

*Harmen van der Meulen*  
*Studentnummer 1007467*



**De zwarte stem aan het woord: over het humanisme van  
James Baldwin**

*De zwarte stem aan het woord: over het humanisme van James Baldwin*

Masterthesis Humanistiek UvH

Auteur: Harmen Marten van der Meulen

Begeleider: Hanne Laceulle

Tweede lezer: Abdelilah Ljamai

Examinator: Laurens ten Kate

Datum: 18 juli 2019

## Voorwoord

Als ik iets niet ben dan is het wel zwart. Ik heb het karakteristieke huidtype van mensen met rossig haar; bleek, met sproeten, (over)gevoelig voor de zon. Bruin word ik nooit, hoogstens rood, overigens ook sporadisch van schaamte. Ook ben ik kleurenblind, letterlijk: bepaalde kleurentinten kan ik moeilijk onderscheiden. Maar echt last ondervind ik daar niet van; kleuren zijn voor mij geen hoofdzaak. Net zoals huidskleur voor mij nooit echt van belang was; we zijn toch immers allemaal gelijk?

Het heeft even geduurd, maar met dank aan (vooral) de inzet van anti-Zwartepiet-activisten als Quinsy Gario en Jerry Afriyie (en later auteurs als Gloria Wekker en Robin DiAngelo) heb ik wat betreft de invloed van huidskleur de afgelopen jaren een bewustwordingsproces doorgemaakt. Zoals veel witte Nederlanders was ik in eerste instantie geïrriteerd door het ‘gezeur’ over zoiets futiels (vond ik toen) als Zwarte Piet, later vermoeid (houdt het dan nooit op?!), maar langzaam maar zeker begon ik de verontwaardiging te begrijpen en te delen over wat ik eindelijk leerde herkennen als onrecht. Om met Robin DiAngelo te spreken: ik werd mij bewust van hoe mijn eigen socialisering als ‘wit’ mens het herkennen van racisme belemmerde – ik wist niet wat/dat ik niet zag. Huidskleur – of ‘ras’, als sociale constructie – maakt wel degelijk uit.

Middenin dit bewustwordingsproces (dat nog volop gaande is) las ik met mijn boekenclub een boek van James Baldwin, *The Fire Next Time*. De boodschap die Baldwin in dat boek verkondigt was in mijn ogen overduidelijk humanistisch, en het verbaasde me daarom dat ik nooit eerder iets over zijn humanisme was tegengekomen. Net zoals het me hogelijk verbaasde dat er in de gehele Humanistische Canon geen zwart mens voorkomt, en dat er geen enkele aandacht wordt besteed aan de Amerikaanse zwarte burgerrechtenbeweging. Want wat is er nou humanistischer dan strijden voor gelijkwaardigheid? En wat is een humanisme waard dat alleen witte mensen bewondert?

Deze scriptie is een document van mijn eigen bewustwording, waarvan ik hoop dat het kan bijdragen aan de bewustwording van anderen. Ik heb geenszins de wijsheid in pacht over racisme, maar gelukkig zijn er anderen die dat wel hebben, zoals James Baldwin. Graag bedank ik hier tot slot mijn begeleider, Hanne Laceulle, voor haar grondige feedback en motiverende enthousiasme, mijn tweede lezer, Abdelilah Ljamai, voor zijn inhoudelijke toevoegingen, en mijn vriendin Lise, voor haar niet aflatende steun.

## Samenvatting

Titel: *De zwarte stem aan het woord: over het humanisme van James Baldwin*

Hoofdvraag: Kan de zwarte schrijver James Baldwin op basis van zijn geschreven (non-fictie-)werk over racisme gezien worden als een humanistische voorbeeldfiguur?

Aanleiding: Het binnen het humanisme ontbreken van niet-witte voorbeeldfiguren en gebrek aan aandacht voor racisme.

Opzet: Met de methode kwalitatieve thematische analyse is onderzocht of uit de essays van de Amerikaanse zwarte schrijver James Baldwin (1924-1987) humanistische kernwaarden spreken, en of James Baldwin op basis daarvan als humanistische voorbeeldfiguur kan fungeren.

Resultaten: Uit de essays van James Baldwin blijken in ruime mate de humanistische kernwaarden vrijheid, verantwoordelijkheid, menselijke (gelijk)waardigheid, zelfontwikkeling, dialoog en kritiek te spreken. Baldwins humanisme onderscheidt zich vooral van het gangbare humanistische discours door zijn grote nadruk op het negatieve: het ontbreken, de schending en/of (al dan niet moedwillige) ontkenning en ontwijking van humanistische waarden. Baldwins werk toont de grote negatieve impact van racisme en raciale ongelijkheid op alle humanistische waarden, maar het meest op zelfontwikkeling, zowel bij slachtoffers (negatief zelfbeeld) als bij daders (witte onschuld). Tegelijkertijd presenteert Baldwin zelfontwikkeling – in het bijzonder zelfonderzoek, zowel voor individu als maatschappij – ook als belangrijkste middel om racisme en raciale ongelijkheid te bestrijden.

Conclusie: James Baldwin kan – in de traditie van kritisch humanisme – zeker als humanistische voorbeeldfiguur gezien worden.

## INHOUDSOPGAVE

<b>VOORWOORD</b> .....	<b>3</b>
<b>SAMENVATTING</b> .....	<b>4</b>
<b>1. DE WITHEID VAN HET HUMANISME</b> .....	<b>8</b>
1.1 INLEIDING .....	8
1.2 WITTE ONSCHULD .....	9
1.3 HUMANISTISCHE VOORBEELDFIGUREN .....	9
1.4 JAMES BALDWIN ALS MOGELIJKE HUMANISTISCHE VOORBEELDFIGUUR .....	11
1.5 PROBLEEMSTELLING, ONDERZOEKSDOELEN EN -VRAAG .....	12
1.6 WETENSCHAPPELIJKE EN MAATSCHAPPELIJKE RELEVANTIE .....	13
1.7 METHODE .....	14
1.8 DEFINITIE BELANGRIJKSTE CONCEPTEN .....	18
<b>2. OVER 'HUMANISTISCHE' WAARDEN</b> .....	<b>19</b>
2.1 INLEIDING .....	19
2.2 KENMERKEN VAN HUMANISME .....	20
2.3 HUMANISTISCHE WAARDEN .....	22
2.4 CONCLUSIE .....	29
<b>3. RESULTATEN: JAMES BALDWINS HUMANISTISCHE WAARDEN</b> .....	<b>31</b>
3.1 INLEIDING .....	31
3.2 BALDWINS WERK .....	32
3.3 BALDWINS (ON)VRIJHEID .....	35
3.4 DE MENSELIJKE VERANTWOORDELIJKHEID .....	39
3.5 OVER MENSELIJKE ((ON)GELIJK)WAARDIGHEID .....	44
3.6 ZELFONTWIKKELING ALS KERNWAARDE .....	49
3.7 BALDWINS GELOOF IN DIALOOG .....	57
3.8 DE NOODZAAK VAN KRITIEK .....	62
3.9 CONCLUSIE: DE HUMANISTISCHE WAARDEN VAN JAMES BALDWIN .....	66
<b>4. ANALYSE: HET KRITISCHE HUMANISME VAN JAMES BALDWIN</b> .....	<b>69</b>
4.1 INLEIDING .....	69
4.2 BALDWINS WAARDEN: (ACCENT)VERSCHILLEN & TOEVOEGINGEN .....	70
4.3 CONCLUSIE: BALDWINS VERHOUDING TOT HEDENDAAGS HUMANISME .....	84
<b>5. CONCLUSIE EN DISCUSSIE</b> .....	<b>85</b>

5.1 INLEIDING.....	85
5.2 JAMES BALDWIN ALS HUMANISTISCHE VOORBEELDFIGUUR.....	85
5.3 DE PLAATS VAN DIT ONDERZOEK BINNEN DE HUMANISTIEK EN HET VELD VAN <i>BALDWIN STUDIES</i> .....	90
5.4 BEPERKINGEN VAN DIT ONDERZOEK EN SUGGESTIES VOOR VERVOLGONDERZOEK.....	94
5.5 SLOTBESCHOUWING: JAMES BALDWIN, HET HUMANISME EN DE HUIDIGE TIJD.....	97
LITERATUUR.....	102
BIJLAGE A: CODELIJST.....	119

*“Our dehumanization of the Negro (...) is indivisible from our dehumanization of ourselves”.*

James Baldwin, *Notes of a Native Son*

*“Not to see that the essence of humanism is to understand human history as a continuous process of self-understanding and self-realization, not just for us, as white, male, European, and American, but for everyone, is to see nothing at all.”*

Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*

# 1. De witheid van het humanisme

## 1.1 Inleiding

Wie humanistisch studeert wordt niet op dagelijkse basis geconfronteerd met anders uitziende anderen; de Universiteit voor Humanistiek (UvH) is overwegend wit. Ook in het curriculum staan verschillen niet centraal, de nadruk ligt vooral op wat mensen – en de mensheid – gemeen hebben, zoals hun eindigheid, kwetsbaarheid en uniciteit. Verschillen in religieuze of levensbeschouwelijke achtergrond worden wel behandeld – vooral humanisme, christendom en islam – maar verschillen in huidskleur, en het (gebrek aan) privilege of het racisme dat daarmee gepaard kan gaan, komen nauwelijks aan bod.

Maar ook het humanisme zelf is overwegend wit; zowel de aanhangers van humanisme als levensbeschouwing als degenen die als inspirerende figuren gezien worden – zogenaamde “voorbeeldfiguren” (Alma & Smaling, 2010, p.106). Wie bijvoorbeeld de Nederlandse Humanistische Canon ([humanistischecanon.nl](http://humanistischecanon.nl)) bekijkt, die ook lemma’s over de wereldwijde geschiedenis van het humanisme omvat, komt niet één zwart persoon tegen. En volgens M.R. Miller (2017) lijken ook Amerikaanse humanistische organisaties vooral op witte, christelijke kerken (p.143).

Wellicht als gevolg van deze algehele witheid zijn racisme en discriminatie weinig besproken onderwerpen binnen het humanisme, zoals diverse auteurs opmerken (M.R. Miller, 2017; Pinn, 2015, 2017; White, 2016). Dat gebrek aan aandacht doet vreemd aan voor een levensbeschouwing die de nadruk legt op “allen omvattende menselijke solidariteit” (Alma & Smaling, 2010, p.151) en universele menselijke gelijkwaardigheid – die “princiepelijk conflicteert met alle vormen van discriminatie” (Derks, 2013, p.51). Wellicht is het probleem dat, zoals Todorov (2004, p.65) opmerkt, de “vrijwel unanieme veroordeling van racisme” binnen het humanisme als een vanzelfsprekendheid wordt beschouwd, waar dus niet meer over gesproken hoeft te worden.

Suransky (2015) oppert voor Nederland een andere mogelijke verklaring; de “kleurenblinde vlek” die veel (witte) Nederlanders hebben – het ontbreekt hen aan “bewustzijn van het eigen koloniale verleden, als aanzet tot kritisch nadenken over sociale ongelijkheid en privilege in de huidige samenleving” (Suransky, 2015, p.8). Hutchinson (2013) ziet in Amerika eenzelfde situatie:



in this Christian, colorblind, up-by-our-bootstraps nation the reality of residential segregation, black mass incarceration, race-based achievement, wealth gaps, and dehumanizing media representations of people of color says otherwise. A humanist morality based on social justice (...) should be based on the view that racism is not just the “problem” of people of color but is as American as baseball, apple pie, and “in God we trust.” (in Pinn, 2013, p. 105)

## 1.2 Witte onschuld

Wekker (2017) beschrijft de tendens dat witte Nederlanders Nederland zien als een “kleine maar rechtvaardige, ethische natie; kleurenblind en dus vrij van racisme” (p.9). Ondanks bewijzen van het tegendeel: Nederlands eeuwenlange geschiedenis als koloniale onderdrukker, de aanwezigheid van (systemisch) racisme als etnisch profileren (Leun & Woude, 2014) en discriminatie op de arbeidsmarkt (Hofhuis & Swarte, 2016), en de opkomst van extreemrechts (Tierolf, Kapel & Hermens, 2016; Tierolf, Kapel & Drost, 2017; Tierolf, Drost & Kapel, 2018). Dit is wat Wekker (2017) “witte onschuld” noemt: een onschuldig zelfbeeld dat voortkomt uit blindheid voor de eigen “geracialiseerde” (en geprivilegieerde) positie als wit persoon; waarin wit wordt gezien als neutraal. Wekker wijst ook op het grote belang van de verbeelding van zwarte mensen in de (populaire) cultuur voor de constructie van ideeën over ‘wij’ en ‘hen’ (Wekker, 2017, p.51). Het *ontbreken* van zwarte mensen binnen het humanisme zegt dus ook iets over het ‘wij’ van humanisten; blijkbaar zijn humanisten niet zwart?

## 1.3 Humanistische voorbeeldfiguren

Het lijkt niet overdreven te stellen dat binnen het humanisme (nog) nauwelijks een plaats is ingeruimd voor (de stem van) zwarte mensen, en voor de specifieke problemen (racisme) waar zij tegenaanlopen. Een gebrek aan aandacht dat de humanistische waarden – gestoeld op universele gelijkwaardigheid – ontkracht, want hoe geloofwaardig zijn die waarden als in realiteit vooral de waarde van witte mensen wordt benadrukt?

Een mogelijke verbetering van deze situatie biedt het humanistische concept van voorbeeldfiguren, als bron van existentiële zingeving die plaatsvindt “via imitatie, navolgen van en verhouden tot belangrijke anderen” en van grote invloed kan zijn op iemands identiteitsontwikkeling,

die te maken heeft met de samenhang van je plaats in een wereld en die wereld zelf, de aard van de gevoelde verbondenheid met de wereld en anderen, en de waarden en doelen die het de moeite waard maken om te leven. (Alma & Smaling, 2010, pp.120-122)

Voorbeeldfiguren zijn voorbeeldig omdat ze bepaalde – in dit geval humanistische – waarden belichamen én ze tonen (ontwikkelings)mogelijkheden; dat ‘je plaats in de wereld’ niet vast hoeft te staan. Voorbeeldfiguren lijken daarmee een rol te kunnen spelen in wat Appadurai (2013) de “capacity to aspire” (p.187) noemt; de “navigationale” capaciteit om je weg te vinden in de samenleving, om aspiraties te *kunnen* zien als uiteindelijk *voor jou* bereikbare mogelijkheden. Een capaciteit die niet gelijkmatig verdeeld is:

The poorer members, precisely because of their *lack of opportunities to practice the use of this navigational capacity* (in turn because their situations permit fewer experiments and less easy *archiving of alternative futures*), have a more brittle *horizon of aspirations*. (Appadurai, 2013, p.188-189 [mijn cursivering])

Voorbeeldfiguren kunnen een rol spelen in alle hierboven gecursiveerde aspecten van de *capacity to aspire*: ze verbeelden een mogelijke (alternatieve) toekomst én een daaraan gekoppelde horizon van aspiraties. Een voorbeeldfiguur kan je het idee geven ‘dat zou ik misschien ook kunnen’ en op die manier zelfontwikkeling stimuleren (Lockwood, 2006; Lockwood & Kunda, 1999).

Volgens de psychologische theorie zijn mensen geneigd voorbeelden te kiezen die op hen lijken (Yancey, Siegel & McDaniel, 2002) en zijn voorbeeldfiguren invloedrijker naarmate ze meer gelijkenis vertonen – bijvoorbeeld in gender of etniciteit – met degene die ze inspireren (Karunanayake & Nauta, 2004; Lockwood, 2006; Lockwood & Kunda, 1997). Een voorbeeld hiervan is het ‘Obama-effect’: zwarte Amerikaanse studenten presteerden beter in de maanden rond Obama’s verkiezing (Marx, Ko & Friedman, 2009). Ook verminderden anti-zwarte vooroordelen en stereotypes bij niet-zwarte studenten sterk tijdens Obama’s verkiezingsperiode (Plant et al., 2009), een illustratie van Dasgupta en Greenwalds (2001) bevinding dat blootstelling aan bewonderde leden van ‘outgroups’ negatieve vooroordelen over die groep kan verminderen.

De ‘kleur’ van voorbeeldfiguren maakt dus uit, maar is binnen de literatuur over humanistische voorbeeldfiguren (Derkx, 2010; Duyndam, 2010; Laceulle, 2010; Wit, 2010) voorsnog onbesproken. Dit onderzoek brengt daar verandering in.

## 1.4 James Baldwin als mogelijke humanistische voorbeeldfiguur

Omdat dit onderzoek vertrekt vanuit de stelling dat binnen het humanisme twee belangrijke elementen missen – aandacht voor racisme en zwarte voorbeeldfiguren – focust het op een persoon – de Amerikaanse zwarte schrijver James Baldwin (1924-1987), bekend van (o.a.) boeken als *Notes of a Native Son*, *The Fire Next Time* en *Go Tell it on the Mountain* – die in beide noden kan voorzien. Weinig mensen hebben meer aandacht besteed aan de invloed van racisme op menselijke verhoudingen dan Baldwin, de informele woordvoerder van de burgerrechtenbeweging<sup>1</sup> (Polsgrove, geciteerd in Scott, 2016, p.185) wiens werk (helaas) nog altijd actueel is: diverse auteurs (Glaude, 2017; Joyce & McBride, 2015; Lipsitz, 2018; Maxwell, 2016) zien directe verbanden tussen Baldwins werk en Black Lives Matter<sup>2</sup>; Ta-Nehisi Coates, schrijver van een bestseller (2015) over politiegeweld tegen zwarte mensen, noemt Baldwin als belangrijke inspiratiebron (Adams, 2015); en in de recente documentaire *I Am Not Your Negro* (2016) vloeien beelden van 21e-eeuwse rassenrellen over in Baldwins teksten uit de jaren zeventig.

Veel minder bekend dan James Baldwin de racismebestrijder is James Baldwin de humanist. Terwijl Baldwins gedachtegoed regelmatig als humanistisch of (al dan niet christelijk) humanisme is bestempeld (Field, 2015; Dievler, in McBride, 1999; Kaplan & Schwarz, 2011; Lester, in Bloom, 2007; Möller, 1975; Schulenberg, 2015), is zijn humanisme nooit systematisch onderzocht, wat ook blijkt uit de diversiteit aan kwalificaties ervan; radicaal (Kaplan & Schwarz, 2011, p.1), hard, onuitnodigend en angstaanjagend (Lester (1986), in Bloom, 2007, p.133), maar ook als een humanistische religie van liefde (Field, 2015, p.107).

Baldwins werk lijkt een goede plek voor een onderzoek naar de verhouding van racisme en humanisme, en Baldwin zelf een geschikte kandidaat voor een zwarte humanistische voorbeeldfiguur.

---

<sup>1</sup> De Amerikaanse burgerrechtenbeweging streed tegen de Jim Crow-segregatie (zie voetnoot p.35) en racisme in zowel instituties als het dagelijks leven, en voor de gelijkwaardige behandeling en burgerrechten van zwarte burgers, met als belangrijkste wapenfeiten de Civil Rights Act van 1964, de Voting Rights Act van 1965 en de Fair Housing Act van 1968 (Janken, g.d.).

<sup>2</sup> Black Lives Matter (BLM) is een Amerikaanse activistische beweging die strijdt tegen anti-zwart racisme. BLM werd in 2013 opgericht – in eerste instantie als een hashtag op Twitter (#blacklivesmatter) – uit woede over politiegeweld tegen zwarte mensen, met als directe aanleiding de vrijspraak van agent George Zimmerman voor het doodschieten van de zwarte 17-jarige Trayvon Martin (Garza, 2014).

## 1.5 Probleemstelling, onderzoeksdoelen en -vraag

### *Probleemstelling*

Dit onderzoek vertrekt vanuit twee vooronderstellingen: 1) dat zowel racisme als (de positie van) zwarte mensen nauwelijks een plek hebben binnen het humanisme, en 2) dat die situatie afbreuk doet aan de geloofwaardigheid van de humanistische waarden.

Dit onderzoek richt de lens juist expliciet op racisme én humanisme – in de vorm van een onderzoek naar het werk van de zwarte schrijver James Baldwin – op zoek naar inzichten over de (mogelijke) invloed van racisme op humanistische waarden. Dit leidt tot de volgende onderzoeksdoelen en leidende onderzoeksvraag.

### *Onderzoeksdoelen*

Het algemene doel van dit onderzoek is een bijdrage leveren aan (de theorie van) het humanisme, vooral over de verhouding van humanistische waarden en racisme. Daarnaast zijn specifieke onderzoeksdoelen:

- inzicht verwerven in het mogelijke belang van zwarte voorbeeldfiguren en aandacht voor racisme voor het humanisme (*kennisdoel*);
- het gebrek aan zwarte voorbeeldfiguren binnen het humanisme tegengaan door een onderbouwde suggestie te doen voor een specifieke zwarte humanistische voorbeeldfiguur, namelijk de Amerikaanse schrijver James Baldwin (*handelingsdoel*).

### *Onderzoeksvraag*

In het licht van deze doelen zal de hoofdvraag van dit onderzoek als volgt zijn:

- *Kan de zwarte schrijver James Baldwin op basis van zijn geschreven (non-fictie-)werk over racisme gezien worden als een humanistische voorbeeldfiguur?*

Hierbij zijn deelvragen:

- 1. *Wat zijn humanistische waarden?*
- 2. *In hoeverre belichaamt James Baldwin in zijn geschreven (non-fictie-)werk over racisme humanistische waarden?*
- 3. *Hoe verhoudt James Baldwins visie zich tot het hedendaagse humanistische discours?*

## **1.6 Wetenschappelijke en maatschappelijke relevantie**

De wetenschappelijke relevantie zit in de toevoeging aan de theorie over humanistische voorbeeldfiguren en in de aandacht voor onderbelichte aspecten (Field, 2008; Francis, 2014; Lynch, 1997; White, 2016) van het gedachtegoed van James Baldwin – zijn levensbeschouwing in het algemeen en zijn humanisme in het bijzonder.

De maatschappelijke relevantie van dit onderzoek zit ten eerste in het ondervangen van een veronderstelde leemte binnen het humanisme: het gebrek aan aandacht voor zwarte mensen en voor racisme. Daarnaast biedt het inzicht in een maatschappelijk verschijnsel dat schadelijk is voor de geestelijke en lichamelijke gezondheid (Anderson, 2012; Harrell, 2000) en voor het zelfbeeld en welzijn van jongeren uit minderheidsgroeperingen (Svetaz et al., 2018), namelijk racisme. Ook de hedendaagse normalisering van extreemrechts gedachtegoed (Tierolf, Drost & Kapel, 2018) verhoogt de relevantie van onderzoeken naar racisme zoals het voorliggende. Tot slot kan de combinatie in dit onderzoek van een (voornamelijk) wit (het humanisme) met een zwart perspectief (James Baldwin) hopelijk een voorbeeld zijn van verbinding binnen het (in Nederland) verhitte racismedebat (Hilhorst & Hermes, 2016; Wekker, 2017).

## 1.7 Methode

### 1.7.1 Thematische analyse

Said (2004) acht “the science of reading” essentieel voor humanistische kennis; een onderzoeker moet via een hermeneutisch leesproces “literature to performance” (p.66) brengen, oftewel: zichzelf openstellen voor een tekst en bereid zijn geïnformeerde uitspraken te doen over de betekenis ervan en waar die mee te verbinden valt. Dit onderzoek praktiseert deze aanpak door teksten te lezen vanuit een vooraf bepaald (in dit geval humanistisch) theoretisch kader, met als doel dat kader te verrijken; een opzet waarvoor volgens Hsie en Shannon (2005) (door theorie) gestuurde inhoudsanalyse – waarbij kernconcepten uit theorie als codecategorieën worden gebruikt – een geschikte methode is. Deze (sociaalwetenschappelijke) methode richt zich doorgaans echter op één bepaald sociaal fenomeen (bijvoorbeeld hoe academici naar informatie zoeken), terwijl het hier behandelde onderwerp – het voorkomen van humanistische waarden in literaire essays – door de breedheid ervan (want niet alleen sociaal, maar ook moreel, existentieel, filosofisch, etcetera) veel minder nauw omlijnd is. Voor relatief brede onderzoeksvragen – zoals die in dit onderzoek – is de verwante, maar (nog) flexibelere (geestes)wetenschappelijke leesmethode kwalitatieve thematische (inhouds)analyse – “for identifying, analysing and reporting patterns (themes) within data” (Braun & Clarke, 2006, p.79) – geschikter.

Met deze methode (zie tabel 1 voor een beschrijving van het onderzoeksproces) is eerst via een vooral semantisch proces van inductie een lijst humanistische waarden verkregen, die vervolgens de basis vormde voor een deductieve analyse van het werk van James Baldwin, in eerste instantie meer beschrijvend (*wat* schrijft Baldwin over humanistische waarden?), in tweede instantie meer interpretatief (*wat betekent* hetgene Baldwin schrijft – inclusief onderliggende betekenissen?). Baldwins werk is hierbij gecodeerd, waarbij de zes geselecteerde humanistische kernwaarden als overkoepelende codecategorieën fungeerden.

**Table 1** Phases of thematic analysis

Phase	Description of the process
1. Familiarizing yourself with your data:	Transcribing data (if necessary), reading and re-reading the data, noting down initial ideas.
2. Generating initial codes:	Coding interesting features of the data in a systematic fashion across the entire data set, collating data relevant to each code.
3. Searching for themes:	Collating codes into potential themes, gathering all data relevant to each potential theme.
4. Reviewing themes:	Checking if the themes work in relation to the coded extracts (Level 1) and the entire data set (Level 2), generating a thematic 'map' of the analysis.
5. Defining and naming themes:	Ongoing analysis to refine the specifics of each theme, and the overall story the analysis tells, generating clear definitions and names for each theme.
6. Producing the report:	The final opportunity for analysis. Selection of vivid, compelling extract examples, final analysis of selected extracts, relating back of the analysis to the research question and literature, producing a scholarly report of the analysis.

De door Braun en Clarke (2006, p.87) onderscheiden zes fases (zie tabel 1) in thematische analyse kregen hierbij als volgt vorm: (1) eerste leesronde essays + aantekeningen; (2) ruwe codering; (3) lezen teksten over humanisme + schrijven hoofdstuk 2; (4-5) herlezen essays + aanscherpen/clusteren codes + schrijven hoofdstuk 3-4; (6) schrijven hoofdstuk 5 + herschrijven. De uiteindelijke codelijst is te vinden in bijlage A.

### 1.7.2 Zelf-positionering

Bij thematische analyse dient een onderzoeker volgens Braun en Clarke (2006) en Castleberry en Nolen (2018) duidelijk te maken welke epistemologische positie hij inneemt, om mogelijke bias transparant te maken en de samenhang van onderzoek en resultaten te vergroten. Dit onderzoek vertrekt vanuit een sociaal constructivistisch perspectief, waarin kennis niet als neutraal wordt beschouwd, maar als een reflectie van het standpunt van “de kenner” (Delanty & Strydom, 2003, p.371). “De onderzoeker en de te onderzoeken werkelijkheid zijn principieel met elkaar verbonden”, schrijft Smaling (2016, p.23), en daaruit volgt een “hermeneutische” onderzoeksbenadering; de “vooringenomenheid” (Gadamer, 2014, p.258) van de onderzoeker is een van de bepalende factoren tijdens het onderzoek, waarop derhalve continu gereflecteerd moet worden. Die ‘vooringenomenheid’ is hier als volgt: ik neem als humanistiekstudent een insiderpositie in binnen het humanisme, ben kritisch op het gebrek aan aandacht van het humanisme voor racisme, maar maak zelf als wit mens ook pas sinds enkele jaren een bewustwordingsproces door over hoe sterk de verbondenheid is van de sociale constructies ras en racisme met machtsmechanismen – het hoofdonderwerp van Critical Race Theory, waar dit onderzoek bij aansluit (Delgado & Stefancic, 2017). Tot slot wordt de beginpositie gekleurd door

de normatieve doelstellingen van de UvH: “het bevorderen van een humane samenleving en een zinvol bestaan voor ieder mens”, met als onderzoekspijlers: “geïnspireerd door het humanisme”, “interdisciplinair”, “sociaal relevant” en “gericht op een humanisme voor de 21e eeuw” (“Onderzoek aan de UvH”, 2019).

De rapportage van dit onderzoek – deze scriptie – voldoet aan het belangrijkste criterium voor een betrouwbare kwalitatieve thematische analyse – transparantie – door directe citaten te gebruiken, resultaten en analyse helder met elkaar te verbinden en zo te laten zien hoe bevindingen tot stand komen (Braun & Clarke, 2006; Castleberry & Nolen, 2018). In hoofdstuk 5 is met hetzelfde doel een reflectie op het (hermeneutische) onderzoeksproces opgenomen.

### 1.7.3 Bronnenmateriaal

#### *Baldwins werk*

Dit onderzoek beperkt zich tot James Baldwins non-fictiewerk, om drie redenen: praktisch – een analyse van Baldwins gehele oeuvre is voor een masterscriptie ondoenlijk; inhoudelijk – Baldwin wordt vooral herinnerd om zijn essays (Francis, 2014, 2015); en methodologisch – Baldwin fungeert in zijn essays zelf als verteller, waardoor het plausibel is om de waarden die eruit spreken gelijk te stellen met die van de auteur, terwijl in fictie de visie van verteller(s) en auteur niet noodzakelijk samenvallen (Korthals Altes, 2014).

Geselecteerd zijn non-fictiewerken die in de secundaire literatuur als meest invloedrijk worden beschouwd. Gezien de veelgehoorde bewering dat Baldwin na 1963 ‘geradicaliseerd’ zou zijn (Francis, 2014, 2015; Scott, 2016) is ook later werk opgenomen in de analyse. Zie voor de volledige selectie de literatuurlijst.

#### *Secundaire literatuur*

De selectie van secundaire literatuur is tot stand gekomen via gericht zoeken in Web of Science, Scopus en Google Scholar, met zoektermen als ‘James Baldwin’, ‘James Baldwin AND humanism’, ‘humanism’, ‘humanism AND race’ en ‘humanism AND racism’. De ‘sneeuwbalmethode’ – nieuwe literatuur zoeken op basis van (literatuurlijsten van) gevonden literatuur – bracht vervolgens veel resultaat. Het belangrijkste selectiecriterium was of literatuur relevant zou *kunnen* zijn voor het beantwoorden van de onderzoeksvragen. Vooral in de



beginfase is ook meer algemene literatuur over Baldwin en over racisme bestudeerd, voor meer begrip van het onderwerp, maar het gros van de secundaire literatuur handelt over de betekenis van Baldwins non-fictiewerk, zijn levensbeschouwing en waarden. Zie voor de volledige selectie de literatuurlijst.

#### *Humanistische bronnen*

De bronnen voor het hoofdstuk over humanistische waarden zijn enerzijds academische teksten over het humanisme en anderzijds beginselverklaringen van humanistische organisaties: het Humanistisch Verbond (HV) (2010), de American Humanist Association (AHA) (2003), en de International Humanist and Ethical Union (IHEU) (2002).

De academische teksten zijn bronnen die gebruikt worden of werden binnen de UvH, aangevuld met internationale literatuur over het humanisme.

Omdat dit onderzoek een humanisme-kritische positie inneemt, vooral ten aanzien van de verhouding humanisme en ras/racisme, zijn ook teksten opgenomen die hier aandacht aan besteden. Zie voor de volledige selectie de literatuurlijst.

## 1.8 Definitie belangrijkste concepten

### **Humanistische voorbeeldfiguur**

Een ‘humanistische voorbeeldfiguur’ is een persoon die in zijn of haar leven en werk humanistische waarden belichaamt (Alma & Smaling, 2010, p.120).

### **Humanistische waarden**

De waarden die in academische teksten over het humanisme en door vooraanstaande humanistische organisaties als humanistisch aangeduid worden (zie hoofdstuk 2).

### **Ras, zwart, wit**

Binnen dit onderzoek wordt ‘ras’ (en de aanduidingen van geracialiseerde groepen ‘zwart’ en ‘wit’), in navolging van (o.a.) Omi en Winant (2014) niet gezien als een biologische realiteit, maar als een historisch, sociaal, politiek en cultureel geproduceerde sociale constructie die als sociale realiteit de symbolische en sociale ordening van de samenleving mede bepaalt “by referring to different types of human bodies” (Omi & Winant, 2014, p.110).

### **Racisme**

Onder ‘racisme’ wordt, in navolging van DiAngelo (2018) en Omi en Winant (2014) verstaan: normen en handelingen die op raciale betekenissen en identiteiten gebaseerde structuren van onderdrukking creëren of reproduceren, doorgaans in de vorm van (structurele) nadelen voor mensen van kleur en voordelen voor witte mensen.

## 2. Over ‘humanistische’ waarden

### 2.1 Inleiding

Het ontbreekt geenszins aan publicaties over humanisme, maar daarin wordt lang niet altijd helder gedefinieerd wat onder ‘humanisme’ verstaan moet worden. Diverse auteurs (Alma, 2005; Alma, 2008; Kunneman, 2005; Pinn, 2013; Schuhmann, 2015) merken expliciet op dat de complexiteit en verscheidenheid aan verschijningsvormen een precieze afbakening van humanisme lastig, zo niet onmogelijk maken. Dit gebrek aan vaste grenzen wordt gezien als een intrinsiek kenmerk; het humanisme kan nu eenmaal, zoals Alma en Smaling (2010) schrijven, geen afgebakende leer zijn: “Dat zou strijdig zijn met de open en dialogische aard van het humanisme” (p.247). Ook de ‘vader van het Nederlandse Humanisme’, Jaap van Praag, stelde al dat het humanisme geen “afgeronde antwoorden” kan bieden (Van Praag, 1978, p.230).

Tevens bestaan er verschillende concepten van humanisme, zo onderscheidt Kunneman (2005) enerzijds *expliciet* humanisme, oftewel “uitgewerkte en min of meer gesystematiseerde bestaansvisies, theorieën en levensbeschouwingen (...) die door de betrokkene(n) zelf als humanistisch worden aangeduid” (p.201).

En anderzijds *impliciet* humanisme, waarbij betrokkenen desgevraagd in staat zijn hun visie “onder verwijzing naar humanistische noties te expliciteren en rechtvaardigen” (p.202). Mensen kunnen dus humanist zijn zonder zich expliciet als humanist te identificeren.

Derkx (2010) spreekt over “inclusief humanisme” (p.46); humanisme als een open, dialogisch en tolerant referentiekader dat niet alleen *buiten* religieuze instellingen als kerken of moskeeën te vinden is, maar óók *erbinnen*. In Derkx’ optiek sluiten humanisme en theïsme elkaar dus niet per definitie uit.

Ondanks de enigszins poreuze grenzen bestaan er dus wel degelijk ideeën over de conceptuele afbakening van humanisme. Eerst zal worden stilgestaan (§2.2) bij kenmerken van humanisme. Vervolgens (§2.3) wordt het hoofdonderwerp van dit

hoofdstuk – humanistische waarden – behandeld. In de conclusie (§2.4) wordt uiteengezet welke humanistische waarden centraal zullen staan in dit onderzoek.

## **2.2 Kenmerken van humanisme**

### 2.2.1 Atheïstisch en ‘religieus’ humanisme

In tegenstelling tot Derkx’ visie vermelden met name Angelsaksische auteurs – zoals Law (2011) en Copson (2015) – vaak uitdrukkelijk dat humanisme een ‘seculier karakter’ heeft, of van oudsher had. Anderen benadrukken vooral dat humanisme uitgaat van de natuurlijke – en dus niet bovennatuurlijke – wereld. Waar godsdiensten uitgaan van verticale transcendentie – het hogere bevindt zich niet op deze wereld – spreken humanisten, als ze er überhaupt over spreken, liever over “horizontale transcendentie” (Kunneman, 2005, p.72), waarin mensen zichzelf overstijgen door zich onderdeel te voelen van (het grotere verhaal van) de mensheid, in dialoog met anderen, en door zichzelf te ontwikkelen in de richting van “volledige menselijkheid” (Alma & Smaling, 2010, p.246).

Er bestaan ook humanisten die zichzelf ‘religieus’ noemen, waarbij religie gezien wordt als “een natuurlijke, menselijke beleving, zonder enige verwijzing naar openbaring en godsgeloof” (Van Praag, 1978, p.34). Met name in Amerika – mogelijk vanwege de grote invloed van het christendom – profileert het humanisme zich sterk als niet-theïstisch, al stelt Kuijman (2004) dat ook het Nederlandse HV decennialang weinig openstond voor religieus humanisme en spiritualiteit. Andersom benadrukt ook een Amerikaanse humanist als Pinn (2017) dat religie niet hetzelfde is als theïsme, en niet noodzakelijk bovennatuurlijke zaken impliceert.

### 2.2.2 Definities van humanisme

Kijken we naar definities van humanisme, dan valt op dat de meeste ervan religieuze vormen van humanisme niet uitsluiten. Allereerst die van Van Praag (1978), volgens Kuijman (2004) zelf een religieus humanist:

“een levensovertuiging, gekenmerkt door het pogen leven en wereld te verstaan en erin te handelen met een uitsluitend beroep op menselijke vermogens en gericht op ieders zelfbestemming in een gezamenlijk menszijn” (p.78).

Het HV hanteert een vrij summiere definitie:

“een levensbeschouwing die uitgaat van de waardigheid van mensen en haar inspiratie vindt in menselijke vermogens” (Humanistisch Verbond, 2010).

De AHA is iets uitgebreider:

“Humanism is a progressive philosophy of life that, without supernaturalism, affirms our ability and responsibility to lead ethical lives of personal fulfillment that aspire to the greater good of humanity” (American Humanist Association, 2003).

De Amerikaanse filosoof Lamont (1997) houdt het in zijn standaardwerk *The Philosophy of Humanism* bij:

“a philosophy of joyous service for the greater good of all humanity in this natural world and advocating the methods of reason, science and democracy” (p.13).

En als laatste, de vrij uitgebreide ‘minimumdefinitie’ van de IHEU, de internationale humanistische koepelorganisatie:

Humanism is a democratic and ethical life stance that affirms that human beings have the right and responsibility to give meaning and shape to their own lives. Humanism stands for the building of a more humane society through an ethics based on human and other natural values in a spirit of reason and free inquiry through human capabilities. Humanism is not theistic, and it does not accept supernatural views of reality. (International Humanist and Ethical Union, 2002)

Deze definities doen uitspraken over wat humanisme *is* (een ‘levensbeschouwing’ lijkt de lading te dekken), wat humanisme *doet* (“the building of a more humane society” bijvoorbeeld), en *waarom* het dat doet (op welke ideeën en waarden het zich baseert).

### 2.2.3 Humanistische ideeën

Hoewel dit onderzoek zich concentreert op humanistische *waarden*, kan het geen kwaad kort stil te staan bij humanistische *ideeën*, omdat waarden (wat normatief gezien nastrevenswaardig wordt geacht (Klukhohn, 1951; Mayton, Ball-Rokeach & Loges, 1994; Schwartz, 1992)) vaak samenhangen met of voortkomen uit ideeën over hoe de wereld *is*.

Van Praags (1978) beschrijving van de kern-ideeën (“postulaten”) die volgens hem ten grondslag liggen aan alle humanistische uitingen illustreert deze samenhang:

“Omtrent de mensen kan gezegd worden, dat men ze in het humanisme natuurlijkheid, verbondenheid, gelijkheid, vrijheid en redelijkheid toekent; de wereld wordt ervaarbaar, bestaand, volledig, toevallig en dynamisch geacht” (Van Praag, 1978, p. 85).

Het humanisme stelt de mens centraal, als natuurlijk (en eindelijk) onderdeel van een natuurlijke (dus niet *geschapen*) wereld; het gaat uit van de verbondenheid tussen wereld en mens, en tussen mensen onderling; van een fundamentele gelijkwaardigheid van mensen; van een (beperkte) vrijheid, die mensen de mogelijkheid geeft hun leven en de wereld tot op zekere hoogte vorm te geven, op basis van hun vermogen tot rede; gepaard met een fundamentele *verantwoordelijkheid*; voor de wereld, de (mede)mens, het waarborgen van ieders gelijkwaardigheid en vrijheid én voor het vormgeven van het eigen leven.

Het onderscheid tussen humanistische ideeën en waarden is niet altijd precies vast te stellen, maar zeker is dat het humanisme gepaard gaat met een bepaalde *ethische* houding, oftewel ideeën over hoe een mens in de wereld *zou moeten staan en zou moeten handelen*, waarmee bepaalde waarden verbonden zijn. Welke waarden, daarover gaat de volgende paragraaf.

## 2.3 Humanistische waarden

### 2.3.1 Inleiding

In teksten over humanisme is regelmatig sprake van ‘humanistische waarden’.

Bijvoorbeeld:

“de belangrijkste waarden van het hedendaagse humanisme, autonomie en tolerantie” (Alma, 2005, p.352);

“humanistische waarden als autonomie, vrijheid, menselijke waardigheid, gelijkwaardigheid en respect” (Alma, 2008, p.310);

“the main values of humanism, namely justice, equality, freedom of speech, and tolerance” (Ljamai, 2015, p.161);

en “een kleine basislaag van waarden waar niet aan te tornen valt (vrijheid en mensenrechten)” (Vanheste, 2007, p.72).

Lang niet altijd wordt uitgelegd wat deze zogenoemde ‘humanistische waarden’ inhouden – vaak lijkt de auteur de betekenis ervan als algemeen bekend te beschouwen – of wat ze specifiek *humanistisch* maakt. Copson (2015) merkt op dat veel waarden die geassocieerd worden met humanisme ook nageleefd kunnen worden door religieuze mensen, wat ook Derkx’ (2010, 2013) inclusieve humanisme impliceert.

Volgens Derkx (2013) bestaat het humanisme uit vier pijlers, waarvan er drie ethisch of op zijn minst normatief zijn (p.55). Zijn niet-normatieve pijler is de constatering dat binnen het humanisme iedere levensbeschouwing, inclusief religieuze varianten, beschouwd wordt als een product van contextgebonden mensenwerk – waar ondanks Derkx’ bewering dat dit een niet-normatieve uitspraak is, al echo’s in doorklinken van normatieve concepten als persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid.

Derkx’ eerste kenmerkende normatieve pijler van het humanisme is:

“all human beings ought to regard and treat each other as equals, with human dignity” (Derkx, 2013, p.51).

Hierin besloten liggen – naast universele menselijke (gelijk)waardigheid – volgens Derkx de waarden individuele vrijheid, zelfdeterminatie en persoonlijke verantwoordelijkheid – en daarmee het idee dat ieder mens zelf het beste is gepositioneerd om zijn leven vorm te geven. Deze pijler valt volgens Derkx samen Todorovs (2002) begrip “Universaliteit van het zij” (Todorov, 2004, p.65).

De tweede normatieve pijler ontleent Derkx direct aan Todorov, de “Autonomie van het ‘ik’” (Todorov, 2004, 65). Dit is het idee van autonomie als positieve vrijheid; wat

een mens *behoort te doen* met zijn vrijheid, namelijk streven naar (zelf)ontwikkeling. Derkx formuleert dit idee als volgt:

“one should consciously create the form and content of life, choose purposes and seriously try to achieve them, and one should use one’s freedom to develop one’s personal capacities and talents” (Derkx, 2013, p.52)

Derkx’ derde en laatste, ook aan Todorov ontleende, normatieve pijler is de “finaliteit van het jĳ” (Todorov, 2004, p.54). Dit betekent dat een mens een ander mens tot het hoogste doel (en dus nooit tot middel) van zijn handelen maakt, wat vertaalt in een “persoonlijke liefde voor specifieke, kwetsbare, unieke en onvervangbare personen” (Derkx, 2013, p.54). In Alma en Smaling (2010) omschrijft Derkx dit als “aandacht voor concrete mensen in historische situaties” (p.48).

### 2.3.2 De humanistische kernwaarden

Dit onderzoek baseert zich op de waarden die in geselecteerde academische teksten over humanisme en beginselverklaringen van humanistische organisaties als *meest kenmerkend* beschouwd worden voor humanisme, namelijk de waarden vrijheid (of autonomie), verantwoordelijkheid, menselijke (gelijk)waardigheid, zelfontwikkeling, dialoog en kritiek. Deze humanistische kernwaarden worden nu besproken, elders (§2.3.2.6 en §2.4) wordt kort stilgestaan bij andere mogelijke humanistische waarden.

#### 2.3.2.1 Vrijheid & verantwoordelijkheid

Volgens humanisten beschikt de mens over een zekere mate van vrijheid, die menselijke autonomie faciliteert, en gepaard gaat met verantwoordelijkheid. Deze onlosmakelijke verbinding van vrijheid en verantwoordelijkheid komt in vrijwel alle teksten over het humanisme terug (Alma, 2008; American Humanist Association, 2003; Derkx, 2013; Humanistisch Verbond, 2010; International Humanist and Ethical Union, 2002; Lamont, 1997; Law, 2011; Pinn, 2013; Van Praag, 1978; Todorov, 2004; Vanheste, 2007) en ook bij Kunneman (2005) en Copson (2015) is dit normatieve begrippenpaar weliswaar impliciet, maar toch bijzonder sterk aanwezig – in de vorm van het belang van (en dus ook de vrijheid tót) ontwikkeling, en daarmee op “het nemen van verantwoordelijkheid



voor je eigen leven” (Kunneman, 2005, p.231). Hoewel humanisten doordrongen zijn van het feit dat de menselijke vrijheid beperkt is – door biologie, economie, geografie en andere mensoverstijgende krachten, met als belangrijkste de dood – blijft er altijd speelruimte over om het eigen bestaan tot op zekere hoogte vorm te geven. En daarmee, *de verantwoordelijkheid* om dat te doen.

Diverse auteurs (Derkx, 2013; Kunneman, 2005; Vanheste, 2007; en vooral Dohmen 2005, 2010a, 2010b) benadrukken dat ieder mens een vorm van (humanistische) levenskunst moet beoefenen, om zijn persoonlijke vrijheid verantwoordelijk te gebruiken – ten behoeve van de zorg voor zichzelf, anderen, de samenleving en de eigen ontwikkeling. Zoals Dohmen (2005) schrijft: “Levenskunst is opvoeding tot graduele verantwoordelijkheid in concrete vrijheidspraktijken” (p.378).

#### *2.3.2.2 Universele (gelijk)waardigheid*

De derde humanistische waarde die steeds terugkomt (Alma, 2008; American Humanist Association, 2003; Copson, 2015; Derkx, 2013; Duyndam, 2005; Humanistisch Verbond, 2010; International Humanist and Ethical Union, 2002; Kunneman, 2005; Van Praag, 1978; Vanheste, 2007) is universele menselijke (gelijk)waardigheid. De verwoording verschilt (‘waardigheid’/‘gelijkwaardigheid’/‘gelijkheid’), maar de betekenis komt steeds neer op wat Kunneman (2005) omschrijft als: “alle mensen gelden als gelijkwaardig en dienen als waardevol persoon tegemoet getreden te worden” (p.203). Deze waarde komt voor uit besef dat alle mensen een “fundamentele verwantschap” (Van Praag, 1978, p.92) delen als leden van de menselijke soort, waar – zoals Kunneman en Suransky (2011) schrijven – ook het idee van een kosmopolitische wereldgemeenschap mee samenhangt.

#### *2.3.2.3 Zelfontwikkeling*

De vierde humanistische kernwaarde kwam al naar voren in het concept ‘levenskunst’, namelijk de specifieke combinatie van vrijheid en verantwoordelijkheid die zich uit als de noodzaak tot bewuste (morele) zelfontwikkeling; ook een van Derkx’ (2013) pijlers. Het belang dat humanisme hecht aan bewuste zelfontwikkeling, en vooral aan *morele* ontwikkeling, wordt breed onderkend (Alma & Smaling, 2010; Copson, 2015; Dohmen,

2005, 2010a, 2010b; Kunneman, 2005; Lamont, 1997; Pinn, 2013; Van Praag, 1978; Vanheste, 2007). Uit het besef van de menselijke eindigheid concludeert het humanisme dat ieder mens de verplichting heeft “je menselijkheid en je mogelijkheden ten volle te ontplooien, als individu en als lid van de samenleving” (Vanheste, 2007, p.95). Volgens humanisten moeten mensen levenslang streven naar “volledige menswording” (Van Praag, 1978, p.240); de ontwikkeling van alle mogelijkheden die ons ter beschikking staan, zowel intellectueel, moreel als sociaal, door de bewuste vormgeving van onze keuzes, identiteit en karakter. Deze verantwoordelijkheid tot zelfontwikkeling betekent ook dat mensen, zowel individueel als collectief, de confrontatie met hun onvolkomenheden – in de vorm van morele dilemma’s – niet mogen ontlopen; wat Van Praag (1978) “het kiezen van de keuze” noemt (p.121). Ook een humanistische notie als authenticiteit is verbonden met zelfontwikkeling – het idee dat je meer kunt ‘worden wie je bent’ en daarmee ‘authentieker’ gaat leven (Dohmen, 2010a).

#### 2.3.2.4 *Dialog*

Diverse auteurs (Alma, 2008; Alma & Smaling, 2010; Derkx, 2013; Dohmen, 2010a; Kunneman, 2005) noemen dialoog kenmerkend voor het humanisme. Kunneman (2005) omschrijft het als “het voortgaande gesprek met en het leren van anderen als een centraal medium van culturele vorming en individuele ontplooiing” (p.205). Binnen dialoog komen andere humanistische elementen – zoals openheid, aandacht en waardering voor diversiteit, zelfontwikkeling en fundamentele gelijkwaardigheid – samen, maar de specifieke nadruk op het (mogelijk maken van) samen *spreken* maakt het een onderscheidend concept. Kunneman schrijft, in navolging van Habermas:

“de fundamentele gelijkwaardigheid van alle mensen is uiteindelijk geworteld in de gelijkwaardigheid van mensen als sprekende subjecten”  
(Kunneman, 2005, p.205)

Dialoog lijkt uitlegbaar als de oproep om de andere humanistische waarden in praktijk te brengen in directe interactie met een ander, of breder gezien, met de cultuur. Omdat dialoog een gedragsvoorschrift inhoudt, lijkt het gerechtvaardigd het een humanistische waarde te noemen.

### 2.3.2.5 Kritiek

Direct verwant aan dialoog, en daar door Kunneman (2005) ook in één adem mee genoemd, is kritiek of zelfkritiek. Volgens Vanheste (2007) is het (volgens hem) ‘westerse’ vermogen tot zelfkritiek zelfs een van de grote resultaten van de humanistische traditie. Ook Alma (2008) en Pinn (2013) beschrijven specifiek *zelfkritiek* als bijzonder kenmerk van humanisme. Dat dit ‘zelf’ breder is dan het individu, blijkt al uit Vanhestes koppeling met het Westen – het gaat ook om het bekritisieren van de (eigen) cultuur. Ook Van Praag (1978) stelt dat humanisten *zelf* voor kritiek en verandering vatbaar zijn, maar ziet ook het humanisme zelf als een kritische kracht, tegelijkertijd een product van en kritiek óp een maatschappij “waarin de mens zowel ontdekt als verloochend wordt” (p.127). Kunneman (2005) schetst dit als een “dubbele druk” (p.79) – van enerzijds de normaliteit en de daarmee verbonden belangen, en anderzijds van de in culturele tradities (inclusief humanisme) als transcendent beschouwde waarden – waartegen een kritisch humanisme tegenwicht moet bieden.

Said (2004), die door Kunneman wordt aangehaald, plaatst humanisme en kritiek zelfs op één directe lijn; humanisme is volgens Said een op de eigen cultuur gerichte kritische blik die nooit afgewend dient te worden, om kritisch zelfbegrip mogelijk te maken en intellectueel ‘verzet’ te bieden; door middel van kritiek:

“as a form of democratic freedom and as a continuous practice of questioning and accumulating knowledge that is open to, rather than in denial of, the constituent historical realities” (Said, 2004, p.47).

Kritiek is volgens Said zowel de basis als het doel van humanisme:

“to make more things available to critical scrutiny as the product of human labor, human energies for emancipation and enlightenment, and, just as importantly, human misreadings and misinterpretations of the collective past and present” (Said, 2004, p.22).

Het humanisme moet blijven hameren op de menselijke invloed op (de totstandkoming van) de huidige situatie, waarmee Said in feite pleit voor het nooit uit het oog verliezen van menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid als de bouwstenen van de cultuur, én van alle misstanden daarbinnen.

Duyndam (2005) ondersteunt dit idee van kritiek als humanistische kernwaarde; hij omschrijft de “oorspronkelijke vorm” van humanisme als een “kritische en vernieuwende beweging”, oftewel een vorm van “teruggeven van iets dat verloren is gegaan, in onbruik of vergetelheid is geraakt” (Duyndam, 2005, p.163). Zo gaven het Renaissancehumanisme en het Verlichtingshumanisme de cultuur respectievelijk zijn klassieke bronnen en de mens zijn vermogen om zelf te denken terug, beide zaken die de mens en de cultuur *reeds toebehoorden*. Op eenzelfde manier behoren volgens Duyndam “vanuit een humanistisch oogpunt, zaken als vrijheid, menselijke waardigheid en het vermogen tot zelf denken de mens rechtens toe, of zij nu ooit historisch gerealiseerd zijn – en in welke mate – of niet” (Duyndam, 2005, p.164). Kritiek als humanistische kernwaarde zorgt ervoor dat de cultuur waarvan het humanisme – als contextgebonden mensenwerk – deel uitmaakt, niet buiten schot blijft (zoals in de vroegere koloniale tweedeling van ‘barbaren’ en ‘verlichters’), maar expliciet als veranderbaar onderdeel van de wereld wordt bestempeld. Inclusief het humanisme zelf, zoals Said schrijft: “to be critical of humanism in the name of humanism” (Said, 2005, p.10).

#### 2.3.2.6 Andere waarden

Er worden nog allerlei andere waarden ‘humanistisch’ genoemd, maar voor het grootste deel daarvan geldt dat ze al gedekt worden door vrijheid, verantwoordelijkheid, menselijke (gelijk)waardigheid, zelfontwikkeling, dialoog en kritiek. Waarden als respect, tolerantie, solidariteit, gemeenschapszin of rechtvaardigheid zijn bijvoorbeeld allemaal uitlegbaar als een combinatie van (vooral) menselijke (gelijk)waardigheid en verantwoordelijkheid. Inhoudelijk lijken er met bovengenoemde selectie geen belangrijke humanistische waarden te missen.

## 2.4 Conclusie

Ondanks de verscheidenheid van het humanisme blijkt het mogelijk de eerste deelvraag van dit onderzoek (*Wat zijn humanistische waarden?*) te beantwoorden. De humanistische kernwaarden zijn:

- vrijheid;
- verantwoordelijkheid;
- menselijke (gelijk)waardigheid;
- zelfontwikkeling;
- dialoog;
- kritiek.

De humanistische kernwaarde *vrijheid* staat voor de menselijke speelruimte, de kans die het leven biedt aan ieder mens om (tot op zekere, per persoon verschillende hoogte) zijn bestaan zelf vorm te geven. Dit is zowel een feitelijke interpretatie van de menselijke situatie als een waarde, omdat er voor humanisten uit volgt dat alle mensen *recht hebben* op deze menselijke vrijheid, en dat zij er – in hun daden en beslissingen – verantwoordelijk gebruik van moeten maken; er is geen hogere autoriteit dan de mens zelf.

Hieruit volgt de humanistische kernwaarde *verantwoordelijkheid*; de mens is de enige die verantwoordelijkheid *kan* nemen, en daarom *moet* hij dat ook. De mens is verantwoordelijk voor zichzelf, zijn eigen zelfontwikkeling (en die van anderen), voor anderen (zoals achtergestelde groepen), de samenleving (die (in)gericht moet zijn op zo veel mogelijk ontwikkeling voor alle mensen) en de natuur, waar mensen als natuurlijke wezens onderdeel van vormen. Het humanisme is kosmopolitisch; de humanistische verantwoordelijkheid strekt ook uit tot (de situatie van) mensen in andere landen.

De derde humanistische kernwaarde is *universele (gelijk)waardigheid*, waarover alle mensen beschikken; wat hen recht geeft op *gelijkwaardige behandeling*. De mensenrechten zijn de consequentie van deze waarde. Humanisten zijn zich bewust van de enorme ongelijkheden tussen landen en binnen samenlevingen, maar stellen zichzelf desalniettemin de opgave het gevecht aan te gaan met ongelijkheid en onrechtvaardigheid waar ook ter wereld.

De vierde humanistische kernwaarde, en essentieel onderdeel van de menselijke verantwoordelijkheid, is *zelfontwikkeling*. Als sterfelijke wezens hebben we maar één kans om een zo goed mogelijk leven te leiden, die we dus *moeten* grijpen. Dit betekent door zelfonderzoek ontdekken wie we zijn, waar onze talenten liggen en die ontwikkelen, maar ook werken aan *morele* zelfontwikkeling, door de confrontatie aan te gaan met onze slechte(re) kanten. Onze zelfontwikkeling dient volgens het humanisme richting een moreel beter leven te bewegen, en daarmee naar het nemen van (grotere) verantwoordelijkheid. Alle mensen hebben zelfontwikkeling als recht én plicht, wat dus enerzijds gefaciliteerd moet worden (wereldwijd) en waar mensen anderzijds op aangesproken kunnen worden.

In de vijfde humanistische kernwaarde, *dialog*, komen alle andere waarden samen, maar de specifieke nadruk op intermenselijke, gelijkwaardige communicatie maakt het een waarde op zich. De mens dient zich als met anderen verbonden wezen met hen te verhouden om te komen tot de best mogelijke wereld. Dit betekent zo vrij mogelijk en op gelijkwaardige basis met elkaar spreken. Dialoog maakt (culturele) zelfontwikkeling mogelijk; mensen kunnen door dialoog van elkaar leren, en een cultuur kan leren van maatschappelijke dialoog.

Verwant met dialoog, omdat het ook over spreken gaat, is de zesde en laatste humanistische kernwaarde: *kritiek*. Ook hierin komen de andere waarden samen – kritiek impliceert vrijheid, is een verantwoordelijkheid, kan bijdragen aan (maatschappelijke) zelfontwikkeling, en is onderdeel van (maatschappelijke) dialoog. Kritiek uitoefenen betekent anderen aanspreken op het naleven van de overige humanistische waarden. Ook zelfkritiek maakt hier deel van uit, zowel voor individu, samenleving als cultuur.

Uiteindelijk blijven aanvullingen mogelijk, maar voor dit onderzoek vormen deze zes kernwaarden een werkbare selectie. Nu is het tijd om te bekijken in hoeverre deze waarden aanwezig zijn in het werk van James Baldwin.

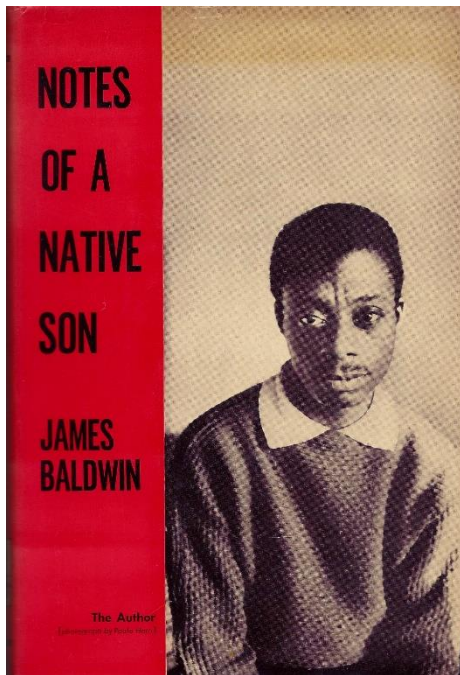
## 3. Resultaten: James Baldwins humanistische waarden

### 3.1 Inleiding

James Baldwin (1924-1987) groeide op in armoede, in wat hij zelf “the Harlem Ghetto” noemde, waar hij dagelijks geconfronteerd werd met raciale segregatie en de onrechtvaardigheid van de witte overheersing. (Baldwin, 1998, p.42). Bij Baldwin leidde deze gesitueerdheid tot diep inzicht in “the ways in which “whiteness” and “blackness” are noticed (or not noticed)”, oftewel raciaal bewustzijn (Balfour, 2017, p.20). Dergelijk bewustzijn zag Baldwin als een vereiste voor het bestrijden van raciaal onrecht; reden waarom hij zelf met zijn essays het raciale zelfbewustzijn van lezers trachtte te vergroten (Balfour, 2001, p.375).

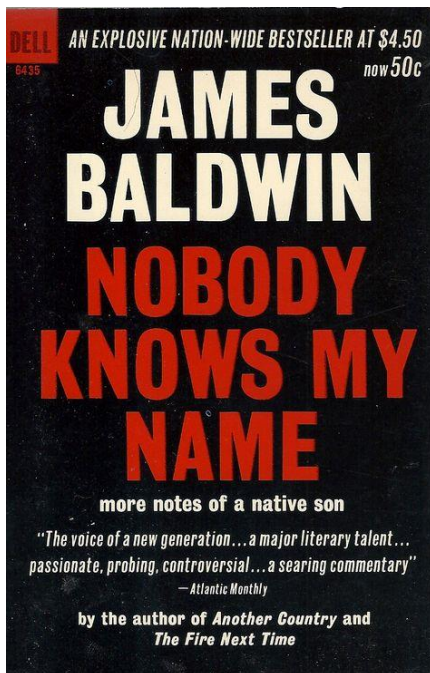
De essays die in dit hoofdstuk worden geanalyseerd publiceerde Baldwin tussen 1955 en 1984. Paragraaf 3.2 introduceert de verschillende essaybundels, waarna §3.3-8 beschrijven in hoeverre er in Baldwins werk sprake is van de humanistische kernwaarden. De slotparagraaf (§3.9) beantwoordt de tweede deelvraag van dit onderzoek.

### 3.2 Baldwins werk



#### *Notes of a Native Son* (1955)

De essays in Baldwin's non-fictiedebuut (na zijn fictiedebuut in 1953) gaan vooral over de invloed van ras en racisme op menselijke verhoudingen, en in het bijzonder over de verhouding tussen wit en zwart in Amerika. Het boek bevat enkele beroemde essays: Baldwins kritieken van de romans *Uncle Tom's Cabin* ('Everybody's Protest Novel') en Richard Wrights <sup>3</sup>*Native Son* ('Many Thousands Gone'), het autobiografische titelessay 'Notes of a Native Son' en 'Stranger in the Village', over Baldwins tijd als enige zwarte persoon in een Zwitsers bergdorp.

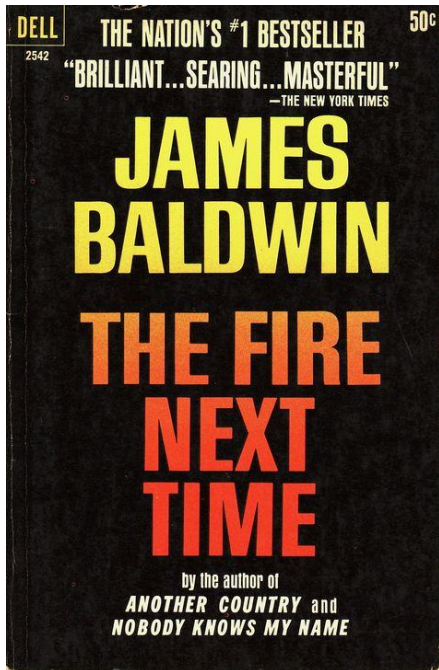


#### *Nobody Knows My Name* (1961)

In zijn tweede bundel verdiept Baldwin zich in zijn afkomst – als bewoner van Harlem ('Fifth Avenue, Uptown', 'East River, Downtown'), afstammeling van Zuidelijke zwarten ('A Letter from the South'), Amerikaan ('The Discovery of What It Means to be an American', 'In Search of a Majority') én als schrijver ('Notes for a Hypothetical Novel', 'Alas, Poor Richard' (over Richard Wright)) – en verbindt hij zijn eigen ervaringen met de bredere maatschappij. In 'A Fly in Buttermilk' en 'Faulkner and Desegregation') zoomt hij bovendien expliciet in op (het debat over) de segregatie van zwart en wit.

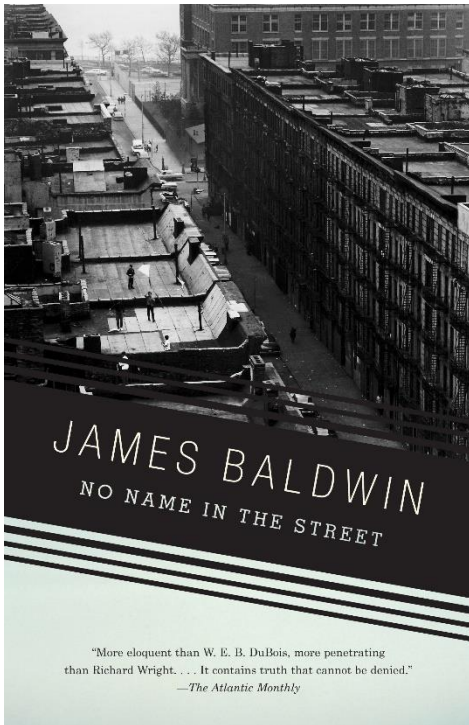
<sup>3</sup> De Amerikaanse zwarte schrijver Richard Wright (1908-1960) was voor Baldwin in eerste instantie een voorbeeldfiguur, maar door de kritische essays over Wright in Baldwins debuut raakten ze gebrouilleerd.





### *The Fire Next Time* (1963)

Baldwins beroemdste werk (Porter, 1996, in Bloom, 2007) bestaat uit een kort ('My Dungeon Shook') en een lang essay ('Down at the Cross'). Het eerste is een brief van Baldwin aan zijn neef, ook James geheten, waarin hij hem uitlegt hoe (negatief) wit Amerika hem – als zwarte jongeman – beziet en hoe hij daarmee om moet gaan. In het tweede deel beschrijft Baldwin de crisis die volgens hem woedt tussen wit en zwart, en wat er nodig is om die te boven te komen. *The Fire Next Time* betekende Baldwins doorbraak naar een groot publiek (Francis, 2014).



### *No Name in the Street* (1972)

Tussen de publicatie van *The Fire Next Time* en dit boek werden drie goede bekenden van Baldwin vermoord: Medgar Evers (1963), Malcolm X (1965) en Martin Luther King (1968). Dat Baldwins toon in dit boek – één lang essay in twee delen – somberder, bitterder, kwader, verdrietiger en soms wanhopiger klinkt, hoeft dan ook niet te verbazen. Toch was die toon – alsook Baldwins weigering om de Black Panthers<sup>4</sup> te veroordelen – volgens critici een illustratie van Baldwins 'radicalisatie'; van het verdringen van de kunstenaar door de activist, of de

<sup>4</sup> De in 1966 opgerichte Black Panther Party for Self-Defense (in 1968 afgekort tot Black Panther Party (BPP)) was een anti-imperialistische politieke organisatie die opkwam voor de rechten en veiligheid van zwarte burgers in Amerika, door buurtwerk, gratis ontbijt voor zwarte kinderen, én door gewapende zelfverdediging tegen de politie, waardoor ze gevreesd en – door onder meer de FBI – hard aangepakt werden. In de jaren zeventig viel de BPP uiteen, om uiteindelijk in 1982 te worden opgeheven (Bloom & Martin, 2013).

‘derdewereldmarxist’ zoals Lyne (2010) betoogt. Volgens Field (2015) neemt Baldwin hier vooral een breder perspectief in, bijvoorbeeld door expliciete aandacht voor kolonialisme. Juist omdat Baldwins werk tussen 1963 en 1973 steeds negatiever wordt beoordeeld (Francis, 2014), is – voor een zo volledig mogelijk beeld – ook dit latere werk onderdeel van dit onderzoek.

### 3.3 Baldwins (on)vrijheid

#### 3.3.1 Inleiding

Vrijheid is een kernbegrip voor James Baldwin, wat blijkt uit het feit dat de woorden ‘freedom’ (88) en ‘free’ (119) veelvuldig voorkomen in zijn verzamelde essays (Baldwin, 1998). Baldwin zag zichzelf als een Amerikaanse schrijver, en de door hem opgemerkte discrepantie tussen Amerika’s zelfbeeld als ‘*land of the free*’ en de onvrijheid die hij dagelijks om zich heen zag was een van zijn belangrijkste onderwerpen. De volgende subparagraaf behandelt deze door Baldwin opgemerkte onvrijheid.

#### 3.3.2 Onvrijheid

Wat opvalt bij het lezen van Baldwins werk gericht op humanistische waarden, is dat Baldwin vaak juist het ontbreken ervan benadrukt. Het idee dat Amerika een vrij land is, is volgens Baldwin bijvoorbeeld een gotspe; de situatie in Amerika benadert echte vrijheid niet eens:

Human freedom is a complex, difficult – and private – thing. If we can liken life, for a moment, to a furnace, then freedom is the fire which burns away illusion. Any honest examination of the national life proves how far we are from the standard of human freedom with which we began. (Baldwin, 1998, p.208)

Toen Baldwin dit schreef (1961) heerste in het zuiden van de VS nog altijd Jim Crow<sup>5</sup>; onder meer scholen, openbaar vervoer, ziekenhuizen, restaurants, kerkhoven en toiletten waren raciaal gesegregeerd. De bewegingsvrijheid van zwarte mensen was dus wettelijk beperkt (witte mensen hadden *letterlijk* altijd voorrang), net zoals bepaalde beroepen voor

---

<sup>5</sup> Jim Crow was de benaming (vernoemd naar een karikaturaal zwart personage uit een liedje) voor een raciaal kastesysteem in (vooral) de zuidelijke en grensstaten van Amerika, van 1877 tot midden jaren zestig, waarin zwarte mensen – door zowel geschreven als ongeschreven regels – tot tweedeklas burgers werden verklaard. Dit gebeurde door onder het mom van “separate but equal” gescheiden (en voor zwarten inferieure) voorzieningen, door zwarte Amerikanen hun stemrecht te ontnemen, en door alle situaties waarin een zwart mens als gelijkwaardig of bovengesteld aan een wit mens gezien zou kunnen worden – bijvoorbeeld als jurylid in de rechtbank, tijdens een kaart- of damspelletje of in het huwelijk – onmogelijk te maken en/of te bestraffen. Jim Crow hield ook een bepaalde etiquette in, waarin zwarte mensen vanzelfsprekend als minderwaardig werden gezien en zich ook zo dienden te gedragen (Pilgrim, 2015).

hen uitgesloten waren. Maar volgens Baldwin was naar het noorden verhuizen zeker geen garantie voor verbetering:

I tried to explain what has happened, unfailingly, whenever a significant body of Negroes move North. They do not escape Jim Crow: they merely encounter another, not less-deadly variety. They do not move to Chicago, they move to the South Side; they do not move to New York, they move to Harlem. (Baldwin, 1998, p.177)

Zwarte Amerikanen zijn aangewezen op wat Baldwin meermaals aanduidt als ‘the ghetto’, zoals zijn eigen Harlem, en die woonsituatie beperkt volgens Baldwin hun vrijheid, omdat de huren er hoger zijn, de voorzieningen en woningen slechter, maar vooral doordat ze er vastzitten; in andere buurten zijn ze niet welkom. Ieders vrijheid is volgens Baldwin afhankelijk van omstandigheden – *gesitueerd* – maar de omstandigheden van zwarte mensen komen neer op een serieuze – volgens Baldwin door de witte wereld moedwillig in stand gehouden – inperking van hun mogelijkheden. Met hulp van de politie in Harlem:

“They represent the force of the white world, and that world’s real intentions are, simply, for that world’s criminal profit and ease, to keep the black man corraled up here, in his place” (Baldwin, 1998, p.176).

In zijn brief aan zijn neefje schetst Baldwin de onvrijheid voor zwarte mensen in Amerika glashelder:

Wherever you have turned, James, in your short time on this earth, you have been told where you could go and what you could do (and how you could do it) and where you could live and whom you could marry. (Baldwin, 1998, p.293)

Voorgaande citaten komen uit Baldwins eerste bundels, de ‘vroegere Baldwin’; de ‘latere Baldwin’ schrijft:

Blacks have never been free in this country, never was it intended that they should be free, and the spectre of so dreadful a freedom – the idea of a license so bloody and abandoned – conjures up another, unimaginable country, a country in which no decent, God-fearing white man or woman can live. A civilized country is, by definition, a country dominated by whites, in which

the blacks clearly know their place. This is really the way the generality of white Americans feel. (Baldwin, 1998, p.463)

Baldwins boodschap in 1972 – zwarte mensen zijn niet vrij – verschilt niet wezenlijk, hoogstens lijkt zijn toon hier wat sarcastischer. Een verschil is wel dat zwarte mensen intussen volgens de wet wel degelijk ‘vrij’ waren (segregatie was in 1965 afgeschaft), waardoor Baldwins (herhaalde) boodschap van zwarte onvrijheid mogelijk minder welwillend werd ontvangen dan voorheen.

Behalve de witte meerderheid was ook het christelijk geloof volgens Baldwin een belangrijke sta-in-de-weg voor de vrijheid van zijn zwarte gemeenschapsgenoten, omdat het collectieve actie tegen onrecht ontmoedigde door gelovigen voor te spiegelen dat in het hiernamaals met de kwade (witte) krachten afgerekend zal worden. Zulk geloof, dat mensen klein houdt, heeft voor Baldwin geen bestaansrecht:

whoever wishes to become a truly moral human being (and let us not ask whether or not this is possible; I think we must *believe* that it is possible) must first divorce himself from all the prohibitions, crimes, and hypocrisies of the Christian church. If the concept of God has any validity or any use, it can only be to make us larger, freer, and more loving. If God cannot do this, then it is time we got rid of Him. (Baldwin, 1998, p.314)

### 3.3.3 Speelruimte

Toch blijft Baldwin steeds wijzen op de menselijke speelruimte, ook van zwarte mensen. Uiteindelijk moet een mens volgens hem zelf nadenken over zijn ervaringen, keuzes maken en handelen. Dat blijkt ook uit wat hij zijn neefje adviseert: “Take no one’s word for anything, including mine – but trust your experience” (Baldwin, 1998).

Ieder mens is vrij om zelf te oordelen, daarvan is Baldwin overtuigd:

“I think all theories are suspect, that the finest principles may have to be modified, or may even be pulverized by the demands of life, and that one must find, therefore, one’s own moral center” (Baldwin, 1998, p.9).

Voor wie niet zelf kiest, wordt gekozen, zeker als je zwart bent. Dus moet je zo veel mogelijk zelf de richting van je leven (willen) bepalen:

freedom is not something that anybody can be given; freedom is something people take and *people are as free as they want to be*. One hasn't got to have an enormous military machine in order to be unfree when it's simpler to be asleep, when it's simpler to be apathetic, when it's simpler, in fact, *not to want to be free*. (Baldwin, 1998, p.229 [mijn cursivering])

Baldwin benadrukt dus tegelijkertijd de *onvrijheid* van zwarte mensen, en de verantwoordelijkheid daarvoor van witte mensen, én hij beweert dat mensen zo vrij zijn *als ze zelf willen*. Dit is een typisch voorbeeld van de dialectische spanning in Baldwins werk, (ogenschijnlijke) tegenstellingen kunnen naast elkaar bestaan. Een mens *is* vrij, volgens Baldwin, máár die vrijheid is beperkt, en de mate van beperktheid verschilt. Baldwin illustreert dit met zijn eigen ervaringen met zijn speelruimte – én inzichten over de beperktheid daarvan:

I was icily determined (...) never to make my peace with the ghetto but to die and go to Hell before I would let any white man spit on me (...) And yet, of course, at the same time, I *was* being spat on and defined and described and limited, and could have been polished off with no effort whatever. (Baldwin, 1998, p.300-301)

Maar uiteindelijk gaat het er toch om vrij te *willen* zijn, wat niet veel voorkomt:

“I have met only a very few people – and most of these were not Americans – who had any real desire to be free. Freedom is hard to bear” (Baldwin, 1998, p.337).

In het nieuwe voorwoord uit 1984 voor zijn debuutbundel concludeert Baldwin dat er in de tussenliggende dertig jaar vooral veel *niet* veranderd is, maar wijst toch ook wederom op die persoonlijke speelruimte:

“I am what time, circumstance, history, have made of me, certainly, but I am, also, much more than that. So are we all” (Baldwin, 1998, p.810).

Zelfs voor de zogenaamd ‘radicale’ Baldwin is de wereld nog altijd een plek waarin mensen vrij zijn om hem te veranderen. Je zou zelfs kunnen zeggen dat hij de Black Panthers (in *No Name in the Street*) als voorbeeld geeft van mensen die dat proberen, door hun pogingen zwarte mensen te beschermen, voeden en scholen.

Baldwins vrijheid is zowel een soort natuurlijk basiskenmerk van de mens (de standaard van menselijke vrijheid waarmee we begonnen) als iets dat ieder mens actief moet willen en bevechten, wat volgens Baldwin een zware opgave is. Maar hoe zwaar vrijheid ook is, het is voor Baldwin altijd te verkiezen boven onvrijheid, die zeker niet alleen voorbehouden is aan zwarte mensen. De complexiteit van vrijheid in Amerika volgens Baldwin blijkt duidelijk uit twee van de laatste, verrassende zinnen uit de brief aan zijn neefje, waarin hij hem oproept om zijn witte landgenoten te ‘accepteren met liefde’ – “For these innocent people have no other hope” (Baldwin, 1998, p.294).

Uiteindelijk is het niet Baldwins zwarte 14-jarige neefje James – “set (...) down in a ghetto” (Baldwin, 1998, p.293) – dat bevrijd moet worden uit onvrijheid; het zijn de witte machthebbers zelf, die volgens Baldwin gevangen zittten in een geschiedenis die zij niet begrijpen. De belangrijkste les die Baldwin zijn neefje wil leren, is dat zwarte en witte vrijheid onlosmakelijk verbonden zijn:

“You know, and I know, that the country is celebrating one hundred years of freedom one hundred years too soon. We cannot be free until they are free” (Baldwin, 1998, p.295).

### **3.4 De menselijke verantwoordelijkheid**

#### 3.4.1 Inleiding

Ook bij Baldwin gaat vrijheid gepaard met verantwoordelijkheid; de mens draagt persoonlijke verantwoordelijkheid voor zijn keuzes en handelingen, voor de samenleving (en dus ook de medemens), en voor zijn eigen zelfontwikkeling. Dat verantwoordelijkheid voor Baldwin een belangrijke waarde is, blijkt ook uit hoe vaak hij de woorden ‘(ir)responsibility’ (61x) en ‘(ir)responsible’ (67x) gebruikt in zijn essays.

#### 3.4.2 Persoonlijke verantwoordelijkheid

De vrijheid waar ieder mens over beschikt gaat gepaard met de plicht hem goed te gebruiken, waarbij een mens zich volgens Baldwin niet kan beroepen op hogere autoriteiten dan zichzelf:

“What others did was their responsibility, for which they would answer when the judgment trumpet sounded. But what *I* did was *my* responsibility”  
(Baldwin, 1998, p.310).

Persoonlijke verantwoordelijkheid strekt zich bij Baldwin uit tot volgende generaties, omdat ons handelen consequenties heeft voor later:

One is responsible to life: It is the small beacon in that terrifying darkness from which we come and to which we shall return. One must negotiate this passage as nobly as possible, for the sake of those who are coming after us.  
(Baldwin, 1998, p.339)

De zinsnede “as nobly as possible” onderstreept dat het Baldwin om *morele* verantwoordelijkheid gaat; de mens is moreel verplicht zo goed mogelijk te leven.

### 3.4.3 Maatschappelijke verantwoordelijkheid

Ieder mens draagt volgens Baldwin verantwoordelijkheid voor de wereld (en de maatschappij) waarbinnen zijn leven zich afspeelt, een wereld die in Baldwins visie erom vraagt door ons – als mensheid, of als volk – (opnieuw) gemaakt te worden. Dat inrichten van de nieuwe wereld – wat Baldwin vergelijkt met de zorg voor een pasgeboren baby – begint volgens hem met het *accepteren* van verantwoordelijkheid:

“so long as we accept that our responsibility is to the newborn: the acceptance of responsibility contains the key to the necessarily evolving skill” (Baldwin, 1998, p.475).

Het probleem is alleen dat (witte) Amerikanen (persoonlijke én maatschappelijke) verantwoordelijkheid stelselmatig ontkennen of ontlopen; Amerika heeft volgens Baldwin een lange geschiedenis van morele ontwijking, vooral wat betreft de rassenkwestie:

“domestically, we take no responsibility for (and no pride in) what goes on in our country” (Baldwin, 1998, p.337)

“no one in America escapes its effects and everyone in America bears some responsibility for it” (over de rassenkwestie) (Baldwin, 1998, p.9)

Tegen het eind van zijn leven, in 1984, oordeelt Baldwin hard over zijn landgenoten:



“no promise was kept with me, nor can I counsel those coming after me, nor my global kinsmen, to believe a word uttered by my *morally bankrupt* and *desperately dishonest* countrymen” (Baldwin, 1998, p.813 [mijn cursivering])

Baldwin verwacht van Amerika – als meest vrije en rijke land ter wereld – extra verantwoordelijkheid, maar ziet de witte Amerikaan juist geen verantwoordelijkheid nemen, ook niet voor de geschiedenis van slavernij, uitbuiting en onderdrukking die voor die Amerikaanse rijkdom gezorgd heeft:

“that history for which he does not wish to pay, and from which, materially, he has profited so much” (Baldwin, 1998, p.724).

Baldwin spreekt ook de liberale gemeenschap aan op wat hij ziet als hun onverschilligheid over onrecht voor achtergestelde groepen – zoals politiegeweld. Hun gebrek aan ervaring met het leedvermaak dat politieagenten op zwarten botvieren vindt Baldwin geen excuus:

“they *had no right* not to know that; if they did not know that, they knew nothing and had no right to speak *as though they were responsible actors* in their society” (Baldwin, 1998, p.373 [mijn cursivering]).

Voor zwarte Amerikanen is Baldwin – vanwege hun moeilijker omstandigheden – milder, maar ook zij dienen verantwoordelijkheid te nemen. Een oude schoolvriend (een postbode), die onwetend blijkt over de burgerrechtenstrijd (waarbij zijn vrouw én dochter betrokken zijn), maakt Baldwin woedend:

“He seemed as little touched by the cataclysm (...) around him as he was by the mail he handled every day. I found this unbelievable” (Baldwin, 1998, p.363)

Baldwin spreekt – net zoals hij Martin Luther King zag doen – zijn medeburgers én de autoriteiten aan op hun persoonlijke morele verantwoordelijkheid voor de samenleving:

the majority for which everyone is seeking which must reassess and release us from our past and deal with the present and create standards worthy of what a man may be – this majority is you. No one else can do it. (Baldwin, 1998, p.221)

De toets voor de menselijke verantwoordelijkheid is voor Baldwin uiteindelijk universeel, namelijk:

“a devotion to the human being, his freedom and fulfillment; freedom which cannot be legislated, fulfillment which cannot be charted” (Baldwin, 1998, p.12).

#### 3.4.4 Verantwoordelijkheid als schrijver/intellectueel

Baldwin kent zijn eigen professie – schrijvers en intellectuelen – een bijzondere verantwoordelijkheid toe, namelijk waarheidsvinding: de schrijver moet met de kracht van onthulling zijn lezers (en medeburgers) meenemen op een reis naar een meer grenzeloze realiteit, vol complexiteit en ambiguïteit. De manier waarop de schrijver dat doet is “to examine attitudes, (...) go beneath the surface, (...) tap the source” (Baldwin, 1998, p.7):

Every society is really governed by hidden laws, by unspoken but profound assumptions on the part of the people, and ours is no exception. It is up to the American writer to find out what these laws and assumptions are. (Baldwin, 1998, p.142)

Door het publiekelijk onderzoeken van de eigen cultuur helpt de schrijver zijn land zichzelf te “ontdekken”, door enerzijds obstakels voor maatschappelijke verandering – (nationale) misvattingen, vooroordelen en strategische leugens – weg te nemen, en anderzijds door zelf obstakels op te werpen tegen morele gemakzucht, intellectuele luiheid en alle vormen van dehumanisering. Zoals Baldwin (1998) het ergens omschrijft: “to defeat all labels and complicate all battles by insisting on the human riddle” (p.691).

Baldwins ideeën over de verantwoordelijkheid van schrijvers kunnen niet los gezien worden van de (zwarte) burgerrechtenbeweging waarvan Baldwin volgens velen een van de belangrijkste woordvoerders was, al beschouwde Baldwin zichzelf als een “public witness to the situation of black people” (Baldwin, 1998, p.427). Zoals uit talloze door Baldwin genoemde voorbeelden blijkt, werd die situatie van zwarte mensen stelselmatig verkeerd begrepen, (moedwillig) foutief weergegeven, of domweg genegeerd. Baldwin zag het als zijn taak de betwiste verhalen van de zwarte Amerikaan en de burgerrechtenbeweging zo dicht mogelijk de waarheid te laten benaderen, een dubbele verantwoordelijkheid – als schrijver én “getuige” – die hij als onontkoombaar zag:

“I had to play both roles: there was nothing anyone, including myself, could do about it” (Baldwin, 1998, p.427-428).

Deze zin uit zijn latere werk lijkt Baldwins critici, die hem verweten dat zijn activisme zijn kunst verdrong, van repliek te dienen; hij kón niet anders. Baldwin was enorm doordrongen van zijn algemene menselijke verantwoordelijkheid én van zijn specifieke verantwoordelijkheid als schrijver, verantwoordelijkheden die door de vele strijdmakers die hij gaandeweg verloor alleen maar urgenter werden – hij was er immers nog wél.

### 3.4.5 Verantwoordelijkheid voor zelfontwikkeling

Een essentiële verantwoordelijkheid voor Baldwin is de plicht tot zelfontwikkeling: ieder mens is persoonlijk verantwoordelijk voor de eigen zelfontwikkeling, en maatschappelijk verantwoordelijk voor andermans (kansen op) zelfontwikkeling. Persoonlijke zelfontwikkeling (in termen van zelfkennis en persoonlijke groei) is voor Baldwin bovendien een voorwaarde voor maatschappelijke zelfontwikkeling (in termen van maatschappijverandering); de verantwoordelijkheid voor persoonlijke en voor maatschappelijke zelfontwikkeling zijn volgens Baldwin dus met elkaar verbonden.

De verantwoordelijkheid voor zelfontwikkeling krijgt bij Baldwin zeer specifieke vormen; bijvoorbeeld de plicht je *te informeren over* de situatie in de samenleving, om jezelf daadwerkelijk in staat te stellen je verantwoordelijkheden als burger te vervullen. Ieder mens draagt volgens Baldwin verantwoordelijkheid om zich te verdiepen in (de geschiedenis van) de samenleving en in zichzelf (en zijn eigen geschiedenis), om zo (eigen) vooroordelen, misvattingen en aannames uit de weg te ruimen. Ieder mens – en iedere samenleving – moet daarom aan zelfonderzoek – en zelfconfrontatie – doen, in plaats van uit angst voor de waarheid zichzelf voor de gek te blijven houden.

De *persoonlijke aanvaarding* van de verantwoordelijkheid voor zelfontwikkeling (en daarmee voor bewustzijn) is volgens Baldwin een noodzakelijke voorwaarde voor de *gezamenlijke aanvaarding* van maatschappelijke verantwoordelijkheid. De wereld moet veranderen, schrijft Baldwin in de conclusie van *The Fire Next Time*, en dat is ieders verantwoordelijkheid:

Everything now, we must assume, is in our hands; *we have no right to assume otherwise*. If we and now I mean the *relatively conscious* whites and the

relatively conscious blacks, who must, like lovers, *insist on, or create, the consciousness of the others* – do not falter in *our duty* now, we may be able, handful that we are, to end the racial nightmare, and achieve our country, and change the history of the world. (Baldwin, 1998, pp.346-347 [mijn cursivering])

### 3.5 Over menselijke ((on)gelijk)waardigheid

#### 3.5.1 Inleiding

James Baldwin schrijft veelvuldig over menselijke (gelijk)waardigheid; het woord ‘humanity’ (soms met de toevoeging ‘universal’ of ‘common’) komt 32 keer voor in zijn essays, en verwijst doorgaans naar een door ieder mens gedeelde menselijkheid (of menselijke waardigheid). Ook *gelijkwaardigheid* (41x ‘equal’, 7x ‘equality’) en *waardigheid* (‘dignity’, 15x) hebben duidelijk Baldwins belangstelling. Baldwin verbindt menselijke (gelijk)waardigheid veelvuldig met de rassensituatie in Amerika, waarin volgens hem zowel waardigheid als gelijkwaardigheid grotendeels ontbreken, wat ingaat tegen Baldwins idee van universele menselijke waardigheid. Over dat idee gaat de volgende paragraaf.

#### 3.5.2 Universele (gelijk)waardigheid

Een mens is voor James Baldwin nooit een middel; ieder mens is een doel op zich, een wonder van ambigüiteit en complexiteit:

“every human being is an unprecedented miracle. One tries to treat them as the miracles they are” (Baldwin, 1998, p.357).

Ook over menselijke gelijkwaardigheid bestaat voor Baldwin geen enkele twijfel:

“White man, hear me! A man is a man, a woman is a woman, a child is a child” (Baldwin, 1998, p.726).

Dat Baldwin hier witte mensen aanspreekt is geen toeval; hun geloof (al is het onbewust) in hun eigen superioriteit ziet Baldwin als het allergrootste obstakel voor gelijkwaardigheid. Zoals bij de (witte) directeur van een Zuidelijke (witte) school – met

sinds kort één zwarte leerling – die Baldwin vertelt dat hij rassenscheiding voorstaat, maar nooit een zwarte persoon kwaad heeft toegewenst. Baldwins reactie:

“I could not avoid wondering if he had ever really looked at a Negro and wondered about the life, the aspirations, the universal humanity hidden behind the dark skin” (Baldwin, 1998, p.194).

Naast burgerlijke gelijkwaardigheid (gelijke behandeling, rechten en kansen) – die volgens hem vanzelfsprekend zou moeten zijn – bepleit Baldwin ook dat niet van zwarte mensen moet worden verwacht dat ze geduldiger, vredelievender (of geweldlozer) of verdraagzamer, kortom *uitzonderlijker* zijn dan hun witte medeburgers:

“the fact is that Negroes are really just like everybody else. Some of them are exceptional and most of them are not” (Baldwin, 1998, p.201).

Wat Amerikaanse zwarte mensen volgens Baldwin wél uitzonderlijk maakt, is hun Amerikaans-zijn, een eigenschap die ze onlosmakelijk verbindt met witte Amerikanen – hun “jongere broers” (Baldwin, 1998, p.89). Volgens Baldwin zijn zwart en wit in Amerika familie, waarmee hij hun gelijkwaardigheid tot een biologische – en daarmee onontkoombare – realiteit verklaart.

### 3.5.3 Ongelijkwaardigheid & schending van waardigheid

Ook de negatieve vorm van (gelijk)waardigheid geeft Baldwin veel aandacht; *ongelijkwaardigheid*, of de *schending van* menselijke waardigheid – zwarte mensen in Amerika zijn het volgens Baldwin gewend onmenselijk te worden behandeld:

this is what it means to be an American Negro, this is who he is – a kidnapped pagan, who was sold like an animal and treated like one, who was once defined by the American Constitution as ‘three fifths’ of a man, and who, according to the Dred Scott decision, had no rights that a white man was bound to respect. (Baldwin, 1998, p.335)

Baldwin verwijst hier naar de slavernij en de wetten die de ongelijkwaardigheid van zwarte mensen juridisch vastlegden. De slavernij werd in 1863 officieel afgeschaft in Amerika, maar volgens Baldwin eindigde daarmee geenszins de mensenwaardige behandeling van zwarte mensen. In 1963, honderd jaar later, schrijft hij aan zijn neefje:

“You were born into a society which spelled out with brutal clarity, and in as many ways as possible, that you were a worthless human being” (Baldwin, 1998, p.293).

Ongelijkwaardigheid spreekt voor Baldwin zeker niet alleen uit overheidsbeleid en wetgeving maar vooral ook uit de slechte behandeling van zwarte Amerikanen door hun witte medeburgers. Een essentieel voorbeeld hiervan voor Baldwin is de behandeling van zwarte soldaten in het Amerikaanse leger:

You must put yourself in the skin of a man who is wearing the uniform of his country, is a candidate for death in its defense, and who is called a ‘nigger’ by his comrades-in-arms and his officers; (...) who knows that the white G.I. has informed the Europeans that he is subhuman (...); and who watches German prisoners of war being treated by Americans with more human dignity than he has ever received at their hands. (Baldwin, 1998, p.318)

Ook Baldwin zelf ondervond al als kind de segregatie, en daarmee ongelijkwaardigheid:

“I was thirteen and was crossing Fifth Avenue on my way to the Forty-second Street library, and the cop in the middle of the street muttered as I passed him, ‘Why don’t you niggers stay uptown where you belong?’” (Baldwin, 1998, p.298).

#### 3.5.4 ‘Goedbedoelde’ ongelijkwaardigheid

Wat Baldwin ook laat zien is dat zelfs ‘goedbedoeld’ gedrag van witte mensen (onbewust) ongelijkwaardigheid voortbrengt. Zoals in het Zwitserse dorpje waar Baldwin twee jaar de winter doorbrengt: kinderen roepen het n-woord naar hem, en dorpingen voelen ongevraagd aan zijn haar of handen, om te zien of de kleur afgeeft:

“there was certainly no element of intentional unkindness, there was yet no suggestion that I was human: I was simply a living wonder” (Baldwin, 1998, p.119).

Dat de dorpsbewoners zwarte mensen niet als gelijkwaardig zien concludeert Baldwin ook uit hun jaarlijkse geldinzameling bedoeld om Afrikaanse inboorlingen te ‘kopen’ (en ze vervolgens te kerstenen): “This was reported to me with pride by the wife of one of the bistro owners” (Baldwin, 1998, p.120).

Maar ook in Amerika ziet Baldwin dat goede bedoelingen geen garantie zijn voor een gelijkwaardige blik; zoals bij witte Amerikanen die de ‘oplossing’ van “the Negro problem” vooral zien in de mate waarin zwarte mensen witte standaarden accepteren en overnemen, om zo ‘gelijk’ te worden:

“It is the Negro, of course, who is presumed to have become equal” (Baldwin, 1998, p.340).

“the black man, to become truly human and acceptable, must first become like us” (Baldwin, 1998, p.34).

Baldwin baseert zich hier deels op eigen ervaring, als zwarte schrijver die opgenomen werd in de (witte) wereld van progressieve liberalen:

They were all, for a while anyway, very proud of me, (...), proud that I had been able to crawl up to their level and been ‘accepted.’ What *I* might think of *their* level, how *I* might react to this ‘acceptance,’ or what this acceptance might cost me, were not among the questions which racked them in the midnight hour. (Baldwin, 1998, p.373)

Wat Baldwin vaak bespeurt – ook bij voorstanders van gelijkheid tussen zwart en wit – is paternalisme. Zoals de beroemde opmerking van Robert Kennedy<sup>6</sup> tegen Baldwin dat er over veertig jaar weleens een zwarte president zou kunnen zijn, wat volgens Baldwin vooral Kennedy’s onbegrip etaleerde over wat échte gelijkwaardigheid inhoudt:

“Negroes want to be treated like men: a perfectly straight forward statement, containing only seven words. People who have mastered Kant, Hegel, Shakespeare, Marx, Freud, and the Bible find this statement utterly impenetrable” (Baldwin, 1998, p.177).

### 3.5.5 *White supremacy*

Hét probleem aan de basis van alle ongelijke behandeling van zwart door wit, is volgens Baldwin het idee van *white supremacy*, dat hij samenvat als het idee “that white men are the creators of civilization (...) and are therefore civilization’s guardians and defenders”

---

<sup>6</sup> Robert F. Kennedy (1925-1968) was als minister van Justitie (1961-1964) en senator (1965-1968) nauw betrokken bij de burgerrechtenbeweging, totdat hij in 1968 werd vermoord.

(Baldwin, 1998, p.127). Hierin is volgens Baldwin geen ruimte voor het erkennen van de menselijkheid van zwarte mensen – omdat die dan immers (eeuwenlang mishandelde) mede-scheppers van de beschaving zouden zijn. Tegelijkertijd ziet Baldwin dat de ontkenning van de menselijkheid van zwarte mensen grote spanning veroorzaakt bij witte Amerikanen – “the strain of denying the overwhelmingly undeniable” (Baldwin, 1998, p.127).

Andersom ziet Baldwin ook veel zwarte mensen de menselijkheid van witte mensen in twijfel trekken, vanwege hun als onmenselijk beschouwde gedrag tegen zwarte mensen. In de kerk van Baldwins jeugd was dit zelfs gemeengoed:

“When we were told to love everybody, I had thought that that meant everybody. But no. It applied only to those who believed as we did, and it did not apply to white people at all” (Baldwin, 1998, p.310).

De door de Nation of Islam<sup>7</sup> verkondigde boodschap van *black supremacy* was voor Baldwin even onacceptabel als de witte variant:

“Unless one supposes that the idea of black supremacy has virtues denied to the idea of white supremacy” (Baldwin, 1998, p.182).

### 3.5.6 Menselijke waardigheid

Wat menselijke waardigheid op zich betreft interesseert het Baldwin vooral hoe mensen het idee van hun eigen waardigheid weten te behouden als ze behoren tot een groep waarvan alles wordt afgepakt, “including, most crucially, their sense of their own worth” (Baldwin, 1998, p.330).

Het antwoord op die vraag ziet Baldwin in het *opkomen voor de eigen menselijke waardigheid*:

“The black man insists, by whatever means he finds at his disposal, that the white man cease [sic] to regard him as an exotic rarity and recognize him as a human being” (Baldwin, 1998, p.122).

---

<sup>7</sup> De Nation of Islam is een nog altijd bestaande Afro-Amerikaanse religieuze en politieke organisatie die begin jaren zestig onder leiding van Elijah Muhammad (en met Malcolm X als een van de woordvoerders) explosieve groei doormaakte en die verkondigde dat de mens door Allah zwart geschapen is, en dat witte mensen duivels zijn.



Een andere belangrijke component van Baldwins concept van waardigheid is *verdragen*: je moet leed en onrecht kunnen doorstaan, voordat je erop kunt reageren. Zoals Baldwin zijn neefje voorhoudt:

“you come from sturdy, peasant stock, men who picked cotton and dammed rivers and built railroads, and, in the teeth of the most terrifying odds, achieved an unassailable and monumental dignity” (Baldwin, 1998, p.294).

Eenzelfde waardigheid ziet Baldwin bij de zwarte kinderen die als enkelingen naar een witte school gaan, bij de schooldeur opgewacht door een spugende, scheldende en bedreigende witte menigte. Baldwin vraagt zich af:

“where children got their strength – the strength, in this case, to walk through mobs to get to school” (Baldwin, 1998, p.343).

Baldwin ziet deze jongens en meisjes als een voortzetting van een “long line of improbable aristocrats”, de enige aristocraten die Amerika volgens hem heeft geproduceerd, en daarmee als voorbeelden van menselijke waardigheid (evenals hun ouders):

“It demands great spiritual resilience not to hate the hater whose foot is on your neck, and an even greater miracle of perception and charity not to teach your child to hate” (Baldwin, 1998, p.343).

## **3.6 Zelfontwikkeling als kernwaarde**

### 3.6.1 Inleiding

De humanistische waarde zelfontwikkeling komt bij James Baldwin voor in alle bekende varianten, zoals zelfaanvaarding, zelfonderzoek (voor zowel individu als voor cultuur of maatschappij), morele zelfverbetering en authenticiteit, en de negatieve tegenhangers daarvan. Zelfontwikkeling is bij Baldwin duidelijk een normatief concept – een morele plicht voor ieder mens:

It is the responsibility of free men to trust and to celebrate what is constant – birth, struggle, and death are constant, and so is love, though we may not always think so and to apprehend the nature of change, *to be able and willing*

*to change (...) change in the sense of renewal.* (Baldwin, 1998, p.339 [mijn cursivering])

De mens is bij Baldwin zeker *in staat* tot het goede, maar de ervaring (zeker Baldwins ervaring) leert dat de meeste mensen niet hun best doen (of geholpen worden) “to become a truly moral human being” (Baldwin, 1998, p.314). Dat zou volgens Baldwin wel het doel moeten zijn, en zelfonderzoek is daarvoor het middel. Zoals Baldwin zijn neefje James voorhoudt:

“Know whence you came. If you know whence you came, there is really no limit to where you can go” (Baldwin, 1998, p.293)

Zelfontwikkeling, of het gebrek eraan, speelt volgens Baldwin een sleutelrol in het ‘rassenvraagstuk’; dat hij ziet als het strijdtoneel voor het gevecht om de Amerikaanse identiteit:

“the root of the American Negro problem is the necessity of the American white man to find a way of living with the Negro in order to be able to live with himself” (Baldwin, 1998, p.127).

Vanuit de premisse van menselijke gelijkwaardigheid is de vraag hoe de onmenselijke behandeling van zwarte mensen valt te verklaren. Baldwins antwoord: witte mensen *willen* niet weten wat ze weten; ze sluiten moedwillig hun ogen voor het feit dat zwarte mensen even menselijk zijn als witte, en dus al eeuwen zeer onrechtvaardig behandeld worden – “a truth which white people find very difficult to swallow” (Baldwin, 1998, p.432).

### 3.6.2 Negatieve gevolgen ras/racisme voor zelfontwikkeling

Ras, met name *white supremacy* en racisme, heeft volgens Baldwin grote negatieve gevolgen voor zelfontwikkeling, zowel van witte als zwarte mensen. Met hun minderwaardige behandeling van zwarte mensen zetten de witte onderdrukkers namelijk ook hun eigen menselijkheid op het spel: “Whoever debases others is debasing himself” (Baldwin, 1998, p.334)

### *3.6.2.1 Negatieve gevolgen ras/racisme voor slachtoffers*

Baldwin staat herhaaldelijk stil bij de negatieve gevolgen van racisme en systemische achterstelling voor de (kansen op) zelfontwikkeling van de slachtoffers: zwarte mensen. Eén van de ingrijpendste gevolgen is dat het moeilijker wordt te geloven in je eigen menselijke waarde als je geboren wordt in een wereld die jou – en iedereen die op jou lijkt – als minderwaardig bestempelt:

“Negroes in this country – and negroes do not, strictly or legally speaking, exist in any other – are taught really to despise themselves from the moment their eyes open on the world. This world is white and they are black”  
(Baldwin, 1998, p.302).

Dit is een van Baldwins kernpunten: het ergste wat er kan gebeuren is dat zwarte mensen gaan geloven wat witte mensen (inclusief overheid en instituties) over ze vertellen – dat hun marginale positie in de samenleving komt door hun minderwaardigheid. De Amerikaanse maatschappij gelooft niet in de mogelijkheden van zwarte kinderen, met als logisch – maar volgens Baldwin niet onvermijdelijk – gevolg dat zwarte kinderen er zelf ook niet in leren geloven. En dat is pas echt dodelijk:

“You can only be destroyed by believing that you really are what the white world calls a nigger” (Baldwin, 1998, p.291)

Racisme schaadt ook de zelfontwikkeling van zwarte mensen doordat zwarte kinderen geen goed onderwijs krijgen:

“The level of Negro education, obviously, is even lower than the general level. (...) The Negro level is low because the education of Negroes occurs in, and is designed to perpetuate, a segregated society. This (...) is utterly demoralizing” (Baldwin, 1998, p.201).

Het is dus bijzonder moeilijk om als zwarte kind te leren geloven dat je net zo veel kunt als witte kinderen, ook omdat zwarte ouders (zoals Baldwins eigen vader) uit angst voor de gevolgen hun kinderen eerder afremmen dan ze aanmoedigen:

“It was another fear, a fear that the child, in challenging the white world’s assumptions, was putting himself in the path of destruction” (Baldwin, 1998, p.302).

Dit ontbreken van zelfontwikkelingsmogelijkheden (en van positieve voorbeeldfiguren) voor zwarte mensen veroorzaakt volgens Baldwin zowel zelfhaat (door geloof in de eigen minderwaardigheid of schaamte over de eigen machteloosheid) als haat (voor de witte onderdrukkers); zwarte mensen moeten de haat in hun eigen hart overwinnen om er niet aan onderdoor te gaan. Moeilijkheid daarbij: veel witte mensen gedragen zich daadwerkelijk als ‘witte duivels’:

“I could not share the white man’s vision of himself for the very good reason that white men in America do not behave toward black men the way they behave toward each other” (Baldwin, 1998, p.317).

### 3.6.2.2 Negatieve gevolgen ras/racisme voor ouders

Een belangrijk inzicht van Baldwin is dat racisme ook de ouders ervan schaadt:

“one cannot deny the humanity of another without diminishing one’s own: in the face of one’s victim, one sees oneself” (Baldwin, 1998, p.179).

Baldwin koppelt dit vooral aan de Amerikaanse rassenstrijd, maar het principe is voor hem universeel; hij verbindt het bijvoorbeeld ook met de Holocaust. Dat de Amerikaanse maatschappij gebouwd is op het idee van *white supremacy* dehumaniseert volgens Baldwin zwarte mensen door ze als minderwaardig te zien en witte mensen doordat ze in dat idee leren geloven:

“They [witte mensen] have had to believe for many years, and for innumerable reasons, that black men are inferior to white men” (Baldwin, 1998, p.294).

Baldwin toont dat Amerika gebouwd is op nationale mythes die geen recht doen aan de werkelijke geschiedenis van het land en zijn inwoners, en die – doordat ze alternatieve narratieven wegdrücken en verzwijgen – zelfontwikkeling blokkeren. De belangrijkste van die mythes is wat Baldwin het ‘kleurengordijn’ (“the color curtain”) noemt; de (zelfverkozen) illusie dat mensen met een verschillende kleur daadwerkelijk van elkaar verschillen.

“Color is not a human or a personal reality; it is a political reality. But this is a distinction so extremely hard to make that the West has not been able to make it yet” (Baldwin, 1998, pp.345-346).

Baldwin ziet kleur als een sociale constructie die politiek ingezet wordt. Dat mensen van kleur verschillen maakt voor hun menselijkheid immers niets uit, en toch is die kleur reden ze verschillend te behandelen.

Een tweede nationale mythe is het scheppingsverhaal van Amerika als op gelijkheid gebaseerde samenleving. De in 1776 door slavenhouders opgestelde Onafhankelijkheidsverklaring verkondigde dat alle mensen als gelijkwaardig werden beschouwd (“all men are created equal”) terwijl dat in werkelijkheid niet gold voor zwarte mensen. De witte Amerikaanse identiteit is dus inherent tegenstrijdig: als inwoner van een ‘vrij land’ waarin een grote groep niet vrij is, gebouwd op een gelijkheidsideaal terwijl ongelijkheid de praktijk is. Deze tegenstrijdigheden moeten witte Amerikanen in zichzelf zien te verenigen; wat alleen kan door de realiteit te ontkennen. Dit is waarom veel zwarte mensen witte mensen volgens Baldwin beschouwen als “the slightly mad victims of their own brainwashing” (Baldwin, 1998, p.344).

Het meest kwalijke gevolg van deze hersenspoeling is het idee van (witte) ‘onschuld’, waar witte mensen zich aan vastklampen om hun identiteit intact te kunnen laten. Die onschuld heeft twee componenten: *ontkennen* van verantwoordelijkheid voor de (totstandkoming van de) onrechtvaardige situatie in Amerika; en *niet willen weten* hoe onrechtvaardig die situatie werkelijk is – als excuus om niet(s) te hoeven veranderen. Zoals Baldwin schrijft over de liberale gemeenschap:

“the combination of ignorance and arrogance with which this community has always protected itself against the deepest implications of black suffering” (Baldwin, 1998, p.371).

Het bestrijden van witte onschuld is volgens Baldwin een vereiste voor een meer rechtvaardige samenleving, waarbij de morele urgentie voor witte mensen misschien zelfs groter is dan voor zwarte:

“People who shut their eyes to reality simply invite their own destruction, and anyone who insists on remaining in a state of innocence long after that innocence is dead turns himself into a monster” (Baldwin, 1998, p.129).

Baldwin ziet zelfonderzoek als hét middel om onschuld te bestrijden, de volgende deelparagraaf zoomt hier op in.

### 3.6.3 Noodzaak tot zelfonderzoek

Hoofdcomponent van Baldwins idee van zelfontwikkeling is zelfonderzoek, inclusief de confrontatie met eigen (morele) zwakheden, vooroordelen en angsten. Meerdere keren citeert Baldwin Socrates' beroemde woorden: "the unexamined life is not worth living" (Baldwin, 1998, p.135). In Baldwins woorden:

"no one can demand more of life than that life do him the honor to demand that he learn to live with his fears, and learn to live, every day, both within his limits and beyond them" (Baldwin, 1998, p.384).

Zowel individu als samenleving behoren zichzelf en hun eigen geschiedenis volgens Baldwin grondig te onderzoeken, om belemmeringen voor zelfontwikkeling weg te nemen. Deze morele plicht geldt ieder mens, maar de noodzaak van zelfonderzoek is voor wit – vanwege hun dominante positie – het meest urgent.

Bovendien zijn zwarte Amerikanen volgens Baldwin sowieso al meer geneigd tot zelfonderzoek – en de wereld kritisch beschouwen – vanwege hun voordeel "of having never believed that collection of myths to which white Americans cling" (Baldwin, 1998, p.344). Door het onvermijdelijke onrecht in het leven van zwarte mensen komen ontologische en existentiële vragen op: waarom is de wereld zo onrechtvaardig, en wat is mijn eigen rol erin? Zo zorgt de precaire positie van een zwarte Amerikaan voor inzicht, zoals zelfontwikkeling in Baldwins visie sowieso gepaard met lijden:

"people who cannot suffer can never grow up, can never discover who they are" (Baldwin, 1998, p.343).

De geprivilegieerde positie van witte Amerikanen – als vanzelfsprekend normatief middelpunt – beschermt hen tegen de beperkingen van het systeem, waardoor zij ook veel minder geneigd zijn (de rechtvaardigheid van) dat systeem te bevragen. Zwarte Amerikanen botsen wel op die beperkingen, en juist daarom moet volgens Baldwin de zwarte Amerikaan zijn witte landgenoot met zichzelf confronteren, om zelfonderzoek in gang te zetten. Zoals in dit beroemde citaat:

"if the word integration means anything, this is what it means: that we, with love, shall force our brothers *to see themselves as they are*, to cease fleeing from reality and begin to change it" (Baldwin, 1998, p.294 [mijn cursivering]).

Persoonlijke zelfontwikkeling en maatschappelijke verandering gaan bij Baldwin hand in hand; het eerste is een voorwaarde voor het tweede. Zelfonderzoek is essentieel voor zelfbegrip en -acceptatie, en dat laatste ziet Baldwin als basisvoorwaarde voor het (kunnen) accepteren van anderen:

“The questions which one asks oneself (...) become one’s key to the experience of others. One can only face in others what one can face in oneself” (Baldwin, 1998, p.136).

Baldwin wijst hier op de samenhang van haat en zelfhaat: zolang witte Amerikanen zichzelf niet kunnen vergeven, zullen ze hun zwarte landgenoten slecht blijven behandelen. Dit is waarom voor Baldwin zelfonderzoek en zelfacceptatie de sleutel vormen tot het oplossen van de rassenproblematiek in Amerika:

White people in this country will have quite enough to do in learning how to accept and love themselves and each other, and when they have achieved this – which will not be tomorrow and may very well be never – the Negro problem will no longer exist, for it will no longer be needed. (Baldwin, 1998, p. 299-300)

Wat nodig is om deze mogelijk utopische situatie te bereiken is dat witte onschuld en *onwil* zichtbaar gemaakt worden, bekritiseerd, en – idealiter – weggenomen:

“The only way he can be released from the Negro’s tyrannical power over him is to consent, in effect, to become black himself” (Baldwin, 1998, p.341)

Met “to become black himself” doelt Baldwin op een herstel van authenticiteit bij witte Amerikanen, en daarmee van hun menselijke vermogen om op zichzelf te vertrouwen:

“The person who distrusts himself has no touchstone for reality – for this touchstone can be only oneself” (Baldwin, 1998, p.312).

Waarom Baldwin zo hamert op het belang van individuele zelfontwikkeling is omdat de ontwikkeling van de samenleving daar volgens hem direct mee samenhangt:

“a country is only as strong as the people who make it up and the country turns into what the people want it to become” (Baldwin, 1998, p.230).

Het kritisch onderzoeken van de eigen maatschappij, cultuur en geschiedenis – als voorname bronnen van hedendaagse referentiekaders, identiteit(en) en aspiraties – ziet Baldwin hierbij als onontbeerlijk:

“the great force of history comes from the fact that we carry it within us, are unconsciously controlled by it in many ways, and history is literally present in all that we do” (Baldwin, 1998, p.723).

In Baldwins visie bevrijden we onszelf dus uit de greep van de geschiedenis door hem te onderzoeken:

“one begins the attempt to achieve a level of personal maturity and freedom which robs history of its tyrannical power, and also changes history”  
(Baldwin, 1998, p.723).

Dit is wat ieder mens en iedere samenleving of beschaving volgens Baldwin zou moeten nastreven: (morele) volwassenheid. Hierin komen de waarden zelfontwikkeling en verantwoordelijkheid direct samen, en indirect ook vrijheid (als voorwaarde) en (gelijk)waardigheid (als doel). Wie volwassen is, kent zichzelf, weet waar hij vandaan komt, inclusief (overwonnen) angsten, verlangens en vooroordelen, en is niet (meer) bang zichzelf (of zijn identiteit) te verliezen:

“One can give nothing whatever without giving oneself – that is to say, risking oneself. If one cannot risk oneself, then one is simply incapable of giving” (Baldwin, 1998, p.336).

Als mensen zichzelf ontwikkelen, zowel individueel als *als volk*, zijn er voor Baldwin geen grenzen aan wat zij kunnen bereiken. Dit is de positieve boodschap van vooral zijn vroege boeken, maar ondanks de minder hoopvolle toon van zijn latere werk lijkt Baldwin zijn geloof in maatschappelijke verandering – en de bepalende rol van zelfontwikkeling daarin – nooit helemaal te zijn verloren. Dat blijkt bijvoorbeeld uit zijn intro bij de heruitgave van *Notes of a Native Son*, uit 1984, waarin hij eerst somber constateert “Morally, there has been no change at all and a moral change is the only real one” (Baldwin, 1998, p.810). Toch lijkt hij weinig van zijn strijdbaarheid verloren als hij de lezer verderop toebijt: “The people who think of themselves as White have the choice of becoming human or irrelevant” (Baldwin, 1998, p.812). Kleur ziet hij dus nog altijd als een zelf in stand gehouden illusie die doorbroken kan worden. Zelfs al hebben zijn witte landgenoten zich in zijn ogen de voorbije decennia moreel bankroet en wanhopig oneerlijk getoond, toch blijft Baldwins geloof in de menselijke (morele) mogelijkheden –



geïllustreerd met een citaat van Doris Lessing (Lessing, 1965, in Baldwin, 1998, p.813) – fier overeind:

while the cruelties of the white man toward the black man are among the heaviest counts in the indictment against humanity, colour prejudice is not our original fault, but only one aspect of the atrophy of the imagination that prevents us from seeing ourselves in every creature that breathes under the sun.

Waar Baldwin vervolgens aan toevoegt: “Amen. *En avant*” (Baldwin, 1998, p.813).

Ook op zijn zestigste ziet Baldwin dus geen reden zijn principiële geloof in zelfontwikkeling – en de mogelijkheid van gelijkwaardigheid en een moreel en eerlijk leven – op te geven; wat dat betreft was hij aan het einde van zijn carrière nog altijd even idealistisch als aan het begin.

### 3.7 Baldwins geloof in dialoog

#### 3.7.1 Inleiding

Dialoog komt minder dan de eerste vier waarden terug als *onderwerp* in Baldwins werk, maar dat werk lijkt wel grotendeels in dienst te staan van dialoog als overkoepelend principe. Baldwins werk – schrijven – is er immers expliciet op gericht een woordelijke bijdrage te leveren aan het maatschappelijk debat, zeker op de (maatschappelijk betrokken) manier waarop Baldwin het schrijverschap vervulde. Ook Baldwins handelen, als ‘woordvoerder’ van de burgerrechtenbeweging (§3.7.2) illustreert zijn geloof in dialoog, evenals de momenten dat hij dat geloof zelf verwoordde in zijn teksten (§3.7.3), of stilistisch incorporeerde in zijn werk (§3.7.4).

#### 3.7.2 Dialoog in debat

Je kunt stellen dat Baldwin de waarde dialoog zelf belichaamde in zijn rol als getuige/woordvoerder van de zwarte burgerrechtenbeweging. Hij vertelde het verhaal daarvan namelijk niet alleen in zijn geschreven werk, maar ook als mediapersoonlijkheid: hij gaf ontelbare interviews en nam veelvuldig deel aan (panel)gesprekken over de

burgerrechtenbeweging, zowel in de media als bijvoorbeeld op universiteiten. Ogenscheinlijk onvermoeibaar ging hij het gesprek aan met politieke tegenstanders, of met medestanders waarmee hij op belangrijke punten van mening verschilde, zoals Malcolm X of Bobby Kennedy.

Baldwins ontmoeting in 1963 met Robert Kennedy is beroemd (o.a. Dyson, 2018). De ontmoeting kwam tot stand na een telegram van Baldwin aan Kennedy (op dat moment minister van Justitie, terwijl zijn broer John president was) waarin hij protesteerde tegen politiegeweld tegen vreedzame demonstranten in Birmingham, Alabama. Kennedy nodigde Baldwin uit voor een gesprek en vroeg hem een groep prominente zwarte Amerikanen mee te brengen. Dat een van de machtigste mensen in Amerika waarde hechtte aan zijn mening laat duidelijk zien dat Baldwin – op dat moment, vlak na het publiceren van *The Fire Next Time*, op de top van zijn roem – een belangrijke stem was in het burgerrechtendebat. De ontmoeting werd desalniettemin een mislukking; Kennedy vond zijn zwarte gespreksgenoten te emotioneel, terwijl zij hem juist naïef vonden. Baldwin zelf stoorde zich vooral aan Kennedy's goedbedoelde opmerking dat er over veertig jaar wel een zwarte president zou kunnen zijn, waarover Baldwin later schreef:

From the point of view of the man in the Harlem barber shop, Bobby Kennedy only got here yesterday and now he is already on his way to the Presidency. We were here for 400 years and now he tells us that maybe in 40 years, if you are good, we may let you become President. (Baldwin, 1998, p.718)

Ondanks de soms magere resultaten bleef Baldwin het gesprek met (potentiële) medestanders en zelfs met fervente tegenstanders van desegregatie (zoals de conservatief William F. Buckley (o.a. Buccola, 2017)) aangaan, vanuit zijn overtuiging dat (interraciale) dialoog noodzakelijk is om de gezamenlijke verantwoordelijkheid voor de samenleving te dragen. De volgende deelparagraaf zoomt in op wat Baldwin zelf over dialoog schreef.

### 3.7.3 Dialoog als onderwerp in Baldwins werk

In zijn werk benadrukt Baldwin vooral het *ontbreken* van dialoog tussen zwart en wit (en ook tussen zwarten en joden, en zwarten onderling), en de redenen voor dat ontbreken.

Het is volgens Baldwin vooral de ongelijkwaardige positie van zwart en wit in de maatschappij die wederzijds begrip bemoeilijkt, ook van wit door zwart, maar vooral van zwart door wit. Volgens Baldwin sluiten witte mensen hun ogen voor de situatie van zwarte mensen – zoals opgemerkt in paragraaf 3.6 – en dat maakt het gesprek tussen hen bijzonder moeilijk, zoals Baldwin ook regelmatig zelf ondervindt:

I was told that Negroes there are not even licensed to become electricians or plumbers. I was also told, several times, by white people, that ‘race relations’ there were excellent. I failed to find a single Negro who agreed with this, which is the usual story of ‘race relations’ in this country. (Baldwin, 1998, p.200)

Zwart en wit bezien de werkelijkheid volgens Baldwin vanuit verschillende perspectieven – de onderdrukte versus de onderdrukker – en spreken daardoor niet dezelfde taal (Baldwin, 1998, p.381). In ‘Equal in Paris’ beschrijft Baldwin dit fenomeen ook, aan de hand van een relaas over zijn arrestatie door de Franse politie (vanwege een (niet door hem) gestolen hotelhanddoek). Baldwin vraagt de agenten die hem (en de kennis die de handdoek meenam) arresteren of het “erg serieus” is, waarop zij antwoorden dat het “geheel niet serieus” is. Dat stelt Baldwin gerust, maar vervolgens wordt hij toch opgesloten in de gevangenis, waar hij acht dagen zal blijven. Terugkijkend schrijft hij:

“Later on I concluded that they were not being hypocritical or even trying to comfort us. They meant exactly what they said. It was only that they spoke another language” (Baldwin, 1998, p.105).

In de taal van de agenten is het ‘niet erg serieus’ om een zwarte persoon, iemand uit de lagere klasse, op te sluiten voor een klein (vermeend) vergrijp, maar voor degene die opgesloten wordt is het dat wel degelijk. Baldwin beschrijft hoe de achtergestelde groep door schade en schande geleerd heeft instituties als politie, overheid en rechtspraak te wantrouwen, terwijl de meer geprivilegieerde groep niet snapt waarop dat wantrouwen gebaseerd is – waardoor ze vaak langs elkaar heen spreken.

Baldwin geeft als voorbeeld het (witte) jurylid bij de rechtszaak tegen de prominente Black Panther Huey Newton, dat op de vraag wat hij zou doen als een politieagent hem zou neerschieten antwoordt: “‘Let me say this. I do not believe a police officer will do that’” (Baldwin, 1998, p.451). Dat verschil in vertrekpunt – zwarte mensen *weten* dat

politieagenten zoiets wel kunnen doen – maakt dat zwarte mensen moeilijk op (de woorden van) witte mensen kunnen vertrouwen, zelfs op mensen van goede wil, zoals de jonge hippies:

blacks had to be concerned with much more than their own private happiness or unhappiness. They had to be aware that this troubled white person might suddenly decide not to be in trouble and go home and when he went home, he would be the enemy. (Baldwin, 1998, p.470)

Dialogo tussen zwart en wit wordt in Baldwins visie dus bemoeilijkt door verschillen in (zelf)ontwikkeling en vorming (door ervaring) en het meest door een gebrek aan gelijkwaardigheid, wat Baldwin ziet als basisvoorwaarde voor een echte wederzijdse relatie:

“so long as your friend thinks of you as a Negro, you do not have a friend” (Baldwin, 1998, p.390).

Baldwin ziet dat de inzet van interraciale dialoog voor zowel zwart als wit te hoog is; voor wit betekent een eerlijke dialoog de ander schuld bekennen en hulp vragen, terwijl zwart niet om de beschuldiging van de ander heen kan. Maar, stelt Baldwin, uiteindelijk is die dialoog essentieel voor vooruitgang:

“if neither of us cannot [sic.] do this, each of us will perish in those traps in which we have been struggling for so long” (Baldwin, 1998, p.725).

Dialogo is voor Baldwin namelijk van groot belang voor (maatschappelijke) zelfontwikkeling, omdat omgaan en spreken met andersdenkenden je confronteert met eigen vooroordelen en aangeleerde houdingen:

“This perpetual dealing with people very different from myself caused a shattering in me of preconceptions I scarcely knew I held” (Baldwin, 1998, p.140).

Baldwin stelt twee basisvoorwaarden voor een dialoog tussen zwart en wit: dat de zwarte een stem ontwikkelt (wat Baldwin zelf als schrijver en woordvoerder mede in de praktijk brengt) en dat de witte naar die stem luistert. Dat laatste gebeurt veel te weinig, vindt Baldwin, omdat witte mensen niet wensen te horen wat zij misdaan hebben of nog steeds doen. Baldwin beschrijft hun houding als:

“do not blame *me*, I was not there. I did not do it (...) I have nothing against you, nothing! What *have* you got against *me*? *What do you want?*” (Baldwin, 1998, pp.723-724).

Het ontwikkelen van een zwarte stem is mede nodig om in te gaan tegen de stereotypes, vooroordelen en misvattingen die over zwarte mensen verteld worden (zoals in romans als *Native Son* en *Uncle Tom's Cabin*). Tot nu toe, schrijft Baldwin, is het verhaal van de zwarte Amerikaan alleen nog maar verteld in diens muziek: “a story which otherwise has yet to be told and which no American is prepared to hear” (Baldwin, 1998, p.19). Om witte mensen bereid te vinden om naar dat verhaal te luisteren, moeten zij de confrontatie met zichzelf aandurven. Zolang dat niet gebeurt, blijft een echte dialoog tussen wit en zwart volgens Baldwin onmogelijk, want:

“in order to have a conversation with someone you have to reveal yourself” (Baldwin, 1998, p.228).

#### 3.7.4 Intratekstuele dialoog in Baldwins werk

De derde manier waarop Baldwin de waarde dialoog uitdraagt is in de vorm van dialoog als een retorische strategie *binnen* zijn teksten, met name door zijn bijzondere gebruik van persoonlijke voornaamwoorden (Rusk, 2002). Zoals in de laatste twee alinea's van 'Stranger in the Village'. In de een-na-laatste alinea schrijft Baldwin namens een wit 'wij':

It is only now beginning to be borne in on *us* – very faintly, it must be admitted, very slowly, and very much against *our* will – that this vision of the world is dangerously inaccurate, and perfectly useless. For it protects *our* moral high-mindedness at the terrible expense of weakening *our* grasp of reality. (Baldwin, 1998, pp.128-129 [mijn cursivering])

In de slotalinea schakelt Baldwin eerst over naar een persoonlijk, zwart 'ik':

No road whatever will lead Americans back to the simplicity of this European village where white men still have the luxury of looking on *me* as a stranger. *I* am not, really, a stranger any longer for any American alive. (Baldwin, 1998, p.129 [mijn cursivering])

Om helemaal aan het einde over te gaan naar een gemengd ‘wij’ – wit én zwart samen – als hij schrijft:

“It is precisely this black-white experience which may prove of indispensable value to *us* in the world *we* face today” (Baldwin, 1998, p.129 [mijn cursivering]).

Ook in ‘Many Thousands Gone’ gebruikt Baldwin dit procedé, waarbij vooral zijn gebruik van het persoonlijke voornaamwoord ‘we’ opvallend is; de ene keer verwijst dat naar een wit subject, dan naar zwart, dan weer naar wit, en het eindigt in een ambigu, universeel ‘wij’:

*Our* good will, from which *we* yet expect such power to transform *us*, is thin, passionless, strident: its roots, examined, lead *us* back to *our* forebears, whose assumption it was that the black man, to become truly human and acceptable, must first become like *us*. (Baldwin, 1998, p.34 [mijn cursivering])

Baldwin dwingt de lezer op deze manier om verschillende (raciale) posities in te nemen, waardoor hij die met elkaar in gesprek brengt, en de lezer bij dat gesprek betreft. Wit wordt zwart, zwart wordt wit, en ze smelten samen; waarmee Baldwin tegelijkertijd een van zijn belangrijkste punten illustreert – dat kleur een (sociale) constructie is. Bovendien benadrukt hij hiermee wederom de verbondenheid van wit en zwart, en hun gezamenlijke verantwoordelijkheid voor de toekomst. Door daarnaast zichzelf – als een ‘Ik’ – de positie van zwarte Amerikanen te laten belichamen, geeft hij hen een stem en benadrukt hij dat de groep die als ‘Ander’ wordt gezien uit individuele mensen bestaat.

### **3.8 De noodzaak van kritiek**

#### 3.8.1 Inleiding

Ook de waarde kritiek droeg James Baldwin persoonlijk uit in zowel zijn werk als in zijn burgerrechtenactivisme. Voor Baldwin gaat ergens om geven – bijvoorbeeld je land – gepaard met datgene bekritisieren, juist *omdat* je erom geeft:

“I love America more than any other country in the world, and, exactly for this reason, I insist on the right to criticize her perpetually” (Baldwin, 1998, p.9)

Dit geldt voor de samenleving, voor je land- of bondgenoten, voor instituties en de overheid, maar ook voor je partner of geliefde – kritiek is een blijk van liefde, en een uitnodiging tot (zelf)verbetering.

### 3.8.2 Kritiek als middel tot (maatschappelijke) (zelf)ontwikkeling

Kritiek maakt volgens Baldwin zelfontwikkeling en groei mogelijk – wie niet tegen kritiek kan, wijst daarmee dus mogelijkheden tot ontwikkeling af. Als dat op samenlevingsniveau gebeurt, in de vorm van stereotypen, nationale mythes en valse voorstellingen van de werkelijkheid, is (intellectuele) kritiek nodig om de vastgelopen ontwikkeling van die samenleving vlot te trekken:

“we have a very deep-seated distrust of real intellectual effort (probably because we suspect that it will destroy, as I hope it does, that myth of America to which we cling so desperately” (Baldwin, 1998, p.139)

### 3.8.3 Kritiek als verantwoordelijkheid van de schrijver

Zoals eerdergenoemd ziet Baldwin het als zijn taak als schrijver om kritisch te zijn: “to examine attitudes, to go beneath the surface, to tap the source” (Baldwin, 1998, p.7). Hij doet dat onder meer als literair criticus, zoals in ‘Everybody’s Protest Novel’, waarin hij ‘protestromans’ (en hun auteurs) bekritiseert omdat ze volgens hem stereotype (zwarte) personages opvoeren, en door hun afstandelijkheid en gebrek aan diepgang het onrecht waar ze ogenschijnlijk tegen protesteren juist helpen versterken:

The ‘protest’ novel, so far from being disturbing, is an accepted and comforting aspect of the American scene, (...) it has nothing to do with anyone, so that finally we receive a very definite thrill of virtue from the fact that we are reading such a book at all. (Baldwin, 1998, p.15)

Baldwin verwijt de auteurs van *Uncle Tom’s Cabin* (Harriet Beecher Stowe) en *Native Son* (Richard Wright) dat ze twee kanten vormen van eenzelfde medaille; Stowe door de zwarte als een soort heilige of martelaar neer te zetten, Wright door van hem een razende

moordenaar te maken – beide zijn volgens Baldwin veelgebruikte stereotypes die voorbijgaan aan wat ‘de zwarte’ werkelijk is: een mens, oftewel een complex, imperfect wezen dat in staat is tot zowel goed als kwaad.

“The failure of the protest novel lies in its rejection of life, the human being, the denial of his beauty, dread, power, in its insistence that it is his categorization alone which is real and which cannot be transcended”  
(Baldwin, 1998, p.18).

Dit soort boeken vertellen (mede) het verhaal van Amerika, en wat de rol van zwarte mensen binnen dat verhaal is; juist daarom moeten ze volgens Baldwin bekritiseerd worden.

Baldwins verguisde ‘verdediging’ van de Black Panthers, in zijn latere werk *No Name in the Street* (1972), kan ook in dit licht gezien worden; Baldwin wil kanttekeningen plaatsen bij het officiële verhaal over de Black Panthers, als vuurwapen- en zelfs staatsgevaarlijke criminelen. Dat verhaal gaat voorbij aan de – volgens Baldwin begrijpelijke – redenen voor hun oprichting – zoals politiegeweld tegen zwarten (“The Black Panther Party for Self-Defense” heetten ze aanvankelijk) – en hun maatschappelijk werk voor de zwarte gemeenschap. Baldwin is het vaak oneens met de Panthers, maar hij deelt wel hun beoordeling van de situatie van zwarte mensen in Amerika: die is deplorabel. Baldwins kritiek is dat juist die waarheid niet over het voetlicht mag komen:

“Those who rule in this country now – as distinguished, it must be said, from governing it – are determined to smash the Panthers in order to hide the truth of the American black situation” (Baldwin, 1998, p.462).

Kritiek is voor Baldwin het wapen om onwaarheid mee aan te vallen; een wapen dat elke schrijver en intellectueel – om die titels waard te zijn – moet hanteren. Steeds weer wijst Baldwin erop hoe machtsverhoudingen bepalen wat voor waarheid wordt gehouden, de enorme invloed van verhalen op het individuele en collectieve bewustzijn, en daarmee op mogelijkheden voor maatschappijverandering. Dit geldt voor verhalen van intellectuelen (zoals William Faulkner), verhalen van politici (zoals Joseph McCarthy), verhalen die statistieken vertellen (zoals onbetrouwbare politierapporten) en voor verhalen die zich beroepen op een hoger ideaal (zoals vaderlandsliefde of religie). Baldwin bekritiseert al die verhalen, in dienst van de waarheid, wat neerkomt op het benoemen van



onoprechtheid, inauthenticiteit, leugenachtigheid, doortraptheid, valsheid, (al dan niet bewuste) onvolledigheid of versimpeling. Verhalen hebben macht, en alle macht dient volgens Baldwin blootgesteld te worden aan kritiek, om die macht moreel bij de les te houden:

“Power (...) can have no morality in itself, is (...) dependent on human energy, on the wills and desires of human beings” (Baldwin, 1998, p.407).

Het grotere verhaal van Amerika, toont Baldwin, bestaat uit allerlei kleinere, in elkaar grijpende verhalen die elkaar beïnvloeden. Van grote spelers als media, onderwijs en politiek tot individuele agenten op straat in Harlem. Het ene verhaal legitimeert (of ontkracht) het andere. De racistische agent voelt zich gesteund door de verhalen van politici:

“he is assured of the rightness of his course and the justice of his bigotry every time Nixon, or Agnew, or Mitchell – or the Governor of the State of California – open their mouths” (Baldwin, 1998, p.454).

Baldwin wil dat het verhaal van Amerika verandert – dat het een gelijkwaardiger, authentieker verhaal wordt – en dus moet hij laten zien wat eraan schort. Met zijn pen als wapen hamert hij op de onvolkomenheden, ongerijmdheden en leugens in het officiële verhaal, in de hoop mensen daarmee aan het denken te zetten. Zoals met de veelgeciteerde openingszin van het tweede deel van *No Name in the Street*:

“All of the Western nations have been caught in a lie, the lie of their pretended humanism; this means that their history has no moral justification, and that the West has no moral authority” (Baldwin, 1998, p.404).

Autoriteit die geen kritiek kan doorstaan *is* geen autoriteit, volgens Baldwin. Dat geldt zeker ook voor zijn eigen autoriteit als schrijver. Voor Baldwin is kritiek een teken van respect, een blijk van hoe serieus je iets neemt, en hoeveel je erom geeft. Voor wie zichzelf wil ontwikkelen, of het nu is als schrijver of als samenleving, is kritiek onontbeerlijk:

one really needs those few people who take oneself and one’s work seriously enough to be unimpressed by the public hullabaloo surrounding the former or the uncritical solemnity which menaces the latter from the instant that, for whatever reason, it finds itself in vogue. (Baldwin, 1998, p.259)

Kritiek – bijvoorbeeld geleverd door schrijvers en intellectuelen – vervult in Baldwins visie een belangrijke maatschappelijke functie: het doorprikken van “public hullabaloo”, om publiek kritisch nadenken mogelijk te maken en te versterken (Baldwin, 1998, p.259).

### 3.9 Conclusie: de humanistische waarden van James Baldwin

Dit hoofdstuk toont aan dat alle in hoofdstuk 2 beschreven humanistische kernwaarden in ruime mate terug te vinden zijn in het essayistische werk van James Baldwin, en beantwoordt daarmee de tweede deelvraag van dit onderzoek: *in hoeverre belichaamt James Baldwin in zijn geschreven (non-fictie-)werk over racisme humanistische waarden?* Een tweede bevinding is dat van vrijwel alle waarden ook hun negatieve varianten – het *ontbreken*, de *belemmering* of de *verstoring* ervan – veel nadruk krijgen van Baldwin, omdat Baldwins eigen ervaring als zwart mens in Amerika hem leert dat de humanistische kernwaarden geenszins collectief nageleefd worden. Deze laatste deelparagraaf vat van alle zes waarden kort samen in welke vorm ze bij Baldwin voorkomen.

**Vrijheid** is voor Baldwin ten eerste een basiskenmerk van het menszijn – de mens *is* vrij, maar dient die vrijheid wel te *accepteren*, te *kiezen voor* vrijheid, wat lang niet alle mensen doen. Dit geldt zowel voor individuen, die (morele) keuzes ontwijken, als voor grotere menselijke constellaties als de (Amerikaanse) samenleving of (Westerse) cultuur, waarin de inperking van de vrijheid van grote groepen burgers veelal ontkend, gebagatelliseerd en gelegitimeerd wordt. Maar zowel individu als samenlevingen zijn voor Baldwin in principe vrij om anders te handelen. Vrijheid is bij Baldwin gesitueerd – afhankelijk van (historische) omstandigheden – maar er blijft altijd speelruimte over.

Vrijheid gaat bij Baldwin gepaard met **verantwoordelijkheid**, zowel op individueel, institutioneel als op cultureel niveau. Ieder mens heeft de verantwoordelijkheid een moreel verantwoord leven te leiden, wat zowel de zorg voor zichzelf, de ander, de samenleving als voor de bredere wereld behelst. Wegkijken voor morele kwaden is nooit een optie. Doen mensen dat toch – zoals volgens Baldwin in de vorm van witte onschuld in Amerika gebruikelijk is – dan heeft dat grote negatieve gevolgen; niet alleen voor de slachtoffers ervan, maar vooral ook voor de weggijkers zelf – in de vorm van (al dan niet erkende) schuldgevoelens en zelfvervreemding. Een authentiek leven leiden – wat volgens Baldwin ieders doel zou moeten zijn – betekent het

aanvaarden van persoonlijke verantwoordelijkheid voor zelfonderzoek en zelfontwikkeling, inclusief het onderzoeken van de (eigen) geschiedenis.

**Menselijke (gelijk)waardigheid** komt bij James Baldwin voor in de vorm van universele menselijke gelijkwaardigheid (die voor Baldwin buiten kijf staat) en als menselijke waardigheid, zowel op individueel niveau (mensen kunnen hun waardigheid tonen in hun handelen) als op collectief niveau (uiteindelijk moeten maatschappij en cultuur *menswaardig* worden).

**Zelfontwikkeling** is voor Baldwin een belangrijke *verantwoordelijkheid* die voortkomt uit de menselijke *vrijheid*, en die het werken aan een *vrije, menswaardige* en *gelijkwaardige* samenleving impliceert. Baldwin hecht vooral enorm belang aan *zelfonderzoek*, zowel individueel als maatschappelijk/cultureel. De eigen geschiedenis, waarden en aannames – en de context waarin deze tot stand kwamen – moeten kritisch beschouwd worden, inclusief beschamende passages; ontwikkeling – of volwassen worden – is bij Baldwin altijd ook een kwestie van ongemak verdragen. Individuele en maatschappelijke zelfontwikkeling zijn bij Baldwin verbonden; de ontwikkeling van een samenleving is afhankelijk van haar leden. Positieve verandering begint voor Baldwin bij het erkennen van een onwenselijke situatie, waarvan de achtergestelde positie van zwarte mensen in Amerika voor hem de meest urgente is.

**Dialog** is voor Baldwin waardevol omdat het bijdraagt aan zelfontwikkeling, doordat mensen (of groepen) elkaar door dialoog kunnen wijzen op hun fouten, zwaktes en onvolkomendheden. Hieruit blijkt wel dat dialoog voor deelnemers geenszins gemakkelijk is, reden waarom Baldwin zelfontwikkeling ziet als een noodzakelijke voorwaarde voor het ontstaan (of kunnen verdragen) van dialoog – een voorwaarde die volgens Baldwin in Amerika nog grotendeels ontbreekt. Behalve het uitdragen van de waarde dialoog in zijn geschreven werk en als ‘woordvoerder’ van de burgerrechtenbeweging bevat zijn werk ook een vorm van dialoog *binnen* zijn teksten, waarmee hij lezers dwingt ook het perspectief van de Ander in te nemen.

**Kritiek** vervult bij Baldwin eenzelfde rol als dialoog; het is waardevol omdat het zelfontwikkeling mogelijk maakt, zowel persoonlijk als maatschappelijk en cultureel. Kritiek en dialoog gaan ook samen; kritiek moet gehoord worden, en niet alle groepen hebben evenveel toegang tot het maatschappelijk debat. Baldwin geeft de zwarte

Amerikanen daarin een stem, door hun verhaal te vertellen. Hij ziet het als zijn belangrijkste taak als schrijver om de waarheid te dienen, en dat betekent het bekritisieren van onwaarheid (inclusief stereotypes of nationale mythes). Hetzelfde geldt voor onrecht, onechtheid en immoreel gedrag. Kritiek is voor Baldwin dus een belangrijk middel om de andere waarden mee te bekrachtigen.

Het volgende hoofdstuk vergelijkt de verschijningsvormen van de humanistische kernwaarden in Baldwins werk met het reguliere humanistische discours, en gaat in op betekenisvolle overeenkomsten en verschillen.

## 4. Analyse: het kritische humanisme van James Baldwin

### 4.1 Inleiding

Het vorige hoofdstuk heeft duidelijk gemaakt dat humanistische waarden ruimschoots aanwezig zijn in het werk van James Baldwin, en dat hij die waarden in de realiteit (te) weinig terugvindt. Dit hoofdstuk analyseert wat de opvallendste aspecten zijn van Baldwins humanisme (§4.2), en vooral waarin Baldwins visie verschilt en/of iets toevoegt aan het reguliere humanistische discours. Tot slot zal in een concluderende paragraaf (§4.3) de derde deelvraag van dit onderzoek beantwoord worden.

## 4.2 Baldwins waarden: (accent)verschillen & toevoegingen

### 4.2.1 Vrijheid

De opvallendste manier waarop Baldwins idee van de humanistische kernwaarde vrijheid zich onderscheidt van de gangbare humanistische opvattingen is door Baldwins grote nadruk op situaties van *onvrijheid*, zowel de gedwongen (door onderdrukking en achterstelling) als de (gedeeltelijk) zelfverkozen variant (door zelfbedrog en -ontwijking).

Om met de eerste variant te beginnen; de humanistische literatuur merkt doorgaans wel op dat de menselijke vrijheid niet absoluut is of “geconditioneerd” (Van Praag, 1978, p.222), en dat de menselijke autonomie dus “relatief” is (Vanheste, 2007, p.14). Ook Dohmen (2005) spreekt van “relatieve en relationele autonomie” (pp.373-374) die tot stand komt binnen concrete “vrijheidspraktijken” te midden van sociale netwerken en instituties, dominante codes en regels, en onder invloed van inmenging en verzet van de ander. Door te focussen op de onvrijheid van zwarte mensen in Amerika laat Baldwin zien hoeveel de praktische uitwerking van vrijheid per mens (of specifieke groep) verschilt, en door zijn verhaal te illustreren met geleefde ervaringen van hemzelf en anderen toont hij de concrete betekenis van zulke verschillen voor specifieke mensen. Daarnaast benadrukt hij ook dat die verschillen grotendeels historisch gevormd zijn; de vrijheid en autonomie van *alle* mensen zijn inderdaad, zoals het humanisme betoogt, beperkt en relatief, maar van oudsher zijn de beperkingen voor zwarte mensen veel groter dan voor witte mensen, die die beperkingen bovendien vaak mede in stand hielden en houden.

Baldwin vestigt dus expliciet de aandacht op de invloed van machtsverhoudingen op (verschillen in) vrijheid; een belangrijk aspect van het verschil in vrijheid tussen zwart en wit is voor Baldwin het feit dat de meeste instituties – zoals politiek, rechtspraak en onderwijs – in witte handen zijn. Dat leidt tot een asymmetrische basissituatie waarin machthebbers doorgaans wit zijn en machtelozen doorgaans zwart (of zwarten in ieder geval doorgaans machteloos). Baldwin bevestigt dan ook zeker het bestaan van wat diverse hedendaagse auteurs (DiAngelo, 2018; M.R. Miller, 2017; Pinn, 2017; Wekker, 2017) “wit privilege” noemen. Gelijkwaardigheid en vrijheid komen samen in dat begrip, omdat privilege – zoals Pinn (2017) stelt – essentieel is voor welke lichamen vrij zijn om

te bewegen; het systeem van sociale structuren waarin een mens wordt geboren stelt aan de vrijheid van een zwart mens grotere beperkingen dan aan die van een wit mens. Dit inzicht spreekt bijzonder sterk uit Baldwins werk. Ghetto's, slechter onderwijs, lagere lonen, politiegeweld, massa-opsluiting, in de wet vastgelegde onvrijheden; steeds weer vestigt Baldwin de aandacht op maatschappelijke structuren en fenomenen die de vrijheid van zwarte mensen – en daarmee hun mogelijkheden om “een goed en volledig leven te leiden” – beperken (Schumann, 2015, p.182).

Een andere vorm van onvrijheid die Baldwin zeer overtuigend over het voetlicht brengt, en die in het humanisme vaak onderbelicht blijft, is de zelf in stand gehouden onvrijheid. Zoals Van Praag (1978) in navolging van Sartre schrijft zijn mensen geneigd het “kiezen voor de keuze” – de confrontatie aangaan met morele dilemma's – uit de weg te gaan. De existentialist Baldwin (Farneth, 2013; Lapenson, 2013; Schlosser, 2012) sluit zich hierbij aan, en voegt er het specifieke inzicht aan toe dat het bestaan van racisme een van de belangrijkste en meest veelomvattende morele dilemma's is waarbij dit fenomeen van morele ontwijking zich voordoet.

Het humanistische begrip van autonomie als positieve vrijheid, zoals auteurs als Derckx (2013) en Dohmen (2005, 2010a) (en de organisaties HV en IHEU) dat beschrijven, vereist het beoefenen van een vorm van levenskunst; het individu moet zijn eigen vrijheid bevechten “in een proces van zelfbeheer” (Dohmen, 2005, p.373). Dohmen (2010a) schrijft (met verwijzingen naar Taylor (1989)) dat vrijheid en verbondenheid altijd samengaan, en dat de mens als zelfreflexief en betekenisgevend wezen zijn persoonlijke identiteit tot stand moet brengen binnen een kader van zelfinterpretatie, taligheid, intersubjectiviteit en gegeven referentiekaders. Baldwin laat zien hoe raciale verschillen dat kader beïnvloeden; doordat witte Amerikanen hun ogen sluiten voor de inperking en ontkenning van de vrijheid van hun zwarte landgenoten gaan zij ook de confrontatie met zichzelf uit de weg, waarmee zij ook hun eigen existentiële situatie als tot vrijheid veroordeelde wezens ontkennen (Van Praag, 1978). Andersom is de fysieke vrijheid van zwarte mensen vaak beperkter, maar dwingt het onrecht dat zij meemaken hen de wereld kritisch te bevragen, wat ze in Baldwins optiek geestelijk soms juist vrijer maakt dan witte mensen. Baldwin voegt zodoende een specifiek accent toe aan Dohmens idee van

levenskunst, namelijk het inzicht dat raciale verschillen hierin een belangrijke rol kunnen spelen.

In zijn beschrijving van menselijke vrijheid heeft Baldwins humanisme veel overeenkomsten met dat van Van Praag (1978); het gaat erom te *kiezen voor* vrijheid. Ieder mens moet ernaar streven zijn eigen “morele centrum” (Baldwin, 1998, p.9) te worden, wat betekent je door middel van zelfonderzoek bewust(er) worden van je eigen (morele) beperkingen en er actief aan werken daar vrij(er) van te worden. Ook in die zin sluit Baldwins humanisme goed aan bij het door Dohmen (2005, 2010a) en Derkx (2013) aangehaalde concept van humanistische levenskunst; de vrijheid van de mens is een vrijheid *tot*, geen vrijblijvende vrijheid die zomaar terzijde geschoven kan worden. Vrijheid gaat bij Baldwin, net als bij de meeste humanisten (naast de hiervoor al genoemde auteurs ook Alma (2005), Alma en Smaling (2010), Copson (2015), Kunneman (2005), Law (2011), Pinn (2013, 2015) en Vanheste (2007)) noodzakelijk gepaard met (morele) verantwoordelijkheid, waarover de volgende subparagraaf gaat.

#### 4.2.2 Verantwoordelijkheid

Ook voor de humanistische kernwaarde verantwoordelijkheid geldt dat in Baldwins werk de noodzaak daarvan zeer concreet en urgent wordt gemaakt, meer dan in het gebruikelijke humanistische discours. Bijvoorbeeld Alma en Smaling (2010), Copson (2015), Derkx (2013), Dohmen (2010a), Kunneman (2005) en Law (2007), en ook het HV, de AHA en de IHEU, benoemen in vrij algemene termen het belang dat het humanisme hecht aan het nemen van verantwoordelijkheid voor je eigen leven, de samenleving, de medemens, en voor (morele) zelfontwikkeling, terwijl Baldwin laat zien wat het concreet inhoudt om persoonlijke verantwoordelijkheid te nemen in een specifieke, weerbarstige context. Baldwin illustreert hoe moeilijk verantwoordelijkheid nemen kan zijn (zowel door tegenstand van anderen als eigen weerstand), en hoeveel daarbij op het spel kan staan.

Wat Baldwin ook doet – waarmee zijn werk zich ook onderscheidt van veel andere humanistische teksten – is de lezer direct aanspreken op diens eigen verantwoordelijkheid. Baldwin beschrijft niet hoe belangrijk het nemen van verantwoordelijkheid voor *een* samenleving is, maar voor de *Amerikaanse*, en hij drukt



zijn landgenoten (zijn belangrijkste lezerspubliek) met hun neus op het feit dat *zij* – en niemand anders – moreel verantwoordelijkheid dragen voor wat er binnen die samenleving gebeurt, wat er in het verleden is gebeurd, en de toekomstige (morele) richting van die samenleving. Deze nadruk op een specifiek Amerikaanse (en vanuit hedendaags perspectief: historische) context betekent overigens niet dat hedendaagse, niet-Amerikaanse lezers niet worden geïmpliceerd; Baldwin maakt haarfijn duidelijk dat deze verantwoordelijkheid in alle samenlevingen geldt.

De directe vorm waarin Baldwin zijn lezers aanspreekt op hun verantwoordelijkheid – door zijn specifieke gebruik van persoonlijke voornaamwoorden – werkt tegenwoordig nog steeds; ook al dacht Baldwin bij de ‘*you*’, ‘*we*’ en ‘*us*’ in zijn werk hoogstwaarschijnlijk aan Amerikanen, als aanspreekvorm van de leden van *een* samenleving zijn ze universeel en tijdloos, dus spreken ze ook hedendaagse lezers aan. Baldwin concretiseert de humanistische waarde verantwoordelijkheid dus zowel door die in een specifieke context te plaatsen, als door het direct aanspreken van zijn lezers – toen én nu – op hun eigen verantwoordelijkheid.

Volgens Pinn (2013) heeft de mens binnen het humanisme een fundamentele verantwoordelijkheid de confrontatie aan te gaan met de “pressing issues of our time” (p.39). Baldwins verwijt aan zijn witte landgenoten is dat zij juist in de belangrijkste morele kwestie van *hun* tijd – de rassenkwestie – weigeren hun verantwoordelijkheid te nemen als lid van de samenleving en als mens. De reden voor dit ontwijken van (collectieve) verantwoordelijkheid plaatst Baldwin, zoals diverse auteurs opmerken (Beard, 2016; Freeburg 2013; Turner 2017; Zamalin, 2015), bij het idee van *white supremacy* als systeem van zelfillusie (Turner, 2017, p.301). Baldwin ziet – zoals Balfour (1999), Beard (2016) en Marshall (2012) betogen – raciale identiteit (en raciale hiërarchie) niet als een gegeven, maar als het product van “racialisatie” (Hochman, 2019); een proces van menselijke keuzes én ontkenningen – en daarom verbonden met verantwoordelijkheid. Deze directe verbinding met racialisatie – het proces waardoor groepen als biologische entiteiten worden beschouwd (Hochman, 2019) – is een duidelijke toevoeging van Baldwin aan het humanistische denken over verantwoordelijkheid.

Baldwin ziet het feit dat witte mensen leven in een samenleving waarin ‘witheid’ staat voor puurheid, beschaving en onschuld, terwijl ‘zwartheid’ synoniem is voor minderwaardigheid, buitenstaanderschap en geweld als een situatie waar zij als verantwoordelijke mensen tegen in opstand zouden moeten komen, net als tegen de onverdiende voordelen die zij vanwege hun huidskleur ondervinden. In plaats daarvan ziet Baldwin veel witte mensen die privileges (en het (historische) geweld dat eraan ten grondslag ligt) opzettelijk (maar nog vaker onbewust) ontkennen, of ze beschouwen als hun eigen verdienste, waarmee ze zichzelf met een morele bescherm laag omhullen (Balfour, 1999; Wekker, 2017). Dit is onderdeel van wat Baldwin (en vele andere auteurs) “witte onschuld” noemt; witte mensen ontkennen de raciale constructie van hun eigen identiteit, die van hun maatschappij en in hoeverre de waarde van witheid (Balfour, 2017, p.38) historisch gezien is afgeleid van het onderscheid met een minderwaardig idee van zwartheid, waarmee zij ook hun verantwoordelijkheid daarvoor ontkennen.

Baldwin voegt dus meerdere elementen toe aan het humanistische denken over verantwoordelijkheid: (1) hij vestigt de aandacht op de negatieve variant – het *niet* nemen van verantwoordelijkheid, een vorm van morele ontkenning (Alma, 2005); (2) hij toont de (mogelijke) gevolgen van dit ontlopen van verantwoordelijkheid van de ene specifieke mens/groep voor de andere specifieke mens/groep; (3) hij illustreert overduidelijk dat morele verantwoordelijkheid meer inhoudt dan alleen het zich onthouden van persoonlijke wandaden – het gaat erom, vond ook Van Praag (1978) al, de meest gunstige morele omstandigheden te scheppen, wat het bestrijden van moreel *ongunstige* omstandigheden vereist; en (4) Baldwin laat zien hoe witte onschuld hierbij een belemmering kan vormen.

Zoals vastgesteld in hoofdstuk 2 is een specifieke humanistische verantwoordelijkheid (American Humanist Association, 2003; Copson, 2015; Derkx 2013; Humanistisch Verbond, 2010; International Humanist and Ethical Union, 2002; Kunneman, 2005; Van Praag, 1978; Vanheste, 2007) de verantwoordelijkheid tot zelfontwikkeling: het zorgdragen voor de eigen morele ontwikkeling tot “volledig mens” (Alma & Smaling, 2010; Van Praag, 1978; Vanheste, 2007). Daarbij wijzen met name Derkx (2013), Kunneman (2005), Van Praag (1978), en ook Dohmen (2010a) op de belangrijke rol van zelfonderzoek. Baldwins visie sluit hier uitstekend op aan; morele verbetering is volgens

Baldwin mogelijk, maar dat vereist wel dat mensen de verantwoordelijkheid voor (morele) zelfontwikkeling – en daarmee de plicht tot zelfonderzoek – aanvaarden. Wat Baldwin toevoegt aan het humanistische denken is vooral zijn nadruk op de verantwoordelijkheid voor het onderzoeken van de eigen persoonlijke en nationale geschiedenis en de morele pijnpunten daarin, om op die manier morele belemmeringen weg te nemen en ruimte te scheppen voor (maatschappelijke) zelfontwikkeling. Dit betekent dus ook het onderzoeken van de eigen vooroordelen, omgang met (niet-witte) minderheden en nationale (onschulds)mythes. Wie zelfonderzoek weigert ontkent wat Baldwin betreft de complexiteit, onzekerheid en ambiguïteit van het menselijk bestaan, en kiest ervoor om moreel onvolwassen te blijven, in plaats van een verantwoordelijke actor in de samenleving te zijn. Subparagraaf 4.2.4 zal dieper ingaan op hoe Baldwins invulling van zelfontwikkeling zich verhoudt tot die van het hedendaagse humanisme.

#### 4.2.3 Menselijke (gelijk)waardigheid

Wat James Baldwin allereerst toevoegt aan de ideeën over de humanistische kernwaarde menselijke (gelijk)waardigheid is een herinnering aan het feit dat dat ideaal vaak allesbehalve werkelijkheid is. Baldwin laat zien dat er juist bijzonder veel *ongelijkwaardigheid* bestaat, en dat de door Todorov (2004) binnen het humanisme opgemerkte “vrijwel unanieme veroordeling van racisme” geenszins betekent dat racisme iets is uit vroegere tijden (Todorov, 2004, p.65). Baldwin toont hoe in de zeer recente geschiedenis voor zwarte Amerikanen racisme, ongelijke behandeling en constante dreiging van geweld en opsluiting de dagelijkse realiteit vormden, in een samenleving die gebouwd zou zijn op vrijheid, gelijkheid en democratie.

Wat Baldwin hiermee ook laat zien is dat de toepassing van universele (gelijk)waardigheid minstens zo veel aandacht vereist als de theorie. De “gelijkelijk geldende rechten en potenties” die alle mensen volgens Kunneman (2005, p.46) hebben, moeten door actie verwerkelijkt worden, zoals ook Van Praag (1978) al betoogde. James Baldwin laat zien dat dat verwerkelijken in Amerika moet gebeuren binnen een historische context waarin ongelijkheid eeuwenlang de norm is geweest, en ideeën van witte superioriteit – ook in zijn tijd nog – wijdverbreid zijn. Wat Wekker (2017) in navolging van Said het “cultureel archief” noemt – een metaforisch “pakhuis” van

bepaalde kennis, houdingen, referentiekaders en gevoelens – is in Baldwins werk gebouwd op de (onverwerkte) slavernijgeschiedenis en de (historische) normaliteit van segregatie, discriminatie, en een achtergestelde positie van zwarte mensen (Wekker, 2017, p.33). Deze situatie stoelt voor Baldwin uiteindelijk op een onderhuids nog altijd in de maatschappij aanwezig idee van zwarte minderwaardigheid.

Baldwin toont dat dat idee van zwarte minderwaardigheid ook komt in de vorm van goede bedoelingen; als paternalisme waarin zwarte mensen door witte mensen beschouwd worden als hulpbehoevende wezens – objecten voor liefdadigheid en medelijden – of als heilige figuren die geen kwaad kunnen doen. Baldwin laat overtuigend zien dat binnen een en dezelfde maatschappij een humanistisch ideaal van menselijke gelijkwaardigheid én ras als maatschappijstructurende sociale constructie tegelijkertijd actief kunnen zijn. Dat betekent dat – zoals ook Early (2006), Hutchinson (2011, 2013), Pinn (2015, 2017), White (2016) en M.R. Miller (2017) beargumenteren – zwarte mensen achtergesteld kunnen worden door witte mensen (zelfs door witte humanisten) die geloven dat ze in een gelijkwaardige samenleving wonen (en die daarom geen actie ondernemen tot maatschappijverandering). Dit sluit ook aan bij DiAngelo (2018), die stelt dat witte mensen zo gesocialiseerd worden dat ze racisme – behalve de overduidelijke Ku Klux Klanvariant – nauwelijks kunnen waarnemen.

Over universele menselijke waardigheid – beschreven door onder anderen Derkx (2013) – kan gezegd worden dat Baldwin dat ideaal zeker aanhangt. Wat hij eraan toevoegt is wederom een focus op het negatieve; witte Amerikanen zien de waardigheid van hun zwarte landgenoten niet en/of ontkennen deze. Daarmee zetten ze volgens Baldwin ook hun eigen waardigheid op het spel: wie een ander onmenselijk behandelt, maakt van zichzelf een onmens (waarin Van Praags (1978) opmerking doorklinkt: “Geweld bederft degenen die het toepassen” (p.149)). In Baldwins visie heeft menselijke waardigheid zowel een *passieve, universele* component (het komt ieder mens toe) als een *actieve, conditionele*: men moet zich waardig gedragen, wat Van Praag (1978) “waardigheid in menselijke acties” (p.189) noemt, en wat volgens Baldwin lang niet ieder mens kan opbrengen. De noodzaak van waardig handelen geldt voor ieder mens, maar voor witte mensen – als machthebbende meerderheid – telt het zwaarder, omdat als zij onwaardig handelen dat ook direct nadelige gevolgen heeft voor zwarte mensen. Toch

hamert Baldwin juist ook op het belang van waardig gedrag voor zwarte mensen, omdat hij het als essentieel ziet voor eigenwaarde, voor hun imago (onwaardig gedrag bevestigt negatieve vooroordelen), en als hoopvol voorbeeld voor andere (jonge) zwarte mensen.

Wat Baldwin in het bijzonder toevoegt aan het humanistische denken over menselijke (gelijk)waardigheid is de vaststelling dat de invloed van ras en racisme enorm is, het product van een specifieke geschiedenis, en dat ook mensen die denken of zeggen er niet in te geloven ('ik ben kleurenblind') kunnen bijdragen aan de instandhouding ervan. Ongelijkwaardigheid in de vorm van racisme bestrijden vereist allereerst racisme kunnen waarnemen, wat van witte mensen – zoals Pinn (2017) en DiAngelo (2018) stellen – vraagt dat zij zich erin verdiepen.

#### 4.2.4 Zelfontwikkeling

Baldwin ziet zelfontwikkeling dus als een morele plicht voor ieder mens, en zelfonderzoek als een noodzakelijk onderdeel daarvan. Het eerste belangrijke punt over zelfontwikkeling dat Baldwin toevoegt, in vergelijking met bijvoorbeeld Copson (2015), Derkx (2013), Dohmen (2010a), Kunneman (2005) en Vanheste (2007), is dat zelfontwikkeling en zelfonderzoek niet alleen nodig zijn voor persoonlijke (morele) groei, maar ook voorwaarden zijn voor maatschappelijke transformatie, wat Schulenberg (2017) Baldwins idee van "zelfcreatie" noemt (p.270). Dit gaat verder dan de dooddoener 'verander de wereld, begin bij jezelf'; volgens Baldwin vereisen zowel maatschappelijke verandering als zelfontwikkeling een bepaalde openheid die niet vanzelfsprekend is, maar waarvoor zelfconfrontatie – ook met eigen morele zwaktes – door zelfonderzoek onontbeerlijk is. Vanuit individueel perspectief verschilt Baldwins visie weinig van de humanistische levenskunstfilosofie van Dohmen (2010a), maar Baldwins expliciete verbinding tussen individuele zelfontwikkeling en maatschappelijk zelfonderzoek als voorwaarden voor maatschappelijke verandering vormt wel een originele aanvulling.

Een tweede toevoeging is wederom Baldwins focus op het negatieve; in dit geval enerzijds het ontwijken van zelfonderzoek (en daarmee kansen op zelfontwikkeling), en anderzijds de negatieve gevolgen die racisme heeft voor zelfontwikkeling (voor zowel slachtoffers als daders). Baldwin laat zien dat het ontwijken van zelfconfrontatie door witte Amerikanen – dat volgens hem racisme in stand houdt – niet het gevolg is van

morele verdorvenheid, maar eerder een vorm van zelfbescherming. Zelfonderzoek wordt als te bedreigend voor de eigen (witte) identiteit gezien, waardoor wordt gekozen voor het in stand houden van een vorm van (witte) onschuld. Op individueel niveau ontslaat (soms onbewust) geloof in *white supremacy* witte Amerikanen van de plicht om iets te veranderen aan de ongelijke behandeling van zwarte mensen, terwijl op maatschappelijk niveau nationale mythes van vrijheid, rechtvaardigheid en sociale mobiliteit de eeuwenlange onrechtvaardige behandeling van de zwarte bevolking aan het zicht onttrekken en daarmee de noodzaak om er verantwoording voor af te leggen. Baldwin maakt duidelijk dat in Amerika op grote schaal ontkenning plaatsvindt – op zowel cognitief, emotioneel, moreel als handelingsniveau – waarover Alma (2005) opmerkt dat het erkenning van de wereld buiten ons en openheid voor de ander kan belemmeren (p.345).

Wat Baldwin met deze focus op het negatieve dus toevoegt aan het humanistische denken over zelfontwikkeling is: (1) een herinnering dat lang niet alle mensen op zelfontwikkeling zitten te wachten; (2) dat mensen zelfs op grote schaal zelfonderzoek actief weigeren; (3) dat mensen ook ‘goede’ redenen kunnen hebben – namelijk bescherming van de eigen identiteit en levenswijze – voor deze weigering; en (4) dat zo’n weigering op nationaal niveau – door een uit specifieke rituelen, mythes en symbolen bestaand nationaal narratief – bekrachtigd kan worden. Zelfontwikkeling kan dus als bedreiging worden gezien, zeker als een roep om zelfontwikkeling en -onderzoek komt van een minderheid die de meerderheid vraagt zijn eigen houding, gedrag en geschiedenis (en dus zijn identiteit) kritisch te beschouwen.

Een andere manier waarop Baldwins focus op het negatieve iets toevoegt aan de gebruikelijke humanistische visie op zelfontwikkeling is door zijn aandacht voor de negatieve invloed van racisme en raciale achterstelling op (kansen op) zelfontwikkeling en op zelfonderzoek. Dit gaat in eerste instantie simpelweg over opgroeien onder structureel veel slechtere leefomstandigheden; de stelling lijkt gerechtvaardigd dat een kind dat slecht slaapt in een tochtig huis, te weinig leert op school, niet de medische zorg krijgt die het nodig heeft en groter risico loopt slachtoffer te worden van (politie)geweld minder kansen heeft om tot volledige bloei te komen.

Baldwin beschrijft ook hoe racisme zelfontwikkeling directer schaadt, namelijk wanneer zwarte mensen gaan geloven (al is het maar een beetje) in hun door de witte wereld vastgestelde en steeds weer bevestigde minderwaardigheid – door negatieve stereotyperingen, een gebrek aan voorbeeldfiguren en de minderwaardige behandeling op zichzelf (want waarom zou je minderwaardig behandeld worden als je het niet bent?).

Het gevaarlijke hieraan, benadrukt Baldwin veelvuldig, is dat het een ‘*self-fulfilling prophecy*’ kan worden, en daarmee een vicieuze cirkel: zwarte mensen die zich omdat ze als minderwaardig behandeld worden, als minderwaardig gaan gedragen (bijvoorbeeld door misdaad, drugs, geweld), wat dan als rechtvaardiging gebruikt wordt voor de minderwaardige behandeling. Hier benoemt Baldwin een voor het humanisme belangrijke link tussen (gelijk)waardigheid en zelfontwikkeling; wie niet in zijn eigen waarde gelooft, gelooft ook niet (of minder) in zijn eigen zelfontwikkeling – en zal daar ook minder energie in steken. Om met Appadurai (2013) te spreken: de toch al kleinere “capacity to aspire” (zie §1.3) van een achtergestelde groep wordt nog kleiner, minderwaardige behandeling geeft het laatste sprankje geloof in zelfverbetering een fatale knauw.

Ogenschijnlijk tegenstrijdig met voorgaand punt is Baldwins inzicht dat slecht behandeld worden, zoals met de Amerikaanse zwarte bevolking gebeurt, ook juist positief kan zijn voor zelfontwikkeling, omdat het mensen ertoe brengt zelf kritisch na te denken en op zoek te gaan naar zingeving, in plaats van genoeg te nemen met de verklaringen van anderen. Baldwin pleit niet voor lijden in stand houden uit naam van zelfontwikkeling, maar stelt wel dat onrechtvaardige behandeling je kan dwingen voor jezelf op te komen, waarmee het zelfonderzoek en kritisch bewustzijn – en daarmee persoonlijke groei en mentale weerbaarheid – aanwakkert. De wereld vol witte privileges van de witte Amerikaan daarentegen nodigt vooral uit tot instandhouding van de status quo. In deze zin kan de luxepositie van witte mensen – als normatief middelpunt van hun omgeving (inclusief instituties, overheid en media) – voor zelfontwikkeling dus ook een vloek zijn, omdat ze daardoor minder geneigd zijn kritische vragen te stellen bij hun eigen (immers ‘normale’) positie en die van anderen.

Ook voor zelfontwikkeling voegt Baldwin dus het inzicht toe dat raciale verschillen grote impact hebben; zowel zwarte als witte mensen hebben de plicht tot

zelfontwikkeling, maar hun respectievelijke raciale positie in de samenleving leidt daarbij tot specifieke obstakels en uitdagingen. Baldwins visie op zelfontwikkeling biedt hiermee dus een correctie van de door diverse auteurs opgemerkte universalistische tendens van het humanisme (Kunneman & Suransky, 2011; Pinn, 2017; Said, 2004; Vanheste, 2007; White, 2016), want hij maakt het zonneklaar dat de naleving van de universele plicht tot zelfontwikkeling altijd onderhevig is aan veronderstelde (groeps)belangen en machtsverhoudingen.

#### 4.2.5 Dialoog

Ook Baldwins visie op de humanistische kernwaarde dialoog is diep doordrongen van de invloed van machtsverhoudingen; vooral van het feit dat de “gelijkwaardigheid van mensen als sprekende subjecten” – waarin volgens Kunneman (2005, p.205) gelijkwaardigheid geworteld zou zijn – in ieder geval in Amerika geenszins de realiteit is. Zoals bij meer waarden bekritiseert Baldwin bij dialoog de *praktijk*, terwijl hij het *ideaal* verdedigt. Net als Kunneman ziet hij dialoog namelijk als (mogelijk) vehikel voor (maatschappelijke) zelfontwikkeling, omdat de confrontatie daarin met andersdenkenden nieuwe perspectieven biedt en daarmee mogelijkheden voor zelfonderzoek, het tegengaan van vooroordelen en bevorderen van sociale cohesie. Het probleem is volgens Baldwin alleen dat echte dialoog – zeker interracial – nauwelijks voorkomt, in Amerika vooral vanwege de ongelijkheid tussen zwart en wit; hun perspectief verschilt dusdanig dat het voor Baldwin soms lijkt alsof beide groepen verschillende talen spreken.

Ook voor Baldwin vereist dialoog dus gelijkwaardigheid, maar hij benadrukt vooral hoe raciale *ongelijkwaardigheid* de mogelijkheid van (interraciale) dialoog belemmert. Hierin legt Baldwin ook een directe link met zelfontwikkeling, want juist *omdat* dialoog tot zelfontwikkeling kan leiden hebben met name witte Amerikanen er belang bij dialoog te ontlopen. Voor hun ontkenningmechanismen is dialoog bedreigend – zij willen de onwelgevallige waarheid juist niet horen en snoeren de boodschapper ervan liever de mond of trekken zijn woorden in twijfel. Tegelijkertijd laat Baldwin zien dat ook zwarte Amerikanen weinig bereid zijn om met witte Amerikanen (de ‘onderdrukker’) in dialoog te treden, en zeker niet als witte Amerikanen de onrechtvaardigheid van de (eeuwenlange) behandeling van zwarte mensen weigeren te erkennen. Baldwin vindt dus



in de Amerikaanse geleefde werkelijkheid als het ware negatieve bevestiging voor Kunnemans theoretische normatieve stelling dat dialoog fundamenteel gelijkwaardig moet zijn; als gelijkwaardigheid ontbreekt komt dialoog niet tot stand.

Net als bij Kunneman (2005) komen bij James Baldwin alle andere humanistische waarden terug in dialoog, maar staat (on)gelijkwaardigheid centraal, vooral ongelijkwaardigheid tussen groepen in wat Appadurai (2013, p.183) met verwijzing naar Hirschman “voice” noemt; de mate waarin een groep in het politieke debat zijn standpunten kan uitdragen en daarmee resultaten gericht op het eigen welzijn kan oogsten. Dialoog – uitgelegd als maatschappelijke dialoog – draait bij Baldwin om (een vorm van) waarheid, en voor een minderheidsgroep is het hebben van een stem de eerste vereiste om wat maatschappelijk als waarheid gezien wordt te kunnen beïnvloeden. In plaats van genoeg te nemen met de plaats van object – in sociologisch onderzoek, politiek beleid, overheidspublicaties en krantenartikelen – moeten zwarte Amerikanen volgens Baldwin ook als (sprekend) subject deelnemen aan het maatschappelijk debat. Dit bracht Baldwin zelf in de praktijk door als schrijver/woordvoerder die stem te vertolken, en door binnen zijn werk de zwarte stem direct te laten spreken tot de (witte) lezer.

Het maatschappelijk debat in Amerika in Baldwins tijd voldeed duidelijk niet aan de ideaaltypische omstandigheden voor dialoog die Kunneman (2005) voor ogen heeft. In plaats van een open, welwillende luisterhouding was er vaker sprake van ingehouden agressie, afwijzing en tegenreactie, waarbij witte Amerikanen bovendien veel bredere toegang hadden tot mediakanalen dan hun zwarte landgenoten. Baldwins dialoog is dan ook een bevochten variant, die net zoals Kunneman en Suransky (2011) eerder uitgaat van een “agressief potentieel” (p.632) dat schuilt in de botsing van verschillende, maar tegen wil en dank onlosmakelijk verbonden mensen, dan van een idee van dialoog als harmonieus menselijk ideaal.

Baldwin stelt het humanistische idee van dialoog als respectvol gesprek tussen welwillende partijen dus bij tot een realistischer idee van dialoog als botsing – inclusief tegenkrachten als afkeer, onwil, wederzijdse desinteresse, agressie en geweld. Wat Baldwin wel overeind laat staan – hoe utopisch het hem soms ook voorkomt – is het idee van dialoog als (mogelijk) vehikel voor (maatschappelijke) zelfontwikkeling: voor een

*gezamenlijke* toekomst acht hij een vorm van (interraciaale) dialoog – waarin alle partijen een stem hebben – noodzakelijk. De intertekstuele dialoog die Baldwin in zijn essays opvoert – door de stemmen van zwart en wit in elkaar over te laten gaan en zelfs samen te laten vloeien in een gezamenlijke stem – kan gezien worden als een innovatieve manier om die interraciaale dialoog op papier alvast plaats te laten vinden, om zo de werkelijkheid hopelijk tot voorbeeld te strekken.

#### 4.2.6 Kritiek

James Baldwins visie op de humanistische kernwaarde kritiek vertoont veel overeenkomst met Said (2004); ook Baldwin benadrukt continu dat de samenleving door mensen gemaakt is, het heden het gevolg is van menselijke beslissingen in het verleden, en de toekomst dus veranderbaar is. Daarnaast prikt Baldwin mythes door, licht sluiers op en bekritiseert hij stereotypes, vooroordelen en misvattingen die het zicht op die ultieme waarheid – dat de wereld veranderbaar is – vertroebelen. In zijn gevecht met het te nauwe (want witte) en zelf-flatterende Amerikaanse (en ook het Westerse) zelfbeeld vervult Baldwin de rol van maatschappij- en cultuurcriticus die volgens onder meer Duyndam (2005), Kunneman (2005), Van Praag (1978), Said (2004) en Vanheste (2007) typisch is voor humanisten.

Het door met name Alma (2008), Pinn (2013) en Vanheste (2007) opgemerkte humanistische kenmerk van *zelfkritiek* komt bij Baldwin op diverse manieren terug: ten eerste in zijn pleidooi voor zelfonderzoek, waar zelfkritiek een noodzakelijk onderdeel van is; ten tweede in zijn idee dat kritiek gericht moet worden op de *eigen* cultuur en samenleving, juist omdat een mens daarmee het meest verbonden is; en ten derde in zijn standpunt dat het belangrijk is om jezelf te omringen met mensen die je kritisch (blijven) benaderen; ook liefde impliceert voor Baldwin (zelf)kritiek – iemand die echt van je houdt confronteert je met jezelf.

Said (2004) schreef dat het mogelijk is kritisch te zijn op humanisme, in naam van humanisme. Dit is wat Baldwin doet (al beweert hij nergens *namens* het humanisme te spreken); hij bekritiseert (de uitvoering van) humanistische waarden, juist door te laten zien dat in realiteit van gepropageerde humanistische waarden als vrijheid, verantwoordelijkheid en (gelijk)waardigheid weinig sprake is. Tegelijkertijd biedt

Baldwins werk voor het invullen van de door Kunneman (2005) genoemde blinde vlekken van het humanisme (vooral het gebrek aan aandacht voor agressie, geweld en machtsverhoudingen) ruimschoots kritisch materiaal. Bij de door Pinn (2017) opgemerkte humanistische tendens tot kleurenblindheid plaatst Baldwin ook kritische kanttekeningen; zijn werk toont duidelijk aan dat er wel degelijk verschillen tussen bepaalde groepen mensen bestaan en dat huidskleur reële gevolgen heeft in de werkelijkheid – gevolgen die niet verdwijnen (in tegendeel!) door te beweren dat je geen kleur ziet.

Hoewel ook Baldwin zeker niet vies is van op zijn tijd uitspraken doen over wat dé mens kenmerkt, corrigeert hij de universalistische humanistische tendens toch vooral door zijn uitspraken vrijwel altijd te verbinden aan specifieke mensen (met een specifieke kleur) op specifieke plaatsen in een specifieke tijd; Baldwins humanisme – evenals zijn humanismekritiek – is altijd gesitueerd en geconditioneerd. Je zou kunnen zeggen dat Baldwins humanismekritiek het humanisme eraan herinnert dat het zelf ook uit contextgebonden mensenwerk (Derkx, 2013) bestaat, en dat hoewel de basispremissie van het leven (dat het ooit ophoudt) voor iedereen gelijk is, dat niet betekent dat de rest van de context buiten beschouwing kan blijven. Baldwin laat zien dat het bijvoorbeeld uitmaakt of een groep slachtoffer is van (systemisch) racisme of vooral dader, profiteert van de inrichting van de samenleving of er hinder van ondervindt, en zich herkent in het nationale zelfbeeld of er buiten valt.

Hedendaagse humanismekritiek zoals die van Hutchinson (2011, 2013), M.R. Miller (2017), Pinn (2015, 2017, 2018) en White (2016), maar ook de meer algemene cultuurkritiek over ‘witte onschuld’, ‘wit privilege’ en ‘witte fragiliteit’ van Wekker (2017) en DiAngelo (2018) klinkt al door in Baldwins werk. De belangrijkste les voor het humanisme in dit verband is dat je wel kan stellen dat ras niet bestaat, maar dat de rest van de wereld – waar ras reële gevolgen heeft – daar geen boodschap aan heeft. Echt *opkomen voor* gelijkwaardigheid zoals het humanisme ambieert impliceert automatisch – zo laat Baldwin zien – *strijden tegen* racisme, en die strijd voeren is voor Baldwin onmogelijk zonder het erkennen van ras als sociale constructie die bepalend is voor de ordening van de (sociale) wereld (Pinn, 2017, p.75). Baldwins werk biedt volop inzichten in de gevolgen van die ordening; voor een kritisch humanisme dat zich wil verdiepen in

ras en racisme – wat volgens Pinn (2017, 2018) hard nodig is – lijkt Baldwins oeuvre een uitstekend beginpunt.

### **4.3 Conclusie: Baldwins verhouding tot hedendaags humanisme**

Dit hoofdstuk heeft de derde deelvraag van dit onderzoek (*Hoe verhoudt James Baldwins visie zich tot het hedendaagse humanistische discours?*) beantwoord. De belangrijkste manieren waarop Baldwins humanisme zich onderscheidt zijn zijn focus op de specifieke werkelijkheid, zijn nadruk op het negatieve (de schending, ontkenning of ontwijking van humanistische waarden), en zijn aandacht voor machtsverhoudingen, in het bijzonder voor de invloed van raciale ongelijkheid en racisme op (verwerkelijking van) humanistische waarden. Al deze aspecten komen samen in Baldwins focus op de geleefde ervaring van Afro-Amerikanen binnen de Amerikaanse samenleving.

Baldwins humanisme is een moreel totaalpakket; alle waarden hangen met elkaar samen en zijn gericht op (de mogelijkheid van) morele zelfverbetering, zowel voor individu als collectief. De menselijke kwetsbaarheid en eindigheid dwingen in Baldwins ogen de mens zijn verantwoordelijkheid te nemen om zich zijn vrijheid toe te eigenen, zichzelf zo volledig mogelijk te ontwikkelen, te strijden tegen onrecht en voor menselijke (gelijk)waardigheid, om zo – mede via kritiek en dialoog – te komen tot een humane(re) samenleving waarin eenieder tot bloei kan komen. Essentieel hiervoor is (raciaal) bewustzijn; de totstandbrenging van humanistische waarden in de praktijk is alleen werkelijk mogelijk als de belemmeringen daarvoor – machtsverschillen en (raciale) ongelijkheid – niet ontweken, ontkend en/of over het hoofd gezien worden, maar (h)erkend. Zoals Balfour (2011) opmerkt verbindt Baldwin nadrukkelijk het innerlijk leven van burgers – inclusief angsten, aannames en vooroordelen – met maatschappelijke verschillen in macht en levensomstandigheden. De “human weaknesses that make democracy such a risky undertaking” (Balfour, 2011, p.26) staan in Baldwins humanistische visie centraal, want zonder confrontatie met die zwakheden is morele vooruitgang volgens Baldwin onbegonnen werk.

## 5. Conclusie en discussie

### 5.1 Inleiding

Het vorige hoofdstuk heeft duidelijk gemaakt dat het essayistische werk van James Baldwin specifieke zaken heeft toe te voegen aan het denken over humanistische waarden. Dit concluderende hoofdstuk zal – na een introducerende paragraaf over James Baldwins eigen visie op voorbeeldfiguren (§5.2.1) – de hoofdvraag van dit onderzoek – kan James Baldwin als een humanistische voorbeeldfiguur fungeren – beantwoorden (§5.2.2). Vervolgens (§5.3) wordt gereflecteerd op de plaats van dit onderzoek binnen de humanistiek (§5.3.1), het domein van *Baldwin studies* (§5.3.2), en op het hermeneutische onderzoeksproces (§5.3.3). Hierna (§5.4) wordt stilgestaan bij beperkingen van dit onderzoek (§5.4.1) en bij suggesties voor mogelijk vervolgonderzoek (§5.4.2). In de slotbeschouwing (§5.5) zal de (mogelijke) bijdrage van dit onderzoek aan het maatschappelijk debat over racisme, zowel internationaal als in de Nederlandse context, aan de orde komen.

### 5.2 James Baldwin als humanistische voorbeeldfiguur

#### 5.2.1 James Baldwin zelf over voorbeeldfiguren

James Baldwin schrijft zelf meermaals over hoe belangrijk zwarte voorbeeldfiguren voor hem waren om in zichzelf te kunnen geloven. Bijvoorbeeld de schrijver Richard Wright:

“his example had helped me to survive. He was black, he was young, (...) and he was a writer. He proved it could be done” (Baldwin, 1998, p.259).

Baldwin illustreert hiermee het idee (Karunanayake & Nauta, 2004; Lockwood, 2006; Lockwood & Kunda, 1997) dat het belangrijk is om positieve voorbeelden te hebben die op je lijken. Het daarentegen ontbreken van dergelijke voorbeelden kan zeer demotiverend werken, zoals Baldwin om zich heen zag:

It is not to be wondered at that a boy, one day, decides that if all this studying is going to prepare him only to be a porter or an elevator boy – or his teacher – well, then, the hell with it (Baldwin, 1998, p.202).

Baldwins weigering om de Black Panthers helemaal te veroordelen hield ook verband met hun voorbeeldfiguurschap; Baldwin zag het optreden van mensen als Malcolm X bijdragen aan het zelfbewustzijn van zwarte mensen:

“It was important for them to know that there was someone like them, in public life, telling the truth about their condition” (Baldwin, 1998, p.411).

Op eenzelfde manier fungeerde de opkomst van Afrika volgens Baldwin voor zwarte mensen, vooral voor jongeren, als een tegengif voor zelfhaat:

“for it meant that they were not merely the descendants of slaves in a white, Protestant, and puritan country: they were also related to kings and princes in an ancestral homeland, far away” (Baldwin, 1998, p.185).

James Baldwin was dus zelf zeker overtuigd van het belang van zwarte voorbeeldfiguren; de volgende subparagraaf stelt hemzelf voor als (humanistische) voorbeeldfiguur.

### 5.2.2 James Baldwin als humanistische voorbeeldfiguur

De hoofdvraag van dit onderzoek was: *Kan de zwarte schrijver James Baldwin op basis van zijn geschreven (non-fictie-)werk over racisme gezien worden als een humanistische voorbeeldfiguur?* In hoofdstuk 3 en 4 is duidelijk geworden dat James Baldwin gezien kan worden als een representant van humanistische waarden, waarmee hij voldoet aan de definitie van Alma en Smaling (2010) van een “humanistische voorbeeldfiguur”: een persoon die in zijn of haar leven en werk humanistische waarden belichaamt. Duyndam (2010) voegt hieraan toe dat een inspirerende voorbeeldfiguur in humanistische zin motiverende waarde “teruggeeft”; de voorbeeldfiguur geeft degene die door hem of haar geïnspireerd wordt “iets waardevols dat motiveert” (p.111). In Duyndams perspectief is de navolging van een voorbeeldfiguur een zeer persoonlijk proces, waarbij een individu via een vorm van praktische hermeneutiek – vaak (mede) gebaseerd op teksten – “de door de voorbeeldfiguur belichaamde waarde” moet interpreteren om erdoor geïnspireerd te kunnen raken – een “confrontatie vanuit de eigen gecontextueerde gesitueerdheid met de inspirerende voorbeeldfiguur” (Duyndam, 2010, p.115).

Saids (2004) visie op tekstinterpretatie sluit hierbij aan; hij bepleit dat de humanistisch onderzoeker – vanuit diens eigen gesitueerdheid – via lezing en herlezing van teksten in een proces van hermeneutische inductie tracht zich een weg te vechten naar “the unity of the author, the spiritual etymon” (p.64), waarna de heldhaftigheid van de auteur bewonderd en nagevolgd kan worden. Eerst moet dus door middel van interpretatie ontdekt worden wat het navolgen waard is, zodat datgene toegeëigend en uiteindelijk zelf toegepast kan worden.

Een voorbeeldfiguur is dus altijd een voorbeeldfiguur *voor iemand*. In dit onderzoek heb ik als onderzoeker James Baldwin tot voorbeeld gemaakt, maar niet (alleen) voor mijzelf, maar voor het humanisme. Ik heb via tekstinterpretatie humanistische waarden ontdekt in de essays van James Baldwin, en beschouw hem daarom als een plausibele humanistische voorbeeldfiguur. Toekomstige lezers kunnen zelf via eenzelfde hermeneutisch proces besluiten of zij James Baldwin ook als humanistisch voorbeeld zien.

James Baldwin belichaamt in zijn essays volgens dit onderzoek humanistische waarden. Kijken we naar welke van de humanistische waarden het meest prominent aanwezig zijn dan stuiten we op de realiteit dat de meeste waarden bij Baldwin met elkaar verstrengeld zijn, zeker de waarden vrijheid, verantwoordelijkheid en zelfontwikkeling: de mens is bij Baldwin vrij om voor vrijheid te *kiezen*, een keuze die noodzakelijk gepaard gaat met verantwoordelijkheid, waaronder de verantwoordelijkheid tot zelfontwikkeling. Toch legt Baldwin zelf uiteindelijk duidelijk de meeste nadruk op de waarde zelfontwikkeling, want ook het *kiezen voor* vrijheid is volgens hem al een aspect en/of gevolg van zelfontwikkeling. Voor alle overige waarden geldt bij Baldwin dat zelfontwikkeling – in het bijzonder in de vorm van *zelfonderzoek* – er beslissende invloed op kan uitoefenen, een stelling die hij in de brief aan zijn neefje in één zin samenvat als: “If you know whence you came, there is really no limit to where you can go” (Baldwin, 1998, p.293).

Zelfontwikkeling en zelfkennis als gevolg van zelfonderzoek staan dus centraal in Baldwins werk, maar ook het negatieve spiegelbeeld hiervan: het ontbreken van zelfontwikkeling en zelfkennis door het ontwijken van zelfonderzoek en ontkennen van de verantwoordelijkheid daartoe. De waarde zelfontwikkeling hangt bij Baldwin ook

direct samen met de waarde gelijkwaardigheid; enerzijds houdt het ontwijken van zelfontwikkeling ongelijkwaardigheid in stand, terwijl anderzijds ongelijkwaardigheid (negatief) doorwerkt op alle andere waarden, inclusief zelfontwikkeling. Ook voor de waarden dialoog en kritiek is zelfontwikkeling bepalend, want beide zijn bij Baldwin zowel een middel tot als een gevolg van zelfontwikkeling, omdat ze tegelijkertijd een bepaalde openheid veronderstellen én die (kunnen) creëren.

Behalve het kale feit dat James Baldwin een humanistische voorbeeldfiguur is omdat hij humanistische waarden representeert, moet hier ook stilgestaan worden bij de specifieke context waarin Baldwins leven zich afspeelde (gekenmerkt door de rassenkwestie), de specifieke inhoud van zijn werk (met ras en racisme als hoofdonderwerpen), en bij zijn status als *zwarte* humanistische voorbeeldfiguur. Want het is één ding om *een schrijver* tot humanistisch voorbeeldfiguur te bestempelen, maar *deze* schrijver werd vanwege zijn huidskleur zelf als minderwaardig mens gezien, ondervond onvrijheid aan den lijve, ontwikkelde zichzelf ondanks ontbrekend geloof van de samenleving in zijn ontwikkelingsmogelijkheden als zwart kind, nam verantwoordelijkheid voor een inclusieve samenleving waar machthebbers dat nalieten, ijverde voor interraciale dialoog in een maatschappij waar zijn groep veel minder stem had en bekritiseerde zijn leven lang de wereld om hem heen om die gelijkwaardiger en vrijer te maken.

Baldwins humanistische waarden zijn dus allesbehalve een theoretische exercitie, maar zijn diep in de geleefde, concrete werkelijkheid geworteld; een voorbeeld van humanistische levenskunst in een wereld die zijn leven niet als waardevol zag. Baldwins essays kunnen gezien worden als een diep doorleefde vorm van “intersubjectief begrip” die voortkomt uit een specifieke variant van wat Kunneman (2005) “horizontale begrenzing” (p.95) noemt, maar waarvan het belangrijkste kenmerk is dat het – in tegenstelling tot Kunnemans idee van horizontale begrenzing – juist *niet* “op basis van gelijkwaardigheid” plaatsvond. Wat Baldwin doet is wat Kunneman met verwijzing naar Jessica Benjamin (1998) noemt: “het vreedzaam opkomen voor de eigen alteriteit waar die door een ander geweld wordt aangedaan” (p.97). Dit is ook wat *zwarte* voorbeeldfiguren – als schoolvoorbeelden van de Ander die van oudsher geweld is aangedaan – toevoegen aan het humanisme: het moeten bevechten van je eigen



menselijkheid leidt tot specifieke existentiële kennis waar een humanisme dat meer wil leren over agressie, geweld en machtsverhoudingen – en verschil wil koesteren in plaats van wegmaken – bijzonder veel van zou kunnen leren.

Dit onderzoek is zeker niet bedoeld als een heiligverklaring, want ook James Baldwin is – zoals ieder mens – niet in alle opzichten het navolgen waard (Derkx, 2010).

Veelgehoorde algemene kritiek op Baldwin – verzameld in Field (2009) – is dat zijn werk veel innerlijke tegenstrijdigheden bevat. Dit valt ook op in zijn humanisme: vooral hoe de vrijheid en verantwoordelijkheid van het individu en van de groep zich tot elkaar verhouden blijft onduidelijk; Baldwin presenteert vooral witte Amerikanen continu als producten van hun collectieve geschiedenis en maatschappelijke structuren, maar spreekt hen tegelijkertijd veelvuldig aan op hun persoonlijke verantwoordelijkheid voor niet alleen het heden, maar ook voor een verleden waarin zij nog niet eens bestonden. Ook bij Baldwins ideeën over gelijkwaardigheid zijn kanttekeningen mogelijk; Lorde (in Waldrep, 1993) stelt dat Baldwin te gemakkelijk voorbijgaat aan de complexiteit van gender en de unieke ervaringen van vrouwen, en Mitchell (2006) en Taylor (2010) vinden dat Baldwin de patriarchale structuren die hij bekritiseerde met zijn nadruk op ‘broederschap’ zelf mede in stand hield. Dit onderzoek ondersteunt deze kritiek: Baldwin presenteert vooral mannen als handelende subjecten, terwijl hij meermaals stelt dat vrouwen door mannen beschermd moeten worden (Baldwin, 1998, p.330). In Baldwins historische context was dit soort denken wellicht gemeengoed, maar vanuit hedendaags perspectief stelt het de gelijkwaardigheid van Baldwins humanisme enigszins op losse schroeven. Tot slot merkt Field (2015) op dat Baldwin zijn verleden in zijn latere werk soms herschreef “to suggest more radical political engagement” (p.74), wat met hedendaagse ogen – gezien Baldwins onmiskenbare betrokkenheid bij de burgerrechtenbeweging – een nogal onnodige ondermijning lijkt van zijn eigen betrouwbaarheid.

### 5.3 De plaats van dit onderzoek binnen de humanistiek en het veld van *Baldwin studies*

5.3.1 De plaats van dit onderzoek binnen de humanistiek: kritisch humanisme  
Zoals in de inleiding vermeld is dit onderzoek humanisme-kritisch, maar net zoals in het werk van Baldwin worden de humanistische waarden niet – zoals in humanismekritiek vaak gebeurt – integraal verworpen, maar na een kritische beschouwing vanuit zowel een outsider- (James Baldwin) als vanuit een insiderperspectief (de onderzoeker), uiteindelijk in stand gehouden. Dit onderzoek sluit daarmee aan bij hedendaagse humanismecritici als Hutchinson (2011, 2013), Kunneman (2005), Pinn (2015, 2017, 2018) en White (2016) die het humanisme stevig bekritisieren, maar er toch aan vasthouden als waardevol zin- en betekenisgevend kader.

Diverse door voornoemde auteurs opgemerkte blinde vlekken van het humanisme zijn in dit onderzoek aan de orde gesteld: het gebrek aan aandacht voor specifiek ras en racisme (M.R. Miller, 2017; Pinn, 2015, 2017; White, 2016), en meer algemeen voor lichamelijke, agressie en geweld en machtsverhoudingen (Kunneman, 2005). Ook wijst dit onderzoek op het gevaar dat de humanistische neiging tot spreken in universele waarheden over ‘de’ mens in ‘de’ wereld door de witheid van het humanisme kan resulteren in een vorm van “wit privilege” (M.R. Miller, 2017; Pinn, 2017; Wekker, 2017), een specifieke vorm van macht die Pinn (2017) samenvat als:

“the socially arranged and culturally ingrained assumption that one’s perspective is normative, one’s importance firm, and one’s right to what the United States [of bijvoorbeeld Nederland] has to offer beyond question”  
(Pinn, 2017, p.71).

Een intrinsiek kenmerk van wit privilege is dat witte mensen zich er niet bewust van (hoeven) zijn, omdat ze, zoals DiAngelo (2018) vaststelt, zo gesocialiseerd worden dat ze hun privilege – evenals racisme – nauwelijks kunnen waarnemen. Uit naam van universalisme kunnen dan (onbewust) andere perspectieven worden buitengesloten, bijvoorbeeld als mensen zeggen: ‘ik ben kleurenblind’. Volgens Pinn (2017) wordt verschil zo tot een probleem verklaard, en Hutchinson (2013) en Suransky (2015) stellen dat dit het ontkennen van de rol van institutioneel racisme faciliteert en het kritisch

nadenken over sociale ongelijkheid en privilege belemmert. Ook het ontbreken van zwarte humanistische voorbeeldfiguren kan samenhangen met wit privilege, als de waarde benadrukken van vooral witte personen als simpelweg ‘normaal’ wordt gezien.

Pinn (2017) benadrukt de bepalende rol van de sociale constructie ras voor de vrijheid waarmee bepaalde lichamen zich wél en andere zich juist niet kunnen bewegen, en White (2016) ziet lichamelijkeheid als een kenmerkend element van wat M.R. Miller (2017) “zwarte humanismen” noemt: waar “the standard white erudite versions of humanism” (p.142) lichamelijkeheid (en agressie en geweld tegen lichamen) blijkbaar konden verwaarlozen, hebben (Amerikaanse) zwarte gemeenschappen die luxe nooit gekend. Maar juist de precaire positie van zwarte mensen roept zo veel existentiële en ontologische vragen op dat er volgens Pinn (2015) humanisme uit *ontstaat*;

“it is the need for life meaning within this absurd context that gives (...) shape to nontheistic sensibilities within African American communities” (p.25).

Dit is ook wat Baldwin ons leert: een zwart mens wordt gedwongen zelf betekenis te vinden, want de officiële verhalen zijn niet te rijmen met diens werkelijkheid. In een land gestoeld op “a Western system of humanist values that had historically denied blacks were human” (Early, 2006, p.94) waarvan zelfs, zoals Pinn (2017) opmerkt, een van de ‘founding fathers’ – Thomas Jefferson – tegelijkertijd (verondersteld) humanist én slavenhouder was, moesten Afro-Amerikanen wel tot een eigen, toegeëigende vorm van humanisme komen. In Hutchinsons (2011) woorden:

“To be moral beings with human worth and value, African Americans had to identify with and reshape the corrupt ethical universe of the oppressor” (Hutchinson, 2011, p.110).

Volgens Pinn (2015) is dit Afro-Amerikaanse humanisme doorgaans een vorm van “naturalistisch humanisme”, gefocust op de materiële wereld en de historische totstandkoming van het leven (Pinn, 2015, p.14). Baldwins humanisme past in dit beeld; hij laat zien dat in een wereld waarin er reële dreiging bestaat voor (in het bijzonder) zwarte lichamen, het – zeker als je zelf een zwart lichaam hebt – meer acuut is om de (gelijke) waarde van die lichamen vast te stellen dan om bijvoorbeeld het idee van een kosmopolitische wereldgemeenschap te propageren. De bij Derkx’ (2013) nog vrij

abstract geformuleerde ‘finaliteit van het jij’ staat voor zwarte humanisten dus vanzelfsprekend op de voorgrond; in de concrete vorm van (dreigende) *schending van* die finaliteit. Een historisch perspectief helpt hierbij de wereld te zien als gevolg van historische beslissingen, en daarmee als veranderbaar – wat extra urgent is wanneer je die wereld als onrechtvaardig ervaart. Een ander kenmerk van dit ‘zwarte’ humanisme is dat het zich noodzakelijk (net als racisme zich richt op groepskenmerken) meer op het collectief richt, zoals Pinn (2015) schrijft: [African American Humanism] “seeks to promote a sense of the individual within the context of ‘community’ writ large” (p.25).

Hutchinson (2013) bepleit dat een kritisch humanisme dit soort verschillen tussen groepen zou moeten erkennen én omarmen:

“Humanist ethics lies in both valuing difference and understanding how difference radically shapes power, privilege, and identity” (Hutchinson, 2013, p.105).

Verschil maakt uit. Zeker in Amerika, een maatschappij waarin segregatie tot 1965 wettelijk was vastgelegd, waar *white supremacy*-ideologie in opkomst is (McHendry, 2018) en waar zwarte jongemannen veel vaker opgesloten (Alexander, 2010; Bronson & Carson, 2019) en vaker door de politie doodgeschoten worden (“Police Violence Map”, 2019). Je vooral bezighouden met cultuur, het ontwikkelen van de geest en dialogische vorming, of je zoals Kunneman (2005) druk maken over een té antropocentrisch wereldbeeld staat minder op de voorgrond als je druk bent je menselijkheid te bevechten. Zoals White (2016) schrijft: “we literally *become* human from the perspective of a dominant culture that has denied us that right” (White, 2016, p.43 [mijn cursivering]).

Baldwins werk past dus – zoals Pinn (2001) ook vaststelt – in een traditie van kritisch Afro-Amerikaans humanisme waarin aandacht voor ras, lichamelijke, geweld en machtsverhoudingen (waaronder privilege) vanzelfsprekend is – onderwerpen die binnen het traditionele humanisme als blinde vlekken gelden (Kunneman, 2005; Pinn, 2017). Wat deze traditie het humanisme biedt is een “opportunity (...) to wrestle with the degree to which black lives mattering matters to humanists” (Pinn, 2017, p.137). De volgens Bardi (in Pinn, 2018) regelmatig door humanisten bekritiseerde slogan ‘Black Lives Matter’ is – zoals ook White (2016) stelt – namelijk geenszins in strijd met de

humanistische boodschap van universele gelijkwaardigheid, maar veeleer een specifieke concretisering daarvan.

### 5.3.2 De plaats van dit onderzoek binnen *Baldwin studies*

Binnen het breed uitwaaiende wetenschappelijke veld van ‘Baldwin studies’ voorziet dit onderzoek in een door diverse auteurs (Field, 2008; Francis, 2014; Lynch, 1997; White, 2016) vastgesteld gebrek aan aandacht voor James Baldwins levensbeschouwing. De focus op specifiek Baldwins humanisme en het voorstellen van James Baldwin als humanistisch voorbeeldfiguur biedt bovendien een alternatief voor diverse publicaties (Drexler-Dreis, 2015; Evans, 2017; Field, 2015; Hardy III, 2009; Lloyd, 2017; Lynch, 1997) waarin Baldwin – ondanks zijn sterk seculiere denkbeelden – uiteindelijk als een gelovige christen wordt beschouwd. Het gaat er niet om Baldwin als *uitsluitend* humanist te claimen, maar dat hij *ook* een humanist was verdient meer wetenschappelijke aandacht dan het tot op heden ontving.

Aan het wetenschappelijk debat over de zogenaamde ‘radicalisering’ van Baldwin (Francis, 2014, 2015; Scott, 2016) voegt dit onderzoek de bevinding toe dat op basis van zijn essays Baldwins toewijding aan humanistische waarden in zijn latere werk weinig verschilt van die in zijn begintijd. Aangezien de toepassing van humanistische waarden – zoals Derkx (2013) aangeeft – grootscheepse (of *radicale*) maatschappelijke veranderingen vergt, zouden Baldwins humanisme en ‘radicalisme’ zelfs verband kunnen houden, maar dat vergt verder onderzoek.

### 5.3.3 Reflectie: het hermeneutische proces

Diverse auteurs (Boell & Cecez-Kecmanovic, 2010; Gadamer, 2014; Rennie, 2012; Said, 2004; Smaling, 2016; Smythe & Spence, 2012) beschrijven kwalitatief (literatuur)onderzoek als een vorm van hermeneutiek, waarin onderzoek een constant heen-en-weer-gaan impliceert – tussen eigen vooronderstellingen en (veranderende) inzichten, de data (teksten) en de secundaire literatuur – en waarin altijd verdere interpretatie mogelijk blijft. Sociale wetenschap is volgens Rennie (2012) “subject-subject science”; zowel onderzoeker als onderwerp (de mens) zijn subjecten, binnen de context van een gedeelde sociale wereld. Totale objectiviteit is onmogelijk; expliciete

reflectie over de rol van de onderzoeker helpt de lezer om “the researcher’s understanding” te begrijpen (Rennie, 2012, p.392).

Volgens Said (2004) moet de onderzoeker proberen de realiteit van de auteur zo dicht mogelijk te benaderen, waardoor de lezer-tekstrelatie verandert van eenzijdige ondervraging naar “sympathetic dialogue of (...) friendly, respectful intelligences” (p.92). In dit onderzoek heb ik als onderzoeker getracht dichterbij de realiteit van James Baldwin te komen door – naast diens werk te lezen – speelfilms en documentaires over Amerika ten tijde van de burgerrechtenbeweging te bekijken, bijvoorbeeld Oscarwinnaar *Green Book* en de documentaireserie *The Eyes on the Prize*. Het zien en horen van de historische werkelijkheid die Baldwin beschrijft vergrootte mijn begrip en de gevoelde urgentie ervan, wat ook doorwerkte bij het lezen van secundaire literatuur die (soms indirect) naar diezelfde werkelijkheid verwijst.

Tegelijkertijd versterkte ook mijn hedendaagse context als onderzoeker – met Zwarte Pietendebat, groei van politiek (extreem-)rechts, veel media-aandacht voor racisme – regelmatig de gevoelde urgentie van dit onderzoek, terwijl de veelal recente secundaire literatuur over James Baldwin juist fungeerde als herinnering dat Baldwin ook met een hedendaagse blik kritisch beschouwd kan en moet worden. Gepaard met de substantiële onderzoeksduur kan gesteld worden dat de hermeneutische cirkel tijdens dit onderzoek vele malen doorlopen is (Gadamer, 2014).

## **5.4 Beperkingen van dit onderzoek en suggesties voor vervolgonderzoek**

### 5.4.1 Beperkingen van dit onderzoek

Zoals opgemerkt in de methodenparagraaf (§1.7) moet bij de in dit onderzoek gehanteerde methode van thematische (inhouds)analyse rekening worden gehouden met het gevaar van bias, waardoor een onderzoeker eerder bevestiging zal vinden van de theorie waarop de analyse gebaseerd wordt dan bewijs dat de theorie weerlegt. Voor dit onderzoek kan onder de ‘theorie’ het idee worden verstaan dat James Baldwin in zijn essays humanistische waarden belichaamt en daarom als een humanistische voorbeeldfiguur gezien kan worden, en dat wordt door het onderzoek inderdaad

bevestigd. Het kan niet geheel uitgesloten worden dat hierbij bewijzen die de theorie ontkrachten over het hoofd gezien zijn, bijvoorbeeld omdat de onderzoeker als seculiere humanistiekstudent veel meer kennis heeft over het humanisme dan over het christendom. Zoals eerder opgemerkt zijn er namelijk ook auteurs (o.a. Drexler-Dreis, 2015; Evans, 2017; Field, 2015; Hardy III, 2009; Lloyd, 2017; Lynch, 1997) die Baldwin expliciet binnen de christelijke traditie plaatsen. Derkx' (2010) concept van "inclusief humanisme" (p.46) indachtig hoeft dat het belichamen van humanistische waarden niet uit te sluiten, maar het zou kunnen dat christelijke aspecten van James Baldwins waarden en levensbeschouwing ten onrechte buiten beeld zijn gebleven.

Een andere beperking van dit onderzoek is de gemaakte keuze om alleen non-fictiewerken van James Baldwin te bestuderen, waardoor zijn niet geringe fictieproductie (zes romans, twee toneelstukken, één verhalenbundel) geheel buiten beschouwing blijft. Het is zeer goed voorstelbaar dat een beschouwing van Baldwins gehele oeuvre essentiële inzichten zou toevoegen aan de bevindingen van dit onderzoek.

In het verlengde hiervan kan ook de keuze om geen gebruik te maken van de vele interviews die James Baldwin in de loop van zijn leven gaf aan diverse media als een beperking van dit onderzoek worden gezien. Ongetwijfeld heeft Baldwin zich in interviews uitgesproken over zijn persoonlijke waarden en ideeën over de wereld, dus daarmee zou dit onderzoek hoogstwaarschijnlijk gecontroleerd en aangevuld kunnen worden.

Tot slot is het vanuit het idee van intersectionaliteit (Crenshaw, 1991) een gemis dat dit onderzoek ras niet verbindt met Baldwins gender en seksualiteit, terwijl die assen in Baldwins leven ook van groot belang waren (o.a. Brim, 2011).

#### 5.4.2 Suggesties voor vervolgonderzoek

Mijn hoop is dat dit onderzoek andere onderzoekers kan inspireren. Er zijn allerlei vormen van en onderwerpen voor vervolgonderzoek denkbaar, reden waarom hier alleen suggesties zullen worden gedaan die relevant worden geacht voor de humanistiek. Dit is van zichzelf een multi- en interdisciplinair veld, dus alsnog kunnen er allerlei verbindingen gelegd worden met andere wetenschapsvelden, maar de verbinding met het

humanisme maakt humanistiek tot humanistiek, dus op dat criterium zullen de mogelijkheden voor vervolgonderzoek beoordeeld worden.

Een eerste suggestie voor vervolgonderzoek is een herhaling van de vorm van dit onderzoek, maar met een ander onderwerp, oftewel om de geschriften van andere niet-witte auteurs die mogelijk humanistische waarden belichamen te onderzoeken. De huidige humanistische canon doet geen recht aan de diversiteit van humanisten en humanismes; meer onderzoek naar niet-witte humanistische denkers en hun potentie als humanistische voorbeeldfiguren kan daar verandering in brengen.

Een andere mogelijke richting voor vervolgonderzoek is humanismekritiek *vanuit* humanistische waarden, zoals dat ook in dit onderzoek bedreven wordt. Voor veel humanismekritiek geldt dat het hele humanisme er door weggezet wordt, als hypocriet, onhoudbaar of ongeloofwaardig. Dit onderzoek houdt de humanistische waarden in ere, maar onderwerpt ze wel aan een kritische beschouwing. Voor de humanistiek – als wetenschappelijke discipline die zich laat inspireren door het humanisme – lijkt humanismekritiek – en daarmee dus gedeeltelijk ook *zelf*kritiek – een uiterst relevant onderzoeksveld. De humanistische overtuiging is immers dat (zelf)kritiek leidt tot (zelf)ontwikkeling, dus het is zonde om humanismekritiek aan antihumanisten over te laten.

Onderwerpen voor humanismekritiek waar dit onderzoek aanknopingspunten voor biedt zijn verschijnselen als racisme, witte onschuld, wit privilege en witte fragiliteit en hun verhouding tot het humanisme. Draagt humanisme bij aan racisme, of wordt het – zoals in de adaptatie van het mensenrechtendiscours door extreem-rechts (Schneiker, 2018) – misschien zelfs gebruikt om racisme te ontkennen? Op welke manieren spelen witte onschuld en wit privilege een rol binnen het humanisme? Heeft het humanisme last van witte fragiliteit, en zo ja, hoe uit zich dat? Dit soort onderzoek kan vele vormen aannemen, van literatuurstudies tot kwalitatief-empirische onderzoeken binnen humanistische organisaties, of juist erbuiten, bijvoorbeeld door niet-witte mensen te vragen hoe zij over humanisme denken.



### 5.5 Slotbeschouwing: James Baldwin, het humanisme en de huidige tijd

In Nederland is racisme al een paar jaar – aangezwengeld door het Zwartepietendebat – een van de meest veelbesproken onderwerpen in de media. Ook wereldwijd lijkt de strijd tegen racisme aan kracht en zichtbaarheid te winnen, maar tegelijkertijd is er sprake van een toename van extreem-rechtse denkbeelden in de politiek (Ausserladscheider, 2019; Bangstad, Bertselsen & Henkel, 2019; Halikiopoulou & Vlandas, 2019), (dreiging van) extreem-rechts geweld (Koehler, 2019) en een terugkeer van de ‘wetenschappelijke’ rassenleer (Saini, 2019). In dit klimaat schreef de minister-president van Nederland in 2017 een open brief aan “alle” Nederlanders waarin hij “gewone Nederlanders uitmaken voor racisten” op één lijn stelde met asociaal gedrag, mensen treiteren, bedreigen of zelfs mishandelen, homo’s lastigvallen en vrouwen in korte rokjes uitjouwen (“Lees hier de brief van Mark”, 2017). Volgens de politiek leider van Nederland is het abnormaal en on-Nederlands om Nederlanders racistisch te noemen, wat ze – zo impliceert hij – natuurlijk niet zijn. DiAngelo (2018) zou dit als een overduidelijk staaltje *white fragility* classificeren; Wekker (2017) als typisch Nederlandse witte onschuld. Ondanks de stelligheid van de premier laten jaarlijkse onderzoeken (Tierolf, Kapel & Hermens, 2016; Tierolf, Kapel & Drost, 2017; Tierolf, Drost & Kapel, 2018) namelijk zien dat er in Nederland wel degelijk racisme bestaat. Hoe kunnen we – in het kader van het “bevorderen van een humane samenleving” (uvh.nl, 2019) – de onrechtvaardigheid van racisme bespreken, of zelfs bestrijden, als alleen al het *benoemen* ervan als een vorm van onrecht wordt gezien?

James Baldwins eerste antwoord op die vraag zou zijn: door bij onszelf te rade gaan. Ieder mens is het moreel verplicht om te streven naar volwassenheid, wat ook betekent de eigen fragiliteit – angsten, vooroordelen en gevoeligheden – leren kennen en bestrijden. Helaas is, zoals Neiman (2014) al vaststelde, dit humanistische streven naar volwassenwording – wat ook grotere verantwoordelijkheid impliceert – tegenwoordig geenszins de norm. Hier lijkt een taak te liggen voor het humanisme; “volledige menswording” (Van Praag, 1978, p.240) vereist immers volwassenwording, inclusief het kunnen verdragen van kritiek.

Baldwins tweede antwoord zou zijn: door degenen die (maatschappelijk) zelfonderzoek weigeren te bekritisieren laten zien dat zij niet werkelijk ons gezamenlijke

lot als samenleving of mensheid zijn toegedaan. Dit bekritisieren – “in search of freedom, enlightenment, more agency” (p.73) – is volgens Said (2004) de belangrijkste taak van humanisme; het moet verzet bieden tegen negatieve modellen van menselijk samenleven als nationalisme, religieus enthousiasme en exclusivisme door in plaats daarvan:

“to open traditions to each other, to question each of them for what it has done with the others, to show how (...) many traditions have interacted and – more importantly – can continue to interact in peaceful ways” (p.46).

Dit is precies wat James Baldwin doet, dé reden dat zijn werk tegenwoordig nog steeds gelezen wordt, en waarom hij voor het humanisme een uiterst relevante voorbeeldfiguur is: in plaats van (alleen) te polariseren zoekt hij naar verbinding, maar zonder daarbij confrontatie uit de weg te gaan. Baldwin benadrukt continu dat de situatie in het heden voortkomt uit de interactie van specifieke groepen en mensen in het verleden, waarmee hij ook de verantwoordelijkheid voor de toekomst in onze eigen handen legt. Racisme en raciale ongelijkheid zijn – als structurele aanwezigheid in het systeem – onderdeel van die interactie, en vormen dus ook een *gezamenlijk* probleem.

Hoewel Baldwin ook de gevaren ziet van identiteit (vooral in de vorm van witte onschuld) blijkt uit zijn werk toch vooral dat wat tegenwoordig ‘identiteitspolitiek’ wordt genoemd niet hoeft uit te sluiten dat je mensen aanspreekt op hun gezamenlijke kenmerken – bijvoorbeeld als Amerikaan of als mens. Identiteit is geen vaststaand gegeven, maar zoals Bondi (1993) stelt, een proces, en daarmee altijd voorlopig. Mensen kunnen zwart zijn en last hebben van racisme, of wit en voordeel ondervinden van het systeem, maar dan nog dragen beide groepen als stad-, land- en soortgenoten volgens Baldwin gezamenlijke verantwoordelijkheid voor de samenleving. Dit vereist volgens Baldwin ook een gezamenlijk *verhaal* over de samenleving dat recht doet aan de geschiedenis en plaats biedt aan diverse stemmen, want net als Kunneman (2005) is Baldwin diep doordrongen van het feit dat mensen opgroeien binnen een “narratief weefsel” dat bepalend is voor hun ideeën en (morele) oordelen (Kunneman, 2005, pp.58-59).

Het humanisme lijkt een goede kandidaat om het voortouw te nemen in het vertellen van zo’n gezamenlijk verhaal, gericht op “werkbare modellen van coëxistentie” (Said, 2004, p.46). Zoals Van Praag (1966, in Derkx, 2009) de humanistische taak omschrijft:

de mogelijkheden voor “een echt menselijk bestaan” aanwijzen en het verlangen ernaar vormgeven, door bij te dragen aan

“de menswording van de mens van vandaag; d.w.z.aan de verwerkelijking van zijn vermogen om in een soms uitzichtloze wereld zinvol te functioneren en daardoor te komen tot een veelbeleden, maar zelden verwerkelijkte zelfstandigheid” (p.131).

Van Praag sprak deze woorden in 1966, toen James Baldwin de toppen van zijn roem bereikte. De titel van de toespraak – ‘Nu begint het pas’ – lijkt 53 jaar later nog net zo toepasselijk. In 2018 stelde de internationale humanistische beweging (Humanists International, 2018) vast dat op steeds meer plekken ter wereld humanistische waarden in de verdrukking zijn: polarisatie neemt toe, terwijl optimisme over de toekomst plaats maakt voor nostalgisch terugverlangen naar het verleden, gepaard met processen van nationalisme, (raciale) uitsluiting en xenofobie. In de Auckland Declaration brengen de humanisten hier als eerste argument tegenin:

“The best ethical foundation from which to approach the problems of today’s world and the future of us all is to try to see humanity as one global community” (Humanists International, 2018).

De door Van Praag (1978) beschreven beginsituatie van het humanisme is dus niet veranderd; wij bestaan nog altijd “in een existentieel “wij” met de ander; niets verwachtend, alles hopen” (p.234).

James Baldwin laat zien hoe vernietigend raciale ongelijkheid is voor alle humanistische waarden, en hoe bepalend machtsverhoudingen daarbij zijn. Tegelijkertijd leert hij ons dat er geen verbetering is te verwachten zonder – zowel maatschappelijk als individueel – verantwoordelijkheid te nemen tot zelfonderzoek. Dit betekent dat er structuren gezocht of gecreëerd moeten worden om dat tegenwoordig stukkende zelfonderzoek opnieuw vorm te geven. Het humanisme kan hieraan bijdragen, maar moet ook zelf in de spiegel durven kijken. Het is belangrijk, zoals Pinn (2017) schrijft, dat humanisten erkennen dat ook zij bewust en onbewust kunnen bijdragen aan raciale onrechtvaardigheid, en dat de door Todorov (2004) opgemerkte “unanieme veroordeling van racisme” (p.65) binnen het humanisme geen garantie is dat humanisme en racisme niet samen kunnen gaan. Een waarlijk ‘kritisch humanisme’, zoals Kunneman (2005) dat

propageert, kan niet om de invloed heen van ras als sociale constructie – en daaruitvolgend van racisme en raciale achterstelling. Zoals Pinn (2017) ook betoogt, zou de toewijding aan ware kennis die het humanisme kenmerkt, ook op het gebied van ras en racisme tot uiting moeten komen. Het humanisme moet *willen leren* over ras en racisme, zelfs als dat – zoals Pinn stelt – onvermijdelijk leidt tot ongemak: James Baldwins woorden, “people who cannot suffer can never grow up”, gelden ook voor humanisten (Baldwin, 1998, p.343).

Ongemakkelijke waarheden moeten onder ogen gezien worden. Een van die waarheden is dat er geen reden is te veronderstellen dat humanisten gevrijwaard zijn van ‘wit privilege’ en ‘witte onschuld’. Dat is geen beschuldiging, maar een uitnodiging tot onderzoek. De witheid van het humanisme is geen schande, maar het (moedwillig) laten voortbestaan van bijbehorende blinde vlekken doet wel afbreuk aan de (morele) boodschap en geloofwaardigheid van het humanisme. Dé mens is bijvoorbeeld niet alleen wit, dus hét humanisme zou dat ook niet moeten zijn.

James Baldwin als zwarte humanistische voorbeeldfiguur is er dan ook een van (mogelijke) velen; hij treedt in de voetsporen van bijvoorbeeld Frederick Douglass (1818-1895) en W.E.B. Du Bois (1868-1963), maar ook Nobelprijswinnaar Toni Morrison of Ta-Nehisi Coates zouden zeer geloofwaardige kandidaten zijn. Ook de beweging Black Lives Matter in Amerika (zoals ook Hoffman, Granger, Vallejos en Moats (2016) vaststellen) of actiegroep Kick Out Zwarte Piet in Nederland misstaan geenszins binnen de humanistische traditie van maatschappijkritiek en opkomen voor gelijkwaardigheid, vrijheid en zelfontwikkeling.

Het incorporeren of (meer) zichtbaar maken van (de stem van) zwarte mensen binnen het humanisme is zeker niet alleen een kwestie van inclusiviteit en gelijkwaardigheid – van ‘zij mogen/moeten er ook bij’ – maar bovenal een kans om de humanistische traditie te verrijken, met de specifieke ervaring en inzichten van als ‘zwart’ bestempelde mensen. Baldwin laat zien dat juist degenen wiens menselijkheid betwijfeld wordt ons specifieke lessen hebben te leren over wat het betekent om mens te zijn. Én over ontmenselijking; zoals dat dehumanisering noodzakelijk gepaard gaat met ontkenning, ook van onze eigen menselijkheid. Onze dehumanisering van de ander “*is indivisible from our dehumanization of ourselves*” (Baldwin, 1998, p.20). Voor een kritisch humanisme in een

tijd waarin racisme, discriminatie en ontmenselijking aan een comeback bezig lijken, is dat een belangrijk principe om te onthouden.

Het humanisme heeft stemmen als die van Baldwin niet nodig *omdat* ze zwart zijn, maar omdat wie als ‘wit’ gesocialiseerd is, zoals DiAngelo (2018) schrijft, zich ontzettend moeilijk écht kan voorstellen hoe het is om ‘zwart’ te zijn. (Andersom is ook lastig, maar zwarte mensen hebben de voorsprong dat raciaal bewustzijn voor hen doorgaans onvermijdelijk is.) Wie, zoals humanisten zeggen te doen, wil opkomen voor *alle* mensen, kan niet de ervaringen van *specifieke* groepen mensen negeren; verschil maakt uit. Baldwin was een zwarte Amerikaanse, biseksuele man met humanistische waarden in een specifieke historische context, en hij was net als ieder mens – in Baldwins woorden – “much more than that” (Baldwin, 1998, p.510). Toch was het *voor hem* onmogelijk zich aan de maatschappelijke invloed van ras te onttrekken.

“The conundrum of color is the inheritance of every American, be he/she legally or actually Black or White”, schreef Baldwin in 1984 (Baldwin, 1998, p.810). Door zijn leven lang dat vraagstuk van kleur te onderzoeken gaf James Baldwin het goede voorbeeld, het is hoog tijd dat het humanisme zijn voorbeeld volgt.

## Literatuur

- Aanerud, R. (1999). Now More Than Ever: James Baldwin and the Critique of White Liberalism. In McBride, D.A. (Ed.) (1999). *James Baldwin Now* (pp. 56-74). New York: New York University Press.
- Adams, T. (2015). How Ta-Nehisi Coates's letter to his son about being black in America became a bestseller. Verkregen 11 juni 2019 via <https://www.theguardian.com/books/2015/sep/20/ta-nehisi-coates-interview-between-the-world-and-me-black-america>.
- Alexander, M. (2010). *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York: The New Press.
- Alma, H. (2005). Humanisme en christendom als bronnen van zin. In Duyndam, J., Poorthuis, M. & Wit, de T. (Eds.). *Humanisme en religie: controverses, bruggen, perspectieven* (pp. 339-354). Delft: Eburon Academic Publishers.
- Alma, H. (2008). Religie en humanisme. Borg, M. ter, Borgman, E., Buitelaar, M. (ed.). *Handboek religie in Nederland: perspectief – overzicht – debat* (pp. 309-323). Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Alma, H. & Smaling, A. (2010). Humanisme als bron van zin. In Alma, H. & Smaling, A. (Eds.). *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin* (pp. 233-247). Amsterdam: SWP.
- American Humanist Association. (2003). Humanism and Its Aspirations: Humanist Manifesto III, a successor to the Humanist Manifesto of 1933. Verkregen op 11 juni 2019 via <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto3/>.

- Anderson, K.F. (2012). Diagnosing Discrimination: Stress from Perceived Racism and the Mental and Physical Health Effects. *Sociological Inquiry*, 83, 1-27.  
doi:10.1111/j.1475-682X.2012.00433.x
- Appadurai, A. (2013). *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London: Verso.
- Ausserladscheider, V. (2018). Beyond economic insecurity and cultural backlash: Economic nationalism and the rise of the far right. *Sociology Compass*, 13(4), e12670.  
doi:10.1111/soc4.12670
- Baldwin, J. (1998). *Collected Essays*. New York: The Library of America.
- Balfour, L. (1999). Finding the Words: Baldwin, Race Consciousness, and Democratic Theory. In McBride, D.A. (Ed.). *James Baldwin Now* (pp. 75-99). New York: New York University Press.
- Balfour, L. (2001). *The Evidence of Things Not Said: James Baldwin and the Promise of American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Balfour, L. (2017) 'A Most Disagreeable Mirror': Race Consciousness as Double Consciousness. In McWilliams, S.J. (Ed.) *A Political Companion to James Baldwin* (pp. 19-47). Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Bangstad, S., Bertelsen, B., & Henkel, H. (2019). The politics of affect: Perspectives on the rise of the far-right and right-wing populism in the West. *Focaal—Journal of Global and Historical Anthropology*, 83, 98-113. doi:10.3167/fcl.2019.830110
- Bardi, J. (2018). Contextualizing a Radical Humanism: Issues of Race in the Humanist Fifty Years Ago and Today. In Pinn, A.B. (Ed.). *Humanism and the Challenge of Difference* (pp. 165-188). New York: Palgrave Macmillan.

- Beard, L.A. (2016). 'Flesh of their flesh, bone of their bone': James Baldwin's racial politics of boundness. *Contemporary Political Theory* 15, 378-398.  
doi:10.1057/cpt.2015.72
- Boell, S.K. & Cecez-Kecmanovic, D. (2010) Literature Reviews and the Hermeneutic Circle, *Australian Academic & Research Libraries*, 41, 129-144.  
doi:10.1080/00048623.2010.10721450
- Bloom, H. (Ed.) (2007). *Bloom's Modern Critical Views: James Baldwin – Updated Edition*. New York: Infobase Publishing.
- Bloom, J. & Martin, W.E. (2013). *Black against Empire: the History and Politics of the Black Panther Party*. Berkeley: University of California Press.
- Bondi, L. (1993). Locating Identity Politics. In Keith, M. & Pile, S. (Eds.) *Place and the Politics of Identity* (pp. 82-99). New York: Routledge.
- Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3, 77-101. doi:10.1191/1478088706qp063oa
- Brim, M. (2011). James Baldwin's Queer Utility, *ANQ: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes and Reviews*, 24, 209-216. doi:10.1080/0895769X.2011.614879
- Bronson, J. & Carson, E.A. (2019). Prisoners in 2017. *Bureau of Justice Statistics Bulletin*, NCJ 252156.
- Bryman, A. (2008). *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press.
- Buccola, N. (2017). "We Are Human, Too": On James Baldwin's Politics of Dignity. *American Political Thought: A Journal of Ideas, Institutions, and Culture*, 6, 641-647.  
doi:10.1086/694558



- Castleberry, A. & Nolen, A. (2018). Thematic analysis of qualitative research data: is it as easy as it sounds? *Currents in Pharmacy Teaching and Learning*, 10, 807-815.  
doi:10.1016/j.cptl.2018.03.019
- Coates, T-N. (2015). *Between the World and Me*. New York: Spiegel & Grau.
- Copson, A. (2015). What is Humanism? In Copson, A. & Grayling, A.C. (Eds.). *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism* (pp. 1-33). Oxford: John Wiley & Sons.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, 1241-1299.
- Dasgupta, N. & Greenwald, A.G. (2001). On the Malleability of Automatic Attitudes: Combating Automatic Prejudice With Images of Admired and Disliked Individuals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 800-814. doi:10.1037/0022-3514.81.5.800
- Delanty, G. & Strydom, P. (Eds.) (2003). *Philosophies of Social Science: The Classic and Contemporary Readings*. Londen: Open University Press.
- Delgado, R. & Stefancic, J. (2017). *Critical Race Theory: An Introduction*. New York: New York University Press.
- Derkx, P. (2010). Humanisme als moderne levensbeschouwing. In Alma, H. & Smaling, A. (Eds.). *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin* (pp. 43-57). Amsterdam: SWP.
- Derkx, P. (2013). Humanism as a Meaning Frame. In Pinn, A.B. (Ed.). *What is Humanism and Why Does it Matter?* (pp. 42-57). New York: Routledge.
- DiAngelo, R. (2018). *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*. Boston: Beacon Press.

- Dievler, J.A. (1999). *Sexual Exiles: James Baldwin and Another Country*. In McBride, D.A. (Ed.) *James Baldwin Now* (pp. 161-183). New York: New York University Press.
- Dohmen, J. (2005). Autonomie en levenskunst. In Duyndam, J., Poorthuis, M. & Wit, de T. (eds.). *Humanisme en religie: controverses, bruggen, perspectieven* (pp. 355-378). Delft: Eburon Academic Publishers.
- Dohmen, J. (2010a). De onontkoombare reis naar de diepte. In Alma, H. & Smaling, A. (Eds.). *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin* (pp. 85-104). Amsterdam: SWP.
- Dohmen, J. (2010b). Filosofische bronnen van zelfzorg en zin. In Alma, H. & Smaling, A. (Eds.). *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin* (pp. 181-196). Amsterdam: SWP.
- Drexler-Dreis, J. (2015). James Baldwin's Decolonial Love as Religious Orientation. *Journal of Africana Religions* 3, 251-278. doi:10.5325/jafrirel.3.3.0251
- Duyndam, J. (2005). Humanisme als teruggeven. Dostojewski's Grootinquisiteur tussen religie en humanisme. In *Humanisme en religie. Controverses, bruggen, perspectieven* (pp. 161-175). Delft: Eburon Academic Publishers.
- Duyndam, J. (2010). Inspiratie door voorbeeldfiguren: een humanistische visie. In Alma, H. & Smaling, A. (Eds.). *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin* (pp. 107-119). Amsterdam: SWP.
- Dyson, M.E. (2018). *What Truth Sounds Like: Robert F. Kennedy, James Baldwin, and Our Unfinished Conversation About Race in America*. New York: St. Martin's Press.

- Early, G. (2006). The quest for a black humanism. *Dædalus*, 135(2), 91-104.  
<https://www.jstor.org/stable/20028034>
- Evans, J.H. (2017). A Hermeneutic of the Cross: Religion and Racialized Discourse in the Thought of James Baldwin, *Black Theology*, 15, 112-116.  
doi:10.1080/14769948.2017.1326733.
- Farneth, M. (2013). James Baldwin, Simone de Beauvoir, and the “New Vocabulary” of Existentialist Ethics. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 96, 170-188.  
doi:10.5325/soundings.96.2.0170
- Field, D. (2009). *A Historical Guide to James Baldwin*. New York: Oxford University Press.
- Field, D. (2015). *All Those Strangers: the Art and Lives of James Baldwin*. New York: Oxford University Press.
- Francis, C. (2014). *The Critical Reception of James Baldwin 1963–2010*. Rochester, NY: Camden House.
- Francis, C. (2015). Reading and Theorizing James Baldwin: A Bibliographic Essay. *James Baldwin Review*, 1, 179-198. doi:10.7227/JBR.1.11
- Freeburg, C. (2013). James Baldwin and the Unhistoric Life of Race. *The South Atlantic Quarterly* 112, 221-239. doi:10.1215/00382876-2020181
- Gadamer, H-G. (2014). *Waarheid en methode*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Garza, A. (2014). A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement. *The Feminist Wire*, 7 oktober. Geraadpleegd 11 juni 2019 via  
<https://www.thefeministwire.com/2014/10/blacklivesmatter-2/>.

- Glaude, E.S. (2017). Epilogue: William F. Buckley Jr. and James Baldwin Today. *American Political Thought: A Journal of Ideas, Institutions, and Culture*, 6, 665-670. doi:10.1086/694560
- Halikiopoulou, D. & Vlandas, T. (2019). What is new and what is nationalist about Europe's new nationalism? Explaining the rise of the far right in Europe. *Nations and Nationalism* 25, 409-434. doi:10.1111/nana.12515
- Hardy III, C.E. (2009). James Baldwin as Religious Writer: The Burdens and Gifts of Black Evangelism. In Field, D. (Ed.) *A Historical Guide to James Baldwin* (pp. 61-82). Oxford: Oxford University Press.
- Harrell, S.P. (2000). A Multidimensional Conceptualization of Racism-Related Stress: Implications for the Well-Being of People of Color. *American Journal of Orthopsychiatry*, 70, 42-57. doi:10.1037/h0087722
- Henderson, A.S., & Thomas, P.L. (Eds.) (2014). *James Baldwin: Challenging Authors*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Hilhorst, S. & Hermes, J. (2016). 'We have given up so much': Passion and denial in the Dutch Zwarte Piet (Black Pete) controversy. *European Journal of Cultural Studies*, 19, 218-233. doi:10.1177/1367549415603381
- Hochman, A. (2019). Racialization: a defense of the concept. *Ethnic and Racial Studies*, 42, 1245-1262. doi:10.1080/01419870.2018.1527937.
- Hoffman, L., Granger, N., Vallejos, L. & Moats, M. (2016). An Existential–Humanistic Perspective on Black Lives Matter and Contemporary Protest Movements. *Journal of Humanistic Psychology*, 56, 595-611. doi:10.1177/0022167816652273
- Hofhuis, E. & Swarte, A. (2016). Kroniek gelijke behandeling. *NTM/NJCM-bull.*, 35.

- Hsieh, H.-F., & Shannon, S. E. (2005). Three Approaches to Qualitative Content Analysis. *Qualitative Health Research*, 15, 1277-1288.  
doi:10.1177/1049732305276687.
- Humanistisch Verbond. (2010). Eigentijds humanisme. Geraadpleegd 11 juni 2019 via <https://files.humanistischverbond.nl/cms/files/eigentijdshumanisme.pdf>.
- Humanists International. (2018). Humanists condemn “the politics of division”, resurgent in many parts of the world. Geraadpleegd 11 juni 2019 via <https://humanists.international/2018/08/humanists-condemn-politics-division-resurgent-many-parts-world/>.
- Hutchinson, S. (2011). *Moral Combat: Black Atheists, Gender Politics, and the Values Wars*. Los Angeles: Infidel Books.
- Hutchinson, S. (2013). Beyond Kumbaya: Culturally Relevant Humanism in an Age of “Posts”. In Pinn, A.B. (Ed.). *What is Humanism and Why Does it Matter?* (pp. 94-107) New York: Routledge.
- International Humanist and Ethical Union. (2002). The Amsterdam Declaration. Geraadpleegd 11 juni 2019 via <https://humanists.international/what-is-humanism/the-amsterdam-declaration/>.
- Janken, K.R. (n.d.). The Civil Rights Movement: 1919-1960s. Freedom’s Story, TeacherServe©. National Humanities Center. Geraadpleegd 15 mei 2019 via <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/freedom/1917beyond/essays/crm.htm>.
- Jouwe, N. (2015). Gevangen in een paradox: racisme in Nederland. *Waardenwerk*, 62/63, 10-23.

- Joyce, J.A. & McBride, D.A. (2015). Baltimore is Still Burning: the Rising Relevance of James Baldwin. *James Baldwin Review*, 1, 1-9. doi:10.7227/JBR.1.1
- Kaplan, C. & Schwarz, B. (Eds.) (2011). *James Baldwin: America and Beyond*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Karunanayake, D. & Nauta, M.M. (2004). The Relationship Between Race and Students' Identified Career Role Models and Perceived Role Model Influence. *The Career Development Quarterly*, 52, 225-234. doi:10.1002/j.2161-0045.2004.tb00644.x
- King, L. & Scott, L.O. (Eds.) (2006). *James Baldwin and Toni Morrison: Comparative Critical and Theoretical Essays*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kluckhohn, C. (1951). Values and Value-Orientations in the Theory of Action: an Exploration in Definition and Classification. In Parsons, T. and Shils, E., (Eds.). *Toward a General Theory of Action* (pp. 388-433). Cambridge: Harvard University Press. doi:10.4159/harvard.9780674863507.c8
- Koehler, D. (2019). Violence and Terrorism from the Far-Right: Policy Options to Counter an Elusive Threat. *ICCT Policy Brief*, February. doi:10.19165/2019.2.02
- Korthals Altes, L. (2014). *Ethos and Narrative Interpretation: The Negotiation of Values in Fiction*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Kuijman, W. (2004). *Een mantel met sterren: religieus humanisme in het Humanistisch Verbond*. Utrecht: Het Humanistisch Archief.
- Kunneman, H. (2005). *Voorbij het dikke-ik: bouwstenen voor een kritisch humanisme*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.

- Kunneman, H.P. & Suransky, A.C. (2011). Cosmopolitanism and the Humanist Myopia. In M. Rovisco & M. Nowicka (Eds.), *The Ashgate Companion to Cosmopolitanism* (pp. 387-402). Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Laceulle, H. (2010). Menno ter Braak als voorbeeldfiguur voor een kritisch humanisme? In Alma, H. & Smaling, A. (Eds.). *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin* (pp. 121-131). Amsterdam: SWP.
- Lamont, C. (1997). *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press.
- Lapenson, B. (2013). Race and Existential Commitment in James Baldwin. *Philosophy and Literature*, 37, 199-209. doi:10.1353/phl.2013.0002
- Law, S. (2011). *Humanism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lester, J. (1986). Some Tickets Are Better: The Mixed Achievement of James Baldwin. In Bloom, H. (Ed.) *Bloom's Modern Critical Views: James Baldwin – Updated Edition* (pp. 133-139). New York: Infobase Publishing.
- Leun, van der, J. en Woude, van der, M. (2014). Etnisch profileren in Nederland: wat weten we nou echt?. *Het Tijdschrift voor de Politie*, 76(7), 23-28.
- Lipsitz, G. (2018). The changing same. *Social Identities*, 24, 16-20. doi:10.1080/13504630.2017.1314926
- Ljamaj, A. (2015). Humanistic Thought in the Islamic World of the Middle Ages. In Copson, A. & Grayling, A.C. (Eds.). *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism* (pp. 153-169). Oxford: John Wiley & Sons.
- Lloyd, V. (2017). The Negative Political Theology of James Baldwin. In McWilliams, S.J. (Ed.) *A Political Companion to James Baldwin* (pp. 171-194). Lexington: The University Press of Kentucky.

- Lockwood, P. & Kunda, Z. (1997). Superstars and Me: Predicting the Impact of Role Models on the Self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 91-103.  
doi:10.1037/0022-3514.73.1.91
- Lockwood, P. & Kunda, Z. (1999). Increasing the Salience of One's Best Selves Can Undermine Inspiration by Outstanding Role Models. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 214-228. doi:10.1037/0022-3514.76.2.214
- Lockwood, P. (2006). "Someone Like Me Can Be Successful": Do College Students Need Same-Gender Role Models?. *Psychology of Women Quarterly*, 30, 36-46.  
doi:10.1111/j.1471-6402.2006.00260.x
- Lynch, M.F. (1997). Just Above My Head: James Baldwin's Quest for Belief. *Literature and Theology*, 11, pp. 284-298. doi:10.1093/litthe/11.3.284
- Lyne, B. (2010). God's Black Revolutionary Mouth: James Baldwin's Black Radicalism. *Science & Society*, 74(1), 12-36. doi:10.1521/isis.2010.74.1.12
- Mappingpoliceviolence.org. (2019). Police Violence Map. Geraadpleegd 11 juni 2019 via <https://mappingpoliceviolence.org/>.
- Marshall, S. (2011). (Making) Love in the Dishonorable City: the Civic Poetry of James Baldwin. In Marshall, S. *The City on the Hill From Below: The Crisis of Prophetic Black Politics* (pp. 128-168). Philadelphia: Temple University Press.
- Marx, D.M., Ko, S.J., en Friedman, R.A. (2009). The "Obama Effect": How a salient role model reduces race-based performance differences. *Journal of Experimental Social Psychology* 45, 953-956. doi:10.1016/j.jesp.2009.03.012



- Maxwell, W.J. (2016). Born-Again, Seen-Again James Baldwin: Post-Postracial Criticism and the Literary History of Black Lives Matter. *American Literary History*, 28, 812-827. doi:10.1093/alh/ajw047
- Mayton, D.M., Ball-Rokeach, S.J. & Loges, W.E. (1994). Human Values and Social Issues: An Introduction. *Journal of Social Issues*, 50(4), 1-8. doi:10.1111/j.1540-4560.1994.tb01194.x
- McBride, D.A. (Ed.) (1999). *James Baldwin Now*. New York: New York University Press.
- McHendry, G.F. (2018). White Supremacy in the Age of Trump: An Introduction to a Special Issue of the Journal of Contemporary Rhetoric. *Journal of Contemporary Rhetoric*, 8(1/2), pp. 1-5.
- Miller, D.Q. (Ed.) (2000). *Re-Viewing James Baldwin*. Philadelphia: Temple University Press.
- Miller, D.Q. (2017). Trends in James Baldwin Criticism 2010-13. *James Baldwin Review* 3, 186-202. doi:10.7227/JBR.3.12
- Miller, M.R. (Ed.) (2017). *Humanism in a Non-Humanist World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mitchell, K. (2006). Femininity, Abjection, and (Black) Masculinity in James Baldwin's *Giovanni's Room* and Toni Morrison's *Beloved*. In King, L. & Scott, L.O. (Eds.). *James Baldwin and Toni Morrison: Comparative Critical and Theoretical Essays* (pp. 261-286). New York: Palgrave Macmillan.
- Möller, K. (1975). *The theme of identity in the essays of James Baldwin : an interpretation*. Göteborg : Acta Universitatis Gothoburgensis.

- Neiman, S. (2014). *Waarom zou je volwassen worden?* Amsterdam: Ambo/Anthos Uitgevers.
- Omi, M. & Winant, H. (2014). *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge.
- Pilgrim, D. (2015). *Understanding Jim Crow: Using Racist Memorabilia to Teach Tolerance and Promote Social Justice*. Oakland: PM Press.
- Pinn, A.B. (2001). *By These Hands: A Documentary History of African American Humanism*. New York: NYU Press.
- Pinn, A.B. (Ed.) (2013). *What is Humanism and Why Does it Matter?* New York: Routledge.
- Pinn, A.B. (Ed.) (2015). *Humanism: Essays on race, religion, and cultural production*. New York: Bloomsbury Academic.
- Pinn, A.B. (Ed.) (2017). *When Colorblindness Isn't the Answer: Humanism and the Challenge of Race*. Durham, North Carolina: Pitchstone Publishing.
- Pinn, A.B. (Ed.) (2018). *Humanism and the Challenge of Difference*. New York: Palgrave Macmillan.
- Plant, E. A., Devine, P. G., Cox, W. T. L., Columb, C., Miller, S. L., Goplen, J., & Peruche, B. M. (2009). The Obama effect: Decreasing implicit prejudice and stereotyping. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45, 961-964.  
doi:10.1016/j.jesp.2009.04.018
- Porter, H. (1996). The South in Go Tell It on the Mountain: Baldwin's Personal Confrontation. In Bloom, H. (Ed.) *Bloom's Modern Critical Views: James Baldwin – Updated Edition* (pp. 53-68). New York: Infobase Publishing.

- Praag, van, J. (1966). Nu begint het pas. In Derkx, P. (Ed.). (2009). *J.P. van Praag: om de geestelijke weerbaarheid van humanisten* (pp. 125-132). Breda: Uitgeverij Papieren Tijger.
- Praag, van, J. (1978). *Grondslagen van humanisme*. Amsterdam: Boom Uitgevers.
- Rennie, D.L. (2012). Qualitative Research as Methodical Hermeneutics. *Psychological Methods*, 17, 385-398. doi:10.1037/a0029250
- Rusk, L. (2002). *The Life Writing of Otherness: Woolf, Baldwin, Kingston, and Winterson*. New York: Routledge.
- Said, E. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.
- Schlosser, J.A. (2012). Socrates in a Different Key: James Baldwin and Race in America. *Political Research Quarterly*, 66, 487-499. doi:10.1177/1065912912451352
- Schneiker, A. (2018). The New Defenders of Human Rights? How Radical Right-Wing TNGOs are Using the Human Rights Discourse to Promote their Ideas, *Global Society*, 33, 149-162. doi:10.1080/13600826.2018.1546673
- Schuhmann, C. (2015). Counselling and the Humanist Worldview. In Copson, A. & Grayling, A.C. (Eds.). *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism* (pp. 173-193). Oxford: John Wiley & Sons.
- Schulenberg U. (2015). "Where the people can sing, the poet can live": James Baldwin, Pragmatism, and Cosmopolitan Humanism. In Schulenberg, U. (Ed.) *Romanticism and Pragmatism: Richard Rorty and the Idea of a Poeticized Culture* (pp. 196-208). New York: Palgrave Macmillan.

- Schwartz, S.A. (1992). Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1-65. doi:10.1016/S0065-2601(08)60281-6
- Scott, L.O. (2016). Trends in James Baldwin Criticism 2001-10. *James Baldwin Review* 2, 168-196. doi:10.7227/JBR.2.11
- Smaling, A. (2016). Constructivisme in soorten. *Kwalon: Tijdschrift voor Kwalitatief Onderzoek*, 15(1), 20-30.
- Smythe, E. & Spence, D. (2012). Re-Viewing Literature in Hermeneutic Research. *International Journal of Qualitative Methods*, 11, 12-25.  
doi:10.1177/160940691201100102
- Suransky, A.C. (2015). Inleiding: racisme in Nederland. *Waardenwerk*, 62/63, 8-9.
- Svetaz M.V., Chulani V., West K.J., Voss R., Kelley M.A., Raymond-Flesch M., Thruston W., (...), Barkley L. (2018). Racism and Its Harmful Effects on Nondominant Racial–Ethnic Youth and Youth-Serving Providers: A Call to Action for Organizational Change: The Society for Adolescent Health and Medicine. *Journal of Adolescent Health*, 63, 257-261. doi:10.1016/j.jadohealth.2018.06.003
- Taylor, D. (2010). Three Lean Cats in a Hall of Mirrors: James Baldwin, Norman Mailer, and Eldridge Cleaver on Race and Masculinity. *Texas Studies in Literature and Language* 52, 70-101. doi:10.1353/tsl.0.0047
- Tierolf, B., Kapel, van M. & Hermens, N. (2016). *Vijfde rapportage racisme, antisemitisme en extreemrechts geweld in Nederland*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.

- Tierolf, B., Kapel, van M. & Drost, L. (2017). *Zesde rapportage racisme, antisemitisme en extreemrechts geweld in Nederland*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Tierolf, B., Drost, L. & Kapel, van M. (2018). *Zevende rapportage racisme, antisemitisme en extreemrechts geweld in Nederland*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Todorov, T. (2004). *De onvoltooide tuin: het humanistische denken in Frankrijk*. Amsterdam: Atlas.
- Universiteit voor Humanistiek. (2019). Onderzoek aan de UvH. Geraadpleegd 11 juni 2019 via <https://www.uvh.nl/onderzoek/onderzoek-aan-de-uvh>.
- Vanheste, J. (2007). *Humanisme en het avondland*. Eindhoven: Uitgeverij Damon.
- VVD (2017). Lees hier de brief van Mark. Geraadpleegd 11 juni 2019 via <https://www.vvd.nl/nieuws/lees-hier-de-brief-van-mark/>.
- Waldrep, S. (1993). "Being bridges": Cleaver/Baldwin/Lorde and African-American sexism and sexuality. *Journal of Homosexuality*, 26(2-3), 167-180.  
doi:10.1300/J082v26n02\_09
- Wekker, G. (2017). *Witte onschuld: Paradoxen van kolonialisme en ras*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- White, C.W. (2016). *Black Lives and Sacred Humanity: Toward an African American Religious Naturalism*. New York: Fordham University Press.
- Wit, de, J. (2010). Voltaire als bron van humanistische zingeving. In Alma, H. & Smaling, A. (Eds.). *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin* (pp. 133-143). Amsterdam: SWP.

Yancey, A.K., Siegel, J.M., & McDaniel, K.L. (2002). Role models, ethnic identity, and health-risk behaviors in urban adolescents. *Arch Pediatr Adolesc Med.*, 156, 55-61.

doi:10.1001/archpedi.156.1.55

Young, J.U. (2014). *James Baldwin's Understanding of God: Overwhelming Desire and Joy*. New York: Palgrave Macmillan.

## Bijlage A: Codelijst

### ***Gebruikte codes:***

Dialogoog

Dialogoog-negatief

Kritiek

Menselijke (gelijk)waardigheid

Menselijke (gelijk)waardigheid-negatief

Verantwoordelijkheid

Verantwoordelijkheid-negatief

Vrijheid

Vrijheid-negatief

Zelfontwikkeling

Zelfontwikkeling-Authenticiteit

Zelfontwikkeling-negatief

Zelfontwikkeling-vorming

Zelfontwikkeling-Zelfaanvaarding

Zelfontwikkeling-zelfdeterminatie

Zelfontwikkeling-Zelfonderzoek

### ***Reflectie op codeerproces:***

Bryman (2008) onderscheidt fases van “pre-coding” en “post-coding” (p.233). In de eerste fase, tijdens het voor de eerste keer lezen van Baldwins essays, ontstonden de hierboven groen gemaakte codes, bestaand uit de verschillende humanistische kernwaarden, en met verschillende aspecten van zelfontwikkeling als aparte codes, omdat verwacht werd dat zelfontwikkeling de meeste data zou beslaan. Al gauw viel op dat Baldwin vaak op de negatieve variant van een waarde focust, reden waarom in een tweede fase de blauwe codes werden toegevoegd. Gaandeweg het lees- en coderingsproces bleek dat de verschillende aspecten van zelfontwikkeling in Baldwins werk veel overlap vertonen, waardoor ze als aparte codes niet goed werkten. Onder de code ‘dialogoog’ bleken zo weinig tekstpassages te vallen dat het aanhouden van een aparte code ‘dialogoog-negatief’ weinig nut had. Uiteindelijk zijn in de “post-codeerfase” daarom alleen de onderstreepte codes overgebleven.