

6 De vrijheid van de genade

Van verdienste naar dienstbaarheid

ERIK BORGMAN

Het lijkt haast een tautologie: het meest verdient degene met de meeste verdiensten voor de samenleving. Die verdient het immers om het meeste te verdienen. Maar het tautologische verbergt bij uitstek het ideologische en dat wordt duidelijk door de vraag te stellen ‘wie zegt dit?’. Als degenen die het meest verdienen, zeggen dat ze dit verdienen, ligt de verdenking voor de hand dat ze bezig zijn hun eigen privileges te rechtvaardigen (Markovits, 2019).

Hoewel het bijna vergeten lijkt, kunnen velen zich nog wel herinneren dat tijdens de coronapandemie de beroepen die werden aangemerkt als ‘cruciaal’ – en dat lijkt toch de overtreffende trap van ‘verdienstelijk’ – helemaal niet de beroepen waren met de beste salarissen. Integendeel. Nu kan men natuurlijk tegenwerpen dat inzicht in het cruciaal zijn van een specifieke taak op korte termijn nog geen indicatie is voor het maatschappelijke belang ervan. Maar hiermee komt al iets aan het licht wat het tautologische verbergt: dat we helemaal niet weten vanuit welke positie we zouden kunnen vaststellen wat maatschappelijk gesproken de grootste verdienste heeft.

In dit hoofdstuk leg ik allereerst de interne tegenstrijdigheid van het idee van verdienste bloot. Met Michael Sandel concludeer ik hieruit dat we geen meritocratische samenleving nodig hebben, maar een genadige. Dat brengt me bij een variant van de vraag die Martin Luther in de zestiende eeuw kwelde: ‘*Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?*’, namelijk de vraag hoe wij een genadige samenleving krijgen. Eerst zal ik duidelijk maken waarom ieder van ons uitsluitend kan floreren op basis van genade, waarbij ik me baseer op het werk van de Martinikaanse psychoanalyticus en filosoof Frantz Fanon. Vervolgens beschrijf ik met behulp van werk van de Franse filosofe Simone Weil wat het zou betekenen om de samenleving te openen als ruimte van genade. Tot slot bespreek ik wat de consequenties hiervan zouden zijn voor het onderwijs.

Verdienste als dwaallicht

Onze samenleving voorstellen als een meritocratie, suggereert dat de verschillen in inkomen – en daarmee in de mate van toegankelijkheid van talloze aspecten van het leven – niet alleen te verklaren, maar ook te rechtvaardigen zijn. De Duitse socioloog Max Weber spreekt in dit verband over een theodicee (Weber, 1915-1919, pp. 242-247). Het gaat hem niet om een poging om de goedheid en de almacht van God te verzoenen met het bestaan van het kwaad in de wereld (de gebruikelijke betekenis van theodicee), maar om een rechtvaardiging van wat in eerste instantie verschijnt als onrechtvaardig. Verschillen in aanzien en inkomen, in macht en invloed zijn in Webers visie onvermijdelijk. Maar als deze verschillen als willekeurig verschijnen, verliezen burgers het vertrouwen dat de wereld zinvol is en de samenleving rechtvaardig. De samenleving voorstellen als meritocratie suggereert niet alleen dat de verschillen wel degelijk gerechtvaardigd zijn, maar bovendien dat iedereen in beginsel de mogelijkheid heeft een betere positie te verwerven, mits zij of hij er zich ervoor inspant. In een meritocratische samenleving wordt ideaaltypisch ieders plaats in de maatschappelijke hiërarchie bepaald door een combinatie van talenten en de inspanning deze zodanig te ontwikkelen dat de samenleving als geheel ervan profiteert.

Maar bij nader inzien blijkt deze claim te berusten op tal van blinde vlekken. Geen samenleving kan bijvoorbeeld zonder moeders en dat het baren van kinderen veel inspanning kost, valt moeilijk te ontkennen. Toch leidt dit er niet toe dat het moederschap geldt als een grote verdienste, laat staan dat voor moeders een hoge beloning is weggelegd. Het vraagt, om een ander voorbeeld te geven, een groot offer om eigen huis en haard te verlaten om elders te gaan werken. Hoewel het omgekeerde vaak wordt gesuggereerd, kunnen westerse samenlevingen niet functioneren zonder mensen die dit doen. Toch kijken maar weinigen op tegen arbeidsmigranten, integendeel, menigeen kijkt op ze neer en ze worden slecht betaald.

Een andere blinde vlek is de historisch en geografisch uiteenlopende waardering voor verschillende soorten werk; deze suggereert dat een neutraal oordeel over de intrinsieke verdiensten van werkzaamheden of beroepen uiteindelijk onmogelijk is. Het beeld van de samenleving als meritocratie lijkt vooral te moeten suggereren dat de materiële welvaart die mensen voor zichzelf en hun kinderen verlangen, onder de bestaande

verhoudingen voor iedereen bereikbaar is. Men hoeft slechts de juiste opleiding te kiezen en zich in te zetten om een waardevolle en daarmee ook gewaardeerde steunpilaar te worden van de samenleving zoals deze is.

In het beeld van een meritocratische samenleving speelt het onderwijssysteem een sleutelrol. Immers, door het verwerven en certificeren van competenties wijzen scholen verdiensten toe die recht geven op meer of minder prestige en beloning. Daarom kennen meritocratische samenlevingen enerzijds een leerplicht – om erin te kunnen functioneren is een minimum aan opleiding nodig en er is een brede acceptatie dat je deze ook mag eisen – en presenteren ze anderzijds scholing als de beste investering in jezelf als kapitaal. Indien het niveau van het genoten onderwijs de verschillen in macht, inkomen en prestige moet rechtvaardigen, is het van eminent belang dat iedereen in gelijke mate toegang heeft tot elke vorm van onderwijs om ‘het beste uit zichzelf’ te kunnen halen. Het enig legitieme onderscheid is dat op basis van talent.

Maar er zal altijd meer meespelen in de toegankelijkheid van scholing en het succesvol doorlopen van de school dan talent en inspanning. Bijvoorbeeld het vermogen om te doorzien wat een opleiding vraagt en biedt, en om te begrijpen wat er nodig is om aan de eisen ervan te voldoen. De aansluiting tussen de school- en de thuiscultuur is en blijft van grote invloed, en daarmee de opleiding en de maatschappelijke positie van de ouders (Bloodworth, 2019). In een samenleving die zichzelf ziet als meritocratisch, zal daarom steeds opnieuw worden geconstateerd dat ze niet meritocratisch genoeg is. Het falen van de meritocratie verschijnt steevast als stimulans om de meritocratie te beschermen en te versterken (vgl. Wooldridge, 2021).

Bovendien zijn talenten niet gelijk verdeeld, of het nu de talenten zijn die mensen geacht worden te ontwikkelen door scholing of de talenten die nodig zijn om de eigen talenten te herkennen, te kunnen en willen ontwikkelen en anderen ervan te overtuigen dat men ze heeft. Ook zijn de beschikbare plaatsen op de hoogste sporten van de maatschappelijke ladder per definitie beperkt. Er zullen daarom altijd mensen zijn die met grote toewijding werk doen met naar hun eigen gevoel essentiële vaardigheden en kennis, die er desondanks niet in slagen maatschappelijk aanzien en een comfortabel inkomen te verdienen. Ze zullen zich achtergesteld voelen en teleurgesteld zijn en zich daarom op termijn tegen het meritocratisch systeem gaan keren. De Britse socioloog en politicus Michael Young, die de term ‘meritocratie’ bedacht en direct ook de interne

tegenstrijdigheden ervan blootlegde, signaleerde in 1958 al dat deze bom het vertrouwen in de meritocratische samenleving zou opblazen (Young, 1958, m.n. pp. 153-190).

Vrijheid als genadegave

Anders dan vaak gedacht bevordert een meritocratische samenleving de maatschappelijke gelijkheid dus niet. Ze legitimeert, continueert en versterkt daarentegen de bestaande ongelijkheid (Littler, 2017). Meritocratie staat daarmee op gespannen voet met democratie. De Duits-Amerikaanse filosofe Hannah Arendt (1906-1975) noemde de meritocratie zelfs een verkapte vorm van aristocratie, namelijk van de slimsten en handigsten (Arendt, 1961, pp. 176-177). In deze lijn bracht de Amerikaanse filosoof Michael Sandel recent op spraakmakende wijze naar voren dat juist ‘gewone mensen’ met gematigde ambities en gemiddelde vermogens niet gebaat zijn bij versterking van het meritocratische karakter van de samenleving, integendeel. Dit brengt Sandel ertoe te pleiten voor genade in plaats van verdienste als centrale notie van de samenleving. Genade vat hij op als het toekennen van waardigheid aan mensen onafhankelijk van wat ze presteren of opbrengen (Sandel, 2020). Het is de moeite waard deze gedachte nader uit te werken.

Zonder het woord te gebruiken toont de Martinikaanse denker en activist Frantz Fanon (1925-1961) de noodzaak van genade aan op basis van wat hij beschouwt als de essentie van het mens-zijn. Juist als zwart persoon in een door kolonialisme en racisme getekende wereld heeft hij de ervaring dat hem de essentiële ruimte om zinvol te bestaan onthouden wordt. *‘L’homme est mouvement vers le monde et vers le semblable’*, schreef Fanon in 1952 in *Peau noire, masques blancs* (‘Zwarte huid, witte maskers’). De mens is een beweging naar de wereld en naar de medemens, degene die op hem of haar lijkt (Fanon, 1952, p. 91/p. 37). Met de Franse filosoof Jean-Paul Sartre (1905-1980) deelt Fanon de overtuiging dat de mens veroordeeld is om in vrijheid zijn of haar leven gestalte te geven en zinvol te maken. Maar anders dan bij Sartre representeerde voor Fanon de anderen niet ‘de hel’, maar was gemeenschap met en erkenning door anderen voorwaarde voor een betekenisvol leven (Hudis, 2015, pp. 20-21). Het verlangen zich te laten kennen is voor Fanon de grondslag van het verlangen om te leren. Immers, wie gekend wil worden, moet weten

hoe je op zo'n manier tevoorschijn kunt komen dat anderen je inderdaad herkennen en erkennen; herkennen in wie je bent en erkennen dat je iemand bent, een uniek en waardevol persoon. Fanon had als zwarte man in Martinique, en later in Frankrijk en Algerije, de ervaring dat er voor hem geen ruimte was om zich te kennen te geven als degene die hij was (Macey, 2012; Shatz, 2024).

In *Peau noire, masques blancs* reflecteert Fanon op de ervaring dat hij vanwege zijn huidskleur direct werd geassocieerd met tal van eigenschappen en (on)vermogens die de racistische koloniale cultuur bij mensen van kleur veronderstelt. Volgens Fanons analyse zorgde de koloniale blik ervoor dat zijn waarde niet werd afgemeten aan wat hij te bieden had en liet zien, maar aan de mate waarin hij met zijn uiterlijke verschijning en optreden op zijn witte medemensen leek. Hij werd niet gekend en erkend voor wie hij was en kon hierdoor ook zijn witte medemensen niet herkennen en erkennen in hun beweging naar de wereld en hun naasten. Als praktiserend psychiater werd Fanon er stelselmatig mee geconfronteerd dat zwarte en witte mensen elkaar als bedreigend en beangstigend ervaren. Hierdoor kunnen ze hun mens-zijn niet vrij ontwikkelen. Dit was bij Fanon de grondslag van een revolutionair humanisme (Lee, 2015, m.n. pp. 71-96).

In de racistische cultuur die ze gezamenlijk met hun zwarte medemensen bewoonden, bestreden Fanons witte naasten de vermeende bedreigingen door mensen van kleur zoals hij allerlei normen en eisen op te leggen. Vanwege de dominantie van de witte cultuur is hun erkenning als volwaardig mens afhankelijk van de mate waarin zwarte mensen aan de witte normen voldoen. Zwarte mensen hebben door hun verlangen naar erkenning volgens Fanon de neiging deze normen en eisen te internaliseren om zo de begeerde herkenning en erkenning te verwerven. Maar dat zal nooit lukken, want zwarte mensen kunnen nooit voldoen aan de witte normen. Door hun huidskleur verschijnen ze onmiddellijk als buitenstaanders. Maar voor Fanon zat het probleem dieper. In zijn existentialistische visie op het menselijk bestaan was de vrijheid om autonoom te bepalen wie je bent en hoe je leeft essentieel voor je mens-zijn. De wereldwijde racistische cultuur, volgens Fanon het gevolg van het eveneens wereldwijde kolonialisme, ontzegde zwarten precies dit vermogen. Het gevolg was dat ze zichzelf dit vermogen ook niet toekenden. Steeds wilden zwarte mensen betekenisvol zijn in de ogen van hun witte naasten en richtten ze zich er zo op te voldoen aan eisen van buitenaf.

Aan de menselijke vrijheid van binnenuit uitdrukking te geven aan wat ze voor zichzelf verlangden en zich daarin te laten kennen, kwamen ze op deze manier niet toe.

Volgens Fanon was het voor zwarten als hij nodig te breken met het verleden en deze vrijheid te claimen. Om het cultureel racisme af te schudden was het nodig de witte dragers ervan te verslaan teneinde hun invloed op het zelfbeeld van zwarten uit te drijven. Dat hij hierbij op basis van een uitvoerige analyse van het geweld dat koloniale onderwerping betekent, opriep tot tegengeweld (Fanon, 1961, m.n. pp. 449-506/pp. 25-77), heeft tot veel discussie geleid en tot twijfel aan het ethische gehalte van zijn denken. In zijn *Préface* bij Fanons boek uit 1961, *Les damnés de la terre* ('De verworpenen der aarde'), suggereert Sartre dat geweld volgens Fanon wonden door eerder geweld kan dichten. Met het doden van een Europeaan zou in zijn visie een gekoloniseerde afrekenen met zowel een onderdrukker als met de onderdrukking van een onderdrukte, namelijk de onderdrukte in zichzelf. 'Over blijven een dode mens en een vrije mens' (Fanon, 1961, pp. 448; 442/pp. 22; 16).

Fanons ostentatieve vertrouwen in de kracht van (tegen)geweld laat niet allereerst een gebrek zien aan ethisch vermogen aan zijn kant, maar toont vooral een aporie. Zijn inzet was het creëren en herstellen van de mogelijkheid voor alle mensen, van welk ras of met welke huidskleur ook, zich aan elkaar te kennen te geven en door elkaar te worden erkend als wie ze vanuit zichzelf in vrijheid zijn. Maar teneinde in culturele zin geen genadebrood te hoeven eten – 'je mag meedoen, mits je ...' – is een ruimte nodig waar iedereen genadig uitgenodigd wordt tevoorschijn te komen in plaats van de maat genomen te worden. Fanon kwam uiteindelijk tot de voor hem onontkoombare conclusie dat mensen aan wie deze ruimte met geweld onthouden wordt, deze moeten veroveren. Maar waar zou dit vermogen om die ruimte te veroveren vandaan moeten komen, als zwarte mensen zozeer worden gefnuikt door witte beelden van waarachtig en verdienstelijk mens-zijn? Het geweld functioneert bij Fanon als *deus ex machina* die deze aporie oplost door het witte geweld letterlijk uit de wereld te helpen.

Van meritocratie naar ministeriocratie

Feitelijk maakt Fanon langs een omweg duidelijk dat er voorafgaand aan al het andere genade nodig is om in vrijheid tevoorschijn te komen. Nu had hij wel respect voor religieuze uitdrukkingen en rituelen als bron van kracht en zelfbewustzijn, maar Fanon was zelf belijdend atheïst. Hij kon daarom niet denken wat de Bijbelse traditie juist verkondigt: dat vrijheid geen noodlot is (Sartre) en ook geen te bevechten doel (Fanon), maar een gave. Bijbels gesproken geeft God de vrijheid vanuit zijn betrokkenheid bij en zijn liefde voor degenen die haar ontberen en daaronder lijden. Zoals God volgens het Bijbelboek Exodus zegt tegen Mozes vanuit het brandende braambos:

Ik heb de ellende van mijn volk in Egypte gezien, de jammerklachten over hun onderdrukkers gehoord; Ik ken hun lijden. Ik ben afgedaald om hen te bevrijden uit de macht – van Egypte, om hen weg te leiden uit dit land, naar een land dat goed en ruim is, een land dat overvloedig van melk en honing (Exodus 3,7-8).

Vrijheid als genadige ruimte die steeds opnieuw gegeven wordt om naartoe te bewegen. God kent onze onvrijheid en ons verlangen naar vrijheid, ook als dit verborgen en onderdrukt is, misschien zelfs voor onszelf. Hij biedt ons de mogelijkheid deze vrijheid daadwerkelijk te realiseren door ons op zijn uitnodiging in deze ruimte te begeven. Wij eten geen genadebrood, wij leven van begin tot einde van de genade die ons tot vrijheid uitnodigt. Wat de gevolgen zijn als wij daadwerkelijk op deze uitnodiging ingaan, weet nog niemand, ook wijzelf niet.

Een samenleving als ruimte van Gods genade: kunnen we ons daar iets bij voorstellen en is het mogelijk dat hiervan iets aan het licht komt in een omgeving waarin lang niet iedereen het geloof in God en diens genade deelt? In het evangelie geeft Jezus een belangrijke aanwijzing als Hij tegenover zijn leerlingen het hele idee van 'verdienste' op zijn kop zet. In de gebruikelijke visie is verdienste datgene wat mensen waardevol maakt en daarmee het recht geeft een prominente plaats in de samenleving in te nemen en zich te doen gelden. Jezus stelt daartegenover:

Maar zo is het onder jullie zeker niet. Wie daarentegen groot wil worden onder jullie, moet jullie dienaar zijn; wie onder jullie de eerste wil zijn, moet slaaf van allen zijn (Marcus 10,42-44; vgl. Matteüs 20,25-27; Lucas 22,24-26).

Ver-dienst-e geeft hier geen toegang tot de mogelijkheid om te heersen, maar is intrinsiek *dienst*, concrete dienstbaarheid. Analoog aan het door Young bedachte begrip ‘meritocratie’, samengesteld uit een Latijns en een Grieks deel, zou je kunnen zeggen dat het evangelie een ‘ministeriocratie’ voorstelt, een samenleving waarin dienstbaarheid regeert.

Een samenleving als ministeriocratie? Ze noemt het niet zo, maar de Franse filosofe Simone Weil (1909-1943) heeft precies hierover wel nagedacht. Op verzoek van generaal Charles de Gaulle (1890-1970) werkte Weil kort voor de bevrijding van Frankrijk in Londen haar visie uit op de gewenste naoorlogse samenleving. Haar teksten verschenen postuum in 1949 in druk onder de titel *Enracinement*, ‘Verworteling’ (Weil, 1949). Weil houdt hierin om te beginnen de uit de Franse revolutie afkomstige trits ‘vrijheid, gelijkheid en broederschap’ tegen het licht. De fixatie die daarbij ontstaan is op ieders rechten moet het bij haar ontgelden. Volgens haar gaat het er allereerst om de menselijke verplichtingen te ontdekken. Ze neemt op haar manier de aansporing van Jezus op om de dienaar van allen te willen zijn, door te stellen dat wij om een goede samenleving op te bouwen geen rechten moeten claimen, maar aan onze verplichtingen jegens anderen moeten voldoen. Dit betekent voor haar geenszins dat wij ons slaafs aan de bestaande samenleving moeten onderwerpen en deze in haar bestaande vorm moeten proberen voort te zetten. Integendeel: het verlangen ontwikkelen om te dienen impliceert een radicale revolutie, zeker zo radicaal als die van Fanon. Maar het is geen revolutie als het poneren van zichzelf, maar als een dienstbaar antwoord.

Voor Weil is de centrale verplichting van het menselijk bestaan respect voor anderen in hun unieke eigenheid. Deze eis tot respect is volgens haar absoluut en met het mens-zijn van de ander gegeven. Een samenleving kent rechten toe en als deze niet collectief erkend worden, verliezen ze hun betekenis, zo stelt Weil. Verplichtingen blijven daarentegen gelden, ook als mensen ze niet erkennen (Weil, 1949, pp. 6-8/pp. 13-15). Weil kon er in 1943 natuurlijk nog niet naar verwijzen, maar de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens die de Verenigde Naties in

1947 aannamen, baseert de mensenrechten op de onvervreemdbare menselijke waardigheid die respect vereist. De preambule begint met de vaststelling 'dat erkenning van de inherente waardigheid en van de gelijke en onvervreemdbare rechten van alle leden van de mensengemeenschap grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld' en stelt vervolgens dat 'de komst van een wereld, waarin de mensen vrijheid van meningsuiting en geloof zullen genieten, en vrij zullen zijn van vrees en gebrek, is verkondigd als het hoogste ideaal van iedere mens'. De plicht om zich voor dit ideaal in te zetten was volgens Weil niet gebaseerd op een maatschappelijk contract of een overeenkomst in cultuur, maar met het mens-zijn gegeven (Weil, 1949, p. 9/p.16).

Het voldoen aan de plicht tot respect en het uitdrukken hiervan in concrete vormen van zorg, volgens Weil secundaire, maar essentiële verplichtingen, maken een samenleving mogelijk. Mensen moeten hun plichten kunnen nakomen. Dit veronderstelt vrijheid, want je kunt mensen wel dwingen bepaalde handelingen te verrichten, maar niet om hun plichten als plichten op zich te nemen (Weil, 1949, pp. 13-14/pp. 23-24). Gehoorzaamheid is gebaseerd op instemming volgens Weil (Weil, 1949, pp. 15-16/pp. 22-23). Ze beschouwt het als een vitale behoefte van de menselijke ziel om nuttig en van betekenis te zijn voor anderen en verantwoordelijkheid voor hen te dragen (Weil, 1949, p. 16/p. 23). De grondslag hiervoor is wat Weil 'gelijkheid' noemt: het inzicht dat ieder gelijkelijk respect toekomt op basis van de bijdrage die iemands leven, denken en handelen, kortom iemands bestaan voor de samenleving betekent.

Hierbij is het voor Weil essentieel dat wij elkaar niet de maat mogen nemen. Ze noemt de verandering van een aristocratie in een vermeende meritocratie 'ongezond'. Het woord 'meritocratie' bestond destijds niet, maar Weil spreekt van een samenleving waarin ongelijkheid vloeibaar is en mensen streven om van de posities die weinig respect genieten te groeien naar gerespecteerde posities. In haar ogen ontstaat gelijkheid pas wanneer maatschappelijke taken en leefomgevingen niet langer als meer of minder waardig worden gezien en beleefd (Weil, 1949, pp. 17-19/pp. 24-27). Anders gezegd, het gaat om een gelijkheid in eer en respect die onafhankelijk is van iemands werkzaamheden of verantwoordelijkheden. De bereidheid tot en de mate van dienstbaarheid zijn bepalend.

Ontvangers van de toekomst

Dit laatste kan de indruk wekken dat Weil gericht was op behoud van de bestaande samenleving en dat het geen probleem is dat afkomst en onderwijs mensen een plaats in de samenleving toewijzen. Hun taak zou het dan zijn om deze plaats van harte en in dienstbaarheid in te nemen. Inderdaad is Weil niet gericht op economische groei of meer persoonlijke macht en invloed. Het gaat haar om het vinden van een duurzame orde en daarbij is het universum voor haar een voorbeeld:

[E]lke dag kunnen wij het voorbeeld van het universum zien. Daarin spelen oneindig veel onafhankelijke, mechanische acties mee voor het creëren van een orde die voorbij al die verschillen coherent blijft. Wij houden dan ook van de schoonheid van de wereld, omdat wij daarachter de aanwezigheid voelen van iets wat te vergelijken is met de wijsheid die wij graag zouden willen bezitten om ons verlangen naar het goede te bevredigen (Weil, 1949, p. 12/pp. 19-20).

Het steeds beter leren kennen van deze wijsheid, hetzij door studie ervan, hetzij door praktisch engagement ermee in concrete arbeid, versterkt volgens Weil het verlangen naar het goede. Arbeid doet het inzicht groeien aan het goede bij te dragen door deel uit te maken van dat mysterieuze coherente geheel dat voorbij alle verschillen ligt en er tegelijkertijd in verborgen is. Weil staat niets minder voor ogen dan een samenleving die gericht is op het gehoorzamen aan het goede in plaats van gericht te zijn op comfort en veiligheid. En dat is revolutionair (Zaretsky, 2021). Immers, gerichtheid op comfort en veiligheid leidt tot het afwentelen van het ongemak en het gevaar op degenen die zich daar niet tegen kunnen verdedigen en wier lot door gebrek aan respect maatschappelijk onzichtbaar blijft en daarmee politiek irrelevant. Het ongemak en het gevaar op zich nemen leidt er volgens Weil daarentegen toe dat '[d]e moeite waarmee de inspanning van het werk ... gepaard gaat, ... de pijn [wordt] die de schoonheid van de wereld tot in de kern van het menselijk zijn doet binnendringen'. Dit is de kern van wat Weil *la spiritualité du travail* noemt (vgl. Chenavier 2001); de ontwikkeling van een spiritualiteit van het werk is volgens haar de bijzondere missie of roeping van haar eigen tijd (Weil, 1949, p. 69/p. 93). Het gaat erom uit liefde voor de wereld en in gehoorzaamheid aan wat in deze wereld aan goedheid geboren wil worden, te

leren meewerken aan de ontvangst van de toekomst van de wereld (Chenavier, 2009).

Weil gebruikt hiervoor het beeld van 'een jonge vrouw die, gelukkig en voor het eerst in verwachting, babykleertjes naait'. Dat zal de vrouw volgens haar doen 'met aandacht en zo goed mogelijk', maar zonder maar een moment het kind te vergeten dat zij in zich draagt. Weil contrasteert dit met een andere vrouw die in een gevangeniswerkplaats verplicht babykleertjes naait. Zij zal dit eveneens met aandacht en zo goed mogelijk doen, maar in haar geval uit angst voor straf. Weil concludeert dat er een wereld van verschil is tussen deze twee vrouwen. Om te besluiten met: 'Het hele sociale probleem komt erop neer hoe je werkende mensen van de ene naar de andere situatie kunt brengen.' Dat wil zeggen: van die van de vrouw in de gevangenis naar die van de vrouw in verwachting (Weil, 1949, p. 68/p. 93).

Weil is uit op een samenleving waarin wat Michael Sandel 'de tirannie van de verdienste' noemt, vervangen is door respect voor de aandacht voor en dienstbaarheid en toewijding aan wat zich aandient. De weg daarheen is voor haar niet een curriculumverandering in het onderwijs, want aandacht, dienstbaarheid en toewijding zijn geen schools aan te leren vaardigheden. Het zijn deugden die mensen ontwikkelen door steeds weer en steeds meer in te gaan op de uitnodiging ertoe. Het is voor Weil de taak van de samenleving, en binnen de samenleving van de school, om het mogelijk te maken deze vraag te horen en ruimte te maken voor de mogelijkheden erop in te gaan. Dit drukt het respect uit voor degenen die ernaar verlangen deze mogelijkheden te benutten.

Met andere woorden, we ontvangen de ministeriocratische toekomst door er in het onderwijs vol verwachting babykleertjes voor te maken. Dat betekent niet dat we leerlingen niet langer proberen kennis en vaardigheden bij te brengen, maar dat we daarbij de toewijding aan de wereld en haar heil centraal stellen. In en door deze toewijding verschijnt de toekomst en breekt deze partieel door in de vorm van hoop. Deze hoop nodigt op haar beurt uit tot deelname. De doorbraak van hoop is nooit definitief en moet steeds opnieuw plaatsvinden en ruimte krijgen. Maar ze is tegelijkertijd onstuitbaar, want het enige dat werkelijk overeenkomst met het waarachtig menselijk verlangen: te leven in een ruimte van gegeven en gegunde vrijheid. Bijbels gezegd: in de ruimte van de liefde.

LITERATUUR

- Arendt, H. (1961). *Between past and future: Eight exercises in political thought*. Penguin 2006.
- Bloodworth, J. (2019). *The myth of meritocracy: Why working-class kids still get working-class jobs*. Biteback Publishing.
- Chenavier, R. (2001). *Simone Weil: Une philosophie du travail*. Cerf.
- Chenavier, R. (2009). *Simone Weil: L'attention au réel*. Michalon.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*, in: *Œuvres*. La Découverte 2011, pp. 45-257/*Zwarte huid, witte maskers*. Octavo 2018.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. in: *Œuvres*. La Découverte 2011, pp. 419-681/*De verworpenen der aarde*. Bruna 1969.
- Hudis, P. (2015). *Frantz Fanon: Philosopher of the barricades*. Pluto Press.
- Lee, C.J. (2015). *Frantz Fanon: Toward a revolutionary humanism*. Ohio University Press.
- Littler, J. (2017). *Against meritocracy: culture, power and myths of mobility*. Routledge.
- Macey, D. (2012). *Frantz Fanon: A biography*. Verso.
- Markovits, D. (2019). *The meritocracy trap*. Allen Lane.
- Sandel, M. J. (2020). *The tyranny of merit: What's become of the common good?* Allen Lane.
- Shatz, A. (2024). *The rebel's clinic: The revolutionary lives of Frantz Fanon*. Head of Zeus.
- Weber, M (1915-1919). ‚Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen‘. in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Mohr Siebeck 1988, pp. 237-573.
- Weil, S. (1949). *L'enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Gallimard / *Verworteling: Wat we de mens verplicht zijn*. Uzer 2022.
- Wooldridge, A. (2021). *The aristocracy of talent: How meritocracy made the modern world*. Allen Lane.
- Young, M. (1958). *The rise of meritocracy*. Routledge 2017.
- Zaretsky, R. (2012). *Subversive Simone Weil: A life in five ideas*. University of Chicago Press.