bindingen hierbij louter instrumenteel zijn opgevat. Tot slot van deze paragraaf zal ik kort aangeven hoe zijn morele kader niet alleen op het gebied van minderhedenbeleid tekortschiet, maar ook in bepaalde maatschappelijke discussies. Als illustratie verwijs ik naar het recente debat rondom de Lijst Pim Fortuyn. Hoe kan vanuit Kymlicka – op overtuigende wijze – morele kritiek worden geleverd op Fortuyns kwalificatie van de islamitische cultuur als een 'achterlijke woestijncultuur' die gebaseerd is op een 'even achterlijke [...] godsdienst'?⁴⁴ Hoewel dergelijke kwalificaties het goede leven van groepen burgers kunnen bedreigen, zeker als ze herhaaldelijk in het openbaar worden geuit, tasten ze niet de persoonlijke autonomie aan. Fortuyn dwong islamieten hiermee niet tot een ander leven en evenmin schond hij hun vrijheid om eigen waarden te herevalueren (cf. par. 2). Fortuyn deed juist een beroep op het autonomiebeginsel bij de verdediging van zijn uitlatingen. Zijn openlijke minachting voor de islamitische cultuur legitimeerde hij met een beroep op de individuele vrijheid van meningsuiting, alsof dat het enige morele criterium is in een interculturele dialoog. Door dit eenzijdige beeld van de moraal wilde hij zelfs artikel 1 van de Grondwet opheffen als het de vrijheid van meningsuiting zou belemmeren.⁴⁵

Maar hoewel waardering niet kan worden afgedwongen en een negatief oordeel over aspecten van een andere subcultuur in een liberale staat tot de essentiële verworvenheden behoort, is er een omslagpunt denkbaar waarbij een negatief oordeel overgaat in de degradatie van een hele levensvorm. Het gaat er hier niet om de grens precies te bepalen tussen toelaatbare kritiek op iemands bindingen en een dehumaniserende vernedering,⁴⁶ maar de logica van erkennings-sferen zo uit te breiden dat bepaalde aanspraken een plaats kunnen krijgen. 'Respect' betekent niet alleen een wederzijdse erkenning van elkaars vrijheid, maar slaat ook op de wederzijdse erkenning van elkaars bindingen. We kunnen respect opbrengen voor iemands religie, cultuur of etnische achtergrond, zonder deze noodzakelijk positief te beoordelen of tot een conditie voor autonomie te reduceren. Er is dus geen sprake van huichelarij of paternalisme. Iemands bindingen respecteren betekent in de eerste plaats dat je in de omgang met elkaar rekening houdt met het feit dat dit soort identificaties van diepe betekenis of waarde zijn of kunnen zijn voor de ander.⁴⁷

44 P. Fortuyn, De puinhopen van acht jaar paars, Uithoorn 2002, p. 89, cf. p. 154, p. 165; P. Fortuyn, De islam is een achterlijke cultuur, (interview) de Volkskrant 9 februari 2002.

45 Fortuyn, De islam is een achterlijke cultuur.

46 Voor een aanzet van zo'n onderzoek, zie Margalit, The Decent Society, par. 'Criticism versus Rejection', p. 180 e.v.

47 Vanuit deze invulling van respect is het tevens onaanvaardbaar wanneer een imam over homoseksualiteit spreekt als over een 'besmettelijke ziekte'. Overigens, zowel Fortuyns uitlatingen als deze zijn weliswaar voor morele kritiek vatbaar, maar of dergelijke uitspraken ook strafrechtelijk kunnen of moeten worden vervolgd, is een geheel andere vraag.

6 Tot slot

Kymlicka stelt dat inmiddels de meeste auteurs over multiculturalisme werken vanuit de postulaten van de liberale theorie en zet, waarschijnlijk daarom, vraagtekens bij het nut van de abstractere filosofische discussie.⁴⁸ Zijn meest recente boek gaat dan ook de richting uit van praktische applicaties en casestudies.⁴⁹

Twee nuanceringen zijn hierbij op zijn plaats. Ten eerste heeft een overtuigende legitimatiegrond voor verschilrespect wel degelijk praktisch belang, of het nu om juridische of om sociale erkenning van cultureel verschil gaat. Een dergelijke legitimatiegrond wordt steeds belangrijker in een Europa dat een voortschrijdende politieke verrechtsing laat zien op het gebied van minderhedenbeleid. De vraag 'Waarom respect voor minderheden?' is in een dergelijke politieke en sociale context heel relevant. In de tweede plaats is de erkenningstheoretische legitimatie van verschil, zoals ik die hier heb verdedigd, niet geheel te verenigen met de veronderstelling dat persoonlijke autonomie de enige morele toetssteen is. Het gaat mij echter niet om een oppositie tegen het liberalisme, maar om een kritiek op het morele monisme daarbinnen. We hoeven niet toe te geven aan de reducerende tendens van de moderne moraalfilosofie. Kymlicka's project is betwistbaar in de mate dat hij pretendeert een pluraliteit aan morele waarden tot 'een diepere waarde' (*a deeper value*) te herleiden.⁵⁰

Respect voor bindingen is niet te herleiden tot respect voor gelijke individuele vrijheid, hoe belangrijk deze waarde ook is. Rechtserkenning moet de *beide* dimensies van de persoon erkennen, vrijheid én bindingen, zonder de ene tot de andere te reduceren. Alleen zo kunnen we *recht* doen aan de menselijke conditie.

48 Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, hfdst. 2, p. 9.

49 W. Kymlicka & M. Opalski (red.), *Can Liberal Pluralism be Exported?*, Oxford 2001.

50 Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 3; cf. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, p. 332.